

Gelebte Religiosität in der Moderne

Religionswissenschaftliche Perspektiven auf eine
neocharismatische Megakirche im gegenwärtigen Singapur



Esther Berg-Chan

Titelbild: City Harvest Church, Kirchengebäude in Jurong West, Singapur 2016
Foto: Matthias Deininger
Abdruck mit freundlicher Genehmigung des Fotografen

*Für meine Großmutter,
der ich diese Arbeit gerne noch überreicht hätte.*

Gelebte Religiosität in der Moderne Religionswissenschaftliche Perspektiven auf eine neocharismatische Megakirche im gegenwärtigen Singapur

Inauguraldissertation
zur Erlangung der Doktorwürde
der Philosophischen Fakultät
der Universität Heidelberg

Vorgelegt von:
Esther N. R. Berg-Chan

Erstgutachterin: Dr. Katja Rakow
Zweitgutachterin: Prof. Dr. Inken Prohl

Rodgau, Juli 2017
Überarbeitete Fassung, August 2018

Danksagung

Bei der vorliegenden Arbeit handelt es sich um die überarbeitete Fassung meiner Dissertationsschrift, die im Sommer 2017 an der Philosophischen Fakultät der Universität Heidelberg zur Promotion angenommen wurde. Mein tief empfundener Dank gilt allen, die das Gelingen dieser Arbeit möglich gemacht haben: meiner Doktormutter Ass.-Prof. Dr. Katja Rakow und meiner Zweitgutachterin Prof. Dr. Inken Prohl, meine zwei Lehrerinnen der Religionswissenschaft, Matthias Deininger, mein Mitstreiter in der Junior Research Group B21, aus der diese Arbeit hervorgegangen ist und dem Exzellenzcluster „Asien und Europa im globalen Kontext“ an der Universität Heidelberg, das meine Promotion mit einem Stipendium unterstützt und mein Forschungsprojekt finanziert hat. Danken möchte ich auch meinen Informantinnen und Informanten in Singapur, ohne deren Vertrauen und Unterstützung diese Arbeit nicht möglich gewesen wäre und allen Gesprächspartnerinnen und Gesprächspartnern aus Fleisch und Blut rund um den Globus und in Buchform, die mich in meiner Arbeit gedanklich und diskutierend unterstützt haben.

All das wäre nicht möglich gewesen, ohne die Liebe und Unterstützung meiner Familie, Freundinnen und Freunde, die die Höhen und Tiefen einer Promotion mit mir durchlebt haben, allen voran Ruth Nientiedt und Lena Bindrim, die diese Arbeit mit mir aus der Traufe gehoben und zur Vollendung gebracht haben, meine Mutter, die das Manuskript in vielen Korrekturschleifen wahrscheinlich mehrmals gelesen hat und Chris, den ich im Chaos der Abschlussphase meiner Promotion heiraten durfte. Ihnen gebührend zu danken, fehlen mir dir Worte.

Inhaltsverzeichnis

Abkürzungsverzeichnis	10
Abbildungsverzeichnis	11
Lesehinweise	13
1 Einleitung.....	15
1.1 Hinführung.....	15
1.2 Globale Christentümer als Gegenstand religionswissenschaftlicher Forschung	21
1.3 Religion(en) und globale Moderne	23
1.4 Megakirchen in Singapur als Laboratorium zur Erforschung von Religion(en) in der Moderne.....	28
1.5 Die City Harvest Church: Eine neocharismatische Megakirche	32
<i>Exkurs: Das globale Feld pfingstlich-charismatischer Bewegungen</i>	<i>34</i>
1.6 Das Forschungsfeld „Megakirchen“	40
1.7 „Megakirchen“: Eine Gegenstandsbestimmung.....	41
1.8 Die Herangehensweise der Arbeit	44
1.8.1 Der Blick auf die gelebte Religiosität.....	46
1.8.2 Die Forscherin im Prozess der Feldforschung	49
1.9 Aufbau der Arbeit.....	55
2 „City Harvest Church Story“: Die Geschichte einer Megakirche	59
2.1 Einleitung	59
2.2 Der Aufstieg der Megakirchen und die langen 1980er Jahre: Eine religions- geschichtliche „Wendezeit“	61
2.3 Die Megakirche als Zeugnis der Herrlichkeit und Gnade Gottes	67
2.4 Eine (numerische) Erfolgsgeschichte	71
<i>Exkurs: Die Anfänge der charismatischen Bewegung in Singapur.....</i>	<i>72</i>
2.5 Für die Welt und Singapur.....	79
2.5.1 „A Heart for Missions“ oder pfingstlich-charismatisches Netzwerken	80
2.5.2 „Beyond the Four Walls“ oder die Kirche als soziale Dienstleisterin.....	83

2.5.3	„The World Needs Jesus“ oder Liebe als Mission.....	86
2.5.4	„Engaging Culture“ oder neue Formen gesellschaftlichen Engagements.....	88
2.6	Zusammenfassung und abschließende Bemerkungen.....	90
3	Die Megakirche als Kleingruppen-Netzwerk und die Kleingruppe als Ort religiöser Praxis und Sozialisation	93
3.1	Einleitung	93
3.2	Von großen Kirchen und kleinen Gruppen.....	96
3.2.1	Megakirchen.....	97
3.2.2	Kleingruppen.....	101
	<i>Exkurs: „Die Errettung der modernen Seele“</i>	<i>102</i>
3.2.3	Die City Harvest Church als Kleingruppen-Netzwerk.....	110
3.3	Das Bibelstudium in der Kleingruppe	113
3.3.1	Anleitung zum Aufbau einer persönlichen Beziehung zu Gott.....	116
3.3.2	Hinführung zur Integration in die Gemeinschaft.....	121
3.4	Die wöchentlichen Kleingruppentreffen.....	124
3.4.1	„Daily Encounter With God“	127
	<i>Reprise: Eine persönliche Beziehung zu Gott.....</i>	<i>130</i>
3.4.2	„Discipleship 101“	133
	<i>Reprise: Integration in die Gemeinschaft.....</i>	<i>138</i>
3.5	Die Errettung der modernen Seele in Singapur.....	141
3.5.1	Kleingruppen für ein modernes Singapur.....	141
3.5.2	Das moderne Subjekt der Kleingruppe.....	146
	<i>Exkurs: Der Aufstieg der Therapie in Singapur</i>	<i>147</i>
3.6	Zusammenfassung und abschließende Bemerkungen.....	150
4	Auf der Suche nach Wohlstand, Wohllieben und Wohlsein: Yonggi Chos Anleitung für ein „Leben in Fülle“ in Singapur	154
4.1	Einleitung	154
4.2	Diskursfeld „Wohlstandsevangelien“	156
4.3	Yonggi Cho: Kontext, Wirken und Theologie	162
4.4	Yonggi Chos Anleitung für ein „Leben in Fülle“	167

4.4.1	Das Buch: <i>4th Dimensional Living in a 3 Dimensional World</i>	167
	<i>Der Mensch zwischen Gott und der Welt</i>	168
	<i>Prüfe dich!</i>	173
	<i>Die Arbeit an den eigenen Träumen</i>	175
	<i>Autorisierende Texte und transzendente Experten</i>	177
4.4.2	Yonggi Chos Anleitung für ein „Leben in Fülle“ in der City Harvest Church	180
	<i>Ein morgendliches Ritual</i>	180
4.5	Auf der Suche nach Wohlstand, Wohllieben und Wohlsein in Singapur	186
4.5.1	Ein unternehmerischer Glaube.....	187
4.5.2	Ein charismatisch geprägter Pragmatismus	192
4.6	Zusammenfassung und abschließende Bemerkungen	199
5	„Holy Counterculture“: Das gesellschaftliche Engagement der Kirche	202
5.1	Einleitung	202
5.2	Pfingstlich-charismatisches Engagement in Geschichte und Gegenwart	204
5.2.1	Der Begriff des Engagements	204
5.2.2	Frühes pfingstliches Engagement	207
5.2.3	Pfingstlich-charismatisches Engagement ab den 1960er Jahren	211
	<i>Von prä- zu postmillenaristischen Weltdeutungen und ihrer Adaption in der</i>	
	<i>City Harvest Church</i>	211
	<i>Vom Christian Reconstructionism zu C. Peter Wagner, John Wimber und</i>	
	<i>Lance Wallnau</i>	214
	<i>Kong Hee und das Diskursfeld „Königreichs-/Herrschaftstheologien“</i>	219
5.3	Das gesellschaftliche Engagement der Kirche.....	220
5.3.1	„Kirche ohne Mauern“: Karitatives Engagement.....	221
5.3.2	„Taking Christ into Culture“: Engagement jenseits des Karitativen	225
	<i>„The 7 Pillars of Society“</i>	227
	<i>„Marketplace Missionaries“</i>	233
	<i>Neukonzeptualisierung von Welt, Missionsauftrag und Missionsarbeit</i>	237
	<i>„Crossing Over“: Ambivalente Missionsarbeit</i>	241
	<i>„The Meeting Place is the Training Place for the Marketplace“</i>	246

5.4	Kirchesein im modernen Singapur.....	250
5.4.1	Moderne Entdifferenzierungen	250
5.4.2	Vorbildliche Bürgerinnen und Bürger für ein modernes Singapur	255
5.4.3	Strategische Partnerin des Staates	258
5.5	Zusammenfassung und abschließende Bemerkungen	261
6	Schlussbetrachtung.....	263
6.1	Religionswissenschaftliche Perspektiven auf eine neocharismatische Megakirche ...	263
6.2	Die City Harvest Church im Nexus globaler und lokaler Verflechtungen.....	267
6.3	Gelebte Religiosität in der Moderne	269
6.4	Ausblick.....	271
7	Anhang.....	273
8	Literaturverzeichnis	286

Abkürzungsverzeichnis

AK EPCB	Arbeitskreis Evangelikale, Pentekostale, Charismatische Bewegungen
AOG	Assemblies of God
BpW	Besucherinnen und Besucher pro Woche
CGI	Church Growth International
CHC	City Harvest Church
CHCSA	City Harvest Community Services Association
DU	Dwelling Unit
DVRW	Deutsche Vereinigung für Religionswissenschaft
BFBS	British and Foreign Bible Society
HDB	Housing Development Board
MRHA	Maintenance of Religious Harmony Act
PAP	People's Action Party
SIT	Singapore Improvement Trust
SOT	School of Theology
UNO	United Nations Organization
ZMR	Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft

Abbildungsverzeichnis

- Abb. 1: Eingangstür zu Rachels Wohnung in Woodlands (Foto: E. B.-C.)
- Abb. 2: Die City Harvest Church, Kirchengebäude in Jurong West (Foto: Matthias Deininger, Abdruck mit freundlicher Genehmigung des Fotografen)
- Abb. 3: Logo zum 50. Jahrestag der Staatsgründung Singapurs 2015 (Foto: Matthias Deininger, Abdruck mit freundlicher Genehmigung des Fotografen)
- Abb. 4: Screenshot der Internetseite der Kirche vom 1.2.2016. Abrufbar unter: <https://www.chc.org.sg/>, letzter Zugriff am 12.6.2016
- Abb. 5: Willkommenspaket der City Harvest Church, November 2013. Die Broschüre enthält eine Vorstellung der Kirche, die Postkarten stellen einzelne (pastorale) Dienstleistungen, Angebote und das Netzwerk affiliiertes Kirchen vor. Bei der CD handelt es sich um die Aufnahme einer Predigt vom Kong Hee vom 26.10.2013. Aufnahme wie diese werden während der Gottesdienste live mitgeschnitten und direkt im Anschluss im kircheneigenen Buchladen verkauft (Foto: E. B.-C.)
- Abb. 6: Internationales Netzwerk der mit der Kirche affiliierten und assoziierten Kirchen aus *City News Weekly*, 26.7.2014, S. 16f.
- Abb. 7: Ankündigung der Vorführung des Videos *City Harvest Church Story*. Screenshot des offiziellen Instagram-Accounts der Kirche vom 18.6.2017
- Abb. 8: Ein Blick in das Auditorium im Suntec City Convention Centre. Screenshot des Videos *City Harvest Church Story* von Minute 00:00:09
- Abb. 9: Ein weiterer Blick in das Auditorium im Suntec City Convention Centre. Screenshot des Videos *City Harvest Church Story* von Minute 00:00:15
- Abb. 10: Ein dritter Blick in das Auditorium im Suntec City Convention Centre. Screenshot des Videos *City Harvest Church Story* von Minute 00:00:20
- Abb. 11: Ein vierter Blick in das Auditorium im Suntec City Convention Centre. Screenshot des Videos *City Harvest Church Story* von Minute 00:00:23
- Abb. 12: Die unterschiedlichen Aufenthaltsorte der Gemeinde als Aufzählung. Screenshot des Videos *City Harvest Church Story* von Minute 00:02:11, 00:02:14, 00:02:18, 00:02:22, 00:02:25 und 00:02:29
- Abb. 13: Das Wachstum der Gemeinschaft von 1986 bis 2012 als Balkendiagramm. Screenshot des Videos *City Harvest Church Story* von Minute 00:02:34, 00:02:38, 00:02:39 und 00:02:43
- Abb. 14: Aktuelle Größe der Gemeinschaft, veranschaulicht anhand von Durchschnittswerten. Screenshot des Videos *City Harvest Church Story* von Minute 00:04:34 und 00:04:38
- Abb. 15: Eine neocharismatische Hauskirche auf dem Gelände eines Neu- und Gebrauchtwagenhändlers in Geylang (Foto: E. B.-C.)

- Abb. 16: Ein multimediales „Ressource Bundle“. Screenshot des Online-Shops von Joseph Prince Ministries vom 3.1.2017. Der Online-Shop ist abrufbar unter: <https://www.josephprince.org/store/>, letzter Zugriff am 18.7.2017
- Abb. 17: Schaubild: Das Zusammenspiel von vertikalem und horizontalem Aspekt in der Praxis und Institution der Kleingruppe in der City Harvest Church
- Abb. 18: Ankündigung eines gemeindeweiten Bibelstudiums in der City Harvest Church. Screenshot des kircheneigenen Instagram-Accounts vom 29.2.2016. Der Instagram-Account der Kirche ist abrufbar unter: <https://www.instagram.com/chcsg/?hl=de>, letzter Zugriff am 18.6.2017
- Abb. 19: Cover von Yonggi Chos *4th Dimensional Living in a 3 Dimensional World* (2006). Abrufbar unter: <http://www.arsenalbooks.com/4th-Dimensional-Living-3-Dimensional-World-Cho-p/9780882703121.htm>, letzter Zugriff am 20.7.2017
- Abb. 20: Werbung für das Kakao-Malz-Getränk Milo in Singapur aus dem Jahr 1949 aus Abu Baker (2015)
- Abb. 21: Werbung für das Kakao-Malz-Getränk Milo in Singapur aus dem Jahr 2009. Screenshot der Internetseite *WOW News Asia* vom 12.6.2017. Die Internetseite ist abrufbar unter: <http://www.wownewsasia.com/enews/2009/issue11/>, letzter Zugriff am 12.6.2017

Lesehinweise

Um die Lesefreundlichkeit zu verbessern, wurden die Verweise auf YouTube-Videos bzw. Tonaufnahmen von Predigten in der City Harvest Church vereinheitlicht. Folgende Hinweise sollen helfen, die entsprechenden Aufnahmen im Literaturverzeichnis zu finden:

Verweis im Text	Im Literaturverzeichnis
<i>City Harvest Church Story</i> , 2012	Liegt in zwei Versionen vor (siehe hierzu S. 59, Anm. 78): „City Harvest Church Story.“ 2013. YouTube-Video, veröffentlicht am 2.5.2013 von „City Harvest Church.“ Abrufbar unter: https://www.youtube.com/watch?v=LzeXE-AZcUA , letzter Zugriff am 18.6.2017. „The City Harvest Church Story (1986-2012).“ 2012. YouTube-Video, veröffentlicht am 2.4.2012 von „Videos4Christ.“ Abrufbar unter: https://www.youtube.com/watch?v=zXUnprnyHfw , letzter Zugriff am 18.6.2017.
<i>Holy Spirit in the 4th Dimension</i> , 2.11.2014	„Holy Spirit in the 4th Dimension.“ 2014. MP3. Tonmitschnitt der gleichnamigen Predigt vom 2.11.2014. Abrufbar unter: https://www.theinkroom.com.sg/products/holy-spirit-in-the-4th-dimension-02-nov-2014 , letzter Zugriff am 18.6.2017.
<i>Engaging Our Culture_01</i> , 20.7.2014	„Kong Hee - Engaging Our Culture - Clip 1/3 [2014-07-20].“ YouTube-Video, veröffentlicht am 1.8.2014 von „City Harvest Church.“ Abrufbar unter: https://www.youtube.com/watch?v=-9AhubkGRIQ , letzter Zugriff am 18.6.2017.
<i>Engaging Our Culture_02</i> , 20.07.2014	„Kong Hee - Engaging Our Culture - Clip 3/3 [2014-07-20].“ YouTube-Video, veröffentlicht am 1.8.2014 von „City Harvest Church.“ Abrufbar unter: https://www.youtube.com/watch?v=TctYihXIexs , letzter Zugriff am 18.6.2017.
<i>Engaging the Campus_01</i> , 29.6.2014	„Kong Hee - Engaging The Campus - Clip 1/3 [2014-06-29].“ YouTube-Video, veröffentlicht am 13.7.2014 von „City Harvest Church.“ Abrufbar unter: https://www.youtube.com/watch?v=_MxTJA6oDHM , letzter Zugriff am 18.6.2017.
<i>Engaging the Campus_02</i> , 29.6.2014	„Kong Hee - Engaging The Campus - Clip 3/3 [2014-06-29].“ YouTube-Video, veröffentlicht am 13.7.2014 von „City Harvest Church.“ Abrufbar unter: https://www.youtube.com/watch?v=_MxTJA6oDHM , letzter Zugriff am 18.6.2017.
<i>Re: vellation of the 7 Mountains</i> , 5.10.2013	„Re: vellation of the 7 Mountains (Kong Hee).“ YouTube-Video, veröffentlicht am 9.10.2013 von „MungPi Zomi.“ Abrufbar unter: https://www.youtube.com/watch?v=UmRgD6_12vc , letzter Zugriff am 18.6.2017.
<i>Re: vival through the 7 Mountains & Joseph</i> , 26.10.2013	„Re: vival through the 7 Mountains & Joseph (Kong Hee).“ YouTube-Video, veröffentlicht am 5.11.2013 von „MungPi Zomi.“ Abrufbar unter: https://www.youtube.com/watch?v=L3wnbXqLA1s , letzter Zugriff am 18.6.2017.

Interviewausschnitte sind als leicht geglättete, wörtliche Basistranskriptionen wiedergegeben

(vgl. Fuß und Karbach 2014, 40). Längere Pausen sind durch Auslassungspunkte (...) markiert. Die Anzahl der Punkte entspricht in etwa der Dauer der Pause in Sekunden. Bibelzitate, soweit nicht anders angegeben, sind in der Einheitsübersetzung von 1980 wiedergegeben.

1 Einleitung

1.1 Hinführung

Good morning everyone! It is CG day tmr again! See you at Rachel's house at 830pm. Come w a heart of expectancy to hv a time of great worship & listening to His word. Truly the presence of God is so tangible each week. Cya tmr & do let me know in advance if you cannot make it. Hv a blessed day ahead. Cya tmr. :-)¹

Woodlands, Singapur, 2014. Der Aufzug eines Hochhausblocks in Woodlands, einem Stadtteil ganz im Norden der Insel nahe der Grenze zu Malaysia, kommt mit einem sanften Ruck zum Stehen. Die Türen öffnen sich auf einen Gang, an dessen Ende sich eine Wohnungstür befindet. Gedämpfter Gesang und Stimmengewirr dringen auf den Flur. An der Tür ist ein schlichtes Holzkreuz angebracht. Auf dem Boden stehen mehrere Paar Schuhe (siehe im Anhang S. 273, Abb. 1). Jeden Freitagabend trafen sich während meiner Feldforschung in dem Wohnzimmer hinter der Eingangstür 20 bis 30 Christinnen und Christen. Einen Namen hat die Gruppe nicht, wohl aber ein Kürzel: N172.² Es ist eine, genauer Nr. 172, von über 500 solcher Gruppen, die Woche für Woche über die ganze Insel verstreut in den Wohnzimmern und Gemeinschaftsräumen der Stadt zusammenkommen. Zusammengenommen bilden sie das „Rückgrat“³ der 1989 gegründeten neocharismatischen Megakirche City Harvest Church. In Anlehnung an das Modell einer „Zellenkirche“ (*cell church*) des südkoreanischen Megakirchenpastors David (früher Paul) Yonggi Cho (im weiteren Verlauf nur Cho) verstehen sich die Mitglieder der Kirche als ein beständig weiterwachsendes Netzwerk verschiedener sogenannter „Zellengruppen“ (*cell groups*). Einmal die Woche treffen sich diese Gruppen à 12 bis 30 Personen, um gemeinsam zu beten

¹ WhatsApp-Nachricht vom 7.6.2014, verschickt von der Ehefrau des Kleingruppenleiters von „N172“, einer der mehr als 500 Kleingruppen der City Harvest Church (siehe oben). Solche und ähnliche Nachrichten wurden während meiner Feldforschung jede Woche vor dem nächsten Treffen der Gruppe an alle Mitglieder verschickt. Bei WhatsApp handelt es sich um einen mobilen Instant-Messaging-Dienst für Smartphones und Tablets, über den Benutzerinnen und Benutzer Kurznachrichten, Tonaufnahmen, Bilder und Videos verschicken können. Ohne die in solchen Nachrichten üblichen Abkürzungen liest sich die Nachricht wie folgt: „Good morning everyone! It is Cell Group day tomorrow again! See you at Rachel's house at 830pm. Come with a heart of expectancy to have a time of great worship & listening to His word. Truly the presence of God is so tangible each week. See you tomorrow & do let me know in advance if you cannot make it. Have a blessed day ahead. See you tomorrow :-)“. Hier wie im weiteren Verlauf der Arbeit wurden alle Namen und Kürzel von der Autorin geändert.

² Der Buchstabe bezeichnet die geographische Lage der Kleingruppe innerhalb Singapurs, in diesem Fall N wie Norden bzw. North.

³ Siehe hierzu die Internetseite der Kirche, abrufbar unter: <https://www.chc.org.sg/#!join-a-cell-group-or-fellowship-group/>, letzter Zugriff am 10.4.2017: „cell groups – the backbone of our ministry“.

und Lobpreislieder zu singen; sie hören Texte aus der Bibel, kurze Auslegungen oder persönliche Kommentare und eine Predigt; sie teilen miteinander, was ihnen in den vergangenen Tagen widerfahren ist, welche Sorgen und Nöte sie umtreiben und welche freudigen Ereignisse es zu feiern gibt; sie legen sich gegenseitig die Hände auf, beten um Heilung, Befreiung und Segen und erneuern ihr Bekenntnis zu Jesus Christus; sie sammeln Spenden für die Gemeinde und essen gemeinsam.⁴ Zusammengehalten werden die verschiedenen Gruppen durch eine hierarchische Organisationsstruktur, an deren Spitze eine Reihe Seniorpastorinnen und -pastoren und ein Vorstand stehen. Gemeinsam veranstalten sie jedes Wochenende mehrere Gottesdienste mit tausenden von Besucherinnen und Besuchern. Sie betreiben eine Bibelschule mit Studierenden aus ganz Ost- und Südostasien, mehrere Wohltätigkeitsorganisationen, einen Buchladen, eine eigene Film- und Fernseh Abteilung, einen Nachrichtendienst und eine Internetpräsenz. Sie organisieren humanitäre Einsätze, Missionsreisen und Konferenzen, veröffentlichen Bücher, DVDs, eine Kirchenzeitung sowie Musik- und Predigtaufnahmen, betreiben einen digitalen Radiosender und haben mit der CHC-App eine eigene Anwendungssoftware für Smartphones und Tablets entwickelt.⁵

Rising from obscurity to a faith phenomenon today, City Harvest Church (CHC) was birthed to be a blessing to God and to the lost. Each weekend, the church's 14 worship services, more than 500 cell groups and 5 support fellowships touch a multitude of hearts across varying demographics in Singapore. And its live webcast reaches millions more globally.⁶

*Suntec City Convention Centre, zentraler Geschäftsbezirk, Singapur, 2014.*⁷ Die Halle bebt. Tausende Gottesdienstbesucherinnen und -besucher hüpfen, wippen und klatschen zum Rhyth-

⁴ Zum idealtypischen Ablauf eines solchen Treffens siehe Kapitel 3, S. 125.

⁵ Bei der Bibelschule handelt es sich um die sogenannte School of Theology, siehe die Internetseite der Schule, abrufbar unter: <https://sot.chc.org.sg>. Die Wohltätigkeitsorganisationen sind City Harvest Community Services Association und CityCare. Siehe hierzu auch Kapitel 2, S. 83–86 und Kapitel 5, S. 220–225. Der Buchladen läuft unter dem Namen Inkroom, siehe die Internetseite des Buchladens, abrufbar unter: <https://www.theinkroom.com.sg>. Für die Film- und Fernseh Abteilung siehe die Internetseite der Kirche, abrufbar unter: <https://www.chc.org.sg/citytv>. Der Nachrichtendienst läuft unter der Bezeichnung CityNews, siehe die Internetseite des Dienstes unter: <https://www.citynews.sg/>. Die unregelmäßig erscheinende Kirchenzeitung trägt dem folgend den Namen *City News Weekly*. Der Radiosender wiederum läuft unter der Bezeichnung City-Radio, siehe die Internetseite des Radiosender, abrufbar unter: <https://www.cityradio.sg>. Die offizielle Internetseite der Kirche ist abrufbar unter: <https://www.chc.org.sg>. Zur CHC-App schließlich siehe die Internetseite der Kirche, abrufbar unter: <https://www.chc.org.sg/#!mobile-app/>. Für alle genannten Links gilt: letzter Zugriff am 27.4.2017.

⁶ Zitat von der Internetseite der Kirche, abrufbar unter: <https://www.chc.org.sg/#!chc-dna/>, letzter Zugriff am 10.4.2017.

⁷ Bei der folgenden Beschreibung handelt es sich um einen idealtypischen Einblick in die Wochenendgottesdienste in der City Harvest Church, wie sie sich der Forscherin in der Feldforschung darstellten.

mus eines fetzigen Lobpreisliedes. Fast alle singen mit. Auf der dreiteiligen Großleinwand hinter der Bühne sind der Liedtext und ein Musikvideo zu sehen. Zahlreiche Scheinwerferbatterien tauchen die Bühne in ein explodierendes Lichtspektakel. Suchscheinwerfer ziehen über die Gemeinde hinweg. Mehrere Kameras fangen die Stimmung ein. Mit dem Ende des Liedes erlischt auch das Licht. Für einen kurzen Moment ist es im Auditorium ganz dunkel, dann erstrahlt die Bühne in warmem Glanz und die Musik setzt sanft und leise wieder ein. Der Lobpreis-Leiter und Bandleader tritt an den vorderen Rand der Bühne, hebt einen Arm über den Kopf, das Gesicht der Decke zugewandt und die Augen geschlossen. „Heiliger Geist“, spricht er über den Klangteppich hinweg in den Saal hinein, „wir heißen dich willkommen. Komm und erfülle diesen Ort mit deiner Präsenz.“ Die Stimmung im Saal ist vollkommen gewandelt. Die meisten Anwesenden halten die Arme in einer für die Praxis charismatischer Christentümer weltweit typischen Geste der Anbetung erhoben.⁸ Wie der Lobpreis-Leiter haben sie die Augen geschlossen und beten leise „in Zungen“, indem sie Laute formen, die keiner bekannten Sprache entsprechen und doch einem bestimmten, persönlichen Rhythmus folgen (auch „Glossolie“ genannt). Ihr Murmeln erfüllt den Saal, einige sinken ergriffen auf die Knie. Nach einigen getragenen Liedern und Momenten des Gebets betritt der Gründer der Kirche, Seniorpastor Kong Hee, die Bühne und leitet nach einem kurzen Bittgebet zu einer Predigt über. Eine gute Stunde wird er zu der Gemeinde über Chos Anleitung für ein „Leben in Fülle“ sprechen, währenddessen die Zuhörerinnen und Zuhörer seinem Vortrag anhand eines online zur Verfügung gestellten Handouts folgen.⁹ Mit ihren Smartphones oder Tablets können sie sich während der Predigt in diesem Handout Notizen machen. Nach dem Gottesdienst wird ihnen ein automatisierter Dienst diese Notizen per E-Mail zuschicken. Zur gleichen Zeit verfolgen mehrere tausend Zuschauerinnen und Zuschauer aus aller Welt den Gottesdienst als Livestream auf der Internetseite der Kirche.¹⁰ Ausschnitte der Predigt werden später in einem von der Kirche selbst produzierten und international ausgestrahlten Fernsehprogramm zu sehen sein. Ausgewählte Sendungen dieses Programms veröffentlicht die Kirche zusätzlich auf ihrem

⁸ Als solches erfreut sich diese Geste auch in der Pfingstforschung großer Beliebtheit. Zahlreiche Titelseiten jüngerer Publikationen sind mit Fotos von Menschen versehen, die die Arme in eben dieser charakteristischen Geste erhoben halten, so z.B. Allan H. Andersons *An Introduction to Pentecostalism: Global Charismatic Christianity* (2004a), Robert W. Hefners *Global Pentecostalism in the 21st Century* (2013a), Donald E. Miller und Kimon H. Sargeants *Spirit and Power: The Growth and Global Impact of Pentecostalism* (2013) oder Miller und Tetsunao Yamamoris *Global Pentecostalism: The New Face of Christian Social Engagement* (2007).

⁹ Zu Chos Anleitung für ein Leben in Fülle siehe Kapitel 4.

¹⁰ Der Livestream findet sich unter: <https://www.chc.org.sg/citytv/>, letzter Zugriff am 19.5.2017.

YouTube-Kanal.¹¹ Auch auf Twitter, Facebook und Instagram ist die Kirche aktiv, wo ihre Aktivitäten von mehreren zehntausend Followern verfolgt werden.¹²

I want you to see what I see.¹³

Stadtzentrum, Singapur, 2014. Eine Tasche mit Smartphone, Geldbeutel, Stift und Notizbuch über der Schulter warte ich vor dem kleinen Café der Nationalbibliothek auf eine der wichtigsten Gesprächspartnerinnen meiner Feldforschung. Grace, Mitte 40 und Mutter eines erwachsenen Sohnes, kommt eigentlich aus den Philippinen. Sie ist promovierte Biologin und Universitätsdozentin und eine von unzähligen ausländischen Fachkräften in Singapur. Ursprünglich in einem römisch-katholischen Kontext aufgewachsen, versteht sie sich seit einem Konversionserlebnis als „wiedergeboren“ (*born again*) und lebt ein evangelikal geprägtes, charismatisches Christentum. Ihr eigenes Christinsein spielt für Grace in allen Bereichen ihres Lebens eine entscheidende Rolle. Ohne ihren Glauben, so Grace, wäre sie in ihrem Leben niemals so weit gekommen. Davon legt sie, wann immer sich die Gelegenheit ergibt und die Umstände es erlauben, auch in ihrem Berufsalltag Zeugnis ab. Dieses öffentliche Glaubenszeugnis versteht Grace als ihren Beitrag zu einem verstärkten christlichen Engagement in allen Bereichen der Gesellschaft, dem sich die Gemeinde unter dem Stichwort „Cultural Mandate“ (i. F. ohne Anführungszeichen) seit Anfang der 2000er Jahre verschrieben hat.¹⁴ Gleich nach ihrer Ankunft in Singapur hat sie sich auf die Suche nach einer neuen Gemeinde gemacht. In der City Harvest Church hat sie ein neues Zuhause gefunden. Ohne die Unterstützung und den Rückhalt ihrer Zellengruppe, wird sie mir in einem späteren Interview erzählen, hätte sie die schwierige Anfangszeit und das schnell getaktete und kompetitive Berufsleben in Singapur nicht bewältigt. Erst vor kurzem hat sie beschlossen, ihre derzeitige Stelle an einer privaten Hochschule zu

¹¹ Bei YouTube handelt es sich um eine Online-Video-Plattform, auf der Nutzerinnen und Nutzer Videos hochladen und anderen Nutzern zugänglich machen können.

¹² Twitter ist ein sogenannter Microbloggingdienst, über den Nutzerinnen und Nutzer Kurznachrichten von circa 140 Zeichen (sogenannte Tweets) online stellen und mit anderen Nutzern teilen können. Der Twitter-Account der Kirche ist online einsehbar unter: <https://twitter.com/chcsg/>. Auch Instagram ist eine Art Microbloggingdienst, bei dem aber nur Fotos, gegebenenfalls mit Bildunterschriften oder kurzen Kommentaren versehen, online gestellt und geteilt werden können. In beiden Fällen haben Nutzerinnen und Nutzer die Möglichkeit, die Bilder oder Tweets zu kommentieren und selbst weiter zu verbreiten. Der Instagram-Account der Kirche ist abrufbar unter: <https://www.instagram.com/chcsg/?hl=de>. Bei Facebook wiederum handelt es sich um ein soziales Netzwerk, innerhalb dessen Nutzerinnen und Nutzer persönliche Profile oder Seiten für Personen des öffentlichen Lebens, Gemeinschaften oder Institutionen erstellen können. Die Facebook-Seite der Kirche ist abrufbar unter: <https://de-de.facebook.com/cityharvestchurch/>. Für alle Links gilt: letzter Zugriff am 27.4.2017.

¹³ Grace, Mitglied der City Harvest Church, in einem Gespräch mit der Autorin vom 12.5.2014.

¹⁴ Siehe hierzu ausführlicher weiter unten S. 88–90 sowie Kapitel 5.

kündigen, um für ein halbes Jahr an der School of Theology, der kircheneigenen Bibelschule der City Harvest Church, zu studieren. Es ist ein gewagter Schritt für eine Arbeitsmigrantin, den Grace im Vertrauen auf den Beistand Gottes dennoch tun wird. Nach dem Bibelstudium wird ihr Jackson, der Leiter ihrer Zellengruppe, eine Stelle als Nachhilfelehrerin in seiner eigenen Nachhilfeschule anbieten. Grace wird die Stelle annehmen, auch wenn sie dort weniger verdient als an einer Hochschule, weil die flexibleren Arbeitszeiten und ihr christlicher Arbeitgeber es ihr erlauben, sich in Zukunft verstärkt der Mission zu widmen.

Wir setzen uns an einen Tisch in der Ecke des Cafés. Ich bin gerade eben erst nach einigen Monaten in Deutschland für eine zweite Phase der Feldforschung nach Singapur zurückgekehrt. Während wir gemeinsam mehrere Tassen des lokalen Kaffeegetränks Kopi trinken, erzählt mir Grace, was sich in den letzten Monaten in der City Harvest Church zugetragen hat. Seit wir uns während meiner ersten Phase der Feldforschung kennengelernt haben, hat sie mir, stets geduldig, meine unzähligen Fragen beantwortet, mir Bücher aus ihrem privaten Besitz ausgeliehen, mein Anliegen in die Kirche hineingetragen und mir so unzählige Türen geöffnet. Ihren Beweggrund, mich in meiner Forschung zu unterstützen, wird sie im Verlauf unseres Gesprächs wie folgt in Worte fassen: „I want you to see what I see“.

Diese drei kurzen Episoden geben aus drei verschiedenen Blickwinkeln Einblick in die neocharismatische Kirchengemeinschaft City Harvest Church im gegenwärtigen Singapur. Kirchengemeinschaften wie die City Harvest Church stehen seit ihrem vermehrten Auftreten in den urbanen Zentren der Amerikas, Asiens und Afrikas ab den 1970er Jahren vermehrt im Fokus der Öffentlichkeit, wo sie in mehrfacher Hinsicht durch ihre „Größe“ von sich reden machen: Um Raum zu schaffen für ihre zahlenmäßig großen und oft auch rasch wachsenden Gemeinden, errichten die Führungspersonlichkeiten und Vorstände dieser Kirchen große Gebäude oder funktionieren entsprechende Bauten um, z.B. Kinos oder Sportstadien; ihre Gottesdienste sind als spektakuläre, multimediale Großveranstaltungen organisiert, ermöglicht durch ein Großaufgebot an Mitwirkenden, Technik und Ausstattung, und ziehen nicht selten mehrere tausende Besucherinnen und Besucher an.¹⁵

Im Laufe der 1970er Jahre setzte sich im öffentlichen Diskurs und in der Fachliteratur der Begriff „Megakirche“ (Engl.: *megachurch*) als Bezeichnung für diese scheinbar neue Art Kirche

¹⁵ Siehe zum Phänomen der Megakirchen ausführlicher Kapitel 3, S. 97–101.

durch. Als Landmarke für die Bezeichnung einer Kirche als Megakirche hat sich seitdem die Zahl von mehr als 2.000 Besucherinnen und Besucher pro Woche (BpW) eingebürgert. Im Globalen Süden weisen Megakirchen mit teilweise mehreren zehntausend BpW aber nicht selten wesentlich höhere Besucherzahlen auf. Die Yoido Full Gospel Church des bereits erwähnten Megakirchenpastors Cho in Seoul, Südkorea, soll derzeit sogar 480.000 BpW zählen.¹⁶

Seitdem beschäftigt das rasante Wachstum der sogenannten Megakirchen Öffentlichkeit, religiöse Gemeinschaften, allen voran christliche, und Wissenschaft. Der Soziologe Stephen Ellingson beispielsweise hält ihr vermehrtes Auftauchen in den letzten 20 bis 30 Jahre für eine der bedeutendsten Entwicklungen innerhalb der globalen christlichen Landschaft (vgl. Ellingson 2010, 247). Der Soziologe Scott Thumma und der Megakirchenexperte Warren Bird sehen darin eine neue Form vor allem urbaner Vergemeinschaftung, die die christliche Landschaft aller Voraussicht nach auch in Zukunft nachhaltig prägen wird (vgl. Thumma und Bird 2015, 2351). Unter Christinnen und Christen wiederum ist das Wachstum der Megakirchen weltweit umstritten. Einige Beobachterinnen und Beobachter applaudieren dieser Entwicklung. Für sie sind Megakirchen Ausdruck einer positiven Auseinandersetzung ihrer Gründerinnen, Gründer und Gemeinden mit den „Zeichen der Zeit“ und Sinnbild für die bleibende Bedeutung des Christentums in der Gegenwart. Für andere gleichen Megakirchen mit ihren Anleihen aus Populärkultur und Wirtschaft eher profanen Großunternehmen als religiösen Gemeinschaften und verkünden, wenn überhaupt, nur noch eine stark verwässerte Form der christlichen Botschaft. Auch einige Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler meinen in Megakirchen mehr „(Post-)Moderne“ als Christentum oder gar „Religion“ im Allgemeinen zu sehen und verweisen in diesem Zusammenhang auf die Nähe der dort zirkulierenden Vorstellungen und Praktiken zu gegenwärtigen Motivations- und Selbsthilfediskursen, populärkulturellen Unterhaltungsformaten und postmodernen Konsumpraktiken sowie auf den häufigen Verzicht solcher Gemeinschaften auf traditionelle christliche bzw. religiöse Marker z.B. in der Architektur ihrer Kirchengebäude (vgl. Emling und Rakow 2014, 256f., siehe auch im Anhang S. 274, Abb. 2).¹⁷

¹⁶ Siehe hierzu die laufend aktualisierte Liste des sogenannten Leadership Network, einem Netzwerk christlicher Leiterinnen und Leiter rund um den Megakirchenexperten Warren Bird, abrufbar unter: <http://leadnet.org/world/>, letzter Zugriff am 16.2.2017. Das Netzwerk listet protestantische Kirchen mit mehr als 2.000 BpW weltweit.

¹⁷ Für die meisten Megakirchen, die City Harvest Church eingeschlossen, ist diese Offenheit gegenüber Anleihen aus der Selbsthilfe- und Ratgeberindustrie, dem Unterhaltungssektor und den Bereichen der Unternehmensführung und des Marketings sowie der Verzicht auf traditionelle christliche Marker Teil ihrer Strategie, ein

Es soll in dieser Arbeit nicht darum gehen, diese Kritik zu be- oder entkräften. Kritisch anzumerken wäre höchstens, dass eine grundsätzliche Trennung der Bereiche Religion, Wirtschaft sowie Unterhaltung und Populärkultur aus historischer und religionswissenschaftlicher Perspektive nicht haltbar ist, sodass diese Kritiken häufig mehr über die impliziten Religionsverständnisse ihrer jeweiligen Sprecherinnen bzw. Sprecher aussagen als über religionshistorische Wirklichkeiten (vgl. Emling und Rakow 2014, 256f.). Zu allen Zeiten hatten Religionen auch etwas mit wirtschaftlichen Erwägungen, mit geschäftlichen Unternehmungen sowie mit Unterhaltung und Rekreation zu tun (vgl. Emling und Rakow 2014, 10; Schopen 1997, 1–23).

Jenseits dieser Debatte werfen die religiösen Diskurse, Praktiken und Materialitäten rund um eine Gemeinschaft wie die City Harvest Church vielmehr die Frage nach dem wechselseitigen Verhältnis von globaler Moderne und Religion(en) auf. Wie genau gestaltet sich die gelebte Religiosität in einer Kirche wie der City Harvest Church und dazu in Singapur als einer Stadt, die gleichsam von Anfang an modern war?¹⁸ Und in welcher Beziehung steht die dort gelehrte und gelebte Religiosität zum Kontext einer globalen Moderne bzw. den global zirkulierenden Diskursen und Praktiken, die gleichsam die portable „Grammatik“ dieser Moderne bilden, und dem spezifischen lokalen Kontext des modernen Singapur?¹⁹ Mit genau diesen Fragen werde ich mich in der vorliegenden Arbeit beschäftigen.

1.2 Globale Christentümer als Gegenstand religionswissenschaftlicher Forschung

Mit ihrer Antwort auf diese Fragen versteht sich die vorliegende Arbeit nicht nur als ein Beitrag zum Themenfeld Religion(en) und Moderne (siehe hierzu weiter unten S. 23–28), sondern auch als ein Beitrag zum wachsenden Feld religionswissenschaftlicher Erforschung globaler Christentümer in Geschichte und Gegenwart mit besonderem Blick auf Asien. Letztgenanntes Forschungsfeld ist in der deutschsprachigen Religionswissenschaft bislang noch unterrepräsentiert.²⁰ Für die Erforschung asiatischer Christentümer gilt ähnliches auch für eine

möglichst breites Publikum anzusprechen und dabei auch gerade solche Menschen zu erreichen, die kirchlichen Gruppen und Institutionen generell fernstehen (vgl. Berg 2017b, 165).

¹⁸ Siehe zu dieser These der vorliegenden Arbeit weiter unten S. 29f.

¹⁹ Die Idee einer „Grammatik der Moderne“ ist den Arbeiten der Historikerin und Japanologin Carol Gluck entliehen (vgl. Gluck 2011, 676f.). Siehe hierzu weiter unten S. 27.

²⁰ Ein entsprechender Arbeitskreis wurde in der Deutschen Vereinigung für Religionswissenschaft (DVRW) zum Beispiel erst 2014 gegründet und beschäftigt sich vornehmlich mit evangelikal, pentekostalen und charisma-

fächerübergreifende, internationale Forschungslandschaft (vgl. Hutter 2012, 198). Der Grund hierfür ist in der Disziplingeschichte zu suchen. Die Anfänge institutionalisierter Religionsforschung in Europa reichen bis in die zweite Hälfte des 19. Jahrhunderts zurück (vgl. Tworuschka 2015, 12; Kippenberg 1997). Verankert war sie zunächst an den theologischen Fakultäten. Anfang des 20. Jahrhunderts etablierte sich die Religionsforschung dann als eigenständige Disziplin innerhalb der europäischen Universitätslandschaft (vgl. Tworuschka 2015, 91–107). Die Anfänge des Faches sind deshalb von Bemühungen um die Emanzipation der Religionswissenschaft von der Theologie geprägt, während sich gleichzeitig die Theologie mit dem Aufstieg der sogenannten dialektischen Theologie zunehmend von der Religionswissenschaft zu distanzieren versuchte. Theologie habe „vom Glauben“ (Hock 2014, 164) auszugehen, die wissenschaftliche Beschäftigung mit Religionen sei nicht ihre Aufgabe (vgl. Hock 2014, 161–66). Die Abgrenzung von der Theologie ist seitdem zu einem festen Bestandteil religionswissenschaftlicher Selbstverständigungsdiskurse geworden. Der Religionswissenschaftler Michael Stausberg weist in diesem Zusammenhang daraufhin, dass der Dialog zwischen Vertreterinnen und Vertretern beider Disziplinen mitunter durch „Unkenntnis des jeweils anderen Faches“ geprägt ist, „wobei beide Fächer uneinheitlicher sind, als sie in der Fremdwahrnehmung auf den ersten Blick erscheinen“ (Stausberg 2012a, 13).

Trotz dieser Entwicklungen ergaben und ergeben sich bis heute auch immer wieder Berührungspunkte zwischen beiden Disziplinen, vor allem seit der Entwicklung der sogenannten Missionswissenschaft hin zu einer „interkulturellen Theologie“ oder einer „Theologie der Religionen“. Bereits 1928 wurde die seit 1911 erscheinende Zeitschrift für Missionswissenschaft in Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft (ZMR) umbenannt (vgl. Schmidlin 1928, 1; Stausberg 2012b, 13f.). Religions- und Missionswissenschaft verbinde ein „innige[s] Verhältnis“ (Schmidlin 1928, 3), so der katholische Theologe Josef Schmidlin (1876–1944) in seiner programmatischen Vorrede zum 18. Jahrgang der ZMR aus dem Jahr 1928. Für die Missionswissenschaft sei dabei besonders die religionswissenschaftliche „Kenntnis [...] der gegenwärtigen nichtchristlichen Religionen“ (Schmidlin 1928, 1) von Interesse, während der Religionswissenschaft durch die Missionsarbeit wertvolles Quellenmaterial zukomme (vgl. Schmidlin 1928, 2; Hock 2014, 162f.). In dieser Verhältnisbestimmung von Religions- und Missi-

tischen Bewegungen (AK EPCB). Siehe hierzu die Homepage des Arbeitskreises, abrufbar unter: https://www.dvrw.uni-hannover.de/ak_epcb.html, letzter Zugriff am 14.4.2017.

onswissenschaft kommt eine über Jahrzehnte hinweg sowohl in Theologie als auch Religionswissenschaft praktizierte, pragmatische „Arbeitsteilung“ (Hutter 2012, 206) zum Ausdruck, nach der das Christentum Sache der Theologie sei, während sich die Religionswissenschaft mit nichtchristlichen Religionen beschäftige.

Eine solche Arbeitsteilung kann heute aber in Religionswissenschaft wie auch Theologie nicht länger überzeugen. Auf der einen Seite erhebt die Religionswissenschaft seit jeher den Anspruch, alle Religionen zu erforschen. Der Ausschluss globaler Christentümer aus dem Gegenstandsbereich der Religionswissenschaft entbehrt vor diesem Hintergrund schlicht jeder Grundlage (vgl. Hutter 2012, 207). Auf der anderen Seite wurden unlängst auch innerhalb der Theologie Stimmen laut, die eine „religionswissenschaftliche Präzisierung und Erarbeitung einer ‚Ethnologie des Christentums‘“ (Hutter 2012, 206) fordern (vgl. auch Waldenfels 2008). Im englischsprachigen Raum ist das Projekt einer solchen Anthropology of Christianity bereits wesentlich fortgeschrittener.²¹ Den entscheidenden Impuls für die Entwicklung dieses Forschungsfeldes gab das rasante Wachstum und die bemerkenswerte Ausbreitung des pfingstlich-charismatischen Feldes ab dem frühen 20. Jahrhundert, in dem auch die City Harvest Church verortet ist, und von dem später noch ausführlicher die Rede sein wird (vgl. Robbins 2014, 161; siehe unten S. 34–38).

1.3 Religion(en) und globale Moderne

Der Begriff der „Moderne“ und seine Verwandten (globale Moderne, Postmoderne, Spätmoderne, Modernisierung) sind in der einschlägigen Fachliteratur umstritten. Es ist deshalb an dieser Stelle notwendig, diese Begriffe mit Blick auf ihre Verwendung in der vorliegenden Arbeit zu klären und zugleich das Themenfeld Religion(en) und Moderne zu umreißen, das den Hintergrund für die hier verhandelten Fragen bildet. Seine linguistische Herkunft hat der Begriff der Moderne in dem lateinischen Adjektiv „modernus“, einer abgeleiteten Form des Adverbs „modo“, das so viel wie „eben gerade“, „jetzt“ oder „sogleich“ bedeutet (vgl. Hau 1999a, 630). Auf der

²¹ Pate stand bei der Etablierung des Forschungsfeldes einer Anthropology of Christianity das Programm einer Anthropology of Islam (vgl. Robbins 2003, 191). Für einen Einblick in das Forschungsfeld siehe Andreas Bandak und Jonas A. Jørgensen (2012), Jon Bialecki, Naomi Haynes und Robbins (2008), Bialecki (2012), Fenella Cannell (2006), Simon Coleman and Rosalind I. J. Hackett (2015a), Matthew Engelke und Matt Tomlinson (2006), Chris Hann (2007), Brian Howell (2014), Timothy Jenkins (2012), Frederick P. Lampe (2010), Ruth Marshall (2014), Debra McDougall (2009) sowie Robbin (2003; 2007; 2014).

Bedeutungsebene handelt es sich um einen sogenannten Kontrastbegriff, also um einen Begriff, der einen Gegensatz markiert (vgl. Campbell 2006, 310). Genau dieser Gegensatz aber, den der Begriff „modern“ markiert, hat sich im Laufe der Zeit immer wieder verändert.²² Im Zuge dieser Bedeutungsverschiebungen entwickelte sich „modern“ erst im 18. Jahrhundert zu einem Epochenbegriff, der die gegenwärtige „Moderne“ und ihre modernen Gesellschaften von vorherigen Zeiten und deren traditionellen Gesellschaften unterscheiden möchte. Heute verweist er in diesem Zusammenhang auf eine Reihe von Entwicklungen, die die Welt im Laufe des 18. und 19. Jahrhunderts nachhaltig veränderten, wie zum Beispiel die Entstehung von Nationalstaaten, eine zunehmende Urbanisierung, Industrialisierungsprozesse oder die Ausdifferenzierung verschiedener gesellschaftlicher Handlungszusammenhänge, darunter die Entstehung einer distinkten Sphäre religiösen Handelns, getrennt zum Beispiel von den Bereichen Politik und Wissenschaft (vgl. Campbell 2006, 310).²³

Die Erforschung dieser Prozesse wurde mit der Entstehung der Soziologie als eigenständiges Universitätsfach im Laufe des 19. Jahrhunderts zu deren Kerngeschäft. Ab den 1950er Jahren wurden entsprechende Theorien dann vor allem unter dem Stichwort der „Modernisierung“ verhandelt. Das Ideal einer modernen Gesellschaft sahen entsprechende Modernisierungstheoretikerinnen und -theoretiker in den westlichen Industriegesellschaften verwirklicht. Auch wenn entsprechende Prozesse in unterschiedlichen Teilen der Welt mit unterschiedlichen Geschwindigkeiten ablaufen mögen, würden sich, letztendlich, davon waren diese Theoretikerinnen und Theoretiker überzeugt, alle Gesellschaften der Welt westlichen Vorbildern entsprechend modernisieren (vgl. Bayly 2008, 24; Eisenstadt 2007, 20f.). Eine zentrale Eigenschaft dieser modernen, westlichen Industriegesellschaften war diesen Theorien zufolge, wie oben bereits angedeutet, ihre zunehmende säkulare Verfasstheit: Im Zuge von Modernisierungs- und Rationalisierungsprozessen würden nach und nach mehr und mehr Teile aller Gesellschaften weltweit „aus der Herrschaft religiöser Institutionen und Symbole entlassen werden“ (Berger 1973, zitiert in Bergunder 2001, 214), so der Soziologe Peter L. Berger Anfang der 1970er Jahre.

²² Für einen Überblick über die Begriffsgeschichte des Wortes „modern“ und seiner Verwandten siehe Hans U. Gumbrecht (1978).

²³ Vergleiche zur Ausdifferenzierung verschiedener gesellschaftlicher Bereiche innerhalb moderner Gesellschaften auch Kapitel 5, S. 206, Anm. 274.

Genau dieses Verständnis von Moderne als Modernisierung-cum-Säkularisierung geriet ab den 1980er Jahren jedoch fächerübergreifend in die Kritik (vgl. Bayly 2008, 24). Religionswissenschaftlerinnen und -wissenschaftler ebenso wie Soziologinnen und Soziologen kritisierten die Annahme, dass Religionen im Zuge von Modernisierungsprozessen generell an Bedeutung verlieren. Mit Blick auf die islamische Revolution von 1979 im Iran, den Aufstieg und Fall der „Moral Majority“ in den USA oder die rasante Ausbreitung evangelikaler und pfingstlich-charismatischer Christentümer weltweit unterstrichen sie die bleibende Bedeutung von Religionen in modernen Gesellschaften – nicht nur im Privaten – und korrigierten die klassische Säkularisierungsthese in Richtung einer Transformation religiöser Diskurse, Praktiken, Materialitäten und Vergemeinschaftungsformen in der Moderne (vgl. z.B. Berger, Hock und Klie 2013). „Religiöse“ und „säkulare“ Konfigurationen, so betonen auch neuere Arbeiten, schließen sich nicht aus, sie lösen einander nicht ab, sondern koexistieren und bedingen sich gegenseitig (vgl. Gorski et al. 2012, 7; Habermas 2001, 13; Taves und Bender 2012, 4; Berger 2012). Die Grenzbeziehungen zwischen dem, was zu einer bestimmten Zeit an einem bestimmten Ort legitimer Weise als „religiös“ und dem, was als „säkular“ oder „profan“ gilt, sind dabei stets standortabhängig und müssen in unterschiedlichen Kontexten und Handlungszusammenhängen immer wieder neu ausgehandelt werden (vgl. Berg 2017b, 131, siehe auch Kapitel 5, S. 262). Fächerübergreifend machten Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler außerdem darauf aufmerksam, dass sich Prozesse der Modernisierung in verschiedenen Teilen der Welt nicht nur verschieden schnell ereignen, sondern sich auch qualitativ unterscheiden. Als Kritik am Eurozentrismus früherer Modernisierungstheorien und um sich von ihnen zu distanzieren, begannen sie von „vielen Modernitäten“ (*multiple modernities*), „gemischten Modernitäten“ (*blended modernities*), „hybriden Modernitäten“ (*hybrid modernities*) oder „alternativen Modernitäten“ (*alternative modernities*) zu sprechen (vgl. O A 2011, 634).

Ich selbst gehe mit Blick auf die Bestimmung der Moderne in dieser Arbeit zusammen mit dem Historiker Christopher A. Bayly davon aus, dass sich die Welt ab dem Ende des 18. und im Verlauf des 19. Jahrhunderts so grundlegend verändert hat, dass es legitim erscheint, diese Zeit als die „Geburt der modernen Welt“ zu beschreiben (vgl. Bayly 2008, 26). Ein entscheidender Teil dieser Veränderungen war, dass zwischen dem Ende des 18. Jahrhunderts und dem Beginn des Ersten Weltkrieges 1914 mehr und mehr Menschen rund um den Globus zu der Überzeugung gelangten, dass sie selbst „modern seien“ oder aber, dass sie, ob sie es nun wollten oder nicht,

„in einer modernen Welt lebten“ (Bayly 2008, 25). Bayly sieht in diesem Bestreben, modern sein zu wollen, eines der zentralen Momente der Moderne, das in seiner Bedeutung den technischen Errungenschaften, ökonomischen Prozessen und gesellschaftlichen Veränderungen dieser Zeit in nichts nachstehe (vgl. Bayly 2008, 31).

Mit Blick auf die Ungleichzeitigkeit, mit der in dieser Zeit weltweit verschiedene moderne Gesellschaften entstanden, lässt sich festhalten, dass westliche Gesellschaften in diesem Prozess im weltweiten Vergleich für eine gewissen Zeit über eine Art „Wettbewerbsvorteil“ (Bayly 2008, 27) verfügten. Dieser mit Blick auf koloniale Abhängigkeitsstrukturen sehr reale Vorteil kam ihnen aber nicht aufgrund irgendwelcher inhärenten Eigenschaften zu, sondern ist aus kontingenten soziokulturellen Entwicklungen heraus entstanden. In diesem Fall, so Bayly, ergab sich dieser Vorteil aus der Art und Weise, wie westliche Gesellschaften Handel betrieben, Kriege führten, öffentlich über Politik diskutierten und, so möchte ich hinzufügen, die Welt durch ihre koloniale und imperialistische Politik in ungleiche Machtverhältnisse zwangen (vgl. Bayly 2008, 27). Schon Mitte des 19. Jahrhunderts mussten westliche Gesellschaften ihre Rolle als „Muster“ und „Kontrollinstanz der Modernität“ (Bayly 2008, 27) aber mit einer wachsenden Anzahl anderer Akteure teilen. Besonders Japan machte „dem Westen“ in dieser Hinsicht schon früh Konkurrenz (vgl. Bayly 2008, 27; Gluck 2011).²⁴

Neue Transport- und Kommunikationstechnologien ermöglichten im Laufe des 19. Jahrhunderts die Entstehung verschiedener Netzwerke des regionalen und überregionalen Austauschs. Ausgetauscht wurden dabei nicht nur Waren und Güter, sondern auch Vorstellungen, wie etwa davon, was es heißt, „modern“ zu sein, und Praktiken der „modernen“ Lebensführung.²⁵ Die zunehmend dichtere Vernetzung machte die Welt im Laufe des 19. Jahrhunderts somit „uniform“, ohne dass damit jedoch eine Homogenisierung einhergegangen wäre, wie Bayly betont (vgl. Bayly 2008, 36).²⁶ Prozesse der Modernisierung haben sich, wie oben bereits erwähnt,

²⁴ Das Beispiel Japans, das spätestens mit der Meiji-Restauration ab 1868 die Modernisierung des eigenen Landes von staatlicher Seite aktiv vorantrieb, macht außerdem deutlich, dass westliche Akteure und Institutionen nie die einzigen „Motoren“ verschiedener Modernisierungsprozesse weltweit waren bzw. sind (vgl. Bayly 2008, 27).

²⁵ Auch mit Blick auf diese Netzwerke hält Bayly fest, dass sich entsprechende Knotenpunkte hier nicht nur im sogenannten Westen befanden: Breits um 1800 seien in Kalkutta mehr Zeitungen gedruckt worden als in St. Petersburg oder in Wien und Anfang des 19. Jahrhunderts seien Bedeutung und Einfluss des *Le Moniteur Ottoman* und der Londoner *Times* durchaus vergleichbar gewesen (vgl. Bayly 2008, 35).

²⁶ Oft verbargen und verbergen sich bis heute hinter einer formalen Ähnlichkeit und scheinbaren gegenseitigen Übersetzbarkeit bedeutende Unterschiede (vgl. Bayly 2008, 36). Ein eindrückliches Beispiel hierfür bietet das sogenannte Weltparlament der Religionen, für das Vertreterinnen und Vertreter aller „Religionen“ 1893 in Chicago zusammenkamen. Der Blick auf dieses Ereignis zeigt eindrücklich, wie ganz verschiedene religiöse Zu-

weltweit nicht nur stets ungleichzeitig ereignet, sondern waren immer auch qualitativ unterschiedlich ausgeprägt.

Und dennoch, so sehr die Geschichte und Gestalt verschiedener Modernitäten weltweit auch durch die spezifischen soziokulturellen Bedingungen der entsprechenden Kontexte geprägt sein mögen, so wenig war die Moderne an sich zu irgendeinem Zeitpunkt eine historische „Option“, wie die Historikerin und Japanologin Carol Gluck betont (vgl. Gluck 2011, 676). Es war und ist Gesellschaften dieser Welt bis heute nicht freigestellt, sich sozusagen für oder gegen die Moderne zu entscheiden. Gerade auch mit Blick auf Kolonialismus und Imperialismus ist festzuhalten, dass es sich bei der „Geburt der modernen Welt“ um eine global verflochtene Entwicklung handelt, der sich keine Gesellschaft auf Dauer zu entziehen vermag (vgl. Gluck 2011, 676). Gluck spricht deshalb von der Moderne als „globaler Moderne“ im Singular, um auf bestimmte, unausweichliche Gemeinsamkeiten hinzuweisen, die Prozesse der ungleichen und ungleichzeitigen Modernisierung weltweit mit sich bringen:

While not unitary or universal, the modern possesses commonalities across time and space, however differently it is experienced in different places. These commonalities are substantial enough to render impossible any truly „alternative“ modernities, as attractive as such an idea may be to critics of Eurocentric models masquerading as universal norms, of whom I am one. The notion of „multiple modernities,“ too, only helps to shift our attention away from singularity to the plural inflections of the modern experience, which is importantly diverse but not endlessly multiple [...]. (Gluck 2011, 676)

Gluck spricht deshalb auch von einer „gemeinsamen Grammatik der Moderne“ (Gluck 2011, 676f. Übersetzung E. B.-C.), die sich je nach soziokulturellem und historischem Kontext unterschiedlich ausbuchstabiert fände.²⁷

Diesen Überlegungen schieße ich mich in der vorliegenden Arbeit an. Im Anschluss an Gluck werde auch ich auf den folgenden Seiten von der Moderne als einem globalen Phänomen sprechen und verstehe den Begriff der „globalen Moderne“ demgemäß. Wenn zusätzlich von Post- oder Spätmoderne die Rede ist, dann ist damit nicht die Idee einer Ablösung dieser globalen Moderne durch eine neue Epoche gemeint, sondern vielmehr die Vorstellung von einer Radika-

sammenhänge unter dem Begriff der „Weltreligionen“ als scheinbar formal ähnlich und vergleichbar verhandelt wurden (vgl. Bayly 2008, 36; siehe auch Lüddeckens 2002).

²⁷ Zu den Bestandteilen dieser „Grammatik“ zählt Gluck unter anderem die Form des Nationalstaats, Prozesse der Urbanisierung und Industrialisierung, damit verbundene Verwerfungen im sozialen Gefüge, die Unterwerfung unter die Kräfte eines globalisierenden Kapitalismus, die Einbindung in die derzeitigen geopolitischen Machtverhältnisse und die Verunsicherung persönlicher Identität und Subjektivität angesichts der individuell erfahrenen Spannungen zwischen globalen und lokalen, neuen und alten Praktiken und Vorstellung im Kontext konkreter „vernacular modernities“ (Gluck 2011, 676f.).

lisierung, Dynamisierung oder Beschleunigung derselben im Zusammenspiel verschiedener „Metaprozesse“ wie etwa einer zunehmenden Globalisierung (vgl. z.B. Inda und Rosaldo 2002), einer zunehmenden Durchdringung unserer Lebenswelt durch vor allem digitale Medien (vgl. z.B. Krotz 2007) und einer voranschreitenden Individualisierung (vgl. z.B. Hitzler und Honer 1994).

Gleichzeitig möchte ich zusammen mit dem Historiker und Chinaforscher Arif Dirlik betonen, dass für ein Verständnis der globalen Moderne der Blick auf diese Gemeinsamkeiten genauso bedeutend ist, wie der Blick auf die ihr inhärente „Tendenz zur Fragmentierung und zur Entstehung von Widersprüchen“ (Dirlik 2007, 170). Ein solcher Blick nimmt nicht nur die Gemeinsamkeiten einer „Grammatik der Moderne“ in den Blick, sondern auch die Art und Weise, wie sich diese „Grammatik“ lokal je unterschiedlich ausbuchstabiert findet. Denn, wie oben bereits bemerkt, ist der Singular in „globale Moderne“ nicht mit der Annahme kultureller Homogenisierung oder „Verwestlichung“ zu verwechseln. Vielmehr möchte der Singular, wie er in dieser Arbeit verwendet wird, den Blick schärfen für die Gleichzeitigkeit und das Zusammenspiel von Prozessen der „Uniformierung“ im Sinne Baylys einerseits und lokalen Adaption- und Transformationsprozessen andererseits. Vor diesem Hintergrund wird sich die vorliegende Arbeit mit der wechselseitigen Beziehung von Religion(en) und globaler Moderne beschäftigen, jedoch nicht unter makroperspektivischen Vorzeichen wie das in diesem kurzen Überblick der Fall war. Anstelle der generellen Frage nach dem Verhältnis von Religion(en) und globaler Moderne, zielen die einzelnen Kapitel dieser Arbeit auf die Frage, wie konkrete Akteure in ihrem kollektiven und individuellen Denken, Handeln und Erleben auf die Bedingungen einer globalen Moderne antworten. Im Zentrum dieser Arbeit steht somit ein religionswissenschaftlicher Blick auf eine konkrete religiöse Gemeinschaft, ihre Praktiken und Diskurse: die neocharismatische Megakirche City Harvest Church in Singapur, denn, so die zweite These dieser Arbeit, Megakirchen in Singapur stellen ein geradezu ideales Laboratorium für die Erforschung von Religion(en) unter den Bedingungen einer globalen Moderne dar.

1.4 Megakirchen in Singapur als Laboratorium zur Erforschung von Religion(en) in der Moderne

Megakirchen, so lässt sich mit Blick auf die in der Hinführung skizzierte Diskussionslage festhalten, sind erfolgreich und populär, geliebt und verachtet und lassen sich darin durchaus mit

anderen sogenannten populärkulturellen Phänomenen vergleichen. Deren Popularität und Erfolg, so zeigt die Kulturosoziologin Eva Illouz, rührt zu großen Teilen daher, dass sie in verschlüsselter Form ambivalente Spannungen innerhalb spätmoderner Gesellschaften thematisieren und zugleich „symbolische Lösungen“ (Illouz 2013, 398) anbieten, wie sich Menschen innerhalb solcher oftmals durch Widersprüche gekennzeichneten Konstellationen zurechtfinden können. Dieser Zusammenhang macht populärkulturelle Phänomene im Allgemeinen zu wichtigen Gegenständen für die Erforschung gegenwärtiger Gesellschaften und Megakirchen im Besonderen zu vielversprechenden „Laboratorien“ für die Erforschung von Religion(en) in der Moderne. Das gilt umso mehr für Megakirchen in Singapur als einer Stadt, die gleichsam von Beginn an modern war.

Auf vielen Landkarten Südostasiens ist die Republik Singapur nur als ein kleiner roter Punkt am südlichsten Ende der malaiischen Halbinsel sichtbar, als Little Red Dot, wie die Bewohnerinnen und Bewohner ihre Insel deshalb auch nennen.²⁸ 2015 lieferte dieser Spitzname die Vorlage für das Logo zum 50. Jahrestag der Staatsgründung: ein schlichter roter Punkt als Hintergrund für den weißen Schriftzug „SG50“ (Singapore 50, siehe im Anhang S. 274, Abb. 3). Denn im kollektiven Gedächtnis der Stadt verweist der Name Little Red Dot nicht nur auf die Tatsache, dass es sich bei dem Inselstaat um die mit Abstand kleinste Nation Südostasiens handelt. Der Spitzname soll auch die Erfolgsgeschichte der jungen Nation zum Ausdruck bringen, es, allen Widrigkeiten zum Trotz, innerhalb von nur 50 Jahren von einem ehemaligen kolonialen Handelshafen zu einer Metropole von Weltrang gebracht zu haben.²⁹

Auch wenn die Geschichte der Insel weiter zurückreicht, verortet eine populäre Gründungserzählung die Geburt Singapurs im Jahr 1819, als Sir Stamford Raffles von der Britischen Ostindien-Kompanie das Recht erwarb, auf der Insel einen kolonialen Handelshafen zu errichten.³⁰ Als Kind des modernen Handelskapitalismus, so möchte ich argumentieren, ist Singapur deshalb

²⁸ Vergleiche zu den folgenden Ausführungen zu Singapur auch Berg 2017a, 107–109.

²⁹ Vgl. hierzu etwa einen der vielen Artikel aus der singapurischen Tageszeitung *The Straits Times* zum 50. Jahrestag der Staatsgründung: „Defying the odds for 50 years. Singapore’s transition from a Third World entrepot into the little red dot that could was loudly celebrated this year“ (Tham 2015). Die Bezeichnung „Little Red Dot“ soll auf eine Äußerung des früheren indonesischen Präsidenten B. J. Habibie zurückgehen (vgl. *The Economist* 2015). Bei der *Straits Times* handelt es sich um eine regierungsnaher Tageszeitung in Singapur. Sie ist derzeit auch eines der auflagenstärksten Blätter.

³⁰ Vergleiche zur Geschichte der Insel vor 1819 beispielhaft Mark Ravinder Frost und Yu-Mei Balasingamchow (2009, 14–39). Zur „Wiederentdeckung“ dieser frühen Geschichte der Insel im Kontext des Nationbildungsprozesses nach der Unabhängigkeit des Stadtstaates 1965 siehe Loh Kah Seng (1998, 13–15).

gleichsam von Anfang an modern gewesen und von Beginn an geprägt durch die kulturellen Erfordernisse eines globalisierenden Kapitalismus – einer der zentralen Bestandteile einer globalen „Grammatik der Moderne“ (vgl. Gluck 2011, 676f.; Loh 1998).

1867 wurde Singapur britische Kronkolonie. 140 Jahre und zwei Weltkriege später erhielt Singapur das Selbstverwaltungsrecht. Wenig später, 1962, entschied sich die selbstverwaltete Kolonie in einem landesweiten Referendum für die politische Unabhängigkeit als Teil der neugegründeten Föderation Malaysia. Schon zwei Jahre später kam es jedoch – für viele unerwartet – zum Bruch; Singapur trat aus der Föderation aus. Damit sah sich die Regierung Singapurs unter ihrem damaligen Premierminister Lee Kuan Yew (1923–2015, reg. 1959–1990) gleichsam über Nacht vor die Aufgabe gestellt, aus der Stadt eine eigenständige Nation zu machen. Die Voraussetzungen dafür schienen alles andere als günstig: Als verhältnismäßig kleine Insel ohne Hinterland besitzt Singapur bis heute so gut wie keine natürlichen Ressourcen. Allein den Staat mit Trinkwasser zu versorgen wurde so zu einer Herausforderung. Auch war die Nachfrage auf dem Binnenmarkt der ehemaligen Hafenstadt bei weitem nicht groß genug, um das wirtschaftliche Überleben eines unabhängigen Staates zu gewährleisten. Und schließlich glaubte die Regierung sich auch in militärischer Hinsicht in einer gefährlichen Lage, meinte man doch den in jeder Hinsicht wesentlich ressourcenstärkeren Nachbarländern im Ernstfall wenig entgegensetzen zu können (vgl. Rajaratnam 1972, 2). Die einzige Chance, als unabhängiger Staat zu bestehen, sah man in einer möglichst raschen, möglichst umfassenden Modernisierung der Insel und dem Ausbau der Stadt zu einer „Global City“ (vgl. Rajaratnam 1972, 4). Wirtschaftliches Wachstum und damit verbunden eine möglichst rasche Industrialisierung, die Einbindung Singapurs in internationale wirtschaftliche Zusammenhänge und die dahingehende Disziplinierung der Gesellschaft wurden in der Folgezeit zum alleinigen Maßstab in Politik, Wirtschaft und Gesellschaft erhoben. Alle politischen Maßnahmen mussten sich daran messen lassen, inwiefern sie das Erreichen dieser Ziele beförderten. Harte Arbeit, Selbstdisziplin und das Streben nach materiellem Wohlstand und sozioökonomischem Aufstieg wurde zum Kern dessen gemacht, was es heißt, ein guter Bürger oder eine gute Bürgerin Singapurs zu sein – ganz gleich, welcher ethnischen Herkunft oder religiösen Zugehörigkeit. Als „nationale Tugenden“ wurden diese Postulate zum „sozialen Kitt“, der das friedliche Zusammenleben in der heterogenen Gesellschaft gewährleisten sollte (Berg 2017b, 184–185; Liow 2012, 251). Das Resultat war eine Politik, die verschiedentlich als „rational“, „utilitaristisch“ oder „pragmatisch“ bezeichnet wird. Zusätzlich

setzte man – auch mit Verweis auf die prekäre Lage der Nation – auf eine *de facto* Einparteiensherrschaft mit stark autoritären Zügen.

Die Strategie der Regierung scheint aufgegangen zu sein. Im Central Business District, dem zentralen Geschäftsbezirk – ehemals durch prekäre Lebens- und Wohnbedingungen geprägt – ragen heute Wolkenkratzer und moderne Einkaufszentren in den Himmel. Die verschiedenen Stadtteile – Chinatown, Little India oder Kampong Glam zum Beispiel – sollen nicht nur das vielfältige kulturelle Erbe der Stadt sichtbar machen, sie sind auch durch ein hochmodernes Nahverkehrssystem miteinander verbunden. Durch die fast lückenlose Abdeckung der Insel durch mobile Netzwerke und den internationalen Flug- und Seehafen ist die Stadt heute fester Bestandteil internationaler Zusammenhänge und Austauschprozesse. Singapur, so scheint es, hat sich in eine der modernsten, wohlhabendsten und bestvernetzten Nationen der Welt entwickelt.

Singapur ist aber nicht nur die Stadt der Wolkenkratzer, Einkaufsmeilen und Smartphones. Singapur ist auch die Stadt der Kirchen, Moscheen und Tempel. Von Anfang an war die religiöse Landschaft der Insel durch das Zusammenleben verschiedener religiöser Gemeinschaften geprägt. Auch das Christentum³¹ war von Beginn an Teil dieser Landschaft, wenn auch, wie in Asien meistens der Fall, als Minderheit (vgl. Berg 2017a, 157f.). Diese Situation begann sich aber zu verändern, als Singapur im Laufe der 1970er Jahre von einer sogenannten charismatischen Erneuerungsbewegung erfasst wurde (vgl. Lee und Lee 2015; Poon und Tan 2012). Danach wuchs der Anteil des Christentums zwischen 1980 und 2010 von circa 10 Prozent auf gut 18 Prozent an der Gesamtbevölkerung. Damit stellt das Christentum heute die zweitgrößte Religionsgemeinschaft dar, dicht gefolgt von der Gruppe all jener, die sich zu keiner Religion bekennen (circa 17 Prozent); größte Religionsgemeinschaft ist weiterhin der Buddhismus³² mit circa 33 Prozent.³³

In den 1980er und 1990er Jahren wurde das Wachstum vor allem pfingstlich-charismatischer Gemeinschaften auch im Aufstieg der sogenannten Megakirchen sichtbar, unter ihnen auch die

³¹ Der Singular steht hier stellvertretend für ein heterogenes Feld unterschiedlich konfessioneller sowie unabhängiger Akteure, Gemeinschaften, Institutionen, Praktiken und Diskurse.

³² Auch hier steht der Singular stellvertretend für ein heterogenes Feld unterschiedlicher Akteure, Gemeinschaften, Institutionen, Praktiken und Diskurse.

³³ Vergleiche hierzu die Daten der Volkszählungen von 2000 und 2010, abrufbar unter <http://www.singstat.gov.sg>, letzter Zugriff am 20.3.2017.

City Harvest Church (vgl. Chong 2015; Goh und Chong 2015, 407–412; Lee und Long 2010).³⁴ Mindestens elf solcher Megakirchen soll es in Singapur gegenwärtig geben (Stand April 2017).³⁵ Fast alle von ihnen sind pfingstlich-charismatisch geprägt. Damit zeichnet sich der verhältnismäßig kleine Stadtstaat durch eine relativ hohe Dichte an großen und sehr großen Kirchen aus, die in der modernen Architektur ihrer Kirchengebäude (siehe hierzu noch einmal im Anhang S. 274, Abb. 2), in ihrer Adaption populärkultureller Formate und modernster Ton-, Licht- und Bildtechnik und in ihrer Multipräsenz offline und online (siehe im Anhang S. 275, Abb. 4) geradezu als paradigmatischer Ausdruck gelebter Religiosität in der Gegenwart erschienen und das zusätzlich in einer Stadt, die – wie soeben erläutert –, gleichsam von Anfang an modern war. Diese Umstände machen Megakirchen in Singapur zu einem geradezu idealen Laboratorium für die Erforschung von Religion(en) in der Moderne.

1.5 Die City Harvest Church: Eine neocharismatische Megakirche

Die vorliegende Arbeit ist aus einem Forschungsprojekt im Rahmen der Nachwuchsforscherguppe „Transcultural Dynamics of Pentecostalism: Pentecostal Christianity between Globalisation and Localised Spheres in Singapore and the Straits“ hervorgegangen, das unter der Leitung von Dr. Katja Rakow von 2013–2016 am Exzellenzcluster „Asien und Europa im Globalen Kontext“ an der Universität Heidelberg durchgeführt wurde. Im Rahmen dieses Projekts reiste ich zwischen 2013 und 2016 mehrmals für mehrere Monate der Feldforschung nach Singapur.³⁶ Schon in einer ersten explorativen Phase der Feldforschung in verschiedenen Megakirchen in Singapur wurde deutlich, dass sich mir in der City Harvest Church der beste „Feldzugang“ eröffnete.³⁷ Aus diesem Grund wurde die neocharismatische Gemeinschaft in der Folgezeit als zent-

³⁴ Vgl. hierzu auch Kapitel 2, S. 61–67 und Kapitel 3, S. 100f.

³⁵ Vgl. <http://leadnet.org/world/>, letzter Zugriff am 16.2.2017.

³⁶ Eine erste explorative Feldforschung wurde vom 29.10.2013 bis 3.1.2014 durchgeführt (Feldforschungsphase I), weitere Aufenthalte: 5.5.2014 bis 31.7.2014 (Feldforschungsphase II), 9.11.2014 bis 11.6.2015 (Feldforschungsphase III), 13.10.2015 bis 22.3.2016 (Feldforschungsphase IV).

³⁷ Das liegt nicht zuletzt an der besonderen Ausrichtung der Gemeinde, die es sich zur Aufgabe gemacht hat, Neulinge möglichst rasch in das kircheneigene Kleingruppen-Netzwerk und damit auch die Gemeinde zu integrieren. Anonyme Kirchenbesucherinnen und -besuchern sind innerhalb dieses Selbstverständnisses nicht vorgesehen. Neuankömmlinge wurden während meiner Feldforschung gleich beim ersten Besuch der Wochenendgottesdienste vom kircheneigenen „Willkommensteam“ in Empfang genommen, zu den Sitzen begleitet und nach dem Gottesdienst eigens mit einem Willkommenspaket begrüßt und zum Besuch einer Kleingruppe eingeladen (siehe hierzu im Anhang S. 275, Abb. 5).

rales Fallbeispiel für die Untersuchung ausgewählt, die als religionswissenschaftliche Mikrostudie konzipiert ist.

Die Gemeinschaft der City Harvest Church wurde Ende der 1980er Jahre von Kong Hee (geb. 1964), einem gebürtigen Singapurischer chinesischer Herkunft, gegründet.³⁸ Seine Familie gehört der aufstrebenden Mittelschicht an. Als Kind und Jugendlicher besuchte er renommierte Schulen und studierte später an der National University of Singapore. 1988 machte er dort seinen Abschluss in Informatik (Computer and Information Science) (vgl. Lim 2012, 441). Anfang der 1960er Jahre begann er als Teenager eine anglikanische Kirche, das Marine Parade Christian Centre, zu besuchen, das sich in den 1970er Jahren für die charismatische Bewegung geöffnet hatte. 1975 empfing er dort die Taufe und hatte ursprünglich vor, nach dem Studium anglikanischer Priester zu werden (vgl. Green o. D.). Zunächst aber wurde er Leiter einer Jugendgruppe, die sich später den Namen Ekklesia Ministry gab (vgl. Chong 2017, 162).

Im Laufe der 1980er Jahre soll die Gruppe starken Zulauf erhalten haben, woraufhin sich Kong Hee und die Jugendlichen Ende der 1980er Jahre entschlossen, ihre angestammte anglikanische Gemeinde zu verlassen, um eine eigene unabhängige Kirche zu gründen (vgl. Lee und Lee 2015, 163). Kong Hee selbst gab später an, dabei einem göttlichen Ruf gefolgt zu sein (vgl. hierzu auch S. 74). Andere Quellen sprechen von Spannungen zwischen Kong Hee und der Kirchenleitung, die ihn zu diesem Schritt bewegt hätten (vgl. Lee und Lee 2015, 148). Unterschlupf fand die junge Gemeinde zunächst im Bethany Christian Centre, einer Kirche der pfingstlichen Assemblies of God. 1991 wurde Kong Hee hier ordiniert.³⁹ Dennoch ging die Gemeinde nicht in den Organisationsstrukturen der Assemblies of God auf, sondern ließ sich später unter dem Namen City Harvest Church – wie es das Singapurische Gesetz fordert (vgl. Societies Act 311) – bei den Behörden als unabhängige Gemeinschaft registrieren.

Kong Hee und die Jugendlichen standen mit dieser Entscheidung nicht alleine da. Nachdem das Christentum in Singapur im Kontext der charismatischen Erneuerungsbewegung ab den 1970er Jahren ein merkliches Wachstum erfahren hatte, trennten sich Ende der 1970er und im Laufe der 1980er Jahre zahlreiche junge, aufstrebende, charismatisch geprägte Leiter von ihren angestammten Gemeinden, um eigene Gemeinschaften zu gründen. Die meisten von ihnen verste-

³⁸ Siehe zu den folgenden Ausführungen auch Berg 2017b, 113–118.

³⁹ Siehe hierzu die offizielle Facebook-Seite Kong Hees, abrufbar unter: https://de-de.facebook.com/pg/konghee/about/?ref=page_internal, letzter Zugriff am 20.5.2017.

hen sich seitdem als konfessionell ungebunden und praktizieren ein evangelikal und pfingstlich-charismatisch geprägtes Christentum. Die City Harvest Church selbst lässt sich, wie auf den folgenden Seiten deutlich werden wird, anhand der Verbindungen, die die Gemeinde pflegt (zu anderen Gemeinden, Werken und Initiativen), aber auch anhand der Diskurse und Praktiken, die die Gemeinde aufgreift und weiter verbreitet, d.h. anhand der Diskursgemeinschaft, an der die Kirche und ihre Mitglieder partizipieren, als neocharismatische Gemeinde beschreiben und gehört damit zum globalen Feld pfingstlich-charismatischer Bewegungen.

Exkurs: Das globale Feld pfingstlich-charismatischer Bewegungen

Eine populäre Ursprungslegende verbindet die Entstehung pfingstlich-charismatischer Bewegungen mit einem Erweckungsereignis Anfang des 20. Jahrhunderts in einer Gemeinde in der Azusa Street in Los Angeles. Ab 1906 kamen hier unter der Leitung des Afroamerikaners William Seymour (1870–1922) für gut drei Jahre unzählige Menschen aus aller Welt zusammen (vgl. Anderson 2005, 179). Während dieser Treffen wollen sie vom Heiligen Geist erfüllt worden sein. Durch diese oft als Geisttaufe beschriebene Erfahrung seien ihnen besondere Fähigkeiten, die sogenannten Geistesgaben, zuteilgeworden, allen voran die Fähigkeit, „in Zungen“, das heißt in Fremdsprachen zu sprechen, die der Sprecherin oder dem Sprecher eigentlich unbekannt sind (auch „Xenoglossie“ genannt) (vgl. Bergunder 2009, 259).⁴⁰ Ähnliche Erweckungsereignisse finden sich Ende des 19. und Anfang des 20. Jahrhunderts in ganz unterschiedlichen Kontexten weltweit von Korea über Indien bis Chile (vgl. Anderson 2005, 181–184). Der Theologe Allan H.

⁴⁰ Als Geistesgaben werden im christlichen Kontext besondere Fähigkeiten bezeichnet, die dem Akteur oder der Akteurin durch den Heiligen Geist verliehen werden. Zu ihnen zählen z.B. die Gabe der Prophetie, die Gabe, Wunderheilungen vollbringen zu können, die Gabe der Zungenrede, die Gabe der Weisheit, die Gabe der Erkenntnis oder die Gabe der „Unterscheidung der Geister“ (vgl. z.B. 1 Kor 12,8–10). Letzteres bezeichnet in der Regel die Fähigkeit, Gedanken und Eingebungen dahingehend richtig beurteilen zu können, ob sie von Gott stammen und dem Glaubensleben förderlich sind oder nicht. Wie genau diese Geistesgaben aber verstanden werden und wie mit ihnen umgegangen wird, ist je nach Kontext und christlicher Gemeinschaft verschieden. Viele, wenn nicht die meisten christlichen Gemeinschaften gehen aber davon aus, dass viele dieser Gaben der Gemeinschaft der Glaubenden nur während der Gründungsphase der Kirche zu deren Etablierung verliehen wurden und seitdem nicht mehr oder zumindest nicht mehr so, wie in einigen biblischen Texten beschrieben, vorkommen. Pfingstlich-charismatische und einige evangelikale Gemeinschaften gehen dagegen davon aus, dass alle diese Gaben auch heute noch, wie in biblischen Texten beschrieben, Bestand haben und verliehen werden (vgl. Warrington 2012; Brown 2015, 50).

Anderson spricht deshalb auch von den polyzentrischen Ursprüngen des heutigen pfingstlich-charismatischen Feldes (vgl. Anderson 2005, 184).⁴¹

Tatsächlich stellt sich auch das Erweckungsereignis in der Azusa Street bei genauerer Betrachtung weniger als ein genuin amerikanisches, denn ein von Anfang an „transkulturelles“ Phänomen dar (vgl. Berg und Rakow 2016, 191–196).⁴² Das lange 19. Jahrhundert (üblicherweise Ende des 18. bis Anfang des 20. Jahrhunderts, vgl. Osterhammel 2011, 87f.) war die Blütezeit evangelikaler Missionsaktivitäten in aller Welt. Neue Transport- und Kommunikationstechnologien brachten die Welt im Laufe des 19. Jahrhunderts näher zusammen und ermöglichten den weltweiten Austausch von Menschen, Waren und Handelsgütern. Auch Ideen und Vorstellungen begannen mit zunehmender Geschwindigkeit überregional zu zirkulieren. Diese Entwicklungen ermöglichten nicht nur die Entstehung überregionaler Handelsbeziehungen und die Verwirklichung kolonialer Projekte, sondern auch die Etablierung weltweiter Missionsnetzwerke (vgl. Koschorke 2010). Vor diesem Hintergrund entwickelte sich die Gemeinde in der Azusa Street ab 1906 zu einem neuen Knotenpunkt innerhalb evangelikaler Netzwerke (vgl. Bergunder 2009, 258). Die Gabe der Xenoglossie, der in der Gemeinde in der Azusa Street eine besondere Bedeutung beigemessen wurde, wurde in diesem Zusammenhang von vielen Akteurinnen und Akteuren als ein „Geschenk des Himmels“ für die weltweite Mission verstanden, schien sie den Missionarinnen und Missionaren doch das langwierige Erlernen entsprechender Fremdsprachen zu ersparen (vgl. Bergunder 2009, 259). In der tatsächlichen Missionspraxis entpuppten sich solche Erwartungen dann oft rasch als irrtümlich. Nichtsdestotrotz konnte sich die Gemeinde in der Azusa Street für eine Weile als ein Zentrum der frühen Pfingstbewegung behaupten und trug viel zu ihrer Etablierung als ein weltweites Netzwerk im oben beschriebenen Sinne bei (vgl. oben S. 42, Anm. 55; Bergunder 2009, 262). Zentrales Moment der

⁴¹ Die Religionswissenschaftler Jörg Haustein und Yan Suarsana argumentieren in ihren Arbeiten überzeugend, dass die verschiedenen „Erweckungsereignisse“ rund um den Globus, die Anderson als polyzentrische Ursprünge der Pfingstbewegung beschreibt, tatsächlich erst retrospektiv als solche in Erscheinung treten (können): Weil sich die Kunde von den Ereignissen in der Azusa Street über bestehende Missionsnetzwerke so rasch in aller Welt verbreitete, konnten andere Ereignisse in anderen Teilen der Welt als ähnlich verstanden und als Teil ein und derselben weltumspannenden Erweckung gedeutet werden. Diese weltumspannende Erweckung wiederum wurde in der Folgezeit auf den Namen „Pfingstbewegung“ getauft. Der Vollständigkeit halber sei an dieser Stelle aber auch erwähnt, dass Andersons Argument für die polyzentrischen Ursprünge der globalen Pfingstbewegung aus einer postkolonialen Perspektive heraus formuliert ist und sich in erster Linie gegen die Annahme richtet, bei der Pfingstbewegung handele es um ein genuin amerikanisches Phänomen, das erst in einem zweiten Schritt in aller Welt Verbreitung fand. Dieser Kritik schließe ich mich, wie im Folgenden deutlich werden wird, an. Vgl. Haustein 2011; Suarsana 2013.

⁴² Zum Begriff der Transkulturalität siehe Berg und Rakow (2016, 185–189).

religiösen Diskurse und Praktiken innerhalb dieses Netzwerks ist bis heute die Annahme, dass die sogenannten Geistesgaben (von der Zungenrede über die Prophetie bis zur Fähigkeit, Wunderheilungen vollbringen zu können) bis in die Gegenwart hinein Bestand haben und Christinnen und Christen auch heute noch verliehen werden (vgl. oben S. 34, Anm. 40).⁴³

Seitdem hat dieses Netzwerk eine Vielzahl neuer Bewegungen und Entwicklungen hervorgebracht. Häufig ist in diesem Zusammenhang von drei sogenannten „Wellen“ neuer Entwicklungen die Rede.⁴⁴ Als zur „ersten Welle“ gehörig werden all jene Akteure, Gemeinschaften und Institutionen verstanden, die in direkter Verbindung zu den Ereignissen in der Azusa Street und den evangelikalen Missionsbewegungen des 19. und 20. Jahrhunderts stehen. Als „zweite Welle“ wird die kreative Adaption traditionell pfingstlicher Vorstellungen und Praktiken innerhalb der traditionellen Kirchen ab den 1960er Jahren bezeichnet (vgl. Anderson 2010, 19). Ab den 1970er Jahren machen darüber hinaus sogenannte unabhängige Gemeinschaften von sich reden. Gemeint sind damit pfingstlich-charismatisch geprägte Gemeinschaften, die sich weder klassisch pfingstlichen Netzwerken noch einer der traditionellen protestantischen oder katholischen Konfessionen oder der anglikanischen Kirche zugehörig fühlen. Auch sie zeichnen sich durch ihre kreative Adaption traditionell pfingstlicher Vorstellungen und Praktiken aus, lassen sich aber nicht einfach der ersten oder der zweiten „Welle“ zuschlagen. Der Missiologe C. Peter Wagner (1930–2016) prägte in den 1980er Jahren die Bezeichnung „dritte Welle“ als Oberbegriff für diese neue Gruppe von Akteuren, Gemeinschaften und Institutionen. Andere bezeichnen diese neuen Kirchen als „neopentekostal“ oder „neocharismatisch“ (vgl. z.B. Anderson 2010, 19; Bergunder 2009, 257; Burgess 2002a). Da in der Geschichte der Pfingstforschung anfänglich auch charismatische Gemeinschaften innerhalb der traditionellen Kirchen verschiedentlich als

⁴³ Der Theologe und Religionswissenschaftler Michael Bergunder macht darüber hinaus eine „intuitive, erfahrungsorientierte Geist-zentrierte Frömmigkeit“ (Bergunder 2009, 251), eine hohe Laienpartizipation, einen Fokus auf ganzheitliche Heilung, narrative und vornehmlich orale Theologien so wie eine „solide biblische Orientierung“ (Bergunder 2009, 251) als zentrale Elemente pfingstlich-charismatischer Diskurse und Praktiken aus. Er weist aber darauf hin, dass diese Elemente nicht als ihrem Wesen nach pfingstlich oder charismatisch verstanden werden dürfen, sondern innerhalb bestehender pfingstlich-charismatischer Netzwerke als typisch pfingstlich-charismatisch ausgehandelt werden (vgl. Bergunder 2009, 251). Was zu einem bestimmten Zeitpunkt und an einem bestimmten Ort als pfingstlich-charismatisch gilt ist demnach, zumindest theoretisch, einem ständigen Wandel unterworfen.

⁴⁴ Die Vorstellung dreier, aufeinander folgender „Wellen“ ist in diesem Zusammenhang nicht unproblematisch. Zum einen sind die zugrundeliegenden historischen Entwicklungen weitaus weniger klar voneinander abgrenzbar als es das Bild der drei „Wellen“ suggeriert, zum anderen orientiert sich die zeitliche Abfolge dieser Entwicklungen an einer euro-amerikanischen Chronologie, die sich nicht ohne weiteres auf andere Kontexte übertragen lässt. Zur Problematik der „Wellen“-Begrifflichkeit siehe auch Haustein (2011, 538), Mark Hutchinson (2017) und Michael Wilkinson (2015, 95).

„neopentekostal“ bezeichnet wurden, habe ich mich in dieser Arbeit, um Missverständnisse zu vermeiden, für den Begriff „neocharismatisch“ als Bezeichnung dieser neueren, unabhängigen pfingstlich-charismatischen Gemeinschaften und Netzwerke entschieden, die heute, trotz aller Unterschiede, sowohl „im Feld“ als auch in der Wissenschaft als ein zusammenhängendes Phänomen wahrgenommen werden (vgl. Haustein 2011, 538).⁴⁵

Zu diesen Bewegungen und Netzwerken zählt Anderson unter anderem die Worte-des-Glaubens-Bewegung, Kirchen, die verschiedene sogenannte „Wohlstandsevangelien“ (i. F. ohne Anführungszeichen) praktizieren und sogenannte apostolische Kirchen, die sich der Restauration der neutestamentlichen Ämter des Apostels und des Propheten verschrieben haben, wie zum Beispiel C. Peter Wagners New Apostolic Reformation-Netzwerk (vgl. Anderson 2010, 19).⁴⁶ Unabhängige Kirchen wie die City Harvest Church macht er innerhalb dieses neocharismatischen Feldes als ein eigenes Phänomen aus (vgl. Anderson 2010, 119; siehe auch Christerson und Flory 2017, 7–13). Solche Kirchen entstünden häufig um eine charismatische Gründerfigur herum. Anstatt feste institutionalisierte Strukturen auszubilden, schlossen sich Kirchen dieser Art häufig zu Netzwerken von nur lose miteinander affilierten Gemeinschaften zusammen (vgl. auch Christerson und Flory 2017, 8). Genauso wie andere neocharismatische Gemeinschaften zeichneten sich auch diese unabhängigen Kirchen durch eine kreative Adaption verschiedener pfingstlich-charismatischer Diskurse und Praktiken aus. Viele von ihnen stünden außerdem der Worte-des-Glaubens-Bewegung nahe oder praktizierten eine Art Wohlstandsevangelium, andere wiesen eine große Nähe zu Wagners New Apostolic Reformation-Netzwerk auf, wieder andere pflegten Verbindungen zu klassisch-pfingstlichen Gemeinschaften der sogenannten „ersten Welle“. Kurzum, unabhängige neocharismatische Kirchen zeichneten sich gerade dadurch aus, dass sie sich in Theologie und Praxis nur schwer verorten lassen (vgl. Anderson 2010, 119). Diese Schwierigkeit liegt, so meine ich, nicht zuletzt darin begründet, dass sich auch die Gemeinschaften selbst in der Regel als „über“- oder „nicht-konfessionell“ (*non-denominational*) verstehen. Die Überschreitung konfessioneller Grenzen in der Rezeption und Adaption christlicher Diskurse und Praktiken sind damit gleichsam an der Tagesordnung. Konfessionelle Verortungen treten zunehmend in den Hintergrund und spielen für die gelebte Religiosität und Identität

⁴⁵ Mit dieser Entscheidung schließe ich mich unter anderem Anderson (2010) und Stanley M. Burgess (2002a) an.

⁴⁶ Zur Worte-des-Glaubens-Bewegung und dem Diskursfeld verschiedener Wohlstandsevangelien siehe Kapitel 4, S. 156–162. Zum Wagners New Apostolic Reformation-Netzwerk siehe Bialecki (2015), Christerson und Flory (2017, 26–31) sowie Weaver (2016).

zahlreicher Akteurinnen und Akteure nur noch eine untergeordnete Rolle. Dieser Sachverhalt erschwert die konkrete Verortung entsprechender Gemeinschaften und machen sie zu einem nur schwer fassbaren Gegenstand.

Innerhalb der vorliegenden Literatur werden unabhängige Megakirchen in Singapur verschiedentlich als „charismatisch“, „annäherungsweise pfingstlich“ oder auch nur „pfingstlich“ beschrieben. Auf Nachfrage beschrieben sich verschiedene Mitglieder der City Harvest Church selbst als entweder „unabhängig und pfingstlich“ (*independent Pentecostal*) oder charismatisch (*charismatic*).⁴⁷ Die darin zum Ausdruck kommende „Unschärfe“ in der Verortung der City Harvest Church und anderer Megakirchen in Singapur spricht bereits dafür, dass es sich dabei um Gemeinden aus jenem nur schwer zu fassenden Feld unabhängiger neocharismatischer Gemeinschaften handelt. Nimmt man Geschichte und Verfasstheit der City Harvest Church genauer in den Blick, erhärtet sich dieser Verdacht.⁴⁸

Im Laufe der 1990er Jahre erfuhr die junge Gemeinschaft der City Harvest starken Zulauf, vor allem durch Mitglieder aus dem studentischen Milieu. Organisiert war die Gemeinde dabei von Anfang an als ein expandierendes Netzwerk aus kleinen Gruppen. Populär wurde diese Form der Gemeindeorganisation in Singapur vor allem durch das Wirken des bereits erwähnten südkoreanischen Pastors Cho, der seine Kirche in Seoul, Südkorea, in den 1970er Jahren als ein solches Netzwerk reorganisierte und diese Organisationsform daraufhin als ideale Form christlicher Vergemeinschaftung weltweit propagierte (vgl. Sng 1993, 270; Cho 1981).⁴⁹

Schnell fand die junge Gemeinschaft auch Anschluss an internationale pfingstlich-charismatische Netzwerke. Immer wieder lud Kong Hee renommierte Pastorinnen und Pastoren aus aller Welt ein, die City Harvest Church zu besuchen. Auch er selbst erhielt Einladungen,

⁴⁷ Von „independent charismatic churches“ sprechen z.B. Anderson (2014), der Soziologe John R. Clammer (1991), die Anthropologin Jean DeBernardi (2008), der Soziologe Daniel P. S. Goh (2009) und die Theologin May Ling Tan-Chow (2007). Die Marketing-Forscherinnen Yip und Ainsworth beschreiben die City Harvest Church als „annäherungsweise pfingstlich“ und in ihrer jeweiligen Praxis „charismatisch“ (vgl. Yip und Ainsworth 2013, 510). Die Soziologen Goh und Terence Chong (2015) wiederum verhandeln Megakirchen in Singapur unter dem Stichwort „Asian Pentecostalism“. Chong und Hui Yew-Foong (2013) verorten Megakirchen in Singapur ohne weitere Spezifizierung innerhalb eines „protestantischen“ Feldes.

⁴⁸ Siehe zur Geschichte und dem Selbstverständnis der Gemeinschaft auch Kapitel 2.

⁴⁹ Siehe zu Chos Kirchenmodell und seiner Kirche, der Yoido Full Gospel Church, Thumma und Bird (2015, 2332–2334). Cho spielt in der City Harvest Church in vielerlei Hinsicht eine bedeutende Rolle. Auch für die in der Kirche praktizierte Form eines Wohlstandsevangeliums ist er der zentrale Bezugs- und Referenzpunkt. Siehe hierzu Kapitel 4. Zur Beziehung zwischen Cho und Kong Hee bzw. der City Harvest Church siehe dort ausführlicher S. 164f.

um in anderen Kirchen oder auf Konferenzen zu sprechen. Auf Einladung Chos wurde Kong Hee Teil dessen Church Growth International-Netzwerks (CGI). Lange Zeit war Kong Hee auch Mitglied des Beirats der charismatischen Full Gospel Business Men's Fellowship International in Singapur. Gleichzeitig wird die Gemeinde selbst zu einem eigenständigen Knotenpunkt innerhalb eines eigenen, beständig wachsenden, internationalen Netzwerks affilierter bzw. assoziierter Kirchen und Organisationen (siehe unten S. 43, Anm. 56 und im Anhang S. 276, Abb. 6). Sowohl die kircheneigene Bibelschule wie auch regelmäßige, von der Kirche organisierte Konferenzen leisten dabei einen entscheidenden Beitrag zur Generierung und Aufrechterhaltung dieses Netzwerks.⁵⁰ Wie im vierten Kapitel deutlich werden wird, steht die Gemeinde der Worte-des-Glaubens-Bewegung nahe und praktiziert eine Art Wohlstandsevangelium. In ihrem gesellschaftlichen Engagement wiederum weist sie eine große Nähe zu Wagners New Apostolic Reformation-Netzwerk auf (siehe Kapitel 5, S. 214–220). Kong Hee selbst stellt bis heute eine zentrale Bezugsfigur nicht nur für die lokale Gemeinschaft vor Ort, sondern auch innerhalb des internationalen Kirchennetzwerks dar.

Angesichts dieser Sachlage spricht vieles dafür, dass es sich bei der City Harvest Church um eine Kirche aus eben jenem schwer zu fassenden Feld unabhängiger, neocharismatischer Kirchen handelt. Damit gehört die Gemeinde zu den derzeit am schnellsten wachsenden Segmenten gegenwärtiger Christentümer weltweit (vgl. Johnson u. a. 2017).⁵¹ Innerhalb dieser Segmente hat, wie bereits erwähnt, seit den 1970er Jahren besonders der weltweite „Aufstieg“ der Megakirchen in den urbanen Regionen Asiens, Afrikas und der Amerikas die Aufmerksamkeit von Öffentlichkeit und Wissenschaft auf sich gezogen. Inspiriert von der sogenannten Gemeindegrowthbewegung streben seitdem mehr und mehr Kirchen weltweit danach, immer noch größer zu werden, darunter auch die City Harvest Church.

⁵⁰ Zu diesem Modus Operandi des „Netzwerken“ siehe ausführlicher Kapitel 2, S. 80–83.

⁵¹ Zur Problematik der hinter dieser Aussage stehenden statistischen Erfassung globaler Religionszugehörigkeiten siehe Berg (2017a, 257f.) und Andreas Heuser (2013). Zur Geschichte evangelikaler Statistik siehe auch Kapitel 2, S. 77–79.

1.6 Das Forschungsfeld „Megakirchen“

Sei den 1990er Jahren sind Megakirchen Gegenstand eines wachsenden interdisziplinären Forschungsfeldes.⁵² Seitdem hat sich der wissenschaftliche Blick auf und unser Wissen über sie in vielerlei Hinsicht geweitet: War die Aufmerksamkeit zunächst auf den amerikanischen Raum und protestantische Gemeinschaften verengt, stehen Megakirchen heute als globales, konfessionsübergreifendes Phänomen im Mittelpunkt. Nahm man zunächst vor allem die institutionelle Seite der Kirchen in den Blick (ihre Organisationsstrukturen, Marketing- und Geschäftsstrategien) und fragte vor allem aus soziologischer Perspektive nach den Gründen für ihren Erfolg, beschäftigen sich heute Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler aus ganz unterschiedlichen Disziplinen und unter Zuhilfenahme ganz unterschiedlicher Methoden und Theorien mit ganz verschiedenen Aspekten der Megakirche: von ihren historischen Vorläufern im 19. Jahrhundert, der gelebten Religiosität ihrer Mitglieder im Spannungsfeld von global und lokal, religiös und profan/säkular, gemeinnützig und gewinnorientiert, ihrer Rolle innerhalb internationaler Netzwerke bis zur Materialität, Medialisierung und Performanz von Megakirchen.⁵³ Obwohl unser Wissen rund um das globale Phänomen der Megakirchen in den letzten Jahren wesentlich vielfältiger geworden ist, lassen sich nach wie vor zwei Desiderate benennen: Zum einen steckt die Erforschung konkreter Megakirchengemeinschaften in ihren jeweiligen Kontexten vor allem im Globalen Süden nach wie vor in den Kinderschuhen (vgl. Thumma und Bird 2015, 2339). Vor allem der Frage, wie entsprechende Gemeinschaften auf die Bedingungen und Unwägbarkeiten moderner, vor allem urbaner Kontexte antworten, sei in diesem Zusammenhang bislang noch nicht genügend Aufmerksamkeit gewidmet worden, so Thumma und Bird (vgl. Thumma and Bird 2015, 2351). Die Forschung zu Megakirchen in Singapur bildet hier keine Ausnahme.⁵⁴ Zum anderen ist auch der Begriff selbst bislang noch nicht befriedigend

⁵² Für einen Einblick in das Forschungsfeld siehe Mark Chaves (2006), Terence Chong (2015), David E. Eagle (2015), Stephen Ellingson (2007; 2010), Emling und Rakow (2014), Rahel Gersch (2013), Thomas Kern und Uwe Schimank (2013), Anne C. Loveland und Otis B. Wheeler (2003), Insa Pruisken und Janina Coronel (2014), Cristina Rocha (2013), Kimon H. Sargeant (2000), Thumma und Bird (2015), Joy K.-C. Tong (2008; 2011), James B. Twitchell (2005), Matthew Wade (2015) sowie Jeaney Yip und Susan Ainsworth (2013; 2015; 2016).

⁵³ Auf einen ausführlicheren Forschungsstand wird an dieser Stelle verzichtet, weil die einzelnen Arbeiten an den für sie relevanten Stellen in den folgenden Kapiteln zur Sprache kommen werden.

⁵⁴ Für einen Überblick über den aktuellen Forschungsstand siehe Chong (2015, 220–223). Nichtsdestotrotz liegen erste Forschungsarbeiten auch zur City Harvest Church vor. Der Löwenanteil der vorliegenden Literatur fokussiert dabei – sozusagen klassisch – auf die institutionelle Seite der Kirche, ihre Organisationsstruktur, Marketing- und Geschäftsstrategien und sucht nach Gründen für den Erfolg und die Popularität der Gemeinde. Die

geklärt. Wie haben wir uns den Gegenstand „Megakirche“ eigentlich vorzustellen?

1.7 „Megakirchen“: Eine Gegenstandsbestimmung

Die bekannteste Definition einer Megakirche setzt bei ihrer quantifizierbaren Größe an und bestimmt solche Kirchen als Megakirchen, die wöchentlich mehr als 2.000 BpW aufweisen (siehe oben). Andere, wie der Anglist und Christentumsforscher Robbie B. H. Goh, versuchen Megakirchen anhand ihrer materialen Praktiken zu charakterisieren. Als kleinster gemeinsamer Nennen der verschiedenen Megakirchen weltweit erscheint hier eine ständig neu inszenierte „Performanz des Größens und immer Größeren“, die ganz unterschiedliche Ausdrucksformen annehmen kann (vgl. Goh 2008, siehe hierzu Kapitel 2, S. 70f). Tatsächlich ist der Gegenstand „Megakirche“ jedoch weit weniger klar umrissen, als es diese scheinbar eindeutigen Merkmale suggerieren. Die drei einleitenden Episoden aus der Hinführung machen das deutlich. Sie geben aus unterschiedlichen Blickwinkeln einen Einblick in das, was mir in meiner Feldforschung als „Megakirche“ begegnete: Jeden Freitagabend nahm ich die rote U-Bahn-Linie Richtung Woodlands, um der Megakirche in Rachels Wohnzimmer in der Zusammenkunft einer von über 500 Kleingruppen zu begegnen. Jeden Sonntag fuhr ich mit der grünen U-Bahn-Linie ins Stadtzentrum zur Haltestelle City Hall, von wo mich ein unterirdisches Tunnelsystem in 20 Gehminuten zum Suntec City Convention Centre brachte. Dort erlebte ich die Megakirche als großangelegte, multimediale Veranstaltung. Dazwischen verabredete ich mich über WhatsApp und Facebook und fuhr mit Bus und Bahn in verschiedene Cafés, Foodcourts und Wohnzimmer der Stadt, um der Megakirche in Gesprächen mit verschiedenen Informantinnen und Informanten über einer Tasse Kopi oder einer Schale voll vietnamesischer Pho-Nudelsuppe nachzugehen.

Die Menschen, denen ich begegnete, die Kleingruppentreffen, Wochenendgottesdienste und informellen Gespräche, das Nahverkehrsnetz der Stadt, Whatsapp-Gruppen und die CHC-App, Scheinwerferbatterien, Leinwände und Mikrofone, Gastrednerinnen und -redner aus aller Welt,

Arbeiten beschreiben die aus der Organisation und Ausrichtung der Kirche hervorgehende besondere Anschlussfähigkeit an die moderne Konsum- und Dienstleistungsgesellschaft Singapurs ebenso wie die besondere Attraktivität ihrer Produkte, Praktiken und Diskurse für bestimmte, englischsprachige, affluente, konsumorientierte Segmente der Gesellschaft (vgl. Tong 2008; 2011; Goh 2011; Yip und Ainsworth 2013; 2015; 2016; Chong 2015; 2017). Auch hier gilt: Auf einen ausführlicheren Forschungsstand wird an dieser Stelle verzichtet, weil die einzelnen Arbeiten an den für sie relevanten Stellen in den folgenden Kapiteln zur Sprache kommen werden.

humanitäre Einsätze und Missionsreisen, die materiale Konfiguration des Suntec City Convention Centre, die Politik der singapurischen Regierung und die internationale Geschichte von Chos Konzept einer Zellenkirchen – der „Gegenstand“, dem ich in meiner Feldforschung auf der Suche nach der Megakirche begegnete, stellt sich bei genauerer Betrachtung als ein Konglomerat oder „Netzwerk“ denkbar heterogener Elemente dar.⁵⁵ Sortiert man diese, dann ließe sich die Megakirche als Netzwerk, soll heißen, durch die Brille der Netzwerk-Metapher (siehe unten Anm. 55), wie folgt beschreiben: *Soziale Akteure* in ihrem leiblichen, sinnlich-affektiven Dasein und Handeln in der Welt bringen in verschiedenen *Handlungszusammenhängen* in und durch unterschiedliche analoge und digitale *Medien* und *Materialitäten* und eingebettet in *lokale* und *globale Zusammenhänge* jenes Phänomen hervor, das in Wissenschaft und Öffentlichkeit unter dem Begriff „Megakirche“ verhandelt wird. Auch ich selbst stand und stehe als Forscherin im Prozess der Feldforschung nicht außerhalb dieses Netzwerks. Mehr noch, die in dieser Arbeit vorgelegte Beschreibung der Megakirche City Harvest Church ist in vielerlei Hinsicht aus meiner Beziehung zu diesem Netzwerk heraus entstanden (siehe hierzu ausführlicher unten S. 49–55). Von Netzwerken zu sprechen hat im gegenwärtigen Wissenschaftsdiskurs zweifelsohne Konjunktur. Man denke beispielsweise an Manuel Castells' Begriff der Netzwerkgesellschaft (Castells 1996), Bruno Latours Akteur-Netzwerk-Theorie (Latour 2005) oder Brad Christerson und Richard Florys Netzwerk-Christentum (Christerson und Flory 2017). Der Netzwerkbegriff steht deshalb bisweilen im Verdacht, nicht mehr als eine „inhaltsleere Worthülse“ (Landwehr 2008, 9) zu sein, die nur noch dazu dient, wie der Historiker Achim Landwehr in einem anderen Zusammenhang kritisch bemerkte, „am jüngsten akademischen Trend mit möglichst großer Aufmerksamkeitswahrscheinlichkeit teilnehmen zu können“ (Landwehr 2008, 9). Es stellt sich deshalb die berechtigte Frage, was mit dem Versuch, die Megakirche als Netzwerk zu denken, gewonnen ist. Jeder Begriff, jedes theoretische Werkzeug, ja sogar jede Frage muss sich schließlich letztendlich daran messen lassen, inwiefern sie uns helfen, etwas sichtbar zu machen, das zuvor im Dunkeln lag (vgl. Herren, Rüesch und Sibille 2012, vii). Was also erlaubt uns die Meta-

⁵⁵ Ich verwende den Begriff des Netzwerks an dieser Stelle nicht als feststehendes Konzept innerhalb eines bestimmten Theoriegebildes, sondern als Metapher und sensibilisierende Forschungsperspektive (vgl. Blumer 1954), d.h. Einladung, in einer bestimmten Art und Weise auf die Dinge zu schauen und sie zu denken. Als solches meint die Metapher des Netzwerks hier ein rhizoides Ensemble heterogener Elemente. So verstanden ist die Netzwerk-Metapher in der Pfingstforschung bereits fest etabliert, wo sie u.a. dafür verwendet wird, das globale pfingstlich-charismatische Feld als Ganzes zu beschreiben (vgl. Robbins 2004, 122; Coleman 2004, 22f.; Berg und Rakow 2016, 189).

pher des Netzwerks zu sehen? Was macht sie sichtbar, das der Begriff „Megakirche“ – ohne das wir ihn als ein solches Netzwerk denken – im Dunklen lässt? Ich bin der Überzeugung, dass uns die Megakirche als Netzwerk zu denken hilft, dreierlei Sachverhalte besser sehen.

Erstens, die Megakirche als Netzwerk zu denken hilft uns zu sehen, dass sich die Megakirche in ihrer ganzen Komplexität weder auf eine konkrete lokale Gemeinde noch auf einen klar umrissenen geographischen Ort begrenzen lässt. Durch die Medien, die die Gemeindemitglieder konsumieren und selber produzieren, in den Diskursen und Praktiken, die sie aus anderen Kontexten aufgreifen und für sich adaptieren, durch ihre Bibelschule, Konferenzen, missionarischen Tätigkeiten und das wachsende internationale Netzwerk affilierter bzw. assoziierter Kirchen ist die Gemeinde Teil globaler Zusammenhänge und Austauschprozesse.⁵⁶ Was in der Gemeinde geschieht, lässt sich demnach nur verstehen, wenn die Einbettung der Gemeinschaft in globale Diskursfelder und Entwicklungen mitbedacht wird. Wie genau aber solche Entwicklungen, Diskurse oder Praktiken in Singapur aufgegriffen und umgesetzt werden (können), ist gleichzeitig immer auch durch den spezifischen, lokalen Kontext der Insel bedingt. Die Schlüsselposition wiederum, die Singapur im Raum Asien-Pazifik und darüber hinaus inne hat, hat ihrerseits wieder zur Folge, dass das, was in Singapur geschieht, stets das Potential in sich trägt, sowohl lokal als auch global neue Veränderungen anzustoßen. „What happens in the Lion City does not stay there“ (Jenkins 2015, 37), so brachte der britische Historiker Philip Jenkins einmal diese besondere Position Singapurs innerhalb globaler Zusammenhänge und Austauschprozesse auf den Punkt (vgl. Berg 2017b, 113).⁵⁷

Zweitens werden aus diesem Blickwinkel heraus all die verschiedenen Akteure und Aktanten sichtbar, durch deren Zusammenspiel sich die Megakirche in unterschiedlichen Zusammenhängen auf ganz unterschiedliche Art und Weise konkretisiert. Tatsächlich ist „die“ Megakirche stets vieles für viele; sie aktualisiert sich in je unterschiedlichen Handlungszusammenhängen und Materialitäten auf je unterschiedliche Art und Weise. Sie ist vielgestaltig, wandelbar und durch innere Spannungen geprägt.

Die Megakirche ist vieles für viele – mich als Forscherin eingeschlossen. Hierin liegt, so möchte

⁵⁶ Der Jahresbericht von 2015 nennt 78 solcher affilierter bzw. assoziierter Kirchen weltweit und fasst diese unter dem Begriff „CHC Movement“ zusammen (vgl. City Harvest Church 2016, 6). Die Kirchen in China werden dabei als assoziiert angegeben, während der Rest der Kirchen als affiliiert beschrieben wird. Auf was genau die unterschiedliche Bestimmung abzielt, bleibt unklar.

⁵⁷ „Lion City“, die Löwenstadt, ist eine populäre Bezeichnung für Singapur. Zu Geschichte des Namens siehe Stephan Ortmann (2010, 29f.).

ich argumentieren, ein *dritter* Vorteil dieser besonderen Perspektive: Sie macht die jeweilige Architektin oder den Architekten des Netzwerks sichtbar. Die Megakirche City Harvest Church ist kein Phänomen, das ich in meiner Forschung gleichsam „vorgefunden“ und dann durch die Einordnung in verschiedene Kontexte „erklärt“ habe. Ich selbst als Forscherin im Prozess der Feldforschung war es, das heißt meine konkreten physische und mentalen Bewegung, die Verbindungen, die ich zog, wenn ich den Akteuren und Aktanten, denen ich in meiner Forschung begegnete, folgte, aus denen heraus das hier beschriebene Netzwerk entstanden ist (vgl. Latour 2005). Damit möchte ich nicht behaupten, dass es die Megakirche außerhalb der in dieser Arbeit vorgelegten Beschreibung nicht gäbe. Vielmehr möchte ich deutlich machen, dass es sich bei dieser Beschreibung der Megakirche – wie bei jeder anderen Beschreibung, ob wissenschaftlich oder nicht, auch –, um eine standortgebundene „Sichtung“ (*sighting*, Tweed 2002, 257) der Megakirche City Harvest Church handelt, wie sie sich mir durch mein Zutun in der Feldforschung darstellte (vgl. hierzu auch Kapitel 6, S. 263).

Die Megakirche als ein heterogenes Netzwerk aus sozialen Akteuren, Handlungszusammenhängen, Medien und Materialitäten sowie globalen und lokalen Zusammenhängen zu denken, macht somit deutlich, dass sich das Phänomen bei genauerer Betrachtung als ständig neu aktualisiertes Ergebnis eines dynamischen Zusammenwirkens belebter und unbelebter Gegenstände (im weitesten Sinne) darstellt. So betrachtet tritt uns die Megakirche als ein in seiner ganzen Komplexität nur schwer einzufangender Gegenstand entgegen, vom dem immer nur Momentaufnahmen möglich sind. Die vorliegende Arbeit stellt einen Versuch dar, in den folgenden Kapiteln vier solcher Momentaufnahmen schriftlich festzuhalten und darin der Frage nach dem wechselseitigen Verhältnis von Religion(en) und Moderne nachzugehen. Die Netzwerk-Metapher erlaubt in diesem Zusammenhang, so meine ich, eine möglichst dichte Beschreibung eines höchst vielgestaltigen und dynamischen Phänomens und hebt zugleich die Standortgebundenheit jeder Form von Wissensproduktion hervor, deren kritische Reflexion ein wichtiger Bestandteil religionswissenschaftlicher Forschung ist (siehe hierzu weiter unten S. 51–55).

1.8 Die Herangehensweise der Arbeit

Der Form nach eine religionswissenschaftliche Mikrostudie, verfolgt die vorliegende Arbeit zwei Anliegen: Zum einen möchten die folgenden Kapitel aus verschiedenen Blickwinkeln

Schlaglichter auf jenes so eben beschriebene (mega-)kirchliche Netzwerk werfen und so ein Bild vom religiösen Leben in der City Harvest Church zeichnen. Zum anderen wird es um eine Analyse der wechselseitigen Beziehung dieses Netzwerks zum Kontext der globalen Moderne im Allgemeinen und dem lokalen Kontext des modernen Singapur im Besonderen gehen. In allen Kapiteln wird dafür, je unterschiedlich ausbuchstabiert, der Frage nachgegangen, wie verschiedene Diskurse, Praktiken und Vergemeinschaftungsformen in der City Harvest Church auf die Situation der globalen Moderne antworten und wie diese Antworten ihrerseits wiederum durch den spezifischen, lokalen Kontext der Megakirche, in diesem Fall das moderne Singapur, geprägt sind. Die gelebte Religiosität in der City Harvest Church, das heißt die Handlungen, Vorstellungen, Formen von Gemeinschaft, Sensibilitäten und Subjektvorstellungen, aus denen sich die dortige religiöse Praxis zusammensetzt, stellt sich dabei, so die These dieser Arbeit, stets zugleich als Antwort auf die Bedingungen der globalen Moderne und als Antwort auf den spezifischen lokalen Kontext des modernen Singapur dar.⁵⁸

Von der bereits zitierten Kulturosoziologin Eva Illouz entleihe ich mir für die Untersuchung dieser These den Begriff der „Resonanzbeziehung“ (2003; 2013).⁵⁹ Mit dem Begriff verweist die Soziologin in ihrer Untersuchung populärkultureller Literatur „auf das dicht gewobene Netz aus unsichtbaren Fäden [...], die eine bestimmte Geschichte mit dem persönlichen Leben und den sozialen Erfahrungen ihrer Leserschaft verbinden“ (Illouz 2013, 322). Im Anschluss an Illouz halte ich fest, dass Diskurse, Praktiken, Vergemeinschaftungsformen und Subjektvorstellungen – und besonders solche, die innerhalb einer Gesellschaft einen hohen Grad an Popularität erlangen – in verschlüsselter Form „problematische soziale Zustände“ (Illouz 2013, 367) transportieren und gleichzeitig „(symbolische) Lösungen“ (Illouz 2013, 398) anbieten, um sich innerhalb solcher oftmals durch Widersprüche gekennzeichneten Zustände zurechtzufinden.⁶⁰ Wenn in der vorliegenden Arbeit davon die Rede ist, dass die gelebte Religiosität in der City Harvest Church auf die Bedingungen der globalen Moderne und den spezifischen, lokalen Kontext des modernen Singapur „antwortet“, dann ist damit gemeint, dass sie in einer ebensolchen „Reso-

⁵⁸ Im Mittelpunkt stehen in den folgenden Kapiteln die Wechselbeziehung dieser lokalen Gemengelage zu den kulturellen Erfordernissen eines globalisierenden Kapitalismus, der postmodernen Konsum- und Dienstleistungsgesellschaft und einer mittlerweile zunehmend globalen „therapeutischen Kultur“ (Illouz 2009) sowie Vorstellung vom „Selbst als Unternehmer(in)“ (Bröckling 2007).

⁵⁹ Zitate aus Illouz (2013) beziehen sich auf die EPUB-Ausgabe des Buches. Die Angabe der Seitenzahl meint hier also die Position innerhalb der EPUB-Ausgabe.

⁶⁰ Zu Megakirchen als populär(kulturell)e Phänomene siehe weiter oben S. 28f.

nanzbeziehungen“ zu diesen globalen Bedingungen und den sozialen Erfahrungen der modernen singapurischen Gesellschaft steht. Jenseits der klassischen Säkularisierungsthese oder der unspezifischen Rede von einer „Wiederkehr der Religionen“, möchte diese Arbeit so einen Beitrag zu einem besseren Verständnis der bleibenden Bedeutung und den sich wandelnden Erscheinungsformen von Religionen unter dem Eindruck der globalen Moderne leisten.

1.8.1 Der Blick auf die gelebte Religiosität

Mit Blick auf das soeben geschilderte Anliegen wird bereits deutlich, dass in dieser Arbeit eine Beschreibung und Untersuchung verschiedener Aspekte des kirchlichen Netzwerks aus dem Blickwinkel gelebter Religiosität unternommen wird (vgl. oben S. 21). Dieser Blick auf die gelebte Religiosität wird sich wie ein roter Faden durch die ganze Arbeit ziehen. Anstelle einer Makroperspektive auf das Verhältnis von Religion(en) und Moderne (wie beispielsweise im kurzen Überblick weiter oben eingenommen, siehe S. 23–28), zielt er auf die Frage, wie konkrete religiöse Akteure in ihrem kollektiven und individuellen Handeln und Erleben auf die Bedingungen einer globalen Moderne antworten (siehe oben S. 28). Um diese Frage zu beantworten setzt die vorliegende Arbeit jedoch nicht bei der gelebten Praxis individueller Akteure an, wie es der schon im Titel der Arbeit prominent vertretene Begriff „gelebte Religiosität“ vermuten ließe.⁶¹ Die vorliegende Arbeit nimmt stattdessen institutionell-organisatorisch geformte Produkte, wie beispielsweise von der Megakirche herausgegebenes Lehrmaterial (im weitesten Sinne von

⁶¹ Der Begriff „gelebte Religiosität“ geht auf die Arbeiten der Religionshistoriker David D. Hall und Robert A. Orsi zurück. In Abgrenzung von einer klassischen, religionssoziologischen Herangehensweise an den Gegenstand „Religion“, die damals vor allem auf die Praxis religiöser Spezialistinnen und Spezialisten innerhalb religiöser Organisationen abzielte, stellen Hall und Orsi in ihren Untersuchungen mit dem Konzept der „gelebten Religiosität“ oder „gelebten Religion“ (*lived religion*) die vielfältigen religiösen Praktiken von Laien nicht nur innerhalb, sondern auch außerhalb religiöser Organisationen, das heißt in alltäglichen Lebenszusammenhängen in den Mittelpunkt (vgl. Hall 1997; Orsi 1985). In dieser Richtung weiterentwickelt wurde das Konzept dann u.a. von der Religionssoziologin und Anthropologin Meredith B. McGuire (2008) und der Religionssoziologin Nancy T. Ammerman (2007; 2016). Auch Colleen McDannells (1995) programmatische Arbeit *Material Christianity: Religion and Popular Culture* lässt sich zu diesem Forschungsfeld zählen, zielt zusätzlich aber noch einmal in besonderer Weise auf die materiale, performative und sinnliche Dimension von Religion(en). Den theoretischen Schlussfolgerungen dieser Arbeiten schließe ich mich in der vorliegenden Untersuchung grundsätzlich an. Mehr noch, die dieser Arbeit zugrunde liegende Konzeptualisierung des Gegenstands „Religion“ wäre ohne die genannten Vorarbeiten nicht denkbar (siehe weiter unten S. 47–49). Mit Blick auf das spezifische Forschungsinteresse dieser Arbeit geht die vorliegende Untersuchung methodologisch jedoch andere Wege (siehe oben). Im Anschluss an Ammerman (2016) versteht sich die Arbeit darin aber durchaus als Weiterentwicklung des soeben skizzierten Forschungsfeldes, indem sie die in diesem Feld entwickelte sensibilisierende Forschungsperspektive und damit verbundene Überlegungen nun im nächsten Schritt wieder auf institutionalisierte religiöse Diskurse, Praktiken und Vergemeinschaftungsformen anwendet (siehe unten).

Lehrbüchern für religiösen Unterricht bis zu christlicher Selbsthilfeliteratur) sowie Selbstdarstellungen (von der Kirche selbst produzierte Videos, Publikationen oder Beiträge auf Internetseiten) in den Blick. Denn gerade auf dieser mittleren, institutionell-organisatorischen Ebene, so die These dieser Arbeit, lässt sich besonders gut nachvollziehen, wie Makro- und Mikrostrukturen ineinandergreifen; Institutionen und Organisationen kommt innerhalb moderner Konstellationen eine besondere Vermittlerrolle zwischen Individuen einerseits und der Gesellschaft im Spannungsfeld von global und lokal andererseits zu. „Organisationen sind es“, so die Soziologen Detlef Pollack und Gergely Rosta, „die einerseits gesellschaftliche Erwartungen an den Einzelnen adressieren und andererseits individuelle Wünsche und Bedürfnisse aufnehmen und gesellschaftlich weiterleiten“ (Pollack und Rosta 2015, 41). Organisationen kommt darüber hinaus eine besondere Rolle in der Vermittlung und Anleitung religiöser Traditionen zu (vgl. Bielo 2009, 10–12; Coleman und Collins 2000, 319). Gerade auf dieser mittleren Ebene lässt sich demnach besonders gut erforschen, wie Religion(en) als gelebte Religiosität (idealiter⁶²) auf die globalen und lokalen Bedingungs- und Ermöglichungsstrukturen konkrete moderner Gesellschaften antwortet (bzw. antworten) und umgekehrt.

Der Herangehensweise dieser Arbeit liegt weiterhin die generelle Erkenntnis zugrunde, dass es zu kurz greift, Religionen allein als geistige Überzeugungs- oder Glaubenssysteme zu verstehen. Religionen stellen sich im umfassenderen Sinn als soziale Praxen dar, die den Menschen in seiner Gesamtheit als denkendes, körperlich-sinnliches und sozial-gemeinschaftliches Wesen ansprechen (vgl. Emling und Rakow 2014, 58; Prohl 2012).⁶³ Gerade durch die sinnliche Erfahrbarkeit religiöser Praktiken erhält die Rede von transzendenten Mächten für religiöse Akteurinnen und Akteure eine „Aura der Faktizität“ (Geertz 1987, 48), indem die „Sinne als Gewähr von Sinn“ (Prohl 2004, 293) fungieren, wie die Religionswissenschaftlerin Inken Prohl bemerkt (vgl. Prohl 2004, 192–193). Vor diesem Hintergrund lassen sich Religionen auch als komplexe „Perzeptions- und Affektgenerierungsnetzwerke im Umgang mit transzendenten Instanzen, der eigenen ‚Seele‘ [und] dem Körper“ (Reckwitz 2008a, 279) beschreiben, wie es der Soziologe und Kulturwissenschaftler Andreas Reckwitz tut.

⁶² Siehe hierzu auch Kapitel 3, S. 140f.

⁶³ Damit hat sich diese Arbeit, geleitet von ihrem spezifischen Forschungsinteresse, einer von mehreren Herangehensweisen an den Gegenstand „Religion“ verschrieben. Für eine knappe und pointierte Zusammenfassung unterschiedlicher Herangehensweisen an religiöse Phänomene siehe Rakow und Emling (2014, 55f.). Welche Herangehensweisen dem eigenen Gegenstand jeweils gerecht werden, hängt vom jeweiligen Forschungsinteresse und Quellenmaterial ab (vgl. Berg und Rakow 2016, 203; Pye 1999).

Mit diesem Fokus auf die materiale, performative und sinnliche Dimension von Religionen geht die Feststellung einher, dass religiöse Vorstellungen stets der Vermittlung bedürfen, das heißt, für ihre Kommunikation auf eine ganze Reihe unterschiedlicher Medien angewiesen sind (vgl. Emling und Rakow 2014, 60). Tatsächlich sind religiöse Vorstellungen sogar so eng mit ihren je eigenen Prozessen der Medialisierung verwoben, dass es unmöglich ist, religiöse Vorstellungen, ihre Medien und Prozesse der Medialisierung als voneinander getrennte Phänomene zu betrachten. Es scheint deshalb angemessen, Religion grundsätzlich als Prozess(e) der Medialisierung zu begreifen (vgl. Stolow 2005, 125; siehe auch Meyer 2011). Damit geraten neben dem Körper, der wahrnimmt, fühlt und kommuniziert, auch Artefakte und Technologien – Bibelstudienhandbücher, YouTube-Videos, Smartphones und vieles mehr – als konstitutive Bestandteile religiöser Praxen in den Blick wie an der Beschreibung des kirchlichen Netzwerks der City Harvest Church in der Hinführung bereits deutlich wurde (vgl. Reckwitz 2008b, 115; Stolow 2005, 123;). Auch in der religiösen Sozialisation spielt diese „materiale Kultur“ religiöser Traditionen, wie in Kapitel 3 deutlich werden wird, eine zentrale Rolle. Es sind Bücher, Bilder, Lieder und die sinnlich-materialen Konfigurationen religiöser Rituale anhand derer Akteurinnen und Akteure religiöse Glaubenswelten und Gebräuche erlernen. In der Auseinandersetzung mit dieser materialen Kultur bildet sich ein spezifischer und für diese religiöse Tradition und ihren soziokulturellen und historischen Kontext typischer Habitus heraus (vgl. McDannell 1995, 1f.).

Religionen, wie sie uns in Geschichte und Gegenwart entgegentreten, sind diesen Überlegungen zufolge also stets gelebte Religionen. „Religion“ ist immer etwas, das Menschen mit sich und ihrem eigenen Körper, miteinander, mit Artefakten und ihrer Umwelt *tun* – daher der programmatische Titel der Arbeit: „Gelebte Religiosität in der Moderne“. Als solches sind Religionen immer auch Teil der alltäglichen Lebenswelt und des alltäglichen Lebensvollzugs religiöser Akteurinnen und Akteure und stehen in Beziehung mit anderen, scheinbar profanen Bereichen des alltäglichen Lebens, der Wirtschaft, der Politik und dergleichen mehr. Der Blick auf Religionen als in diesem Sinne gelebte Religiosität ermöglicht uns in diesem Zusammenhang zu verstehen, wie diese Bereiche in der konkreten Praxis zueinander in Beziehung stehen, sich gegenseitig beeinflussen und prägen und wie religiöse Ressourcen für verschiedene Bereiche der alltäglichen Lebensführung mobilisiert werden. Eine solche Herangehensweise betont die Verankerung religiöser Diskurse in der verkörperten Praxis, wo sie weniger die Form abstrakter Vorstellungen als vielmehr die eines „Know-hows“ oder auch „praktischen Wissens“ annehmen

(vgl. Reckwitz 2008b, 106–112). Dieses „praktische Wissen“ wiederum, das der gelebten Praxis zugrunde liegt und in ihr zum Ausdruck gebracht wird, setzt sich aus verschiedenen Dimensionen oder Arten von Wissen zusammen, die sich im Anschluss an Reckwitz wie folgt beschreiben lassen: (1) Wissen als „interpretatives Verstehe[n]“, das heißt als Akt der „routinemäßigen Zuschreibung von Bedeutungen“, (2) Wissen als „methodisches Wissen“, das heißt als Wissen darüber, wie eine Handlung kompetent hervorgebracht und ausgeführt wird und (3) Wissen als „motivational-emotionales Wissen [...], das heißt ein impliziter Sinn dafür, ‚was man eigentlich will‘, ‚worum es einem geht‘ und was undenkbar wäre“ (Reckwitz 2008b, 118).⁶⁴

So fremd oder gar absurd manche religiösen Vorstellungen oder Praktiken dem außenstehenden Betrachter oder einer solchen Betrachterin also auch vorkommen mögen, stets wohnt ihnen ein solcher „praktischer Sinn“ inne, stets „leisten“ sie etwas für die Menschen, die ihr Leben gemäß dieses religiösen Know-hows leben (vgl. McGuire 2008, 15). Diesem „praktischen Sinn“ von Religionen, möchte die vorliegende Arbeit mit ihrem Blick auf die gelebte Religiosität in der City Harvest Church nachgehen, indem die folgenden Kapitel nach der Resonanzbeziehung dieser gelebten Religiosität zum Kontext der globalen Moderne einerseits und dem des modernen Singapur andererseits fragen.

1.8.2 Die Forscherin im Prozess der Feldforschung⁶⁵

Einer der zentralen Orte gelebter Religiosität in einer als Kleingruppen-Netzwerk organisierten Megakirche, wie sie in dieser Arbeit im Zentrum steht, ist die Kleingruppe selbst. Sie ist, zumindest in der City Harvest Church, auch meistens der Ort, an dem neue Mitglieder zuerst mit der Gemeinde in Kontakt kommen, an die Kirche herangeführt und in die Gemeinschaft integriert werden. Die Kleingruppe stellt somit gleichsam das Tor zur Kirche und ihrer Gemeinde dar. Und so ist die Kleingruppe fast natürlicherweise auch der Ort, an dem und aus dem heraus die vorliegende Arbeit entstanden ist. Vier Mal reiste ich für diese Studie zwischen 2013 und 2016 für mehrere Monate der Feldforschung nach Singapur und begleitet während dieser Zeit

⁶⁴ Alle drei Arten von „Wissen“ sind, wie Reckwitz bemerkt, an „historisch und kulturell spezifische Praxiskomplexe“ (Reckwitz 2008b, 118) gekoppelt und damit kontingent.

⁶⁵ Die Überschrift dieses Abschnitts lehnt sich an eine Formulierung Prohls aus ihrer Arbeit zur methodischen Umsetzung religionsästhetischer Fragestellungen an (vgl. Prohl 2004, 294). Als Religionsästhetik wird in der deutschsprachigen Religionswissenschaft eine Herangehensweise bezeichnet, die in ähnlicher Weise wie oben beschrieben auf die materiale, performative und sinnliche Dimension von Religionen fokussiert (vgl. Cancik und Mohr 1988; Prohl 2010).

eine der 500 Kleingruppen der City Harvest Church (nämlich N172⁶⁶) in teilnehmender Beobachtung auf ihrem Weg durch das Kirchenjahr (siehe oben S. 32, Anm. 36).⁶⁷ Ich nahm an Gottesdiensten, Treffen in der Kleingruppe und informellen „Outings“ in Singapur und Malaysia teil, fertigte umfassende Notizen an und sammelte alles, was mir in die Finger kam, von Flyern über Zeitschriften bis zu digitalen „Daily Devotionals“. Immer wieder habe ich während dieser Zeit das intensive Gespräch mit den verschiedenen Informantinnen und Informanten meiner Forschung gesucht im formalen Rahmen verschiedener Interviews wie auch während unzähliger informeller Treffen. Auch mit anderen Forscherinnen und Forschern habe ich mich während dieser Jahre in Werkstattgesprächen, auf Konferenzen und zwischen Tür und Angel in Heidelberg, Singapur, London, Adelaide, Utrecht und überall, wohin mich meine Forschung brachte, ausgetauscht. In diesem Sinne lässt sich die vorliegende Arbeit, im Anschluss an den Religionswissenschaftler Thomas A. Tweed, als das Produkt einer ständigen Bewegung beschreiben – eines ständigen Hin und Hers zwischen Heidelberg und Singapur, zwischen den Treffen mit Informantinnen und Informanten und Zeiten an meinem Schreibtisch, in Bibliotheken oder auf Konferenzen, zwischen der Gegenwart der Feldforschung und der Freilegung historischer und soziokultureller Kontexte (vgl. Tweed 2002, insbesondere 270).

Wie an der dritten der drei Episoden in der Hinführung zu dieser Einleitung deutlich wurde, wurde im Verlauf der Forschung auch die Forscherin selbst Teil jenes Netzwerks, das sie zu beschreiben versuchte. Dabei treten nicht nur die Forscherin, sondern auch die Informantinnen und Informanten mit ihren je eigenen Anliegen und Erwartungen an die Forschungssitua-

⁶⁶ Die Mehrheit der Mitglieder von N172 waren Singapurer und Singapurereinnen chinesischer Herkunft, englischsprachig, zwischen Mitte 30 und Ende 40, die meisten von ihnen verheiratet und mit Kindern. Ein kleinerer Teil waren ebenfalls englischsprachige Arbeitsmigrantinnen und -migranten aus den Philippinen oder der Volksrepublik China, mehrheitlich unverheiratet und ohne festen Partner bzw. eine Partnerin. Alle sind einer aufstrebenden Mittelschicht zuzurechnen und gingen in beruflicher Hinsicht „White-Collar“-Tätigkeiten nach (Lehrerinnen und Lehrer, Bankangestellte, Immobilienmaklerinnen und -makler, Ingenieure). In dieser Zusammensetzung unterscheidet sich N172 von anderen Kleingruppen in der City Harvest Church, die sich z.B. an bestimmte (nicht-englische) Sprachgruppen, Jugendliche oder junge Erwachsene richten (siehe hierzu auch Kapitel 3, S. 111). Nicht alle Ergebnisse meiner Feldforschung können deshalb für alle Kleingruppen in der City Harvest Church als gleichermaßen typisch angenommen werden, auch wenn alle Kleingruppe auf das gleiche Lehrmaterial zurückgreifen und in die gleichen, hierarchischen Strukturen eingebunden sind (siehe zu den Kleingruppen in der City Harvest Church ausführlicher Kapitel 3, S. 110–113).

⁶⁷ Wie Prohl bemerkt, ist die Methode der teilnehmenden Beobachtung in besonderer Weise dazu geeignet, Religion(en) als gelebte Religiosität (im obigen Sinne) zu erforschen (vgl. Prohl 2004, 294f.). Die Umsetzung dieser Methode bedeutet, „dass der Forscher aktiv an den Aktivitäten teilnimmt und zugleich versucht, sich als distanzierter Beobachter ein Bild von ihrer sozialen Realität zu machen. Er befindet sich in einem besonderen Spannungsfeld zwischen Nähe und Distanz, Involviertheit und Indifferenz“ (Prohl 2004, 294). Zu diesem Spannungsfeld siehe auch weiter unten S. 53f.

tion heran. Wie auf den folgenden Seiten deutlich werden wird, zeichnen sich neocharismatische, wie auch evangelikal geprägte Christentümer in besonderer Weise dadurch aus, dass sie den Menschen in der Gesamtheit seiner Lebensführung ansprechen wollen.⁶⁸ Kein Aspekt sowohl des persönlichen als auch des beruflichen Lebens soll außerhalb christlicher Praktiken und Diskurse verbleiben. Auch die Forscherin selbst steht im Prozess der Feldforschung nicht außerhalb solcher, in gewissem Sinne allumfassender Ansprüche. In der Feldforschung für die vorliegende Studie trat dieser Anspruch in zweierlei Gestalt zutage. Zum einen fand ich mich während meiner Forschung häufig in Situationen wieder, in denen meine Gesprächspartnerinnen und Gesprächspartner mein Forschungsanliegen und meine Anwesenheit als Forscherin für sich selbst in Anspruch nahmen und in christliche Diskurse übersetzen. Nichts in der Welt, da waren sich die meisten meiner Informantinnen und Informanten sicher, ist Zufall, auch nicht, dass mich meine Forschung zu ihnen nach Singapur gebracht hat. In ähnlicher Weise bemerken auch die Anthropologen Simon Coleman und Rosalind I. J. Hackett zur Erforschung evangelikaler und pfingstlich-charismatischer Christentümer:

[T]he fieldworker may explain that s/he has come to gather social scientific data, but informants may equally be convinced that God has sent this person to them and that it is their duty to convert someone who seems so keen to ask questions and participate in worship. (Coleman und Hackett 2015b, 4).

Zum anderen gab es während meiner Zeit in Singapur wohl kaum ein Gespräch, in dessen Verlauf die Frage „Bist du (auch) Christin?“ nicht irgendwann zum Thema geworden ist. Die Zentralität gerade dieser Frage geht auf die in vielen christlichen Kontexten weltweit zentrale Annahme zurück, dass die persönliche christliche Identität einer Person Vorrang habe vor allen anderen möglichen Identitäten, wie zum Beispiel der als Mutter oder Vater, Partnerin oder Partner und so weiter (vgl. Bielo 2009, 30). Ob man den alleinig erlösenden christlichen Glauben angenommen hat oder nicht, ob man „errettet“ ist oder nicht, ist für Christinnen und Christen fast aller Konfessionen und Strömungen wortwörtlich eine Frage von (ewigem) Leben oder Tod. Vor diesem Hintergrund trat meine persönliche Identität als Wissenschaftlerin und Forscherin im Prozess der Feldforschung oft hinter die Frage nach meiner christlichen Identität zurück. Von der Antwort auf diese Frage hing dabei oft nichts Geringeres als der Verlauf der geplanten Feldforschung ab, wie auch der Anthropologe James S. Bielo in seiner Ethnographie zu evangelikalen Bibelstudienkreisen in den USA feststellt (vgl. Bielo 2009, 30). So bestimmt die

⁶⁸ Siehe zum Thema evangelikaler Lebensführung Verena Hoberg (2017, besonders S. 209–211).

Antwort zum Beispiel zu welchen Räumen, Personen oder Informationen die Forscherin Zugang erhält. Sie bestimmt, wie sich die sozialen Beziehungen zu den Informantinnen und Informanten gestalten, das heißt, ob sie die Forscherin als „Schwester“ und Mitchristin oder mögliche Konvertitin, als Kritikerin oder mögliche Fürsprecherin wahrnehmen (vgl. Bielo 2009, 30). In der akademischen Forschungsgemeinschaft wiederum hat die Beantwortung dieser Frage nicht selten Einfluss auf die Wahrnehmung der Forscherin als Wissenschaftlerin im Zusammenhang mit angenommener Objektivität und wissenschaftlicher Distanz (vgl. Hufford 1999). Das gilt umso mehr für die Religionswissenschaft, deren Fachidentität, wie oben erläutert, maßgeblich auf einer Abgrenzung von der Theologie basiert.⁶⁹

Für den Bereich der englischsprachigen Anthropology stellt Bielo fest, dass der Zentralität, die der Frage „Bist du (auch) Christ(in)?“ sowohl im Forschungsprozess als auch in der akademischen Wahrnehmung der Forschung zukommt, ein in diesem Zusammenhang überraschendes Schweigen über den Umgang mit dieser Frage gegenübersteht:

How have anthropologists responded to this question? Frankly, the most common approach is silence, an avoidance of how this matter of identity impacted the research. It is a sort of don't ask-don't tell policy one that is always conspicuous in its absence. (Bielo 2009, 30)

Auch in der deutschsprachigen Religionswissenschaft tritt die offene Auseinandersetzung mit dieser Frage oft hinter die Betonung der nicht-theologischen, nicht-apologetischen und konfessionsungebundenen Ausrichtung der eigenen Arbeit zurück. Weil aber von der Beantwortung dieser Frage nicht selten abhängt, ob der Forscher oder die Forscherin überhaupt „Zugang zum Feld“ erhält, soll, ja darf mein eigener Umgang mit dieser Frage hier nicht ausgespart werden. In ähnlicher Weise fordert auch der Religionswissenschaftler Peter J. Bräunlein:

[Es gilt] den Standort des Forschers und seine Position in dem interaktiven Spiel des Forschungsprozesses wahrnehmbar zu machen. Grundlagen der Datengewinnung sollen damit transparent werden. Die „im Feld“ gewonnenen Daten, und dies gilt insbesondere für solche im Bereich von Weltanschauung und Sinnsystemen, liegen nicht am Wegesrand, sondern sind Ergebnisse einer kommunikativen Beziehung, sie resultieren aus der Dynamik von zwischenmenschlichen Begegnungen. (Bräunlein 2010, 39)⁷⁰

⁶⁹ Gerade in Deutschland, so Stausberg, ringt die Religionswissenschaft bis heute noch oft um ihren Status als unabhängige, von der Theologie verschiedene, das heißt konfessionsungebundenen Fachdisziplin (vgl. Stausberg 2012b, 13). Dieser Umstand leistet entsprechenden Abgrenzungsdiskursen noch einmal in besonderer Weise Vorschub.

⁷⁰ Vergleiche hierzu auch folgende Bemerkung Bräunleins: „Es ist für die Datengewinnung innerhalb der Naturwissenschaften Grundvoraussetzung, die verwendeten Messinstrumente, ihren inneren Aufbau, ihre Fähigkeiten und Grenzen genauestens zu kennen. Nur so kann beurteilt werden, welchen Aussagewert das gewonnene

Im Anschluss an die Arbeiten Bielos (2009) und Brian Howells (2007) habe ich mich in meiner Forschung für eine bewusste und immer wieder neu reflektierte Inanspruchnahme meiner eigenen christlichen Identität entschieden. Diese Identität, die sich vielleicht am ehesten als liberal-katholisch beschreiben ließe, stand dabei in vielerlei Hinsicht in Konflikt mit den Positionen, die meine Informantinnen und Informanten vertraten. So habe ich mich zum Beispiel weder als wiedergeboren (*born again*) noch als charismatisch oder evangelikal vorgestellt. Auch entsprachen meine eher liberalen Moralvorstellungen zu solchen Themen wie Homosexualität oder nichtehelichen Paarbeziehungen keineswegs dem, was meine Gesprächspartnerinnen und -partner mir gegenüber als christliche Moral- und Wertvorstellungen beschrieben. Und so zog meine christliche Selbstverortung in unterschiedlichen Gesprächskontexten fast immer weitere Fragen nach sich, die ein Licht auf innerchristliche Identitäts- und Abgrenzungsdiskurse werfen.⁷¹ Trotz dieser Differenzen und Aushandlungsprozesse hat mir die Offenlegung meiner persönlichen christlichen Sozialisation in meiner Feldforschung ohne Zweifel Türen geöffnet, die sonst verschlossen geblieben, und Gespräche ermöglicht, die sonst nicht zustande gekommen wären, und wurde so in vielerlei Hinsicht zu einer Quelle wissenschaftlicher Erkenntnis (vgl. Bielo 2009, 30–33). Die Frage „Bist du (auch) Christ(in)?“ führt damit mitten hinein in jenes „besondere[] Spannungsfeld zwischen Nähe und Distanz, Involviertheit und Indifferenz“ (Prohl 2004, 294), das Prohl als ein zentrales Moment der Methode der Feldforschung an sich ausmacht (vgl. oben S. 50, Anm. 67). Mit Blick auf meine eigene Forschung lässt sich dieses besondere Spiel aus Nähe und Distanz am ehesten mit Loïc Wacquants (2004; 2011) Herangehensweise eines „going native, but armed“ vergleichen:

My position [...] is to say, „go native“ but „go native armed,“ that is, equipped with your theoretical and methodological tools, with the full store of problematics inherited from your discipline, with your capacity for reflexivity and analysis, and guided by a constant effort, once you have passed the ordeal of initiation, to *objectivize this experience and construct the object*, instead of allowing yourself to be naively embraced and constructed by it. Go ahead, go native, but come back a sociologist! (Wacquant 2011, 87f., Hervorhebung i. O.)

„Fakt“ beanspruchen kann. Erst allmählich setzt sich in den empirischen Kulturwissenschaften diese Forderung nach Offenlegung des Datengewinnungsprozesses, die den Forscher/die Forscherin (als ‚Instrumente‘ der Datenerhebung) einschließt, durch. Dieser verzögert einsetzende Prozess entbehrt nicht einer gewissen Ironie, zumal bislang eine solche Offenlegung mit dem Hinweis auf den (vorgeblichen) Objektivitätsbegriff der ‚harten‘ Wissenschaften abgewehrt wurde: für den Wert der gewonnenen Daten sei eine Positionierung des Feldforschers nicht notwendig, im Gegenteil, es fließe damit zu viel Subjektives ein“ (Bräunlein 2010, 519, Anm. 24).

⁷¹ Vergleiche hierzu auch die Erfahrungen Bielos: „[T]he answer to ‚Are you a Christian?‘ is not simply a yes/no affair [...]. This speaks to the larger theoretical issue of cultural diversity within local, regional, national, and global Christian economies“ (Bielo 2009, 30). Siehe auch Bielo (2009, 32–38).

Bei allem Spiel von Nähe und Distanz bleibt diese Arbeit einer Perspektive verpflichtet, die sich in der religionswissenschaftlichen Theorie- und Methodendiskussion mit dem Begriff des „methodologischen Agnostizismus“ verbindet (vgl. auch Illouz 2009, 14).⁷² Zum einen ist damit ein forschungsethischer Anspruch an das eigene Arbeiten gemeint, der von der Forscherin verlangt, sich eines wertenden Urteils über den eigenen Untersuchungsgegenstand vor dem Hintergrund persönlicher Überzeugungen zu enthalten. In diesem Sinne hat im Prozess der Feldforschung meine Selbstverortung als Christin zwar eine entscheidende Rolle als „Türöffner“ gespielt und es mir ermöglicht, mit meinen Informantinnen und Informanten auf Augenhöhe ins Gespräch zu kommen, sie war aber nicht leitend in der Beschreibung meines Quellenmaterials. Zu entscheiden, ob die Wahrheitsansprüche unserer Informantinnen und Informanten richtig oder falsch sind, ist, meines Erachtens, nicht Aufgabe der Religionswissenschaft. Das schließt Kritik als solche nicht aus, meint aber stets den kulturwissenschaftlich kritisch-fragenden Blick auf den Untersuchungsgegenstand, den Illouz einmal wie folgt beschrieben hat:

Der Zweck einer Kulturanalyse ist nicht, kulturelle Praktiken daran zu messen, wie sie sein sollen oder angeblich einmal waren, sondern zu verstehen, wie sie zu dem wurden, was sie sind, und warum sie als das, was sie sind, für die Menschen „etwas leisten“. (Illouz 2009, 14)⁷³

Des Weiteren bedeutet diese Perspektive, dass ich auf den folgenden Seiten stets beim Selbstverständnis der Akteure ansetzen werde. Damit ist nicht gemeint, dass dieses Selbstverständnis und damit verbundene Wahrheitsansprüche einfach unkritisch übernommen werden. Vielmehr zollt diese Herangehensweise der Tatsache Tribut, dass die Geschichten, die religiöse Akteurinnen und Akteure über sich selbst, ihren Glauben und ihre Gemeinschaft erzählen, zentrale Referenzpunkte für die religiöse Praxis und Weltdeutung dieser Akteure bilden. Darüber hinaus basiert diese Herangehensweise auf der Annahme, dass dieses Selbstverständnis und die daraus hervorgehenden religiösen Welten folgenreiche soziale Realitäten produzieren, nicht nur für diejenigen Akteure, die die zugrundeliegenden Wahrheitsansprüche teilen, sondern auch für solche, die ihnen unentschieden oder sogar ablehnend gegenüberstehen (vgl. Berg und Rakow 2016, 181).⁷⁴ Sie sind, um mit dem Religionswissenschaftler Ninian Smart zu

⁷² Vergleiche hierzu einleitend Russel T. McCutcheon (1999, 213–285) sowie Berg und Rakow (2016, 181).

⁷³ Die Religionswissenschaft im Allgemeinen wird heute in der Regel als eine kulturwissenschaftlich arbeitende Disziplin verstanden (vgl. Kippenberg und Stuckrad 2003, 11–16; Gladigow 2005; Hock 2014, 9; siehe auch Berg 2015).

⁷⁴ Man denke hier nur etwa an die Debatte um muslimische Schüler, die ihren Lehrerinnen aus religiösen Gründen den Handschlag verweigerten, die die Öffentlichkeit und Presse von Mai bis Juni 2016 beschäftigte, oder an

sprechen, real, ob sie existieren oder nicht – was zu entscheiden, wie oben erwähnt, meines Erachtens nicht Aufgabe der Religionswissenschaft ist:

A description of a society with its gods will include the gods. But by the principle of the bracket [= das Prinzip des methodologischen Agnostizismus, Anm. E. B.-C.] we neither affirm nor deny the existence of the gods. In order to get over the cumbrous inelegancies that we are likely to run into, in trying to maintain this methodological posture, I shall distinguish between objects which are real and objects which exist. In this usage, God is real for Christians whether or not he exists. The methodological agnosticism here being used is, then, the agnosticism about the existence or otherwise of the main foci of the belief system in question. It is worth noting a complication here. I am not denying that existent things can be treated as unreal, just as real things can be non-existent I should also comment that the use given to the term „real“ only partially corresponds to ordinary usage, and it is to this extent an artificial usage, a term of art. (Smart 1977, 54)

Wenn auf den folgenden Seiten demnach von Gott, dem Teufel oder anderen transzendenten Mächten und religiösen Wahrheitsansprüchen die Rede ist, dann stets vor dem Hintergrund eines solchen methodologischen Agnostizismus.

1.9 Aufbau der Arbeit

Als ich meine Feldforschung 2013 begann, waren Teile der Kirchenleitung, darunter der Gründer und Seniorpastor der Kirche, bereits seit drei Jahren in einen Prozess wegen der möglichen Veruntreuung von Spendengeldern verwickelt. Als ich meine Feldforschung im Frühjahr 2016 beendete, war das Urteil zwar gesprochen worden, jedoch hatten alle Verurteilten gegen das Urteil Berufung eingelegt und die Berufungsverfahren dauerten noch an.⁷⁵ Über Jahre hinweg hat der Prozess nicht nur in der lokalen, sondern auch überregionalen und sogar internationalen Presse hohe Wellen geschlagen und die öffentliche Wahrnehmung der Kirche dominiert. Diese Verengung der Wahrnehmung auf das Ereignis des Prozesses und seiner Protagonistinnen und Protagonisten wurde von vielen meiner Informantinnen und Informanten als frustrierend und ermüdend beschrieben, weil sich ihr eigenes Leben in der Gemeinde nicht auf dieses Ereignis und die Bewältigung seiner Folgen reduzieren lässt. „I want you to see what I see“, so begründete Grace mir gegenüber ihre Bereitschaft, mich an ihrem Leben in der Gemeinde teilhaben zu lassen. Ohne Zweifel waren Graces Bemühungen dabei von der Hoffnung getragen,

die Folgen, die konservative christliche Realitäten für die Rechte von lesbischen, schwulen, bi-, trans- oder intersexuellen Menschen haben (vgl. Berg und Rakow 2016, 181).

⁷⁵ Ende 2015 befand ein Gericht die Angeklagten für schuldig und verhängte Gefängnisstrafen. Nach einem Berufungsverfahren erreichten die Anwälte der Angeklagten Anfang 2017 eine Reduzierung des jeweiligen Strafmaßes, das Urteil jedoch blieb bestehen (vgl. Chew und Lam 2017).

ein ganz bestimmtes – ihr eigenes – Bild der City Harvest Church in einen öffentlichen Diskurs einzubringen. Meine Arbeit wurde in diesem Zusammenhang sicherlich von vielen meiner Gesprächspartnerinnen und Gesprächspartnern als eine Möglichkeit verstanden, ihre je eigene Geschichte vom Leben in der Megakirche zu erzählen. Es sind auch ihre Geschichten, die ich auf den folgenden Seiten erzählen möchte als Beispiel für die bleibende Bedeutung und die sich wandelnden Erscheinungsformen religiöser Diskurse und Praktiken in der Moderne.

Nach einem einleitenden Kapitel zur Geschichte und dem Selbstverständnis der Gemeinschaft (Kapitel 2) werde ich mich dafür in drei Fallbeispielen unterschiedlichen Aspekten des eingangs geschilderten kirchlichen Netzwerks widmen. Das erste Fallbeispiel (Kapitel 3) ist der besonderen Verfasstheit der Kirche als ein Netzwerk aus kleinen Gruppen gewidmet. Neben einer religionshistorischen Einordnung beider Formen moderner Vergemeinschaftung – der Megakirche und der Kleingruppe – wird dieses Kapitel die Kleingruppe als Ort religiöser Sozialisation und individueller religiöser Praxis in den Blick nehmen. Dabei wird es darum gehen zu zeigen, wie dieser spezifische Raum religiöser Praxis – die Gemeinschaft in der Kleingruppe – zum Ort sowohl der „Geburt“⁷⁶ des christlichen Subjekts als auch des gelebten Christ(in)seins in der Gemeinschaft der Kirche wird. Weiter wird es darum gehen zu zeigen, dass es sich sowohl bei der religiösen Institution der Kleingruppe als auch bei der Art und Weise, wie das Subjekt innerhalb dieser Institution gedacht und verhandelt wird, um Antworten auf einen globalisierten „therapeutischen Diskurs“ (vgl. Illouz 2009) einerseits und die Gesellschaft und besondere urbane Landschaft des modernen Singapur andererseits handelt.

Das zweite Fallbeispiel (Kapitel 4) wird sich mit der gelebten Alltagsreligiosität in der City Harvest Church auseinandersetzen. Wie eingangs erwähnt wird in der Gemeinde eine häufig als Wohlstandsevangelium bezeichnete Theologie praktiziert. Die gelebte Alltagsreligiosität stellt sich demnach als eine Suche nach Wohlstand, Wohllieben und Wohlsein dar, die den Fluchtpunkt solcher Wohlstandsevangelien markieren. Dabei lehnt sich die Gemeinde an die Theologie des südkoreanischen Megakirchenpastors und Theologen Cho an. Nach einem kurzen Überblick über das globale Diskursfeld verschiedener Wohlstandsevangelien werde ich Chos Theologie anhand seines 2006 erschienenen Buchs *4th Dimensional Living in a 3 Dimensional World* skizzieren. Im Anschluss daran wird anhand einer Predigt Kong Hees beispielhaft untersucht, wie Chos Anleitung für ein Leben in Fülle in der City Harvest Church aufgegriffen wird.

⁷⁶ Zum Begriff der „Geburt“, wie er hier verwendet wird, siehe Kapitel 3, S. 95, Anm. 136.

Zuletzt wird dieses Kapitel der Resonanzbeziehung dieser Praxis zu den globalen Bedingungen und den sozialen Erfahrungen der modernen singapurischen Gesellschaft nachgehen. Dabei wird es darum gehen zu zeigen, dass es sich bei dem in der Gemeinde praktizierten Wohlstandsevangelium in vielerlei Hinsicht um eine zutiefst moderne religiöse Praxis handelt, das heißt um eine Praxis, die die Gegebenheiten und Erfordernisse moderner Konsum- und Dienstleistungsgesellschaften aufgreift, in christliche Bilder gekleidet thematisiert und den Praktizierenden Möglichkeiten anbietet, wie sie mit den Anforderungen solcher Gesellschaften umzugehen können.

Das dritte Fallbeispiel schließlich (Kapitel 5) wird sich mit dem gesellschaftlichen Engagement der Kirche in Singapur und darüber hinaus auseinandersetzen. Zunächst werden dafür die religionsgeschichtlichen Entwicklungen innerhalb des globalen pfingstlich-charismatischen Feldes skizziert, die in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts eine verstärkte Hinwendung zu verschiedenen Formen des pfingstlich-charismatischen Engagements in Welt und Gesellschaft ermöglicht haben. Danach wird sich dieses Kapitel dem vielfältigen Engagement der Gemeinde sowohl in Singapur als auch innerhalb des mit der Kirche affilierten überregionalen Kirchen-Netzwerks widmen. Da sich Miller und Yamamori bereits ausführlich mit dem karitativen Engagement pfingstlich-charismatischer Gemeinschaften beschäftigt haben – auch mit dem der City Harvest Church (vgl. Miller und Yamamori 2007, 91–94) – werde ich mich in diesem Kapitel vor allem auf Formen gesellschaftlichen Engagements *jenseits* des Karitativen konzentrieren. Zuletzt wird es in diesem Kapitel darum gehen zu zeigen, dass das hier diskutierte Engagement der Kirche in Welt und Gesellschaft in die gleichen, spezifisch modernen Diskurse eingebettet ist wie die religiöse Sozialisation des christlichen Subjekts in der Kleingruppe (siehe Kapitel 3) und die gelebte Alltagsreligiosität in der Kirche (siehe Kapitel 4). Vor diesem Hintergrund wird zu zeigen sein, dass das Programm gesellschaftlichen Engagements, dem sich die Gemeinde verschrieben hat, eine ganz ähnliche Resonanzbeziehung zur globalen Moderne und dem modernen Singapur aufweist, wie die in Kapitel 3 untersuchte Anleitung für ein Leben in Fülle. Mit Blick auf das karitative Engagement der Kirche wird des Weiteren zu zeigen sein, dass es sich dabei auch um eine Antwort auf den spezifischen lokalen Kontext des modernen Singapur handelt. Das letzte Kapitel schließlich (Kapitel 6) wird die vorgestellten Überlegungen und Ergebnisse noch einmal zusammenfassen und mit einigen abschließenden Bemerkungen enden.

Mit diesen von mir ausgewählten Fallbeispielen erhebe ich in dieser Arbeit nicht den Anspruch, ein umfassendes Bild weder von neocharismatischer Religiosität im Allgemeinen noch vom religiösen Leben in der City Harvest Church zu zeichnen. Die Auswahl der Fallbeispiele hat sich in vielerlei Hinsicht aus dem in der Feldforschung erhobenen Material selbst ergeben. Die gelebte Religiosität in der Kleingruppe und die tagtägliche Arbeit am eigenen Selbst in Ausrichtung auf christliche Ideale, die Suche nach Wohlstand, Wohllieben und Wohlsein auf Grundlage von Chos Anleitung für ein Leben in Fülle und schließlich die Umsetzung des Cultural Mandate im gesellschaftlichen Engagement der Kirche und dem alltäglichen Leben ihrer Mitglieder – all das waren Themen, die meine Gesprächspartnerinnen und -partner bewegten und in meiner Feldforschung immer wieder zum Thema wurden und denen diese Arbeit deshalb gezielt nachgehen möchte. Die Auswahl des Materials für die Beschreibung und Untersuchung dieser Themen wiederum erfolgte bewusst selektiv mit Blick auf die oben geschilderten Anliegen dieser Studie. In dieser Herangehensweise schließe ich mich dem Christentumsforscher Paul Gifford an, der in seinem 2015 erschienen Buch *Christianity, Development and Modernity in Africa* bemerkt: „I am fully aware that my examples [...] are not ‚conclusive‘ in any hard sense, but I’ve selected them, because I think they are revealing of the reality I am describing“ (Gifford 2015, 7). Dennoch habe ich in der Auswahl des Materials auch versucht, möglichst viele Aspekte des eingangs beschriebenen kirchlichen Netzwerks zu berücksichtigen. In diesem Sinne werden in den folgenden Kapiteln unterschiedliche soziale Akteure zur Sprache kommen. Die einzelnen Fallbeispiele werden sich mit verschiedenen Handlungszusammenhängen der Megakirche beschäftigen, von den wöchentlichen Treffen in der Kleingruppe über das kollektive Bibelstudium zu zweit oder zu dritt bis zu den Wochenendgottesdiensten oder dem gesellschaftlichen Engagement der Gemeinde in Singapur. Es werden unterschiedliche Medien und Materialitäten thematisiert werden von Studienhandbüchern und gesprochenen Predigten über ein von der Kirche selbst produziertes Video mit dem Titel *City Harvest Church Story* bis zu christlichen Bestsellern wie Chos *4th Dimensional Living in a 3 Dimensional World*. Und nicht zuletzt werden in der Arbeit immer wieder sowohl der spezifische lokale Kontext des modernen Singapur beschrieben werden wie auch die verschiedenen globalen Diskursfelder und Entwicklungen, an denen die Mitglieder der Kirche in ihrer gelebten Religiosität partizipieren. In diesem Sinne schließt die Einleitung dieser Studie in Anlehnung an den letzten Film des legendären Martial Artist und Schauspielers Bruce Lee (1940–1973) mit der Einladung: *Enter the Network*.

2 „City Harvest Church Story“: Die Geschichte einer Megakirche

2.1 Einleitung

„City Harvest Church – this is our story, this is our life, a testament of God’s glory and grace.“ – Mit diesen Worten beginnt einer der Texte, die die Geschichte der Megakirche City Harvest Church erzählen. Dieser Geschichte ist das vorliegende Kapitel gewidmet, das drei Anliegen verfolgt: Zum einen soll die Kirche selbst in ihrem historischen Gewordensein und Selbstverständnis vorgestellt werden. Weiter möchte dieses Kapitel die Verortung der Kirche innerhalb des globalen pfingstlich-charismatischen Feldes nachzeichnen. Und schließlich soll gezeigt werden, inwiefern die Geschichte der Kirche den spezifischen lokalen Kontext des modernen Singapur widerspiegelt.

Nähern möchte ich mich diesem Thema aus dem die ganze Arbeit prägenden Blickwinkel gelebter Religiosität. Dafür setzt dieses Kapitel beim Selbstverständnis der Akteurinnen und Akteure an und fragt, wo und wie die Geschichte der Gemeinschaft in der gelebten Religiosität in der Megakirche auftaucht und thematisiert wird. Wie erzählen die Mitglieder der Kirche die Geschichte ihrer eigenen Gemeinschaft? Wie verstehen sie sich selbst?⁷⁷ Um diese Fragen zu beantworten, wird sich das Kapitel der Geschichte der Megakirche beispielhaft anhand eines von der Gemeinde selbst produzierten digitalen Videos mit dem Titel *City Harvest Church Story* nähern.⁷⁸ Videos wie dieses sind in vielerlei Hinsicht Bestandteil der gelebten Dimension der Megakirche. Sie werden in der City Harvest Church von der eigenen Film- und Fernseh Abteilung (der sogenannten „Television Ministry“) für die zwei Gottesdienste am Samstagabend und

⁷⁷ Wie in der Einleitung erläutert bedeutet diese Herangehensweise nicht, das Selbstverständnis der Akteurinnen und Akteure und damit verbundene Wahrheitsansprüche einfach unkritisch zu übernehmen. Diese Herangehensweise geht von der Annahme aus, dass die Geschichten, die die Mitglieder der Kirche über ihre Gemeinschaft erzählen, zentrale Referenzpunkte für die religiöse Praxis und Weltdeutung der Gemeinde bilden, die zu beschreiben eines der zentralen Anliegen dieser Studie ist. Zur Herangehensweise dieser Arbeit siehe die Einleitung, S. 44–55.

⁷⁸ Zum Zeitpunkt des Verfassens dieser Arbeit fand sich das Video auf dem öffentlichen YouTube-Kanal der Kirche (Nutzername: „City Harvest Church“) wie auch auf dem Kanal von „Videos4Christ“, allem Anschein nach ein Mitarbeiter oder eine Mitarbeiterin der Television Ministry. Wie aus diesen Quellen hervorgeht, wurde das Video 2012 produziert und 2013 in der Kirche aufgeführt (siehe hierzu auch im Anhang S. 277, Abb. 7). Auf dem YouTube-Kanal von Videos4Christ findet sich das Video seit dem 2.4.2012. Auf dem Kanal von „City Harvest Church“ wurde das Video am 2.5.2013 veröffentlicht. Ich werde auf den folgenden Seiten wie folgt auf das Video verweisen: „*City Harvest Church Story*, 2012, Sequenz 00:00:00–00:00:00“. Siehe hierzu auch die Lesehinweise auf S. 13f. Zu YouTube bzw. YouTube-Inhalten als Ort und Gegenstand kultur- und sozialwissenschaftlicher Forschung siehe einleitend Burgess und Green (2009, 1–14) und Eisemann (2015, 123–134).

Sonntagmorgen produziert, dort im Rahmen der Gottesdienste vorgeführt und dann über die verschiedenen Presse- bzw. Medienkanäle der Kirche öffentlich verfügbar gemacht. Auf den folgenden Seiten wird dieses Video dahingehend befragt, wie in und durch das Video die Geschichte der eigenen Kirche – im doppelten Sinn von historischem Gewordensein und Selbstverständnis – konstruiert wird.⁷⁹

Thematisch lassen sich innerhalb des Videos sechs Sequenzen⁸⁰ unterscheiden: Nach einem Prolog (1) wird zunächst von den Anfängen der Gemeinschaft und der Gründung der Kirche im Jahr 1989 berichtet, die auf ein „göttliches Mandat“ zurückgehen soll (2). Daran schließt sich die Erzählung von den zahlreichen Herausforderungen an, vor die sich die junge Gemeinschaft anfänglich gestellt sah, und wie die Gemeinschaft sie durch einen festen Glauben an den eigenen göttlichen Auftrag überwand (3). Es folgt eine Darstellung des Gemeindegewachstums bis zur Megakirche, verschränkt mit der Vorstellung der verschiedenen vorläufigen und dann längerfristigen „Beheimatungen“ der Gemeinschaft (4). Im Anschluss daran wird das missionarische, gesellschaftlich-soziale und humanitäre Engagement der Kirche vorgestellt (5). Beschlossen wird das Video mit einer Zusammenfassung des Selbstverständnisses der Gemeinde (6).

Meine Analyse des Videos gliedert sich in vier Teile: Sie beginnt mit einem kurzen Überblick über den zeitgeschichtlichen Kontext der „langen 1980er Jahre“ (von den späten 1970er Jahren bis 1990), der Zeit also, in der der Aufstieg der Megakirchen begann (Unterkapitel 2.2). Der zweite Teil (Unterkapitel 2.3) wird sich mit dem Selbstverständnis der Kirche befassen, wie es dem Prolog des Videos zugrunde liegt. Der dritte Teil (Unterkapitel 2.4) ist der Entstehung der Kirche und ihrer Geschichte von den Anfängen bis heute gewidmet. Im vierten und letzten Teil (Unterkapitel 2.5) schließlich werde ich mich zuletzt dem gesellschaftlichen Engagement der Kirche zuwenden, das im Video eine prominente Rolle einnimmt.

⁷⁹ Für die Studie wurde das Video auf zwei Ebenen analysiert. Zum einen wurden auf einer inhaltlichen Ebene die zentralen Rhetoriken herausgearbeitet, die sich als Dreh- und Angelpunkte, als „Codes“, durch die Erzählung ziehen. Zum anderen wurden die der inhaltlichen Darstellung zugrundeliegenden Präsentationsmechanismen mit Blick auf ihre ästhetischen und performativen Aspekte hin betrachtet. Eine ähnliche Herangehensweise fordert auch Richard Last in seinem programmatischen Artikel „A Style-Sensitive Approach to Film“ (Last 2012): „A style-sensitive approach analyzes *how* these themes [...] are articulated through stylistic decisions of filmmakers. [In contrast to] ‚reading‘ films as though they were texts [...] reducing them to their screenplays“ (Last 2012, 547, Hervorhebung i. O.). Die Analyse des Videos erfolgte in Anlehnung an die Vorgehensweise einer hermeneutisch-wissenssoziologischen Videoanalyse (vgl. Englert 2014) auf Basis einer Transkription in Form einer Partitur in Anlehnung an *MoviScript* von Stefan Hampl, dessen Vorgaben an die Bedürfnisse der vorliegenden Arbeit angepasst wurden (vgl. Hampl 2010; Reichertz 2014, 68).

⁸⁰ Zu Sequenzen in der Videoanalyse siehe Carina J. Englert (2014, 85f.).

2.2 Der Aufstieg der Megakirchen und die langen 1980er Jahre: Eine religionsgeschichtliche „Wendezeit“

Laut der Liste des sogenannten Leadership Network rund um den Megakirchenexperten Warren Bird ist die City Harvest Church derzeit (Stand April 2017) eine von mindestens elf Megakirchen in Singapur.⁸¹ Dominiert wird diese Landschaft der großen und sehr großen Kirchen gegenwärtig von vier Megakirchen. Neben der City Harvest Church selbst mit gut 17.000 BpW handelt es sich dabei um die New Creation Church mit derzeit circa 30.000 BpW, Lighthouse Evangelism mit circa 15.000 BpW und die Faith Community Baptist Church mit circa 8.000 BpW. Seinen Anfang nahm dieser Aufstieg der Megakirchen Ende der 1970er Jahre, als sich, wie in der Einleitung bereits bemerkt, mehr und mehr junge, aufstrebende, charismatisch geprägte Leiter (in der Tat handelt es sich fast ausschließlich um Männer) von ihren angestammten Gemeinden trennten, um eigene Gemeinschaften zu gründen. Viele von ihnen entwickelten sich im Laufe der 1980er und in den 1990er Jahren zu großen und sehr großen Kirchen. Den langen 1980er Jahren kommt in der Religionsgeschichte Singapurs aber nicht nur wegen dieses Aufstiegs der Megakirchen eine besondere Rolle zu. Die Jahre stellen in vielerlei Hinsicht einen entscheidenden Wendepunkt oder vielmehr eine „Wendezeit“ für religiöse Akteure und Gemeinschaften dar.

Wirtschaftlich und soziokulturell betrachtet waren die langen 1980er Jahre in Singapur die Zeit, in der die sozioökonomischen Reformbemühungen der Regierung mit dem Ziel der Modernisierung und wirtschaftlichen Unabhängigkeit des Stadtstaates in der zunehmenden Konsolidierung einer modernen Konsum- und Dienstleistungsgesellschaft kulminierten.⁸² Wirtschaftliches Wachstum und steigender Wohlstand – weithin sichtbar an der in den Himmel wachsend Skyline der Insel und ihren unzähligen Einkaufszentren – ließen den Kampf um das (vor allem

⁸¹ Neben den vier oben genannten Kirchen listet das Netzwerk als weitere Megakirchen in Singapur das Trinity Christian Centre mit 7.000 BpW, das Victory Family Centre mit 6.000 BpW, die Covenant Evangelical Free Church und die Church of Our Saviour mit jeweils 4.500 BpW, die Heart of God Church mit 2.000 bis 3.000 BpW sowie am unteren Ende die Saint John's-Saint Margaret's Church mit 2.000 BpW auf. Siehe zur Liste auch die Einleitung, S. 20, Anm. 16. Zum Phänomen der Megakirchen siehe ausführlicher Kapitel 3, S. 97–101.

⁸² Mit der unerwarteten Unabhängigkeit von der Föderation Malaysia sah sich die Regierung Singapurs 1965 gleichsam über Nacht mit der Herausforderung konfrontiert, die junge Nation zu einem überlebensfähigen Stadtstaat zu entwickeln (Loh 1998, 2f.). Der primäre Fokus staatlicher Bemühungen lag dabei auf der wirtschaftlichen Entwicklung des Landes, wie sich der damalige Deputy Prime Minister Goh Keng Swee erinnert: „Given the economic conditions at the time of independence, the task for the then new political leaders was clear: 'to achieve a society where all citizens could have a decent living' by providing 'jobs (and rising incomes) for everybody who was willing and able to work' through continuous and rapid economic growth“ (zitiert in Chua 1991, 29). Siehe hierzu auch die Einleitung, S. 30f.

wirtschaftliche) Überleben der Nation, der die Politik bis dahin bestimmt hatte, mehr und mehr in den Hintergrund treten. Stattdessen trat in der Politik die Suche nach einer spezifisch singapurischen Identität in den Vordergrund (vgl. Kong und Yeoh 1997, 219; Loh 1998, 3–5).

Durch die zunehmende Verfügbarkeit „westlicher“, das heißt vor allem anglophoner Medien, allen voran Film- und Fernsehproduktionen, Magazine und Bücher, aber auch durch Reisende und Touristen hatten in Singapur neue „Ideen“ Einzug gehalten, darunter auch neue „westliche“ Wertvorstellungen und Lebensentwürfe. Ihr Einfluss wurde in Singapur vor allem von Seiten der Regierung als ein gefährlicher Trend hin zur „Verwestlichung“ eines traditionell „asiatisch-orientalisch“-geprägten Singapur verstanden (vgl. Lee 1978, 1). Gefährlich deshalb, weil Singapur diesem asiatisch-orientalischen Gepräge nichts weniger als seine Erfolgsgeschichte als unabhängige Nation verdanke, so der damalige Premierminister Lee Kuan Yew in einer Rede aus dem Jahr 1978:

We have developed and progressed not because we were a Western-Occidental-type society, but because we were an Asian-Oriental-type society, hardworking, thrifty and disciplined, a people with Asian values, strong family ties and responsibility for the extended family which is a common feature of Asian cultures, whether Chinese, Malay or Indian. (Lee 1978, 1)

Vor diesem Hintergrund wurde die „Verwestlichung“ der Gesellschaft durch den Einfluss „westlicher“ Medien von führenden Politikern der Regierung als eine Bedrohung für die ganze Nation dargestellt. „Do not to take things for granted, particularly the living standard and the political stability which Singaporeans now enjoy“ (*The Straits Times* 1978a, 15). Mit diesen Worten warnte Ow Chin Hock, damals parlamentarischer Staatssekretär des Ministry of Culture, die Bürgerinnen und Bürger Singapurs Ende der 1970er Jahre.

Um dem Trend der „Verwestlichung“ entgegen zu wirken, gelte es die eigenen kulturellen Werte und die eigene „asiatisch-orientalische“ Identität zu bewahren, so Lee Kuan Yew:

We cannot isolate ourselves from the changing moods and thoughts of the world and the no-marriage family relationships Americans and some Europeans are experimenting with. But we can inoculate [sic!] ourselves from fashionable but passing fads and fancies. We can do this by retaining the core of our own basic cultural values, a keen sense of our own identity, our different inheritance and history and the self-confidence this awareness gives. (Lee 1978, 1f.)

Nur so würde man dem eklatanten Werteverfall Einhalt gebieten können, der sich in Folge der „Verwestlichung“ der Gesellschaft vor allem unter Jugendlichen rasant ausbreiten würde (vgl. Ow 1978; *The Straits Times* 1978a). Hilfe erhoffte man sich in dieser Situation von den Religionen, wie an einer Rede des damaligen Minister for Health und Second Minister for Defense Goh

Chok Tong aus dem Jahre 1982 deutlich wird: „If all groups in Singapore were to return to the teachings of their religions, we do not have to worry about the decline of morals in our society“ (*The Straits Times* 1982a)⁸³ Diese Annahme führte 1982 zur Einführung von Religionsunterricht (*Religious Knowledge*) als prüfungsrelevantes Pflichtfach an weiterführenden Schulen (vgl. Eugene K. B. Tan 2008, 70–71; Tan 1997; Charlene Tan 2008).

Die späten 1970er und 1980er Jahre waren auch die Zeit der christlichen Großveranstaltungen. 1978 besuchte der berühmte Erweckungsprediger und Televangelist Billy Graham (1918–2018) die Insel und begeisterte fünf Abende lang mehrere zehntausend Besucherinnen und Besucher (vgl. Sng 1993, 300–305).⁸⁴ Im selben Jahr, in dem Goh Chok Tong die Rolle von Religionen als moralische Kompass hervorhebt und die Regierung den Religionsunterricht einführt, werden die Bürgerinnen und Bürger der Stadt auch Zeuge der inselweiten „Gospel Rally“, organisiert von der pfingstlich-charismatischen Full Gospel Business Men’s Fellowship. Als Redner trat unter anderem der bereits mehrfach erwähnte südkoreanische Megakirchenpastor Cho auf. Fünf Abende in Folge füllte die Veranstaltung das National Stadium in Singapur mit durchschnittlich 40.000 Besucherinnen und Besuchern pro Abend. 1985 war es der Heilungsprediger Reinhard Bonnke, der fünf Abende in Folge in einem gut gefüllten National Stadium sprach. Ein Jahr später besuchte der argentinische Prediger Luis Palau die Insel und sprach am selben Ort sechs Nächte vor gut gefüllten Rängen. 350 Kirchen sollen in die Vorbereitung und Durchführung der Veranstaltung involviert gewesen sein, die insgesamt mehr als 330.000 Besucherinnen und Besucher angezogen haben soll (vgl. Sng 1993, 318f.). Der überwältigende Erfolg dieser Veranstaltungen und der Aufschwung, den die charismatische Erneuerungsbewegung⁸⁵ in Singapur zur gleichen Zeit erlebte, bestätigte christliche Spezialisten und Laien gleichermaßen in der Überzeugung, dass die Zeit reif sei für ein umfassendes Erweckungsereignis und entfachten einen wahren Missionseifer, wie auch in den folgenden Worten eines Zeitzeugen zum Ausdruck kommt (vgl. Sng 1993, 304f.):

⁸³ Diese Hoffnung findet sich auch in zahlreichen Zeitungsartikeln aus dieser Zeit thematisiert. Man vergleiche hierzu nur etwa die Titel folgender Beiträge: „Religion’s vital role in shaping people’s morality“ (*The Straits Times* 1983), „The Straits Times says... Religion is a moral anchor“ (*The Straits Times* 1982b) oder „Chok Tong on religion and morals“ (*The Straits Times* 1982a). Der letzte Artikel berichtet über eine Rede Goh Chok Tongs vor Singapurern muslimischen Glaubens am Tag des Geburtstags des Propheten Mohammed.

⁸⁴ Zum Begriff des Televangelismus siehe Kohle 2016, 43–46.

⁸⁵ Zur charismatischen Bewegung in Singapur siehe weiter unten S. 72–74.

The Spirit is moving in the city of Singapore at this time. He has prepared the context for harvest... Today, the sheer numbers of first generation believers, by their zeal and evangelistic fervour, have created a momentum and wave of conversions that could not easily be stopped; Singapore is turning to Christ! (Zitiert in Sng 1993, 319f., Auslassungszeichen i. O.)

In der zweiten Hälfte der 1980er Jahre begann sich das gesellschaftliche Klima jedoch zu verändern. Es wurde zunehmend Kritik laut an den Missionsbemühungen einiger evangelikaler und pfingstlich-charismatischer Gruppen, die von einer wachsenden Zahl Singapurinnen und Singapurern als aggressiv empfunden wurden. Besonders Bürgerinnen und Bürger muslimischen Glaubens fühlten sich durch entsprechende missionarische Aktivitäten zunehmend bedrängt (vgl. Sng 1993, 320–22; *The Straits Times* 1986; *The Straits Times* 1987). Auch der Staat selbst bzw. die damalige Regierung sah sich durch das Erstarken sozialkritischer liberaler und befreiungstheologisch inspirierter christlicher Gruppen herausgefordert. 1987 ließ die Regierung 16 kirchliche Sozialarbeiter verhaften, denen vorgeworfen wurde, unter dem Deckmantel der katholischen Kirche eine „marxistische Verschwörung“ gegen den Staat geplant zu haben (vgl. Barr 2010).⁸⁶ Noch im selben Jahr gab die Regierung ein Weißbuch in Auftrag, das das Erstarken der Religionen (*religious revivalism*) in Singapur und einen möglichen Zusammenhang mit dem nur wenige Jahre zuvor eingeführten Religionsunterricht untersuchen sollte.⁸⁷ Die Verfasser des Weißbuchs bestätigten den Verdacht der Regierung, dass es nicht ausgeschlossen sei, dass die Einführung des Religionsunterrichts zum diagnostizierten Erstarken der Religionen beigetragen habe. Außerdem habe sich der Staat in der Zusammenstellung der Lehrpläne für den Religionsunterricht sozusagen in die inneren Angelegenheiten religiöser Gemeinschaften eingemischt.⁸⁸ Damit habe der Staat selbst die offizielle Trennung von Politik und Religion *de facto* unterlaufen und, so die Annahme, zur derzeitigen, als höchst problematisch verstandenen Situation beigetragen (vgl. Kuo, Quah und Kiong 1988, 41).

⁸⁶ Der Historiker Michael Barr weist daraufhin, dass die Öffentlichkeit den Anschuldigungen von Anfang an mit Skepsis begegnete. Auch Lee Kuan Yew und andere Minister der damaligen Regierung hätten sich später von der Annahme einer solchen Verschwörung distanziert (Barr 2010, 336f.). Erfolgreich waren die Anschuldigungen aber in gewissem Sinne dennoch, markieren sie doch in vielerlei Hinsicht das Ende liberaler christlicher Gemeinschaften in Singapur (vgl. Goh 2010).

⁸⁷ Die Ergebnisse wurden im Oktober 1988 von Wissenschaftlern der National University of Singapore unter dem Titel „Religion and Religious Revivalism in Singapore“ publiziert (vgl. Kuo, Quah und Kiong 1988).

⁸⁸ So kommen die Autoren des Weißbuchs zu dem Schluss: „Since most religions are not internally homogenous, the educational authority, through such programme planning, may have to endorse a particular (usually mainstream) ideological stance out of several theological traditions of a given religion. If this is the case, obviously the state would have entered a domain which is strictly speaking that of religion“ (Kuo, Quah und Kiong 1988, 40f.).

Im Nachgang dieser Ereignisse und in Reaktion auf das Weißbuch stellte die Regierung Ende der 1980er Jahre deshalb nicht nur den Religionsunterricht wieder ein, sondern brachte mit dem *Maintenance of Religious Harmony Act* (MRHA) auch ein neues Gesetz auf den Weg (Tan 1997, 616–618; C. Tan 2008, 324). Seit 1990 mahnt der MRHA religiöse Akteure und Organisationen zur Mäßigung und gegenseitigen Toleranz und schreibt gleichzeitig die strikte Trennung von Kanzel und Politik vor (vgl. Tey 2008).⁸⁹ Im Zuge dieser Entwicklung sahen sich religiöse Akteure und Organisationen seit Ende der 1980er Jahre mit zunehmend strikter werdenden Richtlinien zur Regulierung religiöser Aktivitäten im öffentlichen Raum konfrontiert.

Im Gegensatz zur Wertschätzung, die religiösen Gemeinschaften Ende der 1970er und Anfang der 1980er Jahre im Hinblick auf ihre Funktion als „moralische Kompass“ und ihren Beitrag zur moralischen Erziehung vor allem der nachwachsenden Generation sowohl von Seiten der Regierung wie auch der breiten Öffentlichkeit entgegengebracht wurde, fanden sich Christinnen und Christen in Folge dieser Entwicklungen im Laufe der 1980er Jahre mit einer zunehmenden Skepsis gegenüber ihrem exklusiven Wahrheitsanspruch und Missionsauftrag konfrontiert. Hinzu kam ein wachsendes Unbehagen der Regierung gegenüber dem sozialkritischen Engagement befreiungstheologisch inspirierter Akteure und Gruppen. Mit der Verabschiedung des MRHA hatten sich die rechtlichen Rahmenbedingungen für das Auftreten und Handeln religiöser Akteurinnen und Akteure im öffentlichen Raum dann endgültig grundlegend gewandelt. An die Stelle einer grundsätzlich positiven Einschätzung des gesellschaftlichen Beitrags religiöser Gemeinschaften war eine Verdachtshermeneutik getreten mit weitreichenden Folgen für die religiöse Landschaft der Insel. Die staatliche Intervention gegen liberal-christliche und befreiungstheologisch inspirierte kirchliche Mitarbeiter hatte langfristig den Rückzug entsprechender Gemeinschaften und Netzwerke aus Singapur zur Folge und schuf auf diese Weise ein Vakuum innerhalb des christlichen Feldes (vgl. Goh 2010). Gleichzeitig begann der anfängliche Enthusiasmus rund um die charismatische Erneuerungsbewegung abzukühlen. In einigen Kirchen kam es zu Spannungen zwischen den traditionellen und den neueren, charismatisch geprägten Teilen der Gemeinden (vgl. Sng 1993, 335f.). Daraus resultierende Konflikte gipfelten nicht selten in der Spaltung der Gemeinschaften und der Neugründung unabhängiger Gemein-

⁸⁹ Besonders missionarische Aktivitäten innerhalb der eigenen Gesellschaft sind seitdem von staatlicher Seite aus untersagt, um das friedliche Zusammenleben der verschiedenen Religionsgemeinschaften in Singapur nicht zu gefährden.

den und bereiteten so den Boden für den Aufstieg der späteren, mehrheitlich unabhängigen Megakirchen unter ihnen die City Harvest Church, die New Creation Church, die Faith Community Baptist Church und Lighthouse Evangelism (siehe auch die Einleitung, S. 33f.).⁹⁰

Wie es zu dem spektakulären Aufstieg dieser vier Riesen kommen konnte, wird vor dem Hintergrund der soeben skizzierten religionsgeschichtlichen Entwicklungen verständlich. Der Zulauf, den Kong Hees Jugendgruppe im anglikanischen Marine Parade Christian Centre erfahren hat (siehe die Einleitung, S. 33), die Gründung der New Creation Church und die von Lighthouse Evangelism fallen in die optimistische Zeit der frühen 1980er Jahre. In ihrem Werdegang profitierten alle vier Megakirchen vom Aufschwung, den die charismatische Bewegung in den späten 1970er und 1980er Jahren auch im Nachgang der zahlreichen christlichen Großveranstaltungen dieser Jahre erlebt hatte. Da es sich bei den Mitgliedern solcher unabhängigen Kirchen damals wie heute mehrheitlich um Angehörige der aufstrebenden Mittelschicht handelt, profitierten die jungen Gemeinden auch vom steigenden Wohlstand dieses gesellschaftlichen Segments in der prosperierenden Konsum- und Dienstleistungsgesellschaft der 1980er und 1990er Jahre (vgl. Chong 2015).⁹¹ Auch der Rückzug liberal-christlicher Gemeinschaften und Netzwerke nach dem Debakel um die „marxistische Verschwörung“ wirkte sich positiv auf das Wachstum pfingstlich-charismatischer Gemeinschaften im Allgemeinen und auf das Wachstum unabhän-

⁹⁰ Zu dieser soeben in groben Zügen skizzierten Zeit war Kong Hee, wie in der Einleitung bereits geschildert, Leiter einer Gruppe Jugendlicher und junger Erwachsener im anglikanischen Marine Parade Christian Centre. Im Laufe der 1980er Jahre soll die Gemeinschaft starken Zulauf erhalten haben. Im Zuge dieser Entwicklungen soll es zu Spannungen zwischen Kong Hee und der Kirchenleitung gekommen sein. 1989 entschlossen sich Kong Hee und seine Jugendgruppe, die Kirche zu verlassen. Wenige Jahre später ließ sich die Gemeinschaft unter dem Namen City Harvest Church als unabhängige Kirche bei den Behörden registrieren und soll weiterhin starken Zulauf erhalten haben (vgl. die Einleitung, S. 33). Auch zwischen Lawrence Khong, Gründer der Faith Community Baptist Church, und der Kirchenleitung seiner ursprünglichen Mutterkirche, der Grace Baptist Church, soll es in den 1980er Jahren zu Konflikten gekommen sein. 1986 entschloss sich deshalb auch Khong seine angestammte Gemeinde zu verlassen, um eine unabhängige Gemeinschaft zu gründen, die, ähnlich wie Kong Hees Gemeinde, rasch wuchs (vgl. Khong 2000, 17–28; Lee und Lee 2015, 164). Die Geschichte der New Creation Church wiederum nahm ihren Anfang, als sich Henry Yeo und eine Gruppe Gleichgesinnter 1983 für die Gründung einer eigenen Gemeinschaft entschlossen, unter ihnen ein junger Mann namens Joseph Prince. 1990 übernahm er die Leitung der Kirche, die zum damaligen Zeitpunkt gerade einmal 150 Mitglieder umfasst haben soll. Neun Jahre später soll die Kirche auf knapp 4.000 BpW angewachsen sein (vgl. Lee und Lee 2015, 163). Und Lighthouse Evangelism schließlich, der älteste der vier Riesen der singapurischen Kirchenlandschaft, nahm seinen Anfang, als sich Seniorpastor Ronny Tan und sein achtköpfiges Team Ende der 1970er/Anfang der 1980er von ihrer traditionellen Mutterkirche, der Jubilee Presbyterian Church, trennten, um eine unabhängige Gemeinde zu gründen. Während der erste Gottesdienst der jungen Gemeinde gerade einmal von 24 Mitfeiernden besucht worden sein soll, zählt die Kirche gegenwärtig circa 15.000 BpW (vgl. Lee und Lee 2015, 164).

⁹¹ Die Attraktivität dieser Kirchen für genau diese Gesellschaftsschicht sieht Chong in einer besonderen Resonanzbeziehung zwischen einem in diesen Kirchen praktizierten Wohlstandsevangelium und dem Ethos und den Aspirationen dieser aufstrebenden Mittelschicht begründet (vgl. Chong 2015).

giger, charismatisch geprägter Kirchen im Besonderen aus, die hier gleichsam eine Lücke füllten, wie der Soziologe Daniel P. S. Goh bemerkt (vgl. Goh 2010, 57). Und nicht zuletzt profitierten die aufsteigenden Megagemeinden vom Aufstieg des Stadtstaats zu einer Metropole von Weltrang (vgl. Goh 2016, 253–256). So spiegeln die Ambitionen der Kirchen, die bis heute weit über den Inselstaat hinausreichen, nicht nur in vielerlei Hinsicht die politischen und wirtschaftlichen Ambitionen der Weltstadt wider, sie wären ohne diese Schlüsselrolle Singapurs schlichtweg nicht realisierbar (vgl. Goh 2016, 255f.).

Im Zusammenhang mit den oben skizzierten Entwicklungen sehen sich alle vier Gemeinden heute mit der bereits erwähnten Verdachtshermeneutik konfrontiert. Dass religiöse Gemeinschaften einen positiven gesellschaftlichen Beitrag leisten, wird seit den späten 1980er Jahren vor allem für solche Gruppen, die einen exklusiven Wahrheitsanspruch vertreten und ein missionarisches Selbstverständnis pflegen, nicht mehr als selbstverständlich angenommen. Stattdessen sehen sich besonders solche religiösen Gemeinschaften seitdem mit der Herausforderung konfrontiert, sowohl den Staat als auch ihre eigenen Mitbürgerinnen und Mitbürger von ihrem positiven Beitrag für die Gesellschaft zu überzeugen – nicht zuletzt, um ihren steuerlich begünstigten Status als wohltätige Organisationen zu rechtfertigen (vgl. Mathews 2008, 538–539). Und so wirkt die religionshistorische Wendezeit der langen 1980er Jahren fort und prägt, wie wir sehen werden, die Geschichte und das Selbstverständnis der Megagemeinde City Harvest Church auch heute noch. Mit diesen Ausführungen zu den langen 1980er Jahren und dem Aufstieg der Megakirchen im Rücken, wende ich mich nun der Geschichte der Megakirche und dem Video *City Harvest Church Story* zu.

2.3 Die Megakirche als Zeugnis der Herrlichkeit und Gnade Gottes

Zunächst ist der Bildschirm schwarz. Dann wird, begleitet von futuristischen Klängen, das in silberne und türkisgrüne Töne gehaltene Logo der Kirche eingeblendet. Einen kurzen Moment später erscheint ein Standbild. Im Vordergrund sind die scherenschnittartigen schwarzen Umrisse einer diffusen Menschengruppe mit erhobenen Armen erkennbar. Im Hintergrund erscheint eine in warmes Licht getauchte Bühne, auf der sich mit etwas Mühe Musikerinnen oder Musiker und ein Chor ausmachen lassen. Auf einer Großleinwand im Hintergrund leuchtet in goldenen Großbuchstaben der Name JESUS. Im rechten oberen Bildrand, halb verdeckt durch

das darüber eingeblendete Logo der Kirche, ist ein an die Leinwand projizierter Text zu erkennen: „Jesus You're the Centre“. Eingeblendete am unteren Bildrand sind die folgenden Worte zu lesen: „How awesome is this place! This is none other than the house of God. And this is the gate of heaven!“ (siehe im Anhang S. 277, Abb. 8)

So beginnt das digitale Video *City Harvest Church Story*. Wer bereits einen Gottesdienst in der City Harvest Church erlebt hat, erkennt in dem soeben beschriebenen Standbild eine Ansicht der Bühne im Auditorium des Suntec City Convention Centre, dem Konferenzzentrum im Multifunktionskomplex Suntec City. Nachdem die Gemeinde für ihr erst 2005 fertig gestelltes Kirchengebäude im Westen der Stadt schon nach kurzer Zeit wieder zu groß geworden war, hat die Kirchenleitung 2010 Anteile an Suntec City erworben und hält seit 2011 ihre Gottesdienste in den Hallen des dortigen Konferenzzentrums ab. Ein Zuschauer oder eine Zuschauerin, der oder die mit charismatischen Gottesdiensten im Allgemeinen vertraut ist, mag die im Video nur schemenhaft erkennbaren Menschen als Gottesdienstteilnehmerinnen und -teilnehmer identifizieren, die ihre Arme in einer für die charismatische Praxis weltweit charakteristischen Geste zum Lobpreis erhoben halten, während auf der Leinwand ein Video und der Liedtext zum aktuellen Lobpreislied gezeigt werden. Mit genügend Schriftkenntnissen mag er oder sie in dem am unteren Bildrand eingeblendeten Text („How awesome is this place! This is none other than the house of God. And this is the gate of heaven!“) sogar ein Bibelzitat erkennen, nämlich Genesis 28,17 aus der sogenannten Jakobsgeschichte im Alten Testament.⁹² In der Textstelle beschreibt Jakob, einer der sogenannten Erzväter der Israeliten, mit diesen Worten einen Ort, an dem ihm im Traum ein Auf- und Abstieg zwischen Himmel und Erde, eine Himmelsleiter, erschienen ist. Jakob gibt dem Ort daraufhin den Namen Bet-El und legt einen Eid ab, dort ein Gotteshaus zu errichten, sofern Gott sich ihm als treu erweisen sollte. Durch die Wahl einer modernen Bibelübersetzung (der New International Version), die sich im Gegensatz zu anderen Übersetzungen (z.B. der King James Version) in ihrer Wortwahl kaum von der gegenwärtigen Alltagssprache unterscheidet, mag eine biblisch weniger bewanderte Zuschauerin oder ein solcher Zuschauer diesen Kommentar aber auch als Bemerkung über die Kirche selbst lesen: „How awesome is this place! This is none other than the house of God. And this is the gate of heaven!“

⁹² In deutschen Übersetzung liest sich die Textstelle wie folgt: „Wie ehrfurchtgebietend ist doch dieser Ort! Hier ist nichts anderes als das Haus Gottes und das Tor des Himmels“ (Gen 28,17).

Nach wenigen Momenten verdunkelt sich das Bild wieder ins Schwarze und ein nächstes Standbild erscheint. Wieder zeigt es einen Blick in das Auditorium. Im Vordergrund ist erneut eine diffuse Menschenmenge zu sehen. Die Mitte des Bildes wird von riesigen Lautsprechern, die an Gerüsten aufgehängt sind, und unzähligen Scheinwerfern dominiert. Im Hintergrund erscheint die Bühne in violettes Licht getaucht. Schemenhaft sind dort wieder einzelne Personen und ein Chor zu erkennen, während auf der Großleinwand eine Videoinstallation zu sehen ist. Eine unsichtbare, männliche Stimme hebt an, untermalt vom Klang einer einzelnen Gitarre: „City Harvest Church“ (*City Harvest Church Story*, 2012, Sequenz 00:00:14–00:00:15) (siehe im Anhang S. 278, Abb. 9).

Abermals verdunkelt sich das Bild ins Schwarze und ein weiteres Standbild erscheint. Dem Zuschauer offenbart sich ein weiterer Blick in das Auditorium. Im Mittelpunkt des Bildes stehen dieses Mal die gut gefüllten Ränge der Konferenzhalle. Im Vordergrund des Bildes sind einzelne Gottesdienstbesucherinnen oder -besucher zu erkennen. Die Bühne ist in goldene Töne getaucht und erscheint als hell strahlender Fluchtpunkt im Hintergrund. Ein Schriftzug mit dem Titel des Videos wird eingeblendet: „City Harvest Church Story“. Währenddessen fährt die unsichtbare Stimme fort: „This is our story, this is our life“ (*City Harvest Church Story*, 2012, Sequenz 00:00:17–00:00:20) (siehe im Anhang S. 278, Abb. 10).

Und noch einmal verdunkelt sich das Bild ins Schwarze; abermals erscheint ein neues Standbild. Es zeigt eine in blaues Licht getauchte Großaufnahme der Bühne in Untersicht. In der Mitte ist eine augenscheinlich männliche Person zu sehen, die die Arme zum Gebet oder Lobpreis erhoben hält. Das geschulte Auge erkennt in ihm Seniorpastor Kong Hee. Wer ihn nicht kennt, bleibt über seine Identität im Dunklen. Er ist umgeben von Musikerinnen und Musikern und einem Chor. „A testament of God’s glory and grace“ (*City Harvest Church Story*, 2012, Sequenz 00:00:22–00:00:24), fährt die Stimme des Erzählers fort (siehe im Anhang S. 279, Abb. 11).

Die vier soeben beschriebenen Standbilder, die zusammengenommen die Eingangssequenz bzw. den Prolog des hier untersuchten Videos bilden, stellen sich, in dem, was sie zeigen, in vielerlei Hinsicht als ein Spektakel aus Architektur, Licht, Technik und Menschenmassen dar. Sie thematisieren die Größe des Gottesdienstortes (die Hallen des Suntec City Convention Centre), die Größe und technische Raffinesse der Gottesdienste, die professionellen Großveranstaltungen in nichts nachstehen, und ihre hohen Besucherzahlen. Zu keinem Zeitpunkt hält sich das Video mit Erläuterungen zu dem auf, was auf den Bildern zu sehen ist.

Nicht einmal Kong Hee, Seniorpastor und Gründer der Kirche, wird durch einen eingblendeten Untertitel für eine unwissende Betrachterin oder einen solchen Betrachter kenntlich gemacht.⁹³ Damit beginnt die hier diskutierte Erzählung der Geschichte der City Harvest Church nicht mit der Gründung der Gemeinschaft im klassischen Sinne, das heißt mit der Frage wer wann wo und wie an der Gründung der Gemeinde beteiligt war, sondern mit Bildern, die sich in den Worten Robbie B. H. Gohs als „Performanz des Großen“ (*performance of the mega*) beschreiben lassen (vgl. Goh 2008a, 295–301). Diese Inszenierung des Großen zielt aber nicht allein darauf, die Gemeinschaft als solche in ihren Megadimensionen zu präsentieren. „A testament of God’s glory and grace.“ – Mit diesen Worten rahmt der Erzähler diese ersten Bilder des Videos. Durch ihre spektakuläre Liturgie, die Größe der involvierten Gebäude, den Umfang und die Finesse ihrer technischen Ausstattung und die Masse der anwesenden Kirchenbesucherinnen und -besucher möchte die dargebotene „Performanz des Großen“ ein Zeugnis der Herrlichkeit Gottes und seines Wohlwollens gegenüber der Gemeinde sein (vgl. Berg 2017b, 110f.).⁹⁴

Nimmt man das Video als Ganzes in den Blick, so findet sich die Idee des Spektakulären bzw. des Spektakels als Spiegel und Zeugnis der Herrlichkeit Gottes auch auf der performativen Ebene des Videos wieder, in der „erschaffenden Geste der Kamera“, die „dem Video eingeschrieben“ ist (Reichert 2014, 63). Hier stellt sich die Erzählung als eine Montage von Standbildern oder kurzen Videosequenzen dar, die, anders als in der Eingangssequenz, mit überwiegend „harten Schnitten“ (d.h. ohne fließende Übergänge wie z.B. das Auf- bzw. Abblenden aus dem Schwarzen ins Weiße oder umgekehrt) und in hoher Schnittfrequenz aneinandergereiht wer-

⁹³ Nun ließe sich an dieser Stelle einwenden, dass das Video ja zunächst für die Gemeinde selbst produziert wurde, die mit den dargestellten Ereignissen und Personen bestens vertraut ist. Megakirchen wie die City Harvest Church weisen jedoch gerne darauf hin, dass ihre Gottesdienste Woche für Woche zahlreiche Erstbesucherinnen und -besucher verzeichnen, für die dies nicht gilt. Auch auf dem YouTube-Kanal der Kirche ist nicht jeder, der sich das Video ansieht, mit der Gemeinde vertraut. Bedenkt man, dass sich die Gemeinde selbst gerne als „seeker-friendly“ bezeichnet, das heißt Menschen ansprechen möchte, die der Gemeinde, dem Christentum oder sogar Religionen an sich generell fernstehen, ist anzunehmen, dass auch die Produzentinnen und Produzenten von Videos wie dem hier untersuchten stets nicht nur die eigene Gemeinde im Blicken haben, sondern auch dieses breitere Zielpublikum zumindest mitbedenken. Der Verzicht auf erklärende Erläuterungen und Untertitel bleibt vor diesem Hintergrund als bemerkenswert bestehen.

⁹⁴ In ähnlicher Weise stellt Robbie B. H. Goh mit Blick auf die „Performanz des Großen“ in der Megakirche Hillsong in Australien fest: „In this logic, the bigger the church and all its related activities, the bigger the God that is referred to as the ‚Object‘ behind the church and (implicitly and often explicitly) the clearer the sign of God’s favor upon this particular church. In this light, one of Hillsong’s defining features is its constant foregrounding of its size (of the congregation and physical facilities), extensiveness of networks, growth and potential for more growth in the future, the number and scale of its activities – all part of its ‚performance of the mega‘“ (Goh 2008a, 296).

den. Ähnlich wie in der Eingangssequenz geben auch im Rest des Videos weder Untertitel noch der unsichtbare Erzähler der Zuschauerin bzw. dem Zuschauer Auskunft darüber, was genau oder wer in den einzelnen Einstellungen zu sehen ist. Stattdessen reihen sich die einzelnen Szenen zu einem turbulenten Bilderreigen aneinander, untermalt von wechselnder Musik. Der spezifische semantische Inhalt und der Kontext der dargestellten Handlungen und Akteure sind demgegenüber zweitrangig. Nicht nur die Eingangssequenz, sondern die ganze Erzählung wird so, mit Blick auf die stilistische und performative Ebene des Videos, zu einer Performanz des Spektakulären an sich.

Wie Robbie B. H. Goh bemerkt, bilden solche „Performanzen des Großen“ in all ihrer Verschiedenheit gleichsam den kleinsten gemeinsamen Nenner der zahlreichen Megakirchen weltweit (vgl. Goh 2008a, 288).⁹⁵ In diesem Sinne tritt uns die City Harvest Church aus der Eingangssequenz des Videos zuallererst als paradigmatische Megakirche entgegen. Damit präsentiert sich die Gemeinde ihrem Selbstverständnis nach nicht als zuerst idiosynkratische lokale Gemeinschaft mit einer ganz eigenen, partikularen Geschichte und Identität, sondern als Teil eines globalen Phänomens, soll heißen als Teil der globalen Landschaft der Megakirchen.

2.4 Eine (numerische) Erfolgsgeschichte

„Here is where it all started“ (*City Harvest Church Story*, 2012, Sequenz 00:00:27–00:00:28), fährt der unsichtbare Erzähler nach der soeben beschriebenen Eingangssequenz fort, während die Kamera aus dem nächsten Standbild herauszoomt. Es zeigt ein kleines, einstöckiges Haus mit rostrotem Ziegeldach, umgeben von einem kleinen Garten. An einer Wäscheleine vor dem Haus baumeln zwei Hemden und auf dem Gartenzaun sitzt eine Krähe. Der Kontrast zwischen diesem bescheidenen Anwesen und dem spektakulären Suntec City Convention Centre könnte kaum größer sein. Ein Schriftzug zeichnet das dargestellte Haus mit der Adresse 41A Amber Road aus.⁹⁶ Die Geschichte der Gemeinde beginnt in diesem Haus des Marine Parade Christian Centres, das zu diesem Zeitpunkt unter der Leitung des anglikanischen Geistlichen James Y. K. Wong stand. Hier kamen in den 1980er Jahren Kong Hee, damals ein junger Leiter und Informatikstudent in seinen Zwanzigern, und seine Jugendgruppe zusammen, allesamt „Feuer und

⁹⁵ Zum Phänomen der Megakirchen siehe ausführlicher Kapitel 3, S. 97–101.

⁹⁶ Das Singapore Church Directory 1986–1987 gibt „41-A Amber Road, Singapore“ als Adresse des Marine Parade Christian Centres an (vgl. Singapore Every Home Crusade 1987). Vgl. auch Tan (2014, 5).

Flamme für die Sache Jesu“ (*a group of youth on fire for Jesus, City Harvest Church Story*, 2012, Sequenz 00:00:29–00:00:81). Es ist nicht viel bekannt über Kong Hees frühe Jahre im Marine Parade Christian Centre. Es ist aber anzunehmen, dass er von Anfang an in ein charismatisch geprägtes Christentum hineingewachsen ist. Als er dort 1975 die Taufe empfing, hatte sich die anglikanische Kirche längst für die charismatische Bewegung geöffnet unter anderem auch durch das Wirken Wongs, dem Leiter des Marine Parade Christian Centre.

Exkurs: Die Anfänge der charismatischen Bewegung in Singapur

Nur wenige Jahre bevor Kong Hee im Marine Parade Christian Centre die Taufe empfängt, wird Singapur von der sogenannten charismatischen Erneuerungsbewegung erfasst.⁹⁷ Rückblickend machen Teilnehmerinnen und Teilnehmer der Bewegung das Jahr 1972 als Geburtsstunde der charismatischen Erneuerung aus (vgl. Poon 2012, 3). Damals begannen die Schüler einer Gebetsgruppe an der Anglo-Chinese Highschool zum ersten Mal von besonderen Erweckungsergebnissen zu berichten.⁹⁸ Die außergewöhnlichen körperlich-emotionalen Zustände, von denen die Jugendlichen erzählten, wurden von der Öffentlichkeit jedoch zunächst mit Skepsis aufgenommen. „Some students who have been taking part in religious meetings after school hours have ended up in hysterics or in a trance“ (Kwee 1972a). So berichtete die Journalistin Masie Kwee in der *Straits Times* über die Ereignisse. Auch die traditionellen Kirchen standen der charismatischen Erneuerung an der Anglo-Chinese Highschool anfänglich kritisch gegenüber. In einer Stellungnahme in derselben Zeitung warnen sie vor einem neuen „religiösen Kult“ mit „ungesunden Praktiken“ (vgl. Kwee 1972b). In den Schülern sahen sie zunächst nur eine Gruppe hysterischer und potentiell irregeleiteter Jugendlicher, denen sie mit James Y. K. Wong, besagtem Leiter des Marine Parade Christian Centre, fortan einen anglikanischen Geistlichen an die Seite stellten (vgl. Poon 2012, 10).

Für den Theologen Michael N.-C. Poon hat die ablehnende Haltung der traditionellen Kirchen wie auch der breiteren Öffentlichkeit gegenüber den Ereignissen an der Anglo-Chinese Highschool etwas mit der Rolle zu tun, die die Regierung christlichen Bildungseinrichtungen nach

⁹⁷ Vergleiche zu den nun folgenden Ausführungen auch Berg (2017b, 113–115).

⁹⁸ Pfingstlich-charismatische Diskurse und Praktiken haben in Singapur auch schon früher eine Rolle gespielt, tauchen aber in der Historiographie der charismatischen Bewegung nicht prominent auf (vgl. Sng 1993, 289–292; Tan-Chow 2007, 18f.).

der Unabhängigkeit im Nationenbildungsprozess zugewiesen hatte. Seit der Kolonialzeit war das Christentum in Singapur vor allem für seine Bildungsarbeit bekannt (vgl. Goh 2008b). Nach der Unabhängigkeit der Insel von der Föderation Malaysia 1965 maß die Regierung unter der Leitung des damaligen Premierministers Lee Kuan Yew christlichen Bildungseinrichtungen deshalb eine besondere Rolle in der Ausbildung einer neuen Generation von Führungskräften bei. Das Auftreten einer Gruppe scheinbar hysterischer Jugendlicher an einer renommierten anglikanischen Bildungseinrichtung, so Poon, drohte die Eignung christlicher Einrichtungen für den Nationenbildungsprozess in Frage zu stellen und erkläre so die zunächst ablehnenden Reaktionen (vgl. Poon 2012, 8f.).

Dieses gesellschaftliche Klima gegenüber der beginnenden charismatischen Bewegung begann sich erst zu wandeln, als hochrangige Vertreter der traditionellen Kirchen, allen voran der anglikanischen Kirche, begannen, die Ereignisse öffentlich zu unterstützen. Einer der ersten von ihnen war der anglikanische Bischof Chiu Ban It. Zunächst einer derjenigen kirchlichen Vertreter, die die oben zitierte kritische Stellungnahme verfassten, stellte er sich nach einem persönlichen Erweckungserlebnis öffentlich hinter die Bewegung (vgl. Poon und Tan 2012, 72–74). Ein anderer war der bereits erwähnte anglikanische Geistliche Wong. Nachdem er den Auftrag erhalten hatte, sich um die Gruppe Jugendlicher an der Anglo-Chinese Highschool zu kümmern, begann er nach eigenen Aussagen die Bücher einschlägiger amerikanischer Autorinnen und Autoren zu lesen und besuchte die Veranstaltungen charismatischer Prediger in Singapur. Ende des Jahres 1972, so erinnert er sich später, habe er sich in der Stille seines nächtlichen Zimmers im Gebet mit folgenden Worten an Gott gewandt: „Herr, was immer du mit mir vorhaben solltest, ich bin bereit“ (Poon und Tan 2012, 51, Übersetzung E. B.-C.). Daraufhin habe er die Geisttaufe erfahren und, erfüllt vom Heiligen Geist, begonnen „in Zungen“ zu sprechen (vgl. Poon und Tan 2012, 50–52).

Diese Hinwendung hoher Kirchenvertreter zur charismatischen Bewegung machte die anglikanische Kirche fortan zu einem der institutionellen Knotenpunkte der charismatischen Bewegung in Singapur. Einrichtungen wie das 1974 ins Leben gerufene Spiritual Renewal Seminar trugen in der Folgezeit zur Institutionalisierung der Bewegung bei und machten eine breite Öffentlichkeit mit ihren Vorstellungen und Praktiken bekannt (vgl. Sng 1993, 294). Expressive Gebetspraktiken, allen voran die Zungenrede, aber auch andere „Manifestationen des Geistes“ entwickelten sich in der Folgezeit zum Markenzeichen einer charismatischen Identität, wie

an einem Artikel aus der *Straits Times* aus dem Jahre 1978 deutlich wird. Unter der Überschrift „Hallmark is its unrestrained way of praying“ charakterisiert dieser Artikel die charismatische Bewegung in erster Linie über ihre expressive, emotionale Gebetspraxis und sieht darin eine Verbindung zur globalen Pfingstbewegung, die sich durch ähnlich expressive und emotional aufgeladenen Praktiken auszeichne (vgl. *The Straits Times* 1978b). Ende der 1970er Jahre scheint es in Singapur dann bereits wie selbstverständlich möglich zu sein von der charismatischen Bewegung als einem globalen Phänomen zu sprechen, das Singapur und den Rest der Welt „wie im Sturm erobert habe“ (vgl. *The Straits Times* 1978b, 11).⁹⁹

Ohne einen Hinweis auf ihre Herkunft oder ihren Kontext treten die Jugendlichen und Kong Hee in dem hier untersuchten Video nach der Eingangssequenz plötzlich aus dem Schatten. Die Erzählung hat kein genealogisches oder dokumentarisches Interesse an der Herkunft der Gruppe. Die Erzählung von den ersten Zwanzig ist vielmehr der Anfang einer (numerischen) Erfolgsgeschichte: In nur zwanzig Jahren wird die Gemeinschaft der ersten Zwanzig auf über 32.000 Kirchenmitglieder angewachsen sein. Im Zentrum der Erzählung steht im Video deshalb nicht die Herkunft der ersten Gemeindemitglieder, sondern die Bescheidenheit der Anfänge und der Eifer der ersten Zwanzig: „Though their pockets were empty, their hearts were full of passion towards God“ (*City Harvest Church Story*, 2012, Sequenz 00:00:41–00:00:46).

1989 entschlossen sich Kong Hee die Jugendlichen, wie bereits erwähnt, das Marine Parade Christian Centre zu verlassen. Kong Hee selbst berichtet in einer Videoaufnahme aus dieser Zeit, die Eingang in das vorliegende Video gefunden hat, er sei dabei einem göttlichen Ruf gefolgt:

The Lord spoke to me and told me He wants to raise up an army of young people who [sic!] is going to take this nation by storm und ultimately to go all over Asia to proclaim the message of the gospel, until the Lord returns. To present all the nations on bended knees before the Lord. (*City Harvest Church Story*, 2012, Sequenz 00:01:37–00:01:54)¹⁰⁰

Andere Quellen berichten, wie erwähnt, von Spannungen zwischen Kong Hee und der Kirchenleitung, die ihn zu diesem Schritt bewogen hätten (vgl. Lee und Lee 2015, 148, siehe auch die

⁹⁹ Vergleiche hierzu etwa folgendes Zitat aus dem oben bereits zitierten Zeitungsartikel: „[T]he ‚charismatic movement‘ now reaching Singapore Christians, ha[s] taken much of Western Christianity by storm too“ (*The Straits Times* 1978b).

¹⁰⁰ Zu göttlichen Botschaften, Eingebungen und Visionen als Bestandteil legitimatorischer Praktiken sowie damit verbundene Prozesse der Authentifizierung in der City Harvest Church siehe weiter unten S. 80f. sowie Kapitel 5, S. 24f.

Einleitung S. 33).¹⁰¹ Auch nach der Registrierung als unabhängige Gemeinschaft soll die Kirche weiterhin viel Zulauf erhalten haben. Neue Mitglieder kamen der Gemeinde vor allem aus dem schulischen und studentischen Milieu zu (vgl. Tan 2014, 3).

Als ständig wachsende Gemeinschaft, so fährt die Videoerzählung fort, war die Gemeinde stets auf der Suche nach geeigneten Räumlichkeiten. Dabei kam man die meiste Zeit unter, wo immer man Platz fand: in Hotels, im Auditorium des nationalen Gewerkschaftsbundes (dem National Trade Union Congress) oder im ehemaligen World-Trade-Centre (einem Einkaufszentrum-cum-Hafen-Komplex, heute: HarborFront Centre). Mit dem Kauf des Hollywood Theaters erwarb die Gemeinschaft 1995 die Räumlichkeiten eines leerstehenden Kinos. Der Erwerb und Umbau des Gebäudes wird dabei als von Gott ermöglichte Gemeinschaftsleistung der Mitglieder beschrieben.¹⁰² Als die Gemeinde Anfang der 2000er Jahre aus den Räumlichkeiten des Kinos herausgewachsen war, war die Gemeinschaft bereits finanzkräftig genug, um ein Stück Bauland zu erwerben und dort ein eigenes Kirchengebäude zu errichten. Wenige Jahre später war die Gemeinde auch für dieses Gebäude schon wieder zu groß und zog für ihre Gottesdienste vorübergehend in die Hallen der Singapore Expo. 2010 schließlich erwarb die Kirchenleitung Anteile am neu errichteten Suntec City Convention Centre. Damit, so der Erzähler im Video, sei die Gemeinde endlich dort angekommen, wohin es sie schon immer gezogen habe: mitten hinein in das geschäftige Treiben der Stadt, um dem „Marketplace“ zu dienen:

On March 2011, City Harvest Church finally fulfilled its vision for a location in the marketplace, for the marketplace, to serve the marketplace. By the grace of God, we have become coworkers of the iconic Suntec City Convention Centre. (*City Harvest Church*, 2012, Sequenz 00:04:43–00:004:59)

Zu diesem Zeitpunkt soll die Gemeinde auf bis zu 32.000 BpW angewachsen sein. Auch das Christentum als Ganzes erfuhr zwischen 1980 und 2010 in Singapur, wie in der Einleitung be-

¹⁰¹ Auch Kong Hee spricht in derselben Aufnahme von Schwierigkeiten und Widerstand: „Well it’s not easy wanting to start a work among young people. We had plenty of opposition. Some people think that we are too arrogant, too proud, too immature, but somehow the fire of the Lord burnt strongly in my heart“ (*City Harvest Church Story*, 2012, Sequenz 00:01:55–00:02:09). Damit spiegelt sich in der Geschichte der Anfänge der späteren City Harvest Church in eigentümlicher Weise die Erzählung der Erweckungsereignisse an der Anglo-Chinese Highschool und der Etablierung der charismatischen Bewegung in Singapur wider (vgl. Berg 2017b, 116, Anm. 15).

¹⁰² Siehe hierzu folgende Videosequenzen: „God opened a door for us“ (*City Harvest Church Story*, 2012, Sequenz 00:03:06–00:003:07) und „everyone pulled their resources together to pay for the renovations“ (*City Harvest Church Story*, 2012, Sequenz 00:03:11–00:003:14).

reits bemerkt, ein merkliches statistisches Wachstum von gut 10 auf gut 18 Prozent.¹⁰³ Diese Entwicklung hatte sowohl das Wachstum bestehender als auch die Gründung neuer Gemeinschaften zur Folge. Im Zusammenspiel mit strengen staatlichen Richtlinien bezüglich der Nutzung von Land und Gebäuden, auch für religiöse Zwecke (das sogenannte „Zoning“ von Gebäuden und Bauland), führten die Zunahme und das Wachstum christlicher Gruppen zu einer immer akuter werdenden Raumnot.¹⁰⁴ Viele religiöse Gemeinschaften griffen deshalb, wie die Gemeinde der City Harvest Church, zu unkonventionellen Maßnahmen und trafen sich in Wohnhäusern, Hotels oder ehemaligen Kinos (vgl. Kong 2002).

Die Nutzung solcher Räumlichkeiten war und ist bis heute aber nicht ohne Risiko. Weil die jeweiligen Gebäude von der Regierung nicht explizit als Gebäude für religiöse Zwecke markiert worden sind, hängt eine mögliche Aufforderung zur Räumung wie ein Damoklesschwert über all jenen, die auf solche Räume ausweichen. In einem Artikel aus dem Jahre 2002 beschäftigt sich die Geographin Lily Kong mit dem Fall der ehemaligen Bukit Timah Evangelical Free Church, die sich erfolglos um die Umwidmung („Re-Zoning“) eines von ihr genutzten Wohngebäudes bemühte und sich am Ende gezwungen sah, das Gebäude zu verlassen. In ihrem Artikel zitiert die Geographin den Leserbrief eines Pastors in der *Straits Times* aus dem Jahre 1988, in dem der Geistliche von der akuten Raumnot unter christlichen Gemeinschaften in Singapur berichtet:

Being a leader of a medium-sized church, I realise the shortage of property for use as a place of worship is becoming more acute. Because our membership is about 300, we are unable to fit into shophouses. Yet our accumulated funds through the years are grossly insufficient for us to bid for large pieces of land set aside for religious use in the zoning authority's master plan. We have tried to get approval for change of use of properties like big houses on main roads, warehouses or even an old school. But all attempts have been rejected [...]. My church also faces an urgent problem as we have been told to leave the present rented premises within a few months. I am sure the authorities would agree that meeting in public halls/auditoriums/hotels is not a long-term solution to our „housing“ needs. I appreciate the need for wise usage of land in Singapore, but I hope the authorities will understand our situation and help us out of our predicament. (Zitiert in Kong 2002, 1574f.)

Vor diesem Hintergrund ist auffällig, dass die hier untersuchte Erzählung der Geschichte der Kirche das vielfache Umziehen der Gemeinde von einem Ort zum nächsten zwar als Herausforderung beschreibt, die Darstellung aber dennoch fest in einem triumphalen Erzählgestus

¹⁰³ Vergleiche hierzu die Daten der Volkszählungen von 2000 und 2010, abrufbar unter <http://www.singstat.gov.sg>, letzter Zugriff am 20.3.2017.

¹⁰⁴ Siehe hierzu ausführlicher Kapitel 3, S. 145f.

verankert bleibt:¹⁰⁵ „From Glory to Glory“ ist in dem Video die Bildsequenz übertitelt, in der von den verschiedenen Räumlichkeiten berichtet wird, in denen die Kirche in all den Jahren bereits untergekommen ist. Angesichts der großen Schwierigkeiten, geeignete Räumlichkeiten für (wachsende) Gemeinschaften zu finden, von denen der oben zitierte Pastor berichtet, und dem Damoklesschwert der nahenden Räumung und Obdachlosigkeit, das dabei über solchen Gemeinden hängt, fällt weiter auf, dass die Gemeinde trotz mehrfacher Umzüge nie ohne Obdach, ja nicht einmal als tatsächlich nach Raum *suchend* präsentiert wird. Auch von Schwierigkeiten, das nötige Geld für den Erwerb von Bauland und die Errichtung eines eigenen Kirchengebäudes zusammenzubekommen, ist nicht die Rede. Wuchs die Gemeinschaft aus ihren Räumlichkeiten heraus, dann „öffnete Gott eine neue Tür“ (vgl. oben S. 75, Anm. 102) und man zog in größere Räumlichkeiten um.

Mehr als die *Suche* nach Raum steht also auch hier das numerische Wachstum der Gemeinschaft im Vordergrund, welches die Suche nach immer größeren Räumlichkeiten überhaupt erst nötig machte. Was als Herausforderung beschrieben wird, ist tatsächlich Illustration des Erfolgs der jungen Kirche: stetiges Gemeindegewachstum, veranschaulicht durch das ständige Umziehen in immer größere Kirchengebäude. Dieses numerische Moment der Erfolgsgeschichte zeigt sich auch in der Darstellungsweise, mit der das Wachstum der Gemeinschaft im Video zum Ausdruck gebracht wird. So folgt zum Beispiel die Erzählung von den unterschiedlichen Aufenthaltsorten der Gemeinde dem Prinzip der Aufzählung bzw. Auflistung, bei der sich ein beschriftetes Standbild an das andere reiht (siehe im Anhang S. 279f., Abb. 12). Und während ein Balkendiagramm das Wachstum der Gemeinschaft von 1986 bis 2012 sichtbar macht (siehe im Anhang S. 280, Abb. 13), wird die aktuelle Größe der Gemeinschaft mit Hilfe von Durchschnittswerten veranschaulicht (siehe im Anhang S. 280, Abb. 14).

Bei diesem Rückgriff auf statistische Mittel – Aufzählungen bzw. Auflistungen, Diagramme und Durchschnittswerte – zur Erfassung und Darstellung von Gemeindegewachstum und Gemeindeentwicklung, die eine kontinuierliche Erfassung von Mitgliedern und Besucherzahlen voraussetzen, handelt es sich um ein tief in der evangelikalen Missionstradition verankertes Vorgehen. Ihren Ursprung hat diese „Buchhaltung der Seelen“ (Petzke 2014, 279) im „sen“ (Petzke 2014, 280) evangelikaler Missionsgesellschaften des 19. Jahrhunderts, das, wie der

¹⁰⁵ Vergleiche hierzu im Video: „As with any journey, we had our fair share of challenges. One of our top first was constantly moving from place to place“ (*City Harvest Church Story*, 2012, Sequenz 00:02:11–00:02:18).

das, wie der Soziologe Martin Petzke aufzeigt, später von pfingstlich-charismatischen Gemeinschaften aufgegriffen und weitergeführt wurde (vgl. Petzke 2014, 251–299). Diese Buchhaltung über bekehrte und noch zu bekehrende Seelen diente dem Zweck, die heimatlichen Sendungsstellen mit Informationen über die erfolgreich vollbrachte wie auch die noch ausstehende Missionsarbeit zu versorgen. Zugänglich gemacht über handliche Publikationen dienten diese Informationen zusätzlich dazu, im Kreise heimatlicher Unterstützer neue Spenden für das Missionsunternehmen zu generieren (vgl. Petzke 2014, 280; Engelke 2010, 815–822). Durch diese statistischen Unterfangen entstand im Laufe des 19. Jahrhunderts das Bild einer weltumspannenden Christenheit als „Zahlenobjekt“ (Petzke 2014, 20). Die dahinterstehende Bilanzierung der bekehrten und noch zu bekehrenden Seelen zeigte dabei stets zugleich das Produkt getaner Missionsarbeit wie auch die noch ausstehenden Aufgaben in der Verwirklichung der Weltbekehrung an.¹⁰⁶ In ähnlicher Weise stellt Matthew Engelke in seiner Arbeit zu den statistischen Berichten der British and Foreign Bible Society (BFBS) fest:

As in evangelical and other circles in nineteenth-century Britain in general, counting and statistics became very important within the BFBS and were even perceived as crucial for the realization of its vision of a Christianity that covered the globe. [...] these numbers are part of the work of spreading God's word; they are theologically important and help set out the society's case and vision of a global Christianity [...]. (Engelke 2010, 813–817).

Auch im vorliegenden Video dienen die oben beschriebenen „Registrations- und Bilanzierungsleistungen“ (Petzke 2014, 227) nicht allein dazu, Rechenschaft abzulegen über das Wachstum der Gemeinschaft vor Ort. In der Erzählung von den Anfängen der Gemeinschaft, ihrem beispiellosen Wachstum und ihren zahlreichen „Beheimatungen“ in Singapur erscheint das historische Gewordensein der City Harvest Church als eine beispiellose Erfolgsgeschichte, in der sich erneut die Größe Gottes und sein Wohlwollen gegenüber der Gemeinde widerspiegeln sollen. In diesem Sinne lässt sich die im Video erzählte (numerische) Erfolgsgeschichte als weitere Variante einer Performanz des Großen immer Größeren verstehen.

¹⁰⁶ Bis heute finden sich alljährlich aktualisierte Zahlen zum so errechneten Status quo der globalen Christenheit im *International Bulletin of Mission Research*. Herausgegeben wird die Zeitschrift von einem Gremium aus Vertreterinnen und Vertretern verschiedener Konfessionen in Kooperation mit dem Overseas Ministries Study Centre mit Sitz in Hew Haven, Connecticut, in den USA. Seit der Wende zum 21. Jahrhundert findet die Übersetzung solcher quantitativen Daten ihren neuesten Ausdruck in der Kartographierung globaler Religionslandschaften (vgl. Heuser 2013, 35). Als paradigmatisches Beispiel sei hier der von Todd M. Johnson und Kenneth R. Ross (2009) herausgegebene *Atlas of Global Christianity* genannt, ein monumentales Kartenwerk, entstanden zur Hundertjahrfeier der ersten evangelikalen Weltmissionskonferenz 1910 in Edinburgh.

Die hier untersuchte Erzählung der Geschichte der Kirche ist 2012 entstanden. Zwei Jahre zuvor begannen die singapurischen Behörden, wie in der Einleitung bereits bemerkt, gegen sechs Mitglieder der Kirchenleitung, darunter Kong Hee, wegen des Verdachts auf Veruntreuung von Kirchengeldern zu ermitteln. Ende 2015 wurden alle sechs Angeklagten schuldig gesprochen.¹⁰⁷ Seitdem ist es um die Kirche wieder ruhiger geworden. Nach den Hochzeiten von 32.000 BpW zu Beginn der Ermittlungen hat die Kirche heute, laut eigenen Aussagen, nur noch knapp 16.500 BpW (vgl. Cheong 2015a; City Harvest Church 2016). Und dennoch, nur wenige Wochen vor der Urteilsverkündung fasst ein Artikel die Zeit seit 2010 unter der Überschrift „Drangsale und Glaubenszeugnisse“ (*Trials and Testimonies*) zusammen. Dort ist zu lesen:

Many interesting points came up during the hearings, including how the Crossover Project of CHC [= ein umstrittenes Missionsprojekt der Kirche und Gegenstand des Prozesses, siehe hierzu Kapitel 5, S. 241–246, Anm. E. B-C.] reaped nearly 140,000 salvations during Sun Ho’s concerts. [...] But what is perhaps more interesting and encouraging to the church is that hundreds of people have come to CHC and made this their home church since the trial began. (Tan 2015, 3)

Die Zahlenspiele mögen bescheidener geworden sein, ihren Zauber und ihre zentrale Rolle in der Identitätserzählung der Gemeinde haben sie nicht verloren.

2.5 Für die Welt und Singapur

„Missions is [sic!] the heartbeat of City Harvest Church“ (*City Harvest Church Story*, 2012, Sequenz 00:05:03–00:05:06). Mit diesen Worten beginnt der letzte Teil der „Kirchengeschichte“, der sich mit dem missionarischen, gesellschaftlich-sozialen und humanitären Engagement der Gemeinde beschäftigt. Die Darstellung dieses vielfältigen Engagements nimmt innerhalb des Videos den größten Raum ein (circa 10 der insgesamt circa 17-minütigen Aufnahme sind ihr gewidmet). Sie bildet in vielerlei Hinsicht den Kern der hier vorliegenden Identitätserzählung der Kirche. Das ist es, womit die Kirche in der Öffentlichkeit in Verbindung gebracht werden will.¹⁰⁸ Unterteilt ist diese Darstellung wiederum in vier Unterkapitel: (1) „A Heart for Missions“,

¹⁰⁷ Siehe hierzu die Einleitung S. 55, Anm. 75 und Kapitel 5, S. 244.

¹⁰⁸ Für die Megakirche Hillsong in Australien macht Robbie B. H. Goh die Produktion und Vermarktung gegenwärtiger christlicher Popmusik (*Contemporary Christian Music*) als Kern der Identitätserzählung oder auch „Markenidentität“ der Kirche aus (vgl. Goh 2008a, 297). Zum Branding religiöser Institutionen am Fallbeispiel der religiösen Landschaft Amerikas oder, in diesem Zusammenhang besser, des amerikanischen „Markplatzes der Religionen“ siehe Emling und Rakow (2014, 30–48.) Die Autoren untersuchen die Lakewood Church in Houston, Texas, und ihren Seniorpastor Joel Osteen sowie das Creation Museum in Petersburg, Kentucky, und die

(2) „Beyond the Four Walls“, (3) „The World Needs Jesus“ und (4) „Engaging Culture“. Die Erzählung vom gesellschaftlichen Engagement der Kirche gibt, wie im Folgenden gezeigt wird, auch Einblick in die Verortung der Gemeinschaft innerhalb des globalen pfingstlich-charismatischen Feldes einerseits und innerhalb des spezifischen lokalen Kontexts des modernen Singapur andererseits.

2.5.1 „A Heart for Missions“ oder pfingstlich-charismatisches Netzwerken

Den Beginn des gesellschaftlichen Engagements der Kirche markiert eine angenommene göttliche Vision: „God has given us a vision to reach out to all nations of Asia and beyond with the gospel of Jesus Christ“, so der unsichtbare Erzähler (*City Harvest Church Story*, 2012, Sequenz 00:05:07–00:05:13). Aus dieser Vision heraus hätte die Kirche „ein Herz für die Mission“ entwickelt (*A Heart for Missions*), so der Titel des ersten Teils zum missionarischen Engagement der Gemeinde.

Die Kommunikation einer solchen göttlichen Vision als Grundlage des Auftrags oder Mandats der Gemeinde ist religionswissenschaftlich betrachtet zweifellos ein wirkmächtiges Mittel, um das eigene Vorhaben mit göttlicher – und das heißt in diesem Kontext höchster – Autorität und Legitimität auszustatten. Als unabhängige Kirche ist die City Harvest Church in keinerlei überkirchliche hierarchische Strukturen eingebettet. Keine andere, diesseitige Autorität außerhalb ihrer selbst (wie z.B. Bischofskonferenzen oder der Papst in der römisch-katholischen Kirche) kann zur Autorisierung oder Legitimierung von Vorhaben oder Projekten beitragen – oder ihnen Legitimität absprechen. Legitimität kommt Vorhaben der Kirche stattdessen durch direkte göttliche Intervention zu. Gott oder der Heilige Geist fungieren dabei als höchste und zugleich jenseitige, das heißt im Sinne des Religionswissenschaftlers Craig Martin „abwesende Autoritätsfiguren“ (Martin 2012, 118, Übersetzung E. B.-C.). Solche abwesenden Autoritätsfiguren können zugleich ungleich wirkmächtiger sein als zum Beispiel diesseitige Zeitgenossen und anfälliger für Missverständnisse und missbräuchliche „Projektionen“ (Martin 2012, 119, Übersetzung E. B.-C.). Deshalb zieht die Erfahrung einer göttlichen Vision oder Offenbarung in der City Harvest Church auch einen komplexen Prozess der Authentifizierung nach sich, der Verlautbarungen Gottes oder des Heiligen Geistes – also abwesender Autoritätsfiguren – an den Konsens

dahinterstehende Organisation Answers in Genesis als „religiöse Marken“ und „moderne religiöse Erlebniswelten“ (vgl. Emling und Rakow 2014).

diesseitiger Autoritäten zurückbindet (siehe zu diesem Prozess ausführlicher Kapitel 5, S. 241f.).¹⁰⁹ Erst wenn eine göttliche Vision dergestalt verifiziert worden ist, kann sie, wie in diesem Video, innerhalb der Gemeinde legitimerweise als Grundlage von Autorität und Legitimität kommuniziert werden. Zwar ist es häufig zunächst (nur) Kong Hee, der als zentrale diesseitige Autoritätsfigur solche Aufträge Gottes empfängt, in der Weitergabe an die Gemeindemitglieder werden entsprechende Mandate dann aber zu gemeinsamen Projekten und zu zentralen Markern für die kollektive Identität der Gemeinschaft (siehe hierzu auch das Zitat in Kapitel 5 auf S. 221).

In der im weiteren Verlauf entfalteten Erzählung geht es aber nur am Rande um das, was man vielleicht als klassische Missionsarbeit bezeichnen könnte, nämlich die Neugründung von Kirchen und die Ausbildung lokaler kirchlicher Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter. Stattdessen beginnt das Video mit der Beschreibung eines internationalen Netzwerks von Kirchen, die sich als mit der City Harvest Church affiliert oder assoziiert verstehen oder so verstanden werden. Im Jahr 2012, in dem das Video entstand, umfasste dieses Netzwerk 47 solcher Kirchen, verstreut über den ganzen Raum Asien-Pazifik: In Malaysia, Indonesien, Thailand und Indien, auf den Philippinen, auf Sri Lanka und Taiwan, in China, Hongkong, Japan, Australien und den USA, überall fänden sich affilierte bzw. assoziierte Gemeinden. Im Anschluss an die Beschreibung dieses Netzwerks fährt der Erzähler fort, von der zur City Harvest Church gehörigen Bibelschule, der School of Theology (SOT, gegründet 1994), zu berichten, ebenso wie von den Konferenzen, die die Kirche in regelmäßigen Abständen organisiert, wie der seit 2003 alljährlich stattfindenden „EMERGE Conference“, die sich vor allem an Jugendliche und junge Erwachsene richtet, und der „Asia Conference“, einer seit 2008 alle zwei Jahre stattfindende Konferenz für Kirchenleiterinnen und -leiter, christliche Geschäftsleute und professionelle Kunstschaffende.

Bei genauerer Betrachtung handelt es sich bei dem im Video präsentierten missionarischen Engagements der Gemeinde also um ein intensives Netzwerken. Die im Video als Missionsarbeit beschriebenen Aktivitäten der Kirche zielen darauf, ein Netzwerk aus affilierten bzw. assoziierten Gemeinden zu errichten, die ihrerseits wiederum in ihren je eigenen Kontexten aktiv werden sollen. Zentrales Anliegen des missionarischen Engagements der Gemeinde ist es, Christinnen und Christen in aller Welt mit Wissen und Know-How

¹⁰⁹ Siehe zu Prozessen religiöser Legitimation und Autorisierung ausführlicher Martin 2012, 93–143.

auszustatten, um selbstständig aktiv werden zu können (*to educate, equip and empower believers in Asia, City Harvest Church Story*, 2012, Sequenz 00:07:02–00:07:06).¹¹⁰ Zusammengehalten wird dieses Netzwerk durch die SOT und die verschiedenen Konferenzen der Kirche.

Was unter dem Stichwort „missionarisches Engagement“ auf den Konferenzen der City Harvest Church und in der SOT geschieht, lässt sich im Anschluss an Coleman als eine typisch pfingstlich-charismatische Art des Netzwerkens beschreiben: ein Knüpfen und Pflegen von Kontakten und Beziehungen, bei dem lose, netzwerkartige Verbindungen gegenüber starren Formen von Institutionalisierung bevorzugt werden; man ist affiliert, aber dennoch selbstständig (vgl. Coleman 2016, 281). Bibelschulen wie die SOT mit ihren immer neuen Jahrgängen von Studierenden, Alumni und Alumnae sind ebenso wie Konferenzen klassische „Knotenpunkte“ innerhalb solcher translokativen, pfingstlich-charismatischen Netzwerke.¹¹¹ Auf Konferenzen und in Bibelschulen kommt man zusammen, hier tauscht man sich aus, knüpft Verbindungen und geht wieder auseinander (vgl. Robbins 2004, 125; Bowler 2010, 23–26; Coleman 2016, 281).

Das im Video beschriebene missionarische Engagement der Kirche in Asien und der Welt lässt sich vor diesem Hintergrund als typisch pfingstlich-charismatischer *Modus Operandi* beschreiben, während die City Harvest Church selbst als paradigmatische Akteurin innerhalb des globalen pfingstlich-charismatischen Feldes erscheint. Die Einbindung in dieses pfingstlich-charismatische Feld zeigt sich auch an den bereits erwähnten Verbindungen, die die Gemeinde außerhalb ihres eigenen Netzwerkes im Laufe der Zeit geknüpft hat. 1991 wird Kong Hee im Bethany Christian Centre, einer Kirche des pfingstlichen Netzwerkes der AOG, ordiniert. Von

¹¹⁰ Robbins sieht in dieser spezifischen Art des missionarischen Engagements, das auf Dezentralisierung und unabhängige lokale Gemeinden setzt, einen der Schlüssel für die erfolgreiche Etablierung pfingstlicher und charismatischer Gemeinden weltweit (vgl. Robbins 2004).

¹¹¹ Die Pfingstbewegung selbst stellt sich, wie in der Forschung immer wieder bemerkt, nicht als eine kohärente Bewegung oder institutionalisierte Konfession, sondern als ein rhizoides Netzwerk lose miteinander verbundener Akteure, Gemeinschaften und Institutionen dar (vgl. Coleman 2004; Robbins 2004; Bergunder 2009; Berg und Rakow 2016). Robbins spricht in diesem Zusammenhang von einem „weitverstreuten Netzwerk von Menschen, das durch ihre Veröffentlichungen und anderen medialen Produktionen, Konferenzen, Erweckungsversammlungen und ständigen Reisen zusammengehalten wird“ (Robbins 2004, 125, übersetzt in Bergunder 2009, 248). Coleman wiederum beschreibt die Verfasstheit des pfingstlich-charismatischen Feldes als eine lose Bewegung, die sich eher in Publikationen, Radio-Programmen und Konferenzen manifestiert als in festen Organisationsstrukturen oder theologischer Exaktheit (vgl. Coleman 2016, 278). Pfingstlich oder charismatisch ist für Bergunder eine Gemeinschaft deshalb auch nicht in erster Linie dadurch, dass sie bestimmten Praktiken oder Diskursen anhängt, sondern dass sie durch den Konsum einschlägiger Medien, durch den Besuch bestimmter Konferenzen oder anderer Veranstaltungen oder auf irgendeine andere Art und Weise mit diesem losen Netzwerk in Verbindung steht (vgl. Bergunder 2009, 251).

dem pfingstlich-charismatischen Megakirchenpastoren Cho wird Kong Hee eingeladen, Teil seines CGI-Netzwerks zu werden.¹¹² Lange Zeit ist Kong Hee auch Mitglied des Beirats der pfingstlich-charismatischen Laienorganisation Full Gospel Business Men's Fellowship International in Singapur. Heute stellt sich die Kirche, wie auf den vorangegangenen Seiten gesehen, als Mittelpunkt ihres eigenen internationalen Netzwerkes dar (siehe hierzu noch einmal im Anhang S. 276, Abb. 6).

Dabei profitiert die Kirche von der strategischen Position Singapurs als überregionale Metropole, wenn nicht sogar Weltstadt (vgl. oben S. 67). Von Christinnen und Christen wird Singapur gerne als „Antiochia Asiens“ (*Antioch of Asia*) bezeichnet: So wie das antike Antiochia (vgl. z.B. Apg 11) zum Ausgangspunkt der ersten Missionsreise des Apostels Paulus wurde, so soll auch Singapur zu einem Zentrum christlicher Mission werden (vgl. Goh 2016, 254).¹¹³ Der Referenzrahmen des missionarischen Engagements der Gemeinde ist dementsprechend stets überregional (der Raum Asien-Pazifik) oder sogar global (die Welt). Es ist der Raum Asien-Pazifik und die Welt als Ganzes, die die Kirche bei ihrem missionarischen Engagement in den Blick nimmt und nicht nur Singapur, das aber dennoch mal mehr, mal weniger explizit wichtiger Teil des Wirkungsbereichs der Gemeinde bleibt.¹¹⁴

2.5.2 „Beyond the Four Walls“ oder die Kirche als soziale Dienstleisterin

Die lebhafteste Popmusik, die die Erzählung des pfingstlich-charismatischen Netzwerkes der Kirche begleitet hat, verstummt und es erklingen die sanften Akkorde eines einzelnen Klaviers. Ein schwarzweißes Triptychon erscheint: ganz links sind die Köpfe und Oberkörper zweier halb liegender Männer zu sehen, der eine blickt ernst, der andere lächelt. Ganz vorne am Bildrand

¹¹² Siehe hierzu die offizielle Facebook-Seite Kong Hees, abrufbar unter: https://de-de.facebook.com/pg/konghee/about/?ref=page_internal, letzter Zugriff am 20.5.2017. Bei CGI handelt es sich um ein überkonfessionelles, 1976 von Cho selbst gegründetes Netzwerk, das es sich zum Ziel gesetzt hat, das Wachstum von Kirchen weltweit zu fördern und Chos Strategie für kirchliches Wachstum, sein „Home Cell Unit System“, zu verbreiten (vgl. Cho 1981).

¹¹³ Während des Jubilee Day of Prayer am 5.7.2015 anlässlich der 50-Jahrfeier der Staatsgründung Singapurs bemerkte der anglikanische Bischof Rennis Ponniah diesbezüglich in seiner Rede: „The church in Singapore is like the church in Antioch – we are sending messengers to the nations. God is pouring out His spirit in a fresh way on His people“ (*City News* 2015b). Siehe hierzu auch das derzeit noch laufende Dissertationsprojekt des Religionswissenschaftlers Matthias Deininger: „Building the ‚Antioch of Asia‘: Christian Heterotopias and the State in Singapore“, Universität Heidelberg.

¹¹⁴ So nennt der Jahresbericht der Kirche von 2014 z.B. auch zwei affilierte Kirchen in Singapur: die Heart of God Church und die Shekinah Harvest Church (vgl. City Harvest Church 2015).

sind medizinische Apparaturen sichtbar. Es scheint, als spendeten die Männer Blut. Ihr Blick geht zum mittleren Bild hin. Es zeigt die Rückansicht einer Frau mit schulterlangem Haar. Sie stützt einen älteren Herrn mit Stock, der aus einer Tür heraustritt. Das rechte Bild schließlich zeigt zwei junge Männer mit Pinsel und Farbe am Werk, wie sie augenscheinlich eine Wohnung renovieren. „1996 was the year in which God spoke to Kong and Sun to take His love beyond the four walls of the church“, fährt der Erzähler fort (*City Harvest Church Story*, 2012, Sequenz 00:07:41–00:07:48).

„Beyond the Four Walls“, so lautet der Titel des zweiten Teils, der sich mit dem gesellschaftlich-sozialen Engagement der Kirche befasst und missionarische Anliegen auffällig ausklammert. Der Raum jenseits der vier Mauern der Kirche ist in erster Linie Singapur. 1996 gründete die Kirche mit der City Harvest Church Community Services Association (CHCSA) eine eigene Wohltätigkeitsorganisation.¹¹⁵ Im Blick haben sie dabei besonders die Ränder der eigenen Gesellschaft (*the less fortunate in our local community*, *City Harvest Church*, 2012, Sequenz 00:08:21–00:08:24). Gleichzeitig richten sich die Dienstleistungen der Organisation an ein denkbar breites Publikum:

CHCSA covers a wide spectrum of our society, caring for the children, the elderly, youths, families, ex-offenders, people with special needs, the hearing impaired, the chronically ill and the dying. By 2011, CHCSA has provided more than 15,000 services to more than 8,900 different beneficiaries through visitations and practical help. (*City Harvest Church Story*, 2012, Sequenz 00:08:25–00:08:56)

Sowohl das Schweigen über missionarische Aktivitäten vor Ort, das heißt in der eigenen Gesellschaft, als auch die quantifizierende Hervorhebung des Umfangs der sozialen Dienstleistungen im Geiste des „Numerischen“ stehen dabei zweifelsohne mit der spezifischen Situation religiöser Organisationen in Singapur in Zusammenhang.

Missionarische Aktivitäten sind, wie einleitend bemerkt, innerhalb der singapurischen Gesellschaft spätestens seit Mitte/Ende der 1980er Jahre besonders für pfingstlich-charismatische und evangelikale Organisationen ein hoch umstrittenes Thema. Seit dem Erlass des MRHA fallen solche Aktivitäten im Grunde in einen vom Staat umrissenen „Out-of-Boundary“-Bereich, das heißt sie unterliegen gleichsam einem staatlichen Unterlassungsgebot, da angenommen wird, dass sie das friedliche Zusammenleben der unterschiedlichen religiösen Gemeinschaften in Singapur gefährden. Auch sind religiöse Organisationen in Singapur, wie oben bereits erwähnt,

¹¹⁵ Zu CHCSA und dem sozialen Engagement der Kirche siehe ausführlicher Kapitel 5, S. 220–225.

im Zusammenhang mit einer allgemeinen Verdachtshermeneutik seit dem Ende der 1980er Jahre in besonderer Weise auf die Anerkennung durch den Staat und die Gesellschaft angewiesen (siehe oben S. 67). Soziale Dienstleistungen und karitatives Engagement spielen in diesem Zusammenhang eine zentrale Rolle, wie der Soziologe Mathew Mathews in seiner Forschung zu kirchlich-basiertem gesellschaftlich-sozialen Engagement in Singapur bemerkt:

Religious institutions in the Singapore state are seen as legitimate when they perform activities conducive for nation-building [...] providing charity and social services being one such activity. [...] In the lay person's perception, religion is essentially about doing good, and, as such, demonstrations of these good works are vital. (Mathews 2008, 538)

In den 1980er Jahren formulierte die Regierung im Zusammenhang mit der oben in groben Zügen skizzierten Suche nach einer gemeinsamen nationalen Identität auch einen Kanon „gemeinsamer Werte“ (*Shared Values*) (siehe hierzu auch Kapitel 5, S. 257f.). Einer der zentralen Werte ist dabei die Forderung „society above self“, soll heißen, dass die Bürgerinnen und Bürger Singapurs nicht sich selbst und ihre eigenen Bedürfnisse an erste Stelle setzen (sollen), sondern die der Gesellschaft (vgl. Lim 2015). Um diesen Wert hochzuhalten, sollen sich die Bürgerinnen und Bürger Singapurs auch persönlich und ganz konkret für andere und vor allem für Benachteiligte in ihrer Gemeinschaft engagieren. Ziel ist es, die Gesellschaft Singapurs zu einer „widerstandsfähigen“ Gemeinschaft zu machen, wobei widerstandsfähig hier vor allem meint, dass die einzelnen Mitglieder der Gesellschaft für sich selber sorgen können und nicht auf staatliche Hilfe angewiesen sind (vgl. Goh 1988; Eng 2008, 507; Ministry of Finance 2008, 30). Wie die Anthropologin und Soziologin Kuah-Pearce Khun Eng in ihrer Arbeit zu buddhistischen Wohltätigkeitsorganisationen in Singapur herausstellt, versteht der Staat religiöse Institutionen in diesem Zusammenhang als zivilgesellschaftliche Partnerinnen für die Erbringung solcher sozialer Dienstleistungen, die er selbst, also von staatlicher Seite, nicht leisten möchte (vgl. Eng 2008, 519).

Vor diesem Hintergrund wird deutlich, dass sich die Kirche in ihrem gesellschaftlich-sozialen Engagement und durch ihr auffälliges Schweigen über jede Form missionarischer Aktivitäten als ideale Partnerin des modernen singapurischen Staates präsentiert. Dieser profitiert im Gegenzug von den sozialen Dienstleistungen religiöser Organisationen, die es ihm ermöglichen, Sozialleistungen gleichsam auszulagern und entsprechende staatliche Programme herunterzu-

fahren oder gar nicht erst aufzulegen.¹¹⁶ Es ist aber eben nicht nur Singapur, welches des sozialen Engagements bedarf, sondern die ganze Welt, wie am Titel des dritten Teils, „The World Needs Jesus“, deutlich wird.

2.5.3 „The World Needs Jesus“ oder Liebe als Mission

Der dritte Teil der Erzählung zum Engagement der Kirche beschäftigt sich mit den weltweiten humanitären Aktivitäten der Gemeinde. Ein anschauliches Beispiel hierfür bietet die Katastrophenhilfe der Kirche und der ihr zugehörigen Organisationen nach einem Erdbeben im Indischen Ozean im Dezember 2004.¹¹⁷ Man beachte erneut die Darstellungsweise des Engagements im Geiste des Numerischen, um den Umfang und die Reichweite der kirchlichen Aktivitäten sichtbar zu machen:

A massive earthquake [...] hit the Indian Ocean [Untertitel: December 26, 2004]. CHC's medical team was the first international delegation to arrive in Banda Aceh, Indonesia, one of the most badly hit areas. The 12 medical teams of 114 personnel was [sic!] sent and treated more than 20.000 people [Untertitel: 25.238 People Treated] and conducted more than 2.300 surgeries [Untertitel: 2.874 Emergency Surgeries Conducted]. 15.898 kilogram of food and relief supplies were sent [Untertitel: 15.898 kg Of Food & Relief Supplies] and a living outdoor medical centre was set up [Untertitel: 11 Outdoor Medical Centers Set Up] (*City Harvest Church Story*, 2012, Sequenz 00:09:46–00:10:24)

Auffällig ist auch an diesem Zitat erneut das Schweigen über einen möglichen missionarischen Impetus in den humanitären Aktivitäten der Kirche. Was sich an seiner statt in diesem letzten Abschnitt findet, ist die immer wiederkehrende Rede von der „Liebe Gottes“. Durch ihre missionarischen Aktivitäten möchte die Kirche den Kirchenfernen die Hand reichen, um sie mit der Liebe Gottes zu berühren.¹¹⁸ Dem Vorbild der Liebe Christi folgend, wollen die Mitglieder der Kirche Wunden heilen und Hilfe leisten.¹¹⁹ Auch die „göttlichen Aufträge“ der Gemeinschaft handeln von der Liebe Gottes: „Uns ist aufgetragen worden“, so berichtet der Erzähler des Vi-

¹¹⁶ Siehe zu diesem Thema ausführlicher Kapitel 5, Seite 258–261. Für die USA stellt der Anthropologe Omri Elisha eine ähnlich symbiotische Beziehung fest zwischen religiösen (*faith based*), d.h. in diesem Fall evangelikalischen sozialen Dienstleistern und dem, was er als amerikanischen „post-welfare“-Staat bezeichnet (vgl. Elisha 2008, 71–75).

¹¹⁷ Bei den Organisationen handelt es sich um die oben bereits erwähnte CHCSA und um CityCare. Zu CityCare siehe Kapitel 4, S. 224f.

¹¹⁸ Im Original lautet das Zitat: „reaching out to the unchurched with the love of God“ (*City Harvest Church Story*, 2012, Sequenz 00:00:53–00:00:56).

¹¹⁹ Vergleiche hierzu im Video: „our members actively modelled the love of Christ healing hurts and meeting needs“ (*City Harvest Church Story*, 2012, Sequenz 00:08:03–00:08:09).

deos, „Singapur, Asien und den Rest der Welt durch die Liebe Gottes zu verändern“.¹²⁰ Auch hätte die Gemeinde den „wunderbaren Auftrag“ erhalten, Gott von ganzem Herzen und die Menschen innig zu lieben.¹²¹ Und das soeben erst vorgestellte gesellschaftlich-soziale Engagement der Kirche steht, wie oben gesehen, unter dem Motto: „Gottes Liebe jenseits der vier Mauern der Kirche verkünden“.¹²² Diese immer wiederkehrende Rede von der Liebe Gottes fußt auf der Annahme, dass allein das Zum-Ausdruck-Bringen dieser Liebe, das heißt ihre Vermittlung, ausreiche, um Menschen innerlich zu berühren und für Gott zu gewinnen. So reichte es zum Beispiel, wie im Video zu sehen und hören ist, den „Kirchenfernen“ die Hand zu reichen und sie „mit der Liebe Gottes zu berühren“ und schon wuchs die Gemeinde durch den Zustrom neuer Mitglieder über die Jahre hinweg kontinuierlich an.¹²³

Daniel P. S. Goh beschreibt diese Vorgehensweise in seiner Untersuchung einer anderen Megakirche in Singapur, der Faith Community Baptist Church, wie folgt: „Its approach is to bring Christian values into the secular arena without being overtly evangelical or even obviously Christian, believing that the love shown would be witness enough“ (Goh 2014, 7). In diesem Sinne stellt die Rede von der Liebe Gottes an dieser Stelle eine Alternative zu einer womöglich als aggressiv empfundenen Rede von Mission oder Bekehrung dar. Eine ähnliche Strategie verfolgte auch Khong, Gründer und Seniorpastor der Faith Community Baptist Church, bei der Umbenennung des in Singapur tätigen Kapitels des neocharismatischen „Spiritual Warfare Network“ (SWN), das er von „Vision 2001“ in „LoveSingapore“ umtaufte, wie die Theologin Tan-Chow May Ling bemerkt:

This change was deemed necessary as its close association to SWN sounded too „militant“, and therefore unwise, especially in an environment where militant faiths are on the rise. The new name, LoveSingapore, was considered to be most appropriate because it expresses the movement’s love for God and love for the nation. It is this love that the movement is trying to communicate both to the body of Christ nationally and to those outside the Church, whether governmental or grassroots people. (Tan-Chow 2007, 54)

¹²⁰ Vergleiche hierzu im Video: „We were called to impact Singapore, Asia, and the rest of the world with the love of Jesus Christ“ (*City Harvest Church Story*, 2012, Sequenz 00:01:31–00:01:35).

¹²¹ Vergleiche hierzu im Video: „City Harvest Church has been given an amazing mission to love God wholeheartedly, to love people fervently“ (*City Harvest Church Story*, 2012, Sequenz 00:15:46–00:15:52).

¹²² Vergleiche hierzu im Video: „God spoke to Kong and Sun to take His love beyond the four walls“ (*City Harvest Church Story*, 2012, Sequenz 00:07:44–00:07:46).

¹²³ Vergleiche hierzu im Video: „And as they continued reaching out with the love of God, the group began to grow“ (*City Harvest Church Story*, 2012, Sequenz 00:00:52–00:00:58).

Mit der Entscheidung für die Rede von der Liebe Gottes folgt die Gemeinde der City Harvest Church aber nicht nur der Herangehensweise anderer pfingstlich-charismatischer Akteure und Institutionen in Singapur, sondern in gewissem Sinne auch einem breiteren „Trend“ innerhalb der globalen pfingstlich-charismatischen ebenso wie evangelikalen Landschaft. Kaum eine Metapher dominiert diese Landschaft gegenwärtig so sehr, wie die Rede von der Liebe Gottes und von Gott als liebendem Vater, wie der Historiker Todd M. Brenneman in seiner Untersuchung der Veröffentlichungen gegenwärtiger evangelikaler Bestsellerautoren zeigt (vgl. Brenneman 2014, 6).

The modern evangelical God desires, longs, yearns, and searches for a relationship with human beings. Instead of a wrathful evangelical God, the sentimentalized modern evangelical God begins from a position of love for human beings and acts to create love for him within them. (Brenneman 2014, 6)

Joel Osteen, Max Lucado und Rick Warren, die Autoren, mit denen sich Brenneman in seiner Studie befasst, sind auch im Inkroom, dem kircheneigenen Buchladen der City Harvest Church, zu finden. Singapur hat sich, wie die Anthropologin Jean DeBernardi und Robbie B. H. Goh bemerken, in den letzten Jahrzehnten zu einem Knotenpunkt nicht nur innerhalb wirtschaftlicher, sondern auch christlicher Netzwerke entwickelt, über die global zirkulierende christliche Diskurse und Praktiken nach Singapur gelangen (vgl. DeBernardi 2008, 121; Goh 2016). Die Rede von Liebe als Mission zeigt so nicht nur City Harvest Churchs Verankerung innerhalb des spezifischen lokalen Kontexts des modernen Singapur an, sondern auch die Einbettung der Gemeinde in die gegenwärtige pfingstlich-charismatische und evangelikale Landschaft weltweit.

2.5.4 „Engaging Culture“ oder neue Formen gesellschaftlichen Engagements

Nachdem die Kirche in den 1990er Jahren die Vision erhalten habe, sich jenseits der Mauern der Kirche sozial in der Gesellschaft zu engagieren, tritt Anfang der 2000er Jahre ein neues Mandat hinzu:

In 2002, CHC received a mandate to engage the world of culture using our God-given talents, abilities and creativity and use the resulting influence and voice among the unchurched masses for His glory. We call this the Cultural Mandate. (*City Harvest Church Story*, 2012, Sequenz 00:13:10–00:13:27)

Mit diesen Worten leitet der Erzähler den letzten Teil zum gesellschaftlichen Engagement der Gemeinde ein. Im Hintergrund erklingt dazu der Anfang eines funkigen Poplieds der Sängerin Sun Ho (mit bürgerlichem Namen Ho Yeow Sun, Kong Hees Ehefrau), deren künstlerische Kar-

riere sich die Kirche in der Verwirklichung dieses neuen Mandats zu Nutze machen will.¹²⁴ Im Rahmen des sogenannten „Crossover Project“ soll sie ihren Einfluss als Künstlerin und „Star“ dazu nutzen, um nicht nur die Kunst- und Unterhaltungsindustrie, sondern ihr gesamtes Umfeld, soweit ihr gesellschaftlicher Einfluss reicht, nach christlichen Wert- und Idealvorstellungen zu transformieren. Im Gegenzug fördert und finanziert die Kirche ihre Aktivitäten (vgl. Berg 2017b, 125–127).

Damit markieren die frühen 2000er Jahre den Anfang eines neuen Kapitels im öffentlichen Wirken der Gemeinde. Die möchte von nun an in allen Bereichen der Gesellschaft aktiv sein, um so die ganze Nation „für Christus“ zu gewinnen. Daniel P. S. Goh versteht diese neue Art gesellschaftlichen Engagements der City Harvest Church und anderer Megakirchen in Singapur als Reaktion auf die gesetzliche Regulierung missionarischer Aktivitäten in der eigenen Gesellschaft bzw. im öffentlichen Raum in Singapur (vgl. Goh 2014, 127). Diese Regulierung hätte christliche Akteurinnen und Akteure dazu veranlasst, neue, innovative Formen der Evangelisierung in vorher von christlicher Seite nur wenig oder gar nicht beachteten gesellschaftlichen Bereichen zu entwickeln. Daniel P. S. Goh spricht deshalb auch von einer Verlagerung (*displacement*) christlicher Missionsaktivitäten in neue gesellschaftliche Räume (vgl. Goh 2014, 127). Die Adaption neuer Formen gesellschaftlichen Engagements ist aber, so möchte ich argumentieren, nicht nur als Antwort auf den spezifischen Kontext des modernen Singapur und gesetzliche Regulierungen wie den MRHA zu verstehen. Erneut schließt die Kirche mit der Annahme des Cultural Mandates auch an gegenwärtig global zirkulierende, pfingstlich-charismatische und evangelikale Diskurse und Praktiken an.

Rund um den Globus verschreiben sich seit den 1990er Jahren immer mehr pfingstlich-charismatische und evangelikale Kirchen vielfältigen und auf den ersten Blick ungewöhnlichen Formen gesellschaftlichen Engagements in den unterschiedlichsten Bereichen der Gesellschaft, um auf diese Weise ganze Gesellschaften und damit letztlich die ganze Welt für Christus zu gewinnen (vgl. Miller und Yamamori 2007; Christerson und Flory 2017). In Nigeria und der Ukraine verbinden sich derartige Bemühungen zum Beispiel mit dem Namen des aus Nigeria stammenden Megakirchenpastors Sunday Adelaja (Hauptsitz seiner Megakirche, der Embassy of God, ist Kiew) (vgl. Adelaja 2008). In Amerika wiederum sind derartige Programme vor allem

¹²⁴ Ho Yeow Sun gehört auch zum Kreis der Gründungsmitglieder der Kirche. Siehe hierzu die Internetseite der Kirche, abrufbar unter: <https://www.chc.org.sg/#!sun-ho/>, letzter Zugriff am 26.4.2017.

durch die Publikationen der christlichen Buchautoren Lance Wallnau, Bill Johnson und Johnny Enlow bekannt (vgl. Johnson und Wallnau 2013; Enlow 2008).¹²⁵ Sie stehen dort mit der christlichen Rechten und dem neocharismatischen New Apostolic Reformation-Netzwerk in Verbindung, dessen globale Kontakte über den mittlerweile verstorbenen C. Peter Wagner und das oben bereits erwähnte Spiritual Warfare Network bis nach Singapur reichen.¹²⁶ Damit ist die Gemeinde der City Harvest Church auch mit ihrem (neuen) gesellschaftlichen Engagement unter dem Banner des Cultural Mandate eingebettet in jenes einleitend beschriebene Zusammenspiel aus globalen Ermöglichungsstrukturen und lokalen Bedingungen. Wie genau sich dieses gesellschaftliche Engagement dabei gestaltet und welchen theologischen Entwurf Kong Hee dafür entwickelt, diesen Fragen werden ich im fünften Kapitel der Arbeit nachgehen. Hier sei abschließend festgehalten, dass sich die Darstellung der Aktivitäten rund um das Cultural Mandate in der hier untersuchten „Kirchengeschichte“ wieder an das soziale und humanitäre Engagement der Gemeinschaft zurückgebunden findet. Hierzu noch einmal der Erzähler:

Sun's secular success has paved an unprecedented inroad into affecting change in the lives of multitudes in Mainland China. Not only does her music serve to inspire and empower the Chinese youths. She has also had opportunities to counsel on radio and TV. Most significantly Sun has been given the unique opportunity to touch the less fortunate children in China bringing the practical aspects of faith, hope, and love into their lives through donations of her own music royalties as well as partnerships with business entrepreneurs in City Harvest Church. (*City Harvest Church Story*, 2012, Sequenz 00:14:20–00:14:58)

In diesem Sinne fügt sich auch die Darstellung dieser neuen Formen gesellschaftlichen Engagements in die oben skizzierte hegemoniale Identitätserzählung von der Gemeinde als renommierte, lokal und international agierende gemeinnützige und karitative Organisation ein.

2.6 Zusammenfassung und abschließende Bemerkungen

Das Ende des Videos eröffnet mit funkiger Popmusik und einem schwarzweißen Polyptychon: Auf vier verschiedenen Bildern zeigt das Standbild fröhlich lächelnde Gesichter. „The Future Beckons“ ist die Abschlussequenz übertitelt, die noch einmal ein wahres Feuerwerk der Bilder

¹²⁵ Für die Adaption entsprechender Königreichs- bzw. Herrschaftstheologien in den Philippinen siehe die Arbeit des Theologen Giovanni Maltese (2017).

¹²⁶ Zu Wagner, dem New Apostolic Reformation-Netzwerk und neuen Formen neocharismatischen Engagements in den USA siehe Christerson und Flory (2017, insbesondere 26–31 und 91–101).

entfacht, während der unsichtbare Erzähler die Geschichte der Kirche mit folgenden Worten beschließt:

The last two decades have been a testament of the greatness, goodness and faithfulness of God. City Harvest Church has been given an amazing mission to love God wholeheartedly, to love people fervently, and to be salt and light in our contemporary culture. This is a place where dreams are achieved and success is celebrated. This is a place where lives are built and relationships are strengthened. It is a haven for children, youth, adults, and seniors of all races and of all nations. Together we are working hand in hand with Christ building a church that the gates of hell cannot prevail against. Our adventure with God has only just begun. (*City Harvest Church Story*, 2012, Sequenz 00:15:40–00:16:25)

Die eigene Geschichte ist, wie auf den vorangegangenen Seiten deutlich wurde, für die Gemeindemitglieder materialgewordenes Zeugnis der Herrlichkeit, Güte und Treue Gottes. Aus dieser besonderen Gotteserfahrung heraus fühlt sich die Gemeinschaft dem Auftrag verpflichtet, diese selbst erfahrene Liebe Gottes in alle Bereiche der Gesellschaft hineinzutragen, um so zum „Licht der Welt“ und zum „Salz der Erde“ zu werden (*to be salt and light in our contemporary culture*, siehe oben).¹²⁷ Wie am abschließenden Kommentar des Erzähler deutlich wird, versteht sich die Gemeinde dabei als eine familiäre Gemeinschaft, in der Träume verwirklicht und Erfolge gemeinsam gefeiert werden.¹²⁸ Menschen jeden Lebensalters und aller Herkunft kommen hier zusammen, um gemeinsam mit Gott an einer Kirche zu bauen, gegen die selbst der Teufel nichts auszurichten vermag, so der Erzähler.

Mit dem in diesem Kapitel beschriebenen Selbstverständnis der Gemeinde und in ihrem historischen Gewordensein stellt sich die City Harvest Church als eine paradigmatische pfingstlich-charismatische Akteurin und als ein Knotenpunkt innerhalb translokativer, pfingstlich-charismatischer Netzwerke dar. Als solcher partizipiert die Kirche an globalen Diskursen und Entwicklungen, wie am Aufgreifen der heute international virulenten Rede von der Liebe Gottes oder der Hinwendung zu neuen Formen gesellschaftlichen Engagements deutlich wurde. In der Art und Weise aber, wie diese Diskurse und Praktiken in Singapur aufgegriffen werden, oder in dem Weshalb, spiegeln sich die Eigenheiten des spezifisch lokalen Kontexts der Kirche wider.

¹²⁷ Der Ausdruck „Licht der Welt“ und „Salz der Erde“, im obigen Zitat verkürzt als „salt and light“, geht auf eine Textstelle im Matthäusevangelium zurück: „Ihr seid das Salz der Erde. Wenn das Salz seinen Geschmack verliert, womit kann man es wieder salzig machen? Es taugt zu nichts mehr; es wird weggeworfen und von den Leuten zertreten. Ihr seid das Licht der Welt. Eine Stadt, die auf dem Berg liegt, kann nicht verborgen bleiben. Man zündet auch nicht ein Licht an und stülpt ein Gefäß darüber, sondern man stellt es auf den Leuchter; dann leuchtet es allen im Haus. So soll euer Licht vor den Menschen leuchten, damit sie eure guten Werke sehen und euren Vater im Himmel preisen“ (Mt 5, 13–16).

¹²⁸ In diesen Worten des Erzählers klingt die in der City Harvest Church praktizierte Theologie eines sogenannten Wohlstandsevangeliums an. Mit diesem Thema werde ich mich in Kapitel 4 beschäftigen.

Im Verzicht der Kirche auf eine womöglich als aggressiv empfundene Rede von Mission und Bekehrung zu Gunsten einer Rede von „Liebe als Mission“, in der Art und Weise, wie die Gemeinde ihr gesellschaftliches Engagement und dabei vor allem ihre sozialen Dienstleistungen in Singapur ins Zentrum ihrer Identitätserzählung stellt, zeigt sich die Resonanzbeziehung der untersuchten Erzählung zu den besonderen Gegebenheiten des modernen Singapur.

In diesem Sinne ist die in der *City Harvest Church Story* erzählte Geschichte der Kirche – im doppelten Sinn von historischem Gewordensein und Selbstverständnis – ein eindrückliches Beispiel für die Dynamik lokaler und translokativer Verflechtungen im Zeitalter der Globalisierung (vgl. Kapitel 6, S. 267–269). Dieser Dynamik werde ich auch in den nächsten Kapiteln nachgehen, wenn auch unter leicht veränderten Vorzeichen. In diesem Kapitel habe ich mich in dieser Hinsicht mit der Einbettung der Gemeinde in globale pfingstlich-charismatische Diskursfelder und Netzwerke sowie ihrer Verankerung im spezifischen lokalen Kontext des modernen Singapurs befasst. In den folgenden Kapiteln wird es dagegen um die Einbettung der Kirche in den Kontext der globalen Moderne bzw. in den Kontext global zirkulierender Diskursen und Praktiken gehen (die gleichsam die „portable Grammatik“ dieser Moderne bilden) sowie erneut um die gleichzeitige lokale Verankerung der Gemeinde. Das Anliegen bleibt dabei das gleiche, nämlich das religionswissenschaftliche Portrait einer gegenwärtigen Megakirche im Zusammenspiel globaler und lokaler Dynamiken zu zeichnen. Das nächste Kapitel wird sich dafür der besonderen Verfasstheit der Megakirche als ein Netzwerk aus Kleingruppen zuwenden und die Kleingruppe selbst als Ort religiöser Praxis und Sozialisation in den Blick nehmen.

3 Die Megakirche als Kleingruppen-Netzwerk und die Kleingruppe als Ort religiöser Praxis und Sozialisation

3.1 Einleitung

Der im vorherigen Kapitel skizzierte Aufstieg der Megakirchen, unter ihnen die City Harvest Church, wurde und wird bis heute nicht von allen in Singapur gleichermaßen begrüßt. Für einige haben diese Kirchen mehr Ähnlichkeit mit profanen Unternehmen als mit religiösen Institutionen, wie aus einem Zeitungsartikel aus der *Straits Times* aus dem Jahr 2002 hervorgeht:

With full-time staff, multi-million-dollar budgets and shiny new buildings, these mega-churches have raised eyebrows for being run more like businesses than religious organisations. (Lee 2002, 8)

Im Mai 2014 traf ich den Pastor einer kleinen neocharismatischen Hauskirche und seine Frau für ein Gespräch in Geylang. Geylang ist einer der Stadtteile Singapurs, gleich östlich des Central Business District gelegen, und bekannt für sein Rotlichtmilieu. Die Räumlichkeiten der Kirche liegen etwas versteckt auf dem Gelände eines Neu- und Gebrauchtwagenhändlers. Das Gebäude selbst teilt sich die Gemeinschaft mit einer Löwentanzgruppe und einer Druckerei (siehe im Anhang S. 281, Abb. 15). Die Unterschiede zur City Harvest Church könnten auf den ersten Blick kaum größer sein: hier eine kleine Hauskirche mitten im Rotlichtmilieu, dort eine Megakirche im Herzen des Central Business District gelegen; hier teilt man sich ein Gebäude auf dem Gelände eines Neu- und Gebrauchtwagenhändlers, dort nutzt man die Veranstaltungshallen eines gigantischen Multifunktionskomplexes, an dem die Kirche selbst fast 40 Prozent der Anteile hält.¹²⁹

Und dennoch, genau wie die Megakirche City Harvest Church, ist auch die Hauskirche in Geylang Teil eines „Trends“, der die christliche Landschaft in Singapur in den letzten Jahren nachhaltig verändert hat: Dem Aufstieg der Megakirchen in den 1980er und 1990er Jahren folgte ab den 2000er Jahren der Aufstieg der sogenannten Mikrokirchen (vgl. Lee und Long 2010, 2; siehe auch Thumma und Bird 2015, 2351). Mikrokirche meint dabei eine christliche Gemeinschaft mit weniger als 50 Gemeindemitgliedern. Ihr rasantes Wachstum soll für den signifikanten Anstieg an kirchlichen Gemeinschaften in Singapur zwischen 2006 und 2010 verantwortlich sein. Die

¹²⁹ Berechnungen der *Straits Times* zufolge entsprach der Wert der von der Kirche gehaltenen Anteile im Jahr 2014 zusammengenommen circa 260 Millionen Singapurdollar (vgl. Zachariah 2015). Das entspricht derzeit gut 165 Millionen Euro (Stand April 2017).

Zahl der (registrierten) Kirchen soll in diesem Zeitraum von 468 auf 700 angestiegen sein, bei gut einem Drittel davon soll es sich um Mikrokirchen handeln (vgl. *The Straits Times* 2010b, 10).¹³⁰

Während Megakirchen, wie oben gesehen, häufig mit professionell geführten Großunternehmen verglichen werden – Robbie B. H. Goh spricht in diesem Zusammenhang von einer neuen Form der „Megakirche als Unternehmen“ (*mega-ministry-as-business*, Goh 2011, 62) – werden Mikrokirchen häufig mit dem Bild der Familie in Verbindung gebracht. Kleine Kirchen seien in besonderer Weise persönlich, hier stehe der oder die Einzelne mit individuellen Anliegen und Bedürfnissen im Mittelpunkt, hier nehme man Anteil an den privaten Freuden und Nöten der einzelnen Gemeindemitglieder (*The Straits Times* 2010b, 10). Nicht selten versteckt sich hinter dieser Beschreibung von Mikrokirchen eine implizite Kritik an größeren Gemeinschaften: „Small churches are more relational, more like family. Megachurches tend to be policy- and task-driven. Relationships and welfare sometimes take a hit“ (*The Straits Times* 2010b, 10), wird ein Pastor aus Singapur in einem Zeitungsartikel in der *Straits Times* zitiert.

Auch der Pastor der Hauskirche in Geylang äußert sich ähnlich kritisch: Für ihn erweckten Megakirchen eher den Eindruck riesiger Supermärkte oder Fast-Food-Restaurants denn christlicher Gemeinschaften. Gottesdienstbesucherinnen und -besucher oder Kirchenmitglieder würden dort in erster Linie als „Konsumenten“ religiöser Angebote wahrgenommen, denen man standardisierte, leicht verdauliche religiöse Angebote präsentiere. Für individuelle Bedürfnisse sei innerhalb der durchstrukturierten und eng getakteten Programme professioneller Megakirchen kein Platz mehr. Der einzelne Akteur oder die Akteurin gehe in der schier GröÙe der Gemeinde gleichsam unter. Megakirchen fehle es deshalb fast zwangsläufig an „echter“ Gemeinschaft, in der der oder die Einzelne mit den je eigenen Bedürfnissen im Mittelpunkt stehe.¹³¹

¹³⁰ Da es sich bei vielen dieser Mikrokirchen um sogenannte „unsignposted churches“ (*The Straits Times* 2010a) handelt, also um Kirchen, die von außen gar nicht als Kirchen erkennbar, geschweige denn offiziell als Kirchen registriert sind, ist die tatsächliche Zahl der Mikrokirchen wahrscheinlich noch höher anzusetzen.

¹³¹ In den Worten des Pastors klingt diese Gegenüberstellung von Megakirchen und Kleingruppen bzw. Hauskirchen wie folgt: „The difference is like your grandmother cooking you Italian pasta compared to getting to a supermarket and buying packed fast food Italian pasta. [...Or] it's like the difference between an orchestra and a jazz combo. On the orchestra side everyone has to follow a script [...] everything is ‚sameness‘, there is no space to express individuality; it's all mass-production in megachurches. [...] So, on the one hand we have the intimacy with God and the individual, on the other hand the more choreographed style where everything is scripted. [...] It's [the] professionalism [of megachurches] versus the spontaneity and the discovery of new things in

In dieser fast polemischen Gegenüberstellung von Megakirchen auf der einen Seite und kleinen Gemeinschaften auf der anderen wird allerdings übersehen, dass kleine Gemeinschaften nicht selten ein zentraler Bestandteil der gelebten Dimension gegenwärtiger Megakirchen sind.¹³² Die Megakirche City Harvest Church selbst begann, wie im vorangegangenen Kapitel beschrieben, als eine Art Mikrokirche: Am Anfang standen 1989 eine kleine Gruppe von circa 20 Jugendlichen und ihr Leiter Kong Hee.¹³³ Die Vergemeinschaftungsform der Kleingruppe ist aber mehr als nur eine sozusagen zufällige Begleiterscheinung der formativen Periode. Von Anfang an versteht sich die Gemeinde – in Anlehnung an Chos Modell einer Zellenkirche – als ein expandierendes Netzwerk kleiner, sogenannter Zellengruppen.¹³⁴ Persönliche Beziehungen und die individuelle Anleitung in der Nachfolge Christi durch eine persönliche Mentorin bzw. einen Mentor (*discipleship*) stehen dabei im Zentrum des Selbstverständnisses der Gemeinschaft als Zellenkirche.¹³⁵ Sowohl nach innen als auch nach außen beschreibt sich die Gemeinde außerdem als eine „Familie“ und verkompliziert damit die einfache Gegenüberstellung von Mikro- und Makrokirchen.

Tatsächlich stellen die Kleingruppen in der City Harvest Church, wie in der Einleitung bemerkt, einen zentralen Orte gelebter Religiosität in der Megakirche dar und sind zugleich deren in vielerlei Hinsicht unsichtbare Seite (siehe dort S. 49). Die Gottesdienste am Wochenende – für jedermann offen und online live übertragen – sind das öffentliche Aushängeschild der Kirche. Zentrale Aspekte des kirchlichen Lebens aber spielen sich, vor den Augen der Öffentlichkeit verborgen, in den mehr als 500 Kleingruppen ab (Stand Januar 2017). Hier ereignet sich mit der „Geburt“¹³⁶ und Anleitung des christlichen Subjekts die religiöse Sozialisation der Gemeinde-

small groups. Megachurches in this sense constitute the commercialization and commodification of the gospel“ (Gespräch vom 20.5.2014, Transkript E. B.-C.).

¹³² Man vergleiche hierzu nur etwa den Anfang der Definition einer Megakirche von Thumma und Bird: „This form of religious organization combines mass gatherings of thousands of participants, often in stadium-like venues, coupled with intimate, small-community groups or service teams“ (Thumma und Bird 2015, 233f.).

¹³³ Siehe zum historischen Gewordensein der Kirche Kapitel 2.

¹³⁴ Siehe zu Chos Kirchenmodell die Einleitung, S. 38.

¹³⁵ Siehe hierzu die offizielle Internetseite der Kirche abrufbar unter <http://www.chc.org.sg/#!join-a-cell-group-or-fellowship-group/>, letzter Zugriff am 17.6.2016: „At City Harvest, we believe we should grow bigger AND smaller at the same time! That’s why we have cell groups – the backbone of our ministry. They provide for the building of strong relationships and effective discipleship in CHC“ (Großschreibung i. O.).

¹³⁶ Mit der Formulierung „Geburt des christlichen Subjekts“ spielt dieses Kapitel sowohl auf die Selbstbezeichnung evangelikaler und pfingstlich-charismatischer Akteurinnen und Akteure als „wiedergeborene Christinnen und Christen“ (*born-again Christians*) an wie auch auf die Arbeiten Michel Foucaults zur Subjektwerdung und dem, was er in diesem Zusammenhang als „Technologien des Selbst“ bezeichnet (vgl. Foucault 1993).

mitglieder. Die Gottesdienste am Wochenende werden demgegenüber als eine Art „Schaukasten“ (*showcase*), als Repräsentation der Megakirche nach außen verstanden.¹³⁷

Mit Blick auf Singapur fällt darüber hinaus auf, dass beide Ausdrucksformen gegenwärtiger Christentümer – Hauskirchen wie die in Geylang auf der einen Seite und Megakirchen wie die City Harvest Church auf der anderen – historisch betrachtet ein gemeinsames Erbe verwalten. Beide sind Ausdruck der Suche nach alternativen Formen kirchlicher Gemeinschaft und räumlicher Unterbringung jenseits klassischer Formen von Kirche inmitten der sich rasch verändernden urbanen Landschaft des modernen Singapur.

Das vorliegende Kapitel widmet sich der Beschreibung und Untersuchung dieser besonderen Verfasstheit der Kirche. Im ersten Teil (Unterkapitel 3.2) wird es zunächst darum gehen, sowohl Megakirchen als auch Kleingruppen als besondere Formen moderner christlicher Vergemeinschaftung in den Blick zu nehmen und historisch einzuordnen. Im Anschluss daran (Unterkapitel 3.3 und 3.4) soll die Kleingruppe als Ort religiöser Sozialisation und individueller religiöser Praxis anhand zweier Fallbeispiele untersucht werden: dem Bibelstudium zu zweit oder zu dritt und den wöchentlichen Treffen in der Kleingruppe. Im letzten Teil (Unterkapitel 3.5) werde ich der Frage nachgehen, inwieweit es sich sowohl bei der religiösen Institution der Kleingruppe als auch der Art und Weise, wie das Subjekt innerhalb dieser Institution gedacht und verhandelt wird, um Antworten auf den Kontext der globalen Moderne im Allgemeinen und die moderne Gesellschaft und urbane Landschaft Singapurs im Besonderen handelt.

3.2 Von großen Kirchen und kleinen Gruppen

Eng verbunden mit dem statistischen Wachstum des Christentums in Singapur ab den 1980er Jahren war auch die Etablierung zweier neuer Formen christlicher Vergemeinschaftung, die der Kleingruppe und die der Megakirche.

¹³⁷ In den Worten Kong Hees klingt das wie folgt: „Our weekend services are just a showcase [...] of the City Harvest Church life. When you come for two hours in a given week [...], you have a glimpse of what City Harvest Church life is all about. But the real strength of CHC is in the network of small groups“ (Kong 2012, CD Nr. 3, Titel 6, Sequenz 00:03:35–00:04:00).

3.2.1 Megakirchen¹³⁸

Der Begriff „Megakirche“ etablierte sich, wie in der Einleitung bereits bemerkt, in den 1970er und 1980er Jahren als Bezeichnung für eine bestimmte Art vornehmlich protestantischer Kirchen, die sich in vielerlei Hinsicht durch ihre Größe auszeichnen (vgl. dort S. 19). Inspiriert von der sogenannten Gemeindegrowthbewegung um den amerikanischen Missiologen Donald McGavran (1897–1990) streben diese Kirchen außerdem bis heute danach, nicht einfach nur groß zu sein, sondern immer noch größer zu werden (vgl. Goh 2008a, 296). Von diesem Skaleneffekt des Großen und immer Größeren her rührt das Präfix „mega“ vom griechischen *mégas* (μέγας), das „groß“ bedeutet. Diese ständige Inszenierung des Großen und immer Größeren in den verschiedenen Zusammenhängen einer Megakirche, wie sie uns in Kapitel 2 in der Analyse des Videos *City Harvest Church Story* bereits begegnete, ist dabei weder statisch noch selbstreferentiell; sie stellt sich vielmehr als ein immer wieder aufs Neue produzierter performativer Akt dar, der über sich hinaus auf die *Großartigkeit* Gottes verweisen soll (vgl. Kapitel 2, S. 70f.; siehe auch Goh 2008a, 296). Wie in Kapitel 2 bereits bemerkt, spricht Robbie B. H. Goh von der „Performanz des Großen“ (*performance of the mega*) als dem kleinsten gemeinsamen Nenner und identitätsstiftenden Merkmal der verschiedenen Megakirchen weltweit (Goh 2008a, 288). Neben dieser „Performanz des Großen“ hat sich die Zahl von mehr als 2.000 BpW als Landmarke für die Kategorisierung einer Kirche als Megakirche eingebürgert. In Asien und Afrika weisen Megakirchen aber nicht selten bedeutend höhere Besucherzahlen auf (vgl. die Einleitung, S. 20).¹³⁹

Eine der am häufigsten zitierten Beschreibungen des Phänomens der Megakirchen stammt von dem Soziologen Stephen Ellingson:

The majority [of megachurches] self-identify as conservative and often combine orthodox evangelical theology with practical, therapeutic religious messages. Many employ the latest in audio-visual technology in their worship services and offer attendees a wide range of services and religious events (from day care to fitness classes to bible studies). In addition, many megachurches draw heavily on marketing strategies and entrepreneurialism of the contemporary marketplace to effectively sell Christianity in a mall-like setting (replete with food court) and sell megachurch products (for example, sermon series, music, Sunday school curricula or church growth consulting services) [...]. (Ellingson 2010, 247)

¹³⁸ Vergleiche zu den folgenden Ausführungen auch Berg (2017b, 110–113).

¹³⁹ So auch in Singapur, wo die vier größten Megakirchen zwischen 8.000 und 30.000 BpW zählen. Im Jahre 2010 überschritten in Singapur allein 19 Kirchen die Landmarke von mindestens 2.000 BpW (vgl. Goh 2008a, 286), heute sind es, wie oben bemerkt, elf (siehe Kapitel 2, S. 61, besonders Anm. 81).

Gemeinden verschiedenster konfessioneller Verortung haben sich in den letzten Jahrzehnten zu solchen Megakirchen entwickelt. Trotz ihrer unterschiedlichen konfessionellen Verortung findet sich in den allermeisten Megakirchen weltweit heute eine konservative, evangelikal geprägte protestantische Theologie, darauf weist Ellingson in dem obigen Zitat als erstes hin (vgl. auch Thumma und Bird 2015, 2336). Diese konservative, evangelikale Ausrichtung verbindet sich in der Regel mit lebensnahen und lebensbejahenden Botschaften (*practical, therapeutic religious messages*, siehe oben). Oft weisen entsprechende Praktiken und Diskurse auch eine Nähe zur Worte-des-Glaubens-Bewegung und dem Diskursfeld verschiedener Wohlstandsevangelien auf.¹⁴⁰ Dazu stellen Thumma und Bird fest:

The theological message is often one of hope, economic growth, success and individual advancement. The explicit sermons of megachurch pastors are quite often biblically based practical applications of the faith relevant to everyday situations. Pastors frequently add seemingly authentic and personally revealing illustrations of how the Biblical message has transforming [sic!] their own human weaknesses and frailty into faithful, victorious living. The implicit message in many of the teachings is that faith in God produces some level of success and power in the world. (Thumma und Bird 2015, 2338)

Dazu gehört auch, dass Megakirchen häufig ein breitgefächertes Angebot an religiösen, sozialen und rekreativen Dienstleistungen und Bildungsangeboten anbieten, worauf Ellingson oben ebenfalls verweist (vgl. auch Thumma und Bird 2015, 2348f.).¹⁴¹

In gewissem Sinne treffen Megakirchen damit einen Nerv vieler gegenwärtiger urbaner Gesellschaften weltweit: In einer Zeit wachsender Mobilität und sozialer Unsicherheit bieten sie ihren Mitgliedern Gemeinschaft, Rückhalt und ganzheitliche Unterstützung in allen Bereichen des Lebens. Mit ihrer motivierenden Botschaft der Hoffnung, der beständigen (Ver-)Besserung und der Ermächtigung zum Erfolgs sind Megakirchen anschlussfähig an eine in vielen dieser Kontexte vorherrschende kulturelle Matrix aus neoliberalen und therapeutischen Vorstellungen und Praktiken.¹⁴² Mit Blick auf Singapur sprechen die Soziologen Daniel P. S. Goh und Terence Chong in diesem Zusammenhang von einer besonderen „Wahlverwandtschaft“ zwischen den wirtschaftlichen und sozialen Aspirationen der dort lebenden aufstrebenden Mittel-

¹⁴⁰ Zum Diskursfeld verschiedener Wohlstandsevangelien siehe Kapitel 4, S. 156–162.

¹⁴¹ Der Soziologe Steve Bruce spricht in diesem Zusammenhang von sogenannten „Super-Kirchen“, deren Ziel es sei, für alle Alter- und Zielgruppen passende Angebote für (fast) alle Lebenslagen anzubieten (vgl. Bruce 1990, 64).

¹⁴² Zum Aufstieg therapeutischer Diskurse und Praktiken siehe weiter unten S. 102–105, zum Aufstieg der neoliberal geprägten Vorstellung vom „Selbst als Unternehmer(in)“ siehe Kapitel 4, S. 187–189.

schicht und der Theologie und Praxis in den dortigen Megakirchen (vgl. Goh und Chong 2015, 210; siehe auch Chong 2015).

Die bei Ellingson angesprochene Offenheit gegenüber Anleihen aus dem Bereich der Selbsthilfe- und Ratgeberindustrie, dem Unterhaltungssektor sowie den Bereichen der Unternehmensführung und des Marketings bringen Megakirchen nicht selten den Vorwurf der „Verweltlichung“ oder „Verwässerung“ christlicher Diskurse und Praktiken ein.¹⁴³ Für die meisten Megakirchen ist diese Offenheit und Anschlussfähigkeit jedoch Teil ihrer Strategie, ein möglichst breites Publikum anzusprechen und vor allem auch solche Menschen zu erreichen, die kirchlichen Gruppen und Institutionen generell fernstehen. Letztere werden als Suchende (*seeker*) begriffen, weshalb sich diese Kirchen auch gerne als „seeker-friendly“ bezeichnen.¹⁴⁴ Diese spezifische Herangehensweise positioniert Megakirchen an der Schnittstelle unterschiedlicher gesellschaftlicher Teilbereiche, von denen einige, wie zum Beispiel die Wirtschaft oder die Populärkultur, gemeinhin als nicht religiös verstanden werden. Die Nähe von Megakirchen zu solchen Bereichen lässt deshalb die Grenzen zwischen dem, was als religiös und profan, aber auch dem, was als gemeinnützig und marktorientiert, öffentlich und privat gilt zunehmend verschwimmen – oder stellt diese Grenzziehungen sogar bewusst in Frage – und provoziert so den oben angeführten Vorwurf der „Verweltlichung“ oder „Verwässerung“ (vgl. Goh und Chong 2015, 408). Auch konfessionelle Grenzen finden sich in diesem Zusammenhang zunehmend in Frage gestellt. Eine Mehrheit der Megakirchen – auch in Singapur – versteht sich mittlerweile als konfessionell ungebunden oder „nicht-konfessionell“ (*non-denominational*) (vgl. Thumma und Bird 2015, 2336). Diese nicht-konfessionelle Verortung erlaubt es solchen Gemeinden, Diskurse und Praktiken unterschiedlicher konfessioneller Herkunft in selektiver und kreativer Art und Weise (neu) zu rezipieren, ohne dass dabei auf konfessionelle Machtstrukturen oder Identitäts- und Abgrenzungsdiskurse Rücksicht genommen werden müsste (vgl. auch die Einleitung, S. 37f.).

Mit Blick auf die organisationsstrukturelle Ebene lassen sich mindestens zwei idealtypische Megakirchenmodelle unterscheiden: Die *Megakirche als Kleingruppen-Netzwerk*, wie sie in der vorliegenden Arbeit im Mittelpunkt steht und später am Beispiel der City Harvest Church noch näher erläutert wird, und die *Megakirche als Media-Ministry*. Die New Creation Church zum

¹⁴³ Siehe für meine Antwort auf diese Kritik die Einleitung, S. 21.

¹⁴⁴ Zum Begriff „seeker“ bzw. „seeker-friendly“ siehe Emling und Rakow (2014, 74, Anm. 20).

Beispiel, die zum Zeitpunkt des Verfassens dieser Arbeit größte Megakirche in Singapur, ist als eine solche Media-Ministry organisiert.¹⁴⁵ Die New Creation Church setzt damit, im Gegensatz zur City Harvest Church, weniger auf netzwerkartige, familienähnliche Bindungen und mehr auf ein möglichst breit gefächertes Medienangebot. Joseph Prince (geb. 1963), Seniorpastor der New Creation Church, ist Autor zahlreicher internationaler Bestseller. Für die meisten seiner Bücher wurde eine eigene Produktpalette, bestehend aus DVDs, CDs, Notizbüchern, T-Shirts und anderen Merchandise-Produkten entwickelt (siehe im Anhang S. 282, Abb. 16). Neue Besucherinnen und Besucher der Kirche haben Prince' Bücher gelesen, ihn auf einer seiner Tourneen erlebt oder im Fernsehen gesehen, denn Joseph Prince Ministries betreibt auch ein eigenes, international ausgestrahltes Fernsehprogramm.¹⁴⁶ Beide Organisationsformen, die Megakirche als Kleingruppen-Netzwerk und die Megakirche als Media-Ministry, sind dabei, wie oben bereits bemerkt, als Idealtypen zu verstehen und bilden in vielerlei Hinsicht die zwei entgegengesetzten Enden eines Spektrums. Die meisten Kirchen bewegen sich in ihrer Organisationsform und Philosophie irgendwo dazwischen.

Megakirchen, wie ich sie hier auf den vorangegangenen Seiten beschrieben habe, sind in den letzten 50 Jahren vor allem in den städtischen Regionen Asiens, Afrikas und der Amerikas in auffällig großer Zahl entstanden und machen dort durch ihr rasantes Wachstum und ihre Unkonventionalität von sich reden (vgl. Ellingson 2010, 247f.; Thumma und Bird 2015, 2339). In Asien stand die Ausbreitung solcher Kirchen, wie die Soziologen Goh und Chong zeigen, mit einem gleichzeitigen wirtschaftlichen Aufschwung innerhalb der Region sowie der Ausbreitung und dem raschen Wachstum pfingstlich-charismatischer Gemeinschaften in Zusammenhang (vgl. Goh und Chong 2015, 407–411). Die meisten der Megakirchen in Singapur haben ihren Ursprung im Kontext der charismatischen Erneuerungsbewegung. Wie bereits mehrfach bemerkt, trennten sich seit den 1970er Jahren mehr und mehr charismatisch geprägte Akteure

¹⁴⁵ Für ein weiteres Beispiel einer solchen Media-Ministry siehe auch die Arbeit der Religionswissenschaftlerin Kathrin Kohle zu Paula White Ministries in den USA (vgl. Kohle 2016).

¹⁴⁶ Das breit gefächerte Medienangebot macht schnell deutlich, dass sich Kirchen wie die New Creation Church nicht in das mittlerweile veraltete Modell einer „Teleministry“ pressen lassen (vgl. hierzu auch Kohle 2016). Vielmehr handelt es sich, wie hier vorgeschlagen, um eine Megakirche als Media-Ministry, bei der der Bildschirm, die DVD oder das Buch nicht einfach nur als Ersatz für die reale Präsenz des Pastors auf der Bühne oder als Ergänzung dienen, sondern ihr gleichwertig gegenüberstehen, sie sogar ohne Verlust an Authentizität ersetzen können. Die Historikerin Uta A. Balbier zeichnet in ihrer Arbeit die Entstehung dieser neuen Form gelebter Religiosität im Kontext moderner Massenmedien anhand des Televangelisten Billy Graham nach (vgl. Balbier 2009). Für die Bedeutung von Prozessen der Medialisierung im Zusammenhang mit Religion(en) siehe allgemein Jeremy Stolow (2005) und Meyer (2012).

oder Gruppen von ihren traditionellen Mutterkirchen, um eigene Gemeinden zu gründen, die vor allem unter jungen Mitgliedern einer aufstrebenden Mittelschicht viele neue Anhängerinnen und Anhänger fanden (vgl. Kapitel 2, S. 66; siehe auch Chong 2015).¹⁴⁷ Das rasante Wachstum solcher unabhängigen charismatischen und später auch neocharismatischen Gemeinschaften steht, wie in Kapitel 2 erläutert, mit den spezifischen Bedingungen der christlichen Landschaft in Singapur in den langen 1980er Jahren in Zusammenhang (siehe dort S. 66f.).

Sowohl Goh und Chong (2015) als auch Ellingson (2010) halten die Ausbreitung solcher Megakirchen für eine der wichtigsten Entwicklungen innerhalb der gegenwärtigen christlichen Landschaft. Dabei darf an dieser Stelle allerdings der Hinweis nicht fehlen, dass es sich bei großen und sehr großen Kirchen und Gemeinden nicht ausschließlich um ein neues Phänomen des 20. Jahrhundert handelt. Bereits im 19. Jahrhundert finden sich verschiedene Arten von Großraumkirchen (*large attendance churches*) als Vorläufer und Wegbereiter gegenwärtiger Megakirchen (vgl. Loveland und Wheeler 2003; Gersch 2013, 85–101; Eagle 2015). Richtig ist jedoch sicherlich, dass es sich bei dem gegenwärtigen Phänomen der Megakirchen um eine bemerkenswerte Entwicklung handelt, die zahlreiche Anknüpfungspunkte für die Diskussion urbaner Christentümer und die Erforschung gelebter Religiosität unter den Bedingungen der globalen Moderne bietet.

3.2.2 Kleingruppen

Eine weitere Form moderner christlicher Vergemeinschaftung ist die Kleingruppe. Als Arbeitsgemeinschaften, Lernzirkel, Selbsthilfegruppen oder Freizeitclubs sind Kleingruppen heute ein selbstverständlicher und allgegenwärtiger Teil unseres privaten, beruflichen und öffentlichen Lebens. Ihren Ursprung hat diese Allgegenwart der Kleingruppe in den 1960er Jahren. Damals wurde sie als Mittel der Wahl sowohl für das Projekt der persönlichen Selbstfindung und -entfaltung als auch für die Lösung gemeinschaftlicher Probleme entdeckt (vgl. Wuthnow 1994, 78). Der Aufstieg der Kleingruppe ist untrennbar mit der Konsolidierung eines zunehmend globalen und alle Lebensbereiche durchdringenden therapeutisch-

¹⁴⁷ Für ein ausführlicheres soziologisches Profil der Besucherinnen und Besucher von Megakirchen in Singapur siehe die Studie der Soziologen Chong und Hui (2013).

psychologischen Diskurses verbunden (vgl. Illouz 2009). Für den amerikanischen Kontext hat Illouz diesen Konsolidierungsprozess beispielhaft aufgezeigt.¹⁴⁸

Exkurs: „Die Errettung der modernen Seele“

In ihrem Buch *Die Errettung der modernen Seele*, erschienen 2009, zeichnet Illouz nach, wie mit dem Aufstieg und der Verbreitung der Psychoanalyse und der neuen Sprache der Psychologie und Therapie im Laufe des 20. Jahrhunderts nach und nach „eine neue kulturelle Landkarte“ (Illouz 2009, 397) unseres Selbst entstand. Diese Landkarte bot den Menschen neuartige „Rezepte, Vorgehensweisen, Metaphern und Erzählschablonen“ an, die ihnen dabei helfen sollten „mit der zunehmenden Komplexität und normativen Unsicherheit des modernen Lebens zurecht zu kommen“ (Illouz 2009, 398). Vermittelt vor allem über die Medienindustrie (in Selbsthilfebüchern, Zeitungskolumnen, Talkshows, Radiobeiträgen, Filmen u.v.m.) wurde diese neue Sprache des Selbst im Laufe des 20. Jahrhunderts in allen wichtigen Institutionen der modernen amerikanischen Gesellschaft aufgegriffen.

So zeigt Illouz zum Beispiel, wie die Adaption therapeutischer Vorstellungen und einer psychologischen Sprache im Bereich der Unternehmensführung durch den Wunsch motiviert war, den „menschlichen Faktor“ im Produktionsprozess besser zu kontrollieren und Leistungssteigerungen zu erreichen (vgl. Illouz 2009, 105–179). Den Bereich der Familie konnte die Psychologie für sich erobern, weil sie dem modernen Menschen Hilfe und Unterstützung versprach, um die zunehmend komplizierteren, weil zunehmend demokratischeren, modernen Ehe- und Familienkonstellationen zu bewältigen (vgl. Illouz 2009, 181–255). Im modernen Staatswesen schließlich griff man die neuen Impulse auf, weil sie ein neues Handwerkszeug für die Bewältigung der grundlegenden Aufgabe des Staatswesens versprachen, nämlich für das Wohlergehen seiner Bürgerinnen und Bürger zu sorgen (vgl. Illouz 2009, 399). Damit zeigt Illouz eindrücklich, dass die Adaption therapeutisch-psychologischer Vorstellungen und ihrer Sprache in den verschiedenen Bereichen einer modernen Gesellschaft keineswegs einheitlich verlief, sondern der je unterschiedlichen Logik der jeweiligen Teilbereiche gehorchte (vgl. Illouz 2009, 399f.). In dem

¹⁴⁸ Die Anthropologin Carla Freeman hat darauf hingewiesen, dass sich die konkreten soziokulturellen, politischen und ökonomischen Konfigurationen, die zur Etablierung therapeutischer Diskurse beitragen (oder eben nicht), je nach Kontext unterscheiden können (vgl. Freeman 2011, 360). Illouz' Ausführungen zum amerikanischen Kontext lassen sich deshalb nicht zwingend eins zu eins auf andere Kontexte übertragen. Siehe auch Kapitel 4, S. 189.

Maße aber, wie die zentralen Kernbereichen der modernen amerikanischen Gesellschaft sich die Diskurse und Methoden der Therapie und Psychologie zu eigen machten, wurde die in diesen Diskursen und Methoden transportierte „kulturelle Landkarte“ des Selbst zur normativen Grundlage für ein alle diese Bereiche durchdringendes, modernes Selbstverständnis (vgl. Illouz 2009, 400). Konkret hielt dieses Selbstverständnis moderne Männer und Frauen dazu an, sich selbst, ihr eigenes Leben und ihre Gefühle als etwas zu begreifen, das durch verschiedene therapeutische Techniken und psychologisches Expertenwissen nicht nur „verbessert“ werden kann, sondern das es mithilfe entsprechender Methoden vielmehr beständig zu „optimieren“ gilt. *Jeder* und *jede* könne auf diese Weise, so das therapeutische Versprechen, zu einem erfüllten, gesunden und glücklichen Leben finden – sofern er oder sie bereit ist, das eigene Selbst entsprechend zu bearbeiten (vgl. Illouz 2009, 118–133; 166–177). Im Laufe des 20. Jahrhunderts entwickelte sich die Sprache der Psychologie und Therapie so einer „lingua franca“ (Illouz 2009, 397) der amerikanischen Gesellschaft und therapeutische und psychologische Vorstellungen zu naturalisierten (Vor-)Annahmen über das Selbst und seine Handhabung in der modernen Gesellschaft.

Warum aber eigneten sich die modernen Männer und Frauen in Illouz' Untersuchung den „Werkzeugkasten“ (Illouz 2009, 397) der Psychologie so bereitwillig und begeistert an, so dass es tatsächlich gerechtfertigt erscheint von einem Siegeszug der Therapie zu sprechen? Für Illouz liegt die Antwort auf diese Frage in dem begründet, was dieser Werkzeugkasten offensichtlich zu leisten vermag – im „praktischen Sinn“ therapeutischer und psychologischer Diskurse und Praktiken (vgl. die Einleitung, S. 48f.) –, denn, so bekennt auch die Soziologin selbst am Ende ihres Buches: „Wie viele andere kann auch ich bezeugen, daß Therapien häufig handfeste Erfolge haben“ (Illouz 2009, 393). Die moderne, funktional differenzierte Gesellschaft konfrontiert ihre Mitglieder mit einer neuen kulturellen und sozialen Komplexität. In dem Maße, wie zum Beispiel, wie bereits erwähnt, Geschlechterrollen eine zunehmende Demokratisierung erfahren, werden auch Beziehungen, Ehe- und Familienkonstellationen zunehmend komplexer oder, um mit Illouz zu sprechen, „chaotischer“:

[Der moderne Mann oder die moderne Frau] mußte nun selbstständig und voller Selbstvertrauen sein, aber doch auf die Bedürfnisse der anderen eingehen; [er oder sie] mußte Beziehungen auf hochrationale Weise führen, sich aber zugleich auf die eigenen Gefühle und die der anderen kaprizieren; [er oder sie] mußte ein einzigartiges Individuum sein, aber zugleich ununterbrochen mit anderen kooperieren. (Illouz 2009, 401)

Für die Lösung solcher und ähnlicher Widersprüche und Anforderungen, die moderne Gesellschaften an ihre Subjekte herantragen, bietet der „kognitiven und emotionalen ‚Werkzeugkasten‘“ (Illouz 2009, 397) der Psychologie und Therapie dem modernen Mann und der modernen Frau neue Hilfsmittel an: das therapeutische Gespräch und die therapeutische Introspektion.

Es ist eine der grundlegenden Annahmen der Psychologie und Therapie, dass Introspektion zu Selbsterkenntnis führt und uns darüber hinaus helfen kann, auch unser Umfeld zu verstehen und mit ihm zurechtzukommen (vgl. Illouz 2009, 402). Das Gespräch wiederum, so die zweite grundlegende Annahme, ist der entscheidende Schlüssel sowohl zur Selbsterkenntnis als auch zu „erfolgreichen“ und „funktionierenden“ sozialen Beziehungen. Beide Werkzeuge, die Introspektion und das Gespräch, erwiesen sich als erfolgreiche Hilfsmittel in der Bewältigung der sozialen Umbrüche und Verwerfungen, die die Modernisierung der amerikanischen Gesellschaft mit sich brachte, und begründeten so den Erfolg und die Popularität therapeutischer Diskurse und Praktiken in der Moderne. Dieses Bündel an neuen Annahmen, wie das moderne Selbst zu verstehen sei, werde ich im Folgenden „therapeutisches Selbst“ nennen. Das damit verbundene Projekt der Handhabung und Anleitung des Selbst werde ich mit Illouz als „Errettung der modernen Seele“ beschreiben.

Mit zunehmender Globalisierung hielt der Diskurs rund um das therapeutische Selbst und die Errettung der modernen Seele Einzug in fast allen Konsum- und Dienstleistungsgesellschaften rund um den Globus (vgl. Illouz 2009, 397). Denn dieser Prozess der Globalisierung weist, wie Illouz im Anschluss an den Soziologen John W. Meyer bemerkt, auch eine kulturelle Dimension auf: Nicht nur Menschen, Waren und Handelsgüter, auch kulturelle Vorstellungen und Praktiken werden im Zuge einer immer intensiveren, internationalen Vernetzung in alle Welt verstreut (vgl. auch die Einleitung S. 35). Im Zuge dieser Entwicklung werden sie in einer wachsenden Anzahl von Gesellschaften weltweit aufgegriffen und durchdringen auch dort zunehmend alle Bereiche des täglichen Lebens (vgl. Illouz 2009, 361f.). Die Psychologie, ihre Vorstellung von einem therapeutischen Selbst und mit ihr das Projekt der Errettung der modernen Seele stellen sich, laut Illouz, sogar als eines der „Herzstücke“ dieser kulturellen Globalisierung dar, als „eine Quelle von Modellen, anhand derer weltweit Individualität gestaltet wird“ (Illouz 2009, 362). Zum Modus, über den kulturelle Vorstellungen und Praktiken verbreitet werden, bemerkt sie:

Die weltweite Verbreitung der psychologischen Modelle erfolgt über die Curricula der und Ausbildung an den Universitäten, über die geregelte Praxis zugelassener Therapeuten, die therapeutische Form staatlicher Eingriffe in die Gesellschaft und die eher informellen Strukturen des Marktes. (Illouz 2009, 362)

Über diese Wege gelangten das therapeutische Selbst und das damit verbundene Projekt der Errettung der modernen Seele auch nach Singapur. Seit der Unabhängigkeit der Insel von der Föderation Malaysia hat die Regierung die Einbindung Singapurs in globale Netzwerke aktiv vorangetrieben (siehe hierzu die Einleitung, S. 30f.). Heute gehört Singapur zu den bestvernetzten Nationen der Welt und stellt sich als ein zentraler Knotenpunkt innerhalb globaler Netzwerke und Austauschprozesse dar (vgl. Miller 2016).¹⁴⁹

Der in diesem Exkurs beschriebene Aufstieg und die weltweite Verbreitung der Vorstellungen und Praktiken rund um das therapeutische Selbst und das Projekt der Errettung der modernen Seele bilden, wie oben bereits erwähnt, einen der zentralen Kontexte für die Hinwendung zu Kleingruppen ab den 1960er Jahren. Das intime Setting kleiner Gruppen bot ein ideales Umfeld sowohl für das Projekt der persönlichen Selbstfindung und -entfaltung wie auch für die Lösung gemeinschaftlicher Probleme durch die neuen Methoden der therapeutischen Introspektion und des therapeutischen Gesprächs.

Auch in religiösen Kreisen wurde die Idee der Kleingruppe aufgegriffen. In der Gemeinschaft kleiner Gruppen sollten und sollen Menschen bis heute ihren Glauben finden, (neu) entdecken und sich spirituell weiterentwickeln (vgl. Wuthnow 1994; 2001). Als Ende der 1970er Jahre Prozesse der weltweiten Urbanisierung verstärkt ins Bewusstsein der Öffentlichkeit rückten, kamen Kleingruppen in christlichen Kreisen auch als spezifisch *urbane* Form christlicher Vergemeinschaftung ins Gespräch, wovon später mit Blick auf Singapur noch ausführlicher die Rede sein wird (siehe weiter unten S. 141–146).

Spätestens seit den 1980er Jahren hatte sich die Kleingruppe als Form religiöser Vergemeinschaftung in christlichen Kreisen fest etabliert. Sie sollte nun nicht mehr nur dazu dienen, Menschen auf ihrem persönlichen Glaubensweg zu begleiten, sondern auch helfen, verkrusteten Gemeindestrukturen neues Leben einzuhauchen, Gemeindegewachstum zu befördern oder neue Gemeinschaften zu gründen, so der Soziologe Robert Wuthnow mit Blick auf die USA (vgl.

¹⁴⁹ Auf den Aufstieg der Therapie in Singapur werde ich im letzten Teil dieses Kapitels noch ausführlicher eingehen (siehe weiter unten S. 147f.).

Wuthnow 1994, 44f.). Diese von Wuthnow als Kleingruppen-„Revolution“ (Wuthnow 1994, 2f.; 24) bezeichnete Entwicklung war und ist aber weder auf die USA noch auf die globale *christliche* Landschaft beschränkt. Auch andere religiöse Gemeinschaften griffen die Idee der Kleingruppe auf.¹⁵⁰ Und auch außerhalb des religiösen Feldes begannen Menschen, wie oben bemerkt, vermehrt in Kleingruppen zusammenzukommen als Antwort auf und bedingt durch die zunehmende Verbreitung therapeutischer Vorstellungen und Praktiken.

Im christlichen Feld entstanden mit der Zeit eine Vielzahl unterschiedlicher Kleingruppenmodelle, unter ihnen auch verschiedene Modelle für die Organisation einer Megakirche als Kleingruppen-Netzwerk. Heute ist die Idee der Kleingruppe zum Zentrum eines unüberschaubar großen, beständig weiterwachsenden Universums an Handbüchern, Websites, Konferenzen und Leiterkreisen geworden, in denen unterschiedliche Kleingruppen-Expertinnen und -Experten für unterschiedliche Kleingruppenmodelle werben und miteinander konkurrieren. Einer der in dieser Hinsicht bekanntesten „Pastorpreneure“ (Twitchell 2007, 3) und Kleingruppen-Innovatoren ist der südkoreanische Megakirchenpastor Cho. Mit seinem Konzept der „Hauszellengruppen“ (*home cell groups*) und darauf aufbauend der „Zellenkirche“ (*cell church*) hat Cho die globale christliche Landschaft nachhaltig verändert.¹⁵¹ Es ist dabei nicht ganz klar, aus welchem Grund sich Cho für die Benutzung der Metapher von der Zelle entschloss.¹⁵² Fest steht aber, dass diese und damit

¹⁵⁰ Vergleiche. z.B. David A. Palmer (2012) zur Adaption von Kleingruppe innerhalb der Bahá'í in Ostasien oder Lynn Davidman (2001) für das Beispiel einer jüdisch-feministischen Kleingruppe.

¹⁵¹ Siehe zu Chos Konzept einer Zellenkirche auch die Einleitung, S. 38.

¹⁵² Leibliche Metaphern für die Gemeinschaft der Glaubenden finden sich bereits in biblischen Texten (vgl. etwa die Rede von dem einen Leib und den vielen Gliedern in 1 Kor 12–31a oder in Röm 4–5). Früh hielten solche Metaphern auch Einzug in politische Diskurse, wo von der Gesellschaft als „Körperschaft“ und vom „Volkskörper“ die Rede ist (vgl. Emcke 2016, 121f.). Eine andere Stelle, an der die biologische Metapher von der „Zelle“ Verwendung findet, ist die Bezeichnung kommunistischer oder terroristischer Gruppen als „Zellen“. Ob Cho diese anderen Verwendungen des Begriffs geläufig waren oder die Gleichbenennung aus irgendeinem Grund sogar gewollt ist, dazu liegen bislang keine Hinweise vor. Ein Handbuchartikel zu dem Stichwort „small groups“ von Julie Gorman, Expertin für Kleingruppen am Fuller Theological Seminary in Pasadena, Kalifornien, liefert eine mögliche theologische Ausdeutung der Metapher von der „Zelle“: „Just as the functioning cells cause a body to maintain life, so these people networks have been designed by our Creator to sustain and enhance life in our earthly existence“ (Gorman 2011, 924). Der Geograph Joshua A. Comaroff versteht derartige biologische Metaphern als Versuch, die biblische Rede von der Kirche als Körper Christi und bestimmte Annahmen über die Dynamiken von Gemeindegrowth mit (scheinbarer) wissenschaftlicher Faktizität aufzuladen (vgl. Comaroff 2009, 473). Neben der Metapher der „Zelle“ findet sich aber auch eine Vielzahl weiterer Bezeichnungen für entsprechende Kleingruppen wie zum Beispiel „Care Group“, „Fellowship Group“ oder „Connect Group“. Während meiner Feldforschung wurden diese verschiedenen Bezeichnungen von den meisten meiner Informantinnen und Informanten synonym verwendet. In der vorhandenen Literatur zu dem Thema finden sich die Begriffe zum Teil mit voneinander verschiedenen Kleingruppenmodellen verbunden.

verbundene biologische Metaphern aus dem gegenwärtigen, internationalen Kleingruppen-diskurs nicht mehr wegzudenken sind. Auch in der City Harvest Church spricht man, wie bereits bemerkt, von „Zellengruppen“ (*cell groups*), von der (Zellen-)Vermehrung (*multiplication*), von einer besonderen „DNA“ der Kirche und von dem kirchlichen Kleingruppen-Netzwerk als „Rückgrat“ (*backbone*) der Gemeinschaft.

Mit Blick auf die regionale Verbreitung solcher Kirchen- und Gemeindemodelle glauben Goh und Chong, dass es sich bei dem Konzept einer Megakirche als Kleingruppen-Netzwerk um ein Spezifikum *asiatischer* Megakirchen handelt (vgl. Goh und Chong 2015, 411f.). Diese Annahme scheint zweifelhaft, stammt doch ein weiteres, international populäres Modell einer (Mega-) Kirche als Kleingruppen-Netzwerk zum Beispiel von dem kolumbianischen Pastor César Castellanos. Anderson bezeichnet die 1990er Jahre denn auch als „die Dekade der Zellenkirche“ *weltweit* (Anderson 2013, 232, Übersetzung E. B.-C.).

Auch Akteurinnen und Akteure aus dem Feld selbst beschreiben die Verbreitung christlicher Kleingruppen in der jüngeren Geschichte häufig als die Entstehung einer internationalen Bewegung (vgl. Neighbour 2000; Khong 2000; Green 2002). Ralph W. Neighbour Jr. (geb. 1929), Autor und Kleingruppenexperte aus dem Kontext der Gemeindegrowthbewegung, beschreibt die Verbreitung der Zellenkirche sogar als „zweite Reformation“ (nach Martin Luther) und als eine Revolution, die das gegenwärtige Christentum nachhaltig verändern werde (vgl. Neighbour 2000, 23). Gleichzeitig verstehen aber weder er noch andere Vertreterinnen und Vertreter gegenwärtiger Kleingruppenmodelle die Kleingruppe an sich als ein neues Phänomen des 20. Jahrhunderts. In fast allen Veröffentlichungen zu diesem Thema findet sich ein Verweis auf die ersten Christinnen und Christen aus neutestamentlicher Zeit. Auch sie wären bereits in Kleingruppen zusammengekommen. Cho zum Beispiel schreibt in seinem Buch *Successful Home Cell Groups*, er habe die Form der Kleingruppe bei einer Lektüre der Apostelgeschichte „wiederentdeckt“ und als ursprüngliche, authentische Form christlicher Vergemeinschaftung erkannt (vgl. Cho 1981, 18).¹⁵³ Für Neighbour Jr. begann alles mit der Frage: „What would a New Testament church look like in our generation?“ (Neighbour 2000, 13) Und Khong schließlich, Gründer und Seniorpastor der Zellen-Megakirche Faith Community Baptist Church in Singapur, stellt in seinem 2000 erschienenen Buch *The Apostolic Cell Church* fest:

¹⁵³ Außerdem versteht er die Organisation einer Kirche als Kleingruppen-Netzwerk als eine Strategie, um selbst in einer so großen Organisationen wie einer Megakirche trotzdem den individuellen Bedürfnissen eines und einer jeden Einzelnen gerecht werden zu können (vgl. Cho 1981, 18).

[T]he concept behind the cell church actually goes back to the New Testament. In the first century, small groups of believers „broke bread in their homes and ate together with glad and sincere hearts, praising God and enjoying the favors of all people. And the Lord added to their number daily those who were being saved“ (Acts 2:46–47). (Khong 2000, 11)

Ohne Zweifel kam verschiedenen Formen kleiner Gruppen in der Geschichte der Christentümer weltweit zu unterschiedlichen Zeiten, in unterschiedlichen Kontexten und aus unterschiedlichen Gründen eine bedeutende Rolle zu. Und in der Tat beschreiben bereits biblische Quellen, wie die ersten Christinnen und Christen für ihre Gottesdienste in kleinen Gruppen, sogenannten Hauskirchen, zusammen kamen.¹⁵⁴ In Martin Luthers (1483–1546) Vorrede zur *Deutschen Messe*, einer 1526 von ihm verfassten Gottesdienstordnung, beispielsweise findet sich der Vorschlag, all jene, die danach strebten ein frommes Leben zu führen, sollten „ihren Namen registrieren“ (Bunton 2014, 89, Übersetzung E. B.-C.) und in Häusern zum Gebet, zur Schriftlesung und zum Empfang der Sakramente zusammenkommen (vgl. Bunton 2014, 89). In Württemberg gründeten sich im 17. Jahrhundert in pietistischen Zirkeln sogenannte „Hauskreise“ (*collegia pietatis*) als Formen „institutionalisierter spiritueller Freundschaft im privaten häuslichen Rahmen“ (Gleixner 2005, 81), so die Historikerin Ulrike Gleixner. Und auch in methodistischen Kreisen im England des 18. Jahrhunderts finden sich verschiedene Formen christlicher Kleingruppen (vgl. Bunton 2014, 97f.).¹⁵⁵

Bei genauerer Betrachtung fällt jedoch auf, dass sich all diese Fälle christlicher Kleingruppen vor dem Hintergrund voneinander gänzlich verschiedener historischer und soziokultureller Kontexte abspielen. Sie lassen sich deshalb nicht ohne weiteres miteinander vergleichen. Je nach Kontext liegt der Praxis und Institution christlicher Kleingruppen ein anderes Verständnis von „Christ(in)sein“, christlicher Theologie und Praxis, Individuum und Vergemeinschaftung zugrunde. Ich schlage deshalb vor, auch in den modernen Kleingruppen, wie sie von Cho, Neighbour Jr., Khong und anderen propagiert werden, keine Fortführung oder Wiederaufnahme einer bestimmten frühchristlichen (oder pietistischen oder methodistischen) Praxis zu sehen.¹⁵⁶ Ich plädiere stattdessen dafür, sie als das Produkt einer kreativen Wieder-Erfindung

¹⁵⁴ Für eine Liste relevanter biblischer und historischer Quellen siehe Billings 2011, 544.

¹⁵⁵ Bei Bunton (2014) findet sich eine ausführlichere Behandlung verschiedener Kleingruppenmodelle in der Geschichte europäischer und amerikanischer Christentümer.

¹⁵⁶ Gerade von der frühchristlichen Praxis wissen wir genau genommen sehr wenig (für eine Liste entsprechender Quellen siehe oben Anm. 154) – zu wenig, um gesicherte Aussagen über die Kleingruppenpraxis der ersten Christinnen und Christen machen zu können. Verweise auf die „biblischen“ oder „apostolischen“ Ursprünge gegenwärtiger Kleingruppenmodelle haben in diesem Zusammenhang vor allem legitimierenden Charakter;

einer bestimmten Form der Vergemeinschaftung zu begreifen. Wie oben bereits erläutert, ist diese Wiedererfindung in eine umfassendere „Entdeckung“ der Kleingruppe in den verschiedenen Bereichen der modernen Gesellschaft und den Diskurs rund um das therapeutische Selbst und die Errettung der modernen Seele eingebettet. Es handelt sich bei dieser Wiedererfindung folglich um einen Prozess der kreativen Zusammenführung einer angenommenen – und durch das Medium der biblischen Exegese re-konstruierten – neutestamentlichen „Kleingruppen-Kultur“ mit Annahmen über das moderne Subjekt und kleine Gruppen aus dem Kontext der modernen Therapie und Psychologie. Auf diese Dynamiken hat auch Wuthnow mit Blick auf die USA schon hingewiesen:

The new groups often drew explicitly on ideas from the 1960s about group dynamics and group process [...]. They often borrowed heavily from the emerging literature on expressiveness, thus taking as an end in itself the goal of giving members a chance to express themselves and discover new insights through group discussions. Medical and therapeutic models increasingly influenced the thinking of group leaders and members and encouraged them to believe that greater self-awareness, healing, and the realization of deeper life goals could be nurtured by talking about themselves. (Wuthnow 1994, 43)

Wie Illouz bemerkt, handelt es sich bei dem heute in aller Welt verbreiteten therapeutischen Diskurs um ein zutiefst modernes Phänomen (Illouz 2009, 23; vgl. auch Rakow 2015a, 53). Die hier diskutierte Wiedererfindung der Kleingruppe ist damit unauflöslich mit den Bedingungen der globalen Moderne verbunden. Gleichzeitig lässt sie sich in Singapur auch als eine spezifische Antwort auf die sozialen Verwerfungen und die sich ab den 1970er Jahren rasant verändernde urbane Landschaft des modernen Singapur verstehen, wie im letzten Teil dieses Kapitels noch gezeigt werden wird.

sie stattdessen entsprechende Aussagen mit biblischer, und das heißt gerade in evangelikalen Kontexten höchster Autorität aus.

3.2.3 Die City Harvest Church als Kleingruppen-Netzwerk¹⁵⁷

Aufbauend auf der Idee einer Megakirche als Kleingruppen-Netzwerk versteht sich die Gemeinde der City Harvest Church, wie bereits bemerkt, als ein beständig weiterwachsendes „Netzwerk aus kleinen Gruppen“ (City Harvest Church 2014, 41, Übersetzung E. B.-C.). Laut dem Jahresbericht von 2015 bestand die Kirche zu diesem Zeitpunkt aus 544 Kleingruppen unter der Leitung von 655 Kleingruppenleitern. Damit waren 2015 10.825 der 16.482 offiziell registrierten Kirchenmitglieder in eine Kleingruppe integriert, eine Zahl, die sich auf knapp 66 Prozent beläuft (vgl. City Harvest Church 2015, 3).

Im Durchschnitt umfasst eine Kleingruppe in der City Harvest Church etwa ein Dutzend Mitglieder, wobei davon ausgegangen wird, dass die Gruppe durch den Zustrom neuer Mitglieder idealerweise kontinuierlich wächst.¹⁵⁸ Ein Großteil aller neuen Mitglieder kämen der Kirche so über die Kleingruppen zu, indem nämlich Mitglieder der Kirche Freundinnen und Freunde, Familienangehörige, Studien- oder Arbeitskolleginnen und -kollegen zu ihren Kleingruppentreffen einladen und so als potentielle Mitglieder in die Kirche einführen, so ein Seniorpastor der Gemeinde (Gespräch vom 13.6.2014).¹⁵⁹ Ist eine Gruppe auf circa das Doppelte ihrer ursprünglichen Größe angewachsen, ist vorgesehen, dass sich die Gruppe „vermehrt“ (*multiply*), das heißt sich in zwei voneinander unabhängige Gruppen aufspaltet (*multiplication*).

¹⁵⁷ Die folgenden Ausführungen stützen sich auf die Ergebnisse meiner teilnehmenden Beobachtung sowie kircheneigenes Lehrmaterial zur sogenannten Church Introductory Class. Dabei handelt es sich um eine Serie von vier Kurseinheiten, deren erklärtes Anliegen es ist, die Kirche vorzustellen und Interessenten auf die Mitgliedschaft in der Kirche vorzubereiten. Sie bildet auch den Auftakt eines insgesamt 16 Lehrbücher umfassenden, kircheneigenen Bibelstudienkurses. Bei den verwendeten Publikationen handelt es sich um eine Aufnahme dieses Kurses unter der Leitung von Kong Hee, veröffentlicht 2012. Die Aufnahme trägt den Titel *DNA. My Church, My Life. Kong Hee: Church Introductory Class*. Weiter greife ich auf das 2014 veröffentlichte Lehrbuch zur Church Introductory Class zurück (*Church Introductory Class: City Harvest Church*) das während meiner teilnehmenden Beobachtung des Kurses verwendet wurde.

¹⁵⁸ Besonders in der Gemeindegrowthbewegung wird die Einführung von Kleingruppen deshalb auch gerne als die Strukturmaßnahme schlechthin für die Beförderungen von Gemeindegrowth gehandelt. Wenn es in der City Harvest Church um die Organisation der Kirche als Kleingruppen-Netzwerk geht, geht es jedoch nicht (in erster Linie) um die Förderung von Gemeindegrowth (siehe unten) – auch wenn das Wachstum der eigenen Gemeinde für die Kirche in vielerlei Hinsicht eine bedeutende Rolle spielt (siehe hierzu Kapitel 2, S. 71–79).

¹⁵⁹ Da es sich bei den meisten dieser neuen Mitglieder, wie eben erwähnt, um Freundinnen und Freunde, Familienangehörige, Studien- oder Arbeitskolleginnen und -kollegen handelt, wird diese Strategie der Mitgliedergewinnung (oder Mission, je nachdem, ob es sich um Konvertiten oder Mitglieder anderer christlicher Kirche handelt) häufig als „Mission unter Freunden“ (*friendship evangelism*) oder „Mission durch Beziehungen“ (*relational evangelism*) bezeichnet.

In der City Harvest Church versteht man, wie Cho auch, die Kleingruppen als besondere pastorale Strategie, um auch in einer so großen Kirche wie der eigenen dennoch den Bedürfnissen eines und einer jeden Einzelnen gerecht werden zu können (vgl. Cho 1981, 18f.). Eine solche individuelle Betreuung sei in den großangelegten Gottesdiensten am Wochenende mit nicht selten mehreren hundert, wenn nicht tausend Besucherinnen und Besuchern schlichtweg unmöglich. Die Kleingruppen stellten deshalb eine notwendige Ergänzung zu den gemeinsamen Gottesdiensten dar: Während die persönlichen Bedürfnisse einzelner Mitglieder in den Gottesdiensten notwendigerweise hintanstellen müssten, stünden sie in den Kleingruppen im Mittelpunkt; hier erhielten die Mitglieder individuelle Unterstützung für ihr Leben in der Nachfolge Christi. Um individuellen Bedürfnissen bestmöglich gerecht zu werden, ist das Kleingruppen-Netzwerk zusätzlich zielgruppenorientiert organisiert. Das heißt, bestimmte Kleingruppen wenden sich entweder an bestimmte Altersgruppen, Sprachgruppen oder an Gruppen, die bestimmte Interessen oder Lebenssituationen teilen wie zum Beispiel Arbeitsmigrantinnen und -migranten (sog. *expatriates*), Alleinerziehende oder Flugpersonal.¹⁶⁰

Kleingruppen, so das Verständnis in der City Harvest Church, stellen darüber hinaus auch eine besondere, wenn nicht sogar die alleinig geeignete Umgebung für die notwendige Anleitung angehender wie auch etablierter Christen dar. (Nur) in Kleingruppen, so liest man im Lehrbuch zur Church Introductory Class, finde der oder die Einzelne die notwendigen Strukturen, die das Christ(in)-Werden und Christ(in)-Sein ermöglichen: (1) Kleingruppen böten gegenseitige *Unterstützung und Ermutigung*, den einmal gewählten christlichen Lebensweg, wenn nötig, auch gegen Widerstände und Widrigkeiten weiterzugehen. (2) In Kleingruppen seien die einzelnen Mitglieder einander, mehr noch aber ihren jeweiligen Leiterinnen und Leitern gegenüber *Rechenschaft* schuldig. Solche gegenseitige Rechenschaft wiederum sei wesentlich für das Bemühen eines oder einer jeden Einzelnen, das eigene Leben nach christlichen Ideal- und Wertvorstellungen zu gestalten. (3) Kleingruppen ermöglichten Gemeinschaft und erlaubten es, *enge persönliche Beziehungen* aufzubauen und zu pflegen. Dieses Miteinander wiederum wird als konstitutives Moment eines christlichen (Gemeinde-)Lebens verstanden. (4) Denn nur in

¹⁶⁰ Das Kleingruppen-Netzwerk umfasst zusätzlich auch sogenannte „Ministry-Groups“, das heißt, dass sich auch die Organisation und Praxis der unterschiedlichen kirchlichen Ämter innerhalb spezieller Kleingruppen ereignet. Sie bilden damit auch das organisatorische und personelle Rückgrat der Kirche (siehe hierzu auch S. 112, Anm. 161).

Gemeinschaft, in der persönlichen Beziehung zueinander, sei eine „effektive“ Anleitung in der Nachfolge Christi (*effective discipleship*) möglich (vgl. City Harvest Church 2014, 55f.).

An dieser Beschreibung des Kleingruppen-Netzwerks in der City Harvest Church wird deutlich, dass die Praxis und Institution der Kleingruppe hier zwei unterschiedliche Aspekte in sich vereint: Unter den Stichworten „Unterstützung und Ermutigung“ sowie „Anleitung in der Nachfolge Christi“ kommt zum Ausdruck, dass hier der oder die Einzelne mit den je eigenen, persönlichen Bedürfnissen im Mittelpunkt stehen darf und individuellen Beistand für ein Leben in der Nachfolge Christi erhält. In den Stichworten „enge persönliche Beziehungen“ und „gegenseitige Rechenschaft“ wiederum klingt an, dass der Akteur bzw. die Akteurin dabei immer auch in die Kirche als Ganzes, als übergreifende und umfassende Institution, integriert werden soll. Die Institution und Praxis der Kleingruppe weist hier also sowohl einen vertikalen als auch einen horizontalen Aspekt auf: Als vertikaler Aspekt soll hier die individuelle Betreuung der einzelnen Gemeindemitglieder bezeichnet werden, die darauf zielt, „Wachstum im Glauben“ und die Vertiefung der persönlichen Beziehung zu Gott zu ermöglichen. Als horizontaler Aspekt soll hier jene Dynamik bezeichnet werden, die auf die Integration der einzelnen Mitglieder in die Kleingruppe und die Kirche als Ganzes zielt und damit letzten Endes auch die Aufrechterhaltung bestimmter kirchlicher Machtstrukturen zum Ziel hat.¹⁶¹ Im Zusammenspiel beider Aspekte bringt die Praxis und Institution der Kleingruppe somit sowohl die (ideale) christliche Gemeinschaft als auch das (ideale) christliche Subjekt hervor (siehe im Anhang S. 282, Abb. 17). Im weiteren Verlauf des Kapitels wird nun die Kleingruppe als Ort individuell gelebter Religiosität in den Blick genommen, um zu zeigen, welche Dynamik diese beiden Aspekte im religiö-

¹⁶¹ Diese doppelte Dynamik findet sich auch auf organisationsstruktureller Ebene wieder: Auch das Netzwerk aus Kleingruppen ist selbst wieder in größere Strukturen integriert – etwa in die zentralistische Organisation der Kirche, die bestimmte Veranstaltungen wie die Wochenendgottesdienste oder bestimmte Materialien wie z.B. Bibelstudienhandbücher für alle verbindlich konzipiert und festlegt. Gleichzeitig gehen aus den Kleingruppen aber auch diejenigen Akteure und Ressourcen (z.B. Spendengelder, Arbeitskräfte etc.) hervor, die die Aufrechterhaltung eben jener zentralistischen Organisation der Kirche, die Ausrichtung kirchenweiter Veranstaltungen und die Konzeption und Herausgabe gemeinsamer Materialien überhaupt erst ermöglichen. Zusätzlich fungieren Kleingruppen in der City Harvest Church als Informationskanäle, durch die Informationen von der Kirchenleitung an die einzelnen Mitglieder auf Graswurzelebene kommuniziert werden können, ebenso wie umgekehrt. Dieser Informationskanal von der Leitungs- zur Graswurzelebene und zurück dient dabei zum einen als Feedbackschleife. Zum anderen ermöglicht dieser Kommunikationskanal der Kirchenleitung aber auch, eine gewisse Art der „kirchlichen Gouvernementalität“ durchzusetzen und aufrechtzuerhalten. Für diesen Zweck sind Kleingruppen in der City Harvest Church zusätzlich in „Zonen“ (*zones*) zusammengefasst, die von einer zuständigen Person der Kirchenleitung (*zone supervisor*) betreut werden. An sie oder ihn erstatten die einzelnen Kleingruppenleiterinnen und -leiter über Entwicklungen in ihren Gruppen Bericht. Diese organisationsstrukturelle Ebene des Kleingruppen-Netzwerks wird im Folgenden jedoch nicht im Zentrum der Analyse stehen – auch wenn sie als konstitutive Hintergrundfolie stets mitzubedenken ist.

sen Alltagsleben der Kleingruppe entfalten. Zwei Momente dieses Alltagslebens werden dabei im Mittelpunkt stehen: das Bibelstudium und die wöchentlichen Treffen in der Kleingruppe.

3.3 Das Bibelstudium in der Kleingruppe

2009 legte der Anthropologe James S. Bielo mit *Words Upon the Word: An Ethnography of Evangelical Group Bible Study* die bis dato erste umfassende Ethnographie zum Bibelstudium evangelikaler Christinnen und Christen in den USA vor. Vieles von dem, was er in seiner Ethnographie beschreibt, trifft auch auf das Bibelstudium in der City Harvest Church zu. Wie für evangelikale Christinnen und Christen in den USA ist das Bibelstudium auch für die Mitglieder der City Harvest Church sowohl ein zentraler Bestandteil ihrer individuellen Glaubenspraxis als auch des kollektiven Gemeindelebens (vgl. Bielo 2009, 3). Dementsprechend findet sich das Bibelstudium entweder als großangelegte, gemeindeweite Veranstaltung (siehe im Anhang S. 283, Abb. 18) oder als intimes Ereignis in kleinen Gruppen. Während meiner Feldforschung kamen dafür einzelne Mitglieder der Kleingruppe außerhalb der Gottesdienste und wöchentlichen Kleingruppentreffen zu zweit oder zu dritt zusammen und erarbeiteten sich unter der Anleitung eines „spirituell reiferen“ (*spiritually more mature*) Mitglieds eine Reihe von Lehrbüchern, die zusammen genommen einen fortschreitenden Glaubenskurs ergeben. Denn anders als manche Gruppen aus Bielos Ethnographie widmen sich die Kleingruppen in der City Harvest Church in ihrem Bibelstudium nicht einer Vielzahl unterschiedlicher Texte – angefangen von Bibelkommentaren, erbaulicher Literatur bis hin zu christlichen Zeitschriften –, sondern greifen in der Regel auf eine Reihe verschiedener von der Kirche selbst konzipierter, publizierter und vertriebener Lehrbücher zurück.¹⁶²

Der Ablauf der einzelnen Sitzungen war während meiner Feldforschung stets durch ein gewisses Maß an Vorhersehbarkeit und Gleichförmigkeit gekennzeichnet: Nachdem alle Teilnehmerinnen und Teilnehmer Platz genommen und ihre Arbeitsbücher aufgeschlagen hatten, begann

¹⁶² Die Titel der Lehrbücher lauten: *Church Introductory Class*, *Getting Started*, *Christian Lifestyle 1 (Devotion)*, *Christian Lifestyle 2 (DNA)*, *Victorious Living*, *Foundational Truths 1 (Digging Deep)*, *Foundational Truths 2 (Growing Up)*, *Going On To Perfection*, *Gifts of the Holy Spirit*, *Sermon on the Mount 1 (Beatitudes)*, *Sermon on the Mount 2 (Kingdom Righteousness)*, *Sermon on the Mount 3 (Kingdom Living)*, *Making Marriage Work*, *Song of Solomon*, *Cell Group & Caring System*, *Cell Group Leadership* (vgl. <http://www.chc.org.sg/#!bible-study-classes/>, letzter Zugriff am 27.11.2015). Alle Lehrbücher lagen zur Zeit meiner Feldforschung in zwei – nahezu identischen – Ausgaben vor: einer Schüler- und einer Lehrerausgabe, wobei die Schülerausgaben durchgehend als Lückentexte angelegt waren. Die Lehrerausgaben enthielten die Auflösung der Lückentexte und einige weiterführende Anmerkungen.

jede Sitzung mit einem gemeinsamen Gebet. Die sich daran anschließende Unterweisung orientierte sich stets eng an der Vorlage des Lehrbuches: Der oder die Lehrende trug den Text der Lehrerausgabe vor – stellenweise unterbrochen durch das gemeinsame Lesen einer im Lehrbuch vorgegebenen Bibelstelle oder durch eine kurze, persönliche, illustrierende Anekdote – währenddessen die Schülerinnen und Schüler den Lückentext in ihren Büchern vervollständigten.

Die Soziologin Joy Kooi-Chin Tong beschreibt religiöses Lernen in der City Harvest Church aufgrund dieser klar vorgegebenen Strukturen und inhaltlichen Vorgaben deshalb auch als „vorgefertigt“ und „standardisiert“; Abweichungen seien selten, wenn nicht sogar verdächtig (vgl. Tong 2008, 194f.). Für Tong ist die City Harvest Church deshalb ein ideales Beispiel für gegenwärtige Prozesse der Rationalisierung und Kommodifizierung, die sich in Megakirchen durch Anleihen aus den Bereichen der Unternehmensführung und des Marketings ergäben und die sie in Anschluss an den Soziologen George Ritzer (1997) mit dem Begriff „McDonaldization“ beschreibt. Ein hoher Grad an Professionalität, zentralisierter Organisation und Standardisierung ist in der City Harvest Church auch mit Blick auf das Bibelstudium sicherlich nicht zu leugnen. Ergänzend zu Tong sei hier jedoch darauf hingewiesen, dass diese Standardisierung im Bereich des religiösen Lernens – und mehr noch in der Anleitung angehender Christinnen und Christen sowie neuer Kirchenmitglieder – nicht nur mit Prozessen der strukturellen Rationalisierung oder Kommodifizierung in Verbindung steht, sondern auch im Selbstverständnis der Gemeinschaft verankert ist. Diese hat sich, wie zum Beispiel auch die altkatholischen Kirchen, dem häufig Augustinus von Hippo zugeschriebenen Credo verschrieben: „In all essentials, unity; in non-essentials, liberty; in all things, charity“ (City Harvest Church 2014, 16, vgl. auch Oeyen 2003, 826). Dem folgend wird zwischen „essentiellen“ und „individuellen Glaubensfragen“ unterschieden. Einigkeit – und damit in gewisser Weise eben auch Gleichheit – wird nur in den essentiellen Glaubensfragen erwartet. Was die individuellen Glaubensfragen angehe, habe jede und jeder Einzelne die Freiheit, ihre bzw. seine Religiosität nach den je eigenen Vorstellungen und Überzeugungen auszuleben.¹⁶³ Die im Bibelstudium vermittelten Lerninhalte werden dabei

¹⁶³ Unter persönliche Glaubensfragen fallen – bis zu einem gewissen Grad – zum Beispiel das persönliche Erscheinungsbild, aber auch die persönliche Haltung zu Themen wie Alkohol, Rauchen und (umstrittenen) Freizeitvergnügen wie z.B. dem „Clubbing“. Selbst die individuelle Haltung zum Thema Homosexualität wurde in der Gemeinde in weiten Teilen als persönliche Glaubensfrage akzeptiert, trotz der offiziellen Haltung der Kirchenleitung, die Homosexualität als mit christlichen Grundsätzen grundsätzlich nicht vereinbar annimmt.

im Allgemeinen als „essentiell“ verstanden und unterliegen damit – um Einigkeit zu gewährleisten – bis zu einem gewissen Grad der auch von Tong beobachteten Vereinheitlichung oder Standardisierung, sowohl in der schriftlichen Fixierung als auch in ihrer Vermittlung.

Essentiell sind die Inhalte des Bibelstudiums dabei aber nicht nur im Hinblick auf Glaubensvorstellungen. Das Bibelstudium vermittelt auch essentielle Grundlagen für die persönliche Glaubenspraxis. Das Bibelstudium in der Kleingruppe stellt sich damit als ein zentraler Ort religiöser Sozialisation und persönlicher Glaubensentwicklung dar – und zwar nicht nur für die Schülerinnen und Schüler, sondern auch für die Lehrenden, wie an folgender Aussage von Rachel (gelernte Kleinkindpädagogin, 44 Jahre alt, verheiratet und Mutter eines jugendlichen Sohnes) deutlich wird. Rachel ist die Schwägerin des Kleingruppenleiters von N172, Tutorin an der Nachhilfeschule ihres Schwagers und ein engagiertes Mitglied der Kleingruppe, wo sie unter anderem als Mentorin und Lehrerin für „spirituell jüngere“ Mitglieder fungiert.¹⁶⁴ Auf die Frage nach der Bedeutung des Bibelstudiums für sie persönlich, stellt sie fest:

I give them [...] Bible study, then they learn about the Word, then they learn how to pray, then they learn how to be more spiritual and so on. But on the other hand, [...] it's also because I'm giving Bible study, I read through the Word and I also will grow. (Interview vom 16.7.2014, Transkript E. B.-C.)

Lernen „spiritueller zu sein“ (*learn how to be more spiritual*) umfasst im Bibelstudium auch die Anleitung zum Aufbau einer immer tieferen Beziehung zu Gott. Diese Beziehung zu Gott wird nicht nur als Dreh- und Angelpunkt des persönlichen Glaubens verstanden, sondern als der eigentliche Existenzgrund des Menschen schlechthin. Der Mensch, so ist im ersten der Bibelstudienhandbücher zu lesen, sei geschaffen, um mit Gott in Gemeinschaft zu leben (*We are created to have FELLOWSHIP with God*, City Harvest Church 2005, 39, Hervorhebung i. O.).¹⁶⁵ Sinn und Zweck des Lebens sei deshalb, nach einer solchen Gemeinschaft mit Gott zu streben. Die Anleitung zum Aufbau einer persönlichen Beziehung zu Gott ist deshalb auch einer der zentralen Achsen des Bibelstudiums in der Kleingruppe, der sich dieses Kapitel im Folgenden zunächst widmen wird.

¹⁶⁴ Rachel ist es auch, die jeden Freitagabend ihre Wohnung für die wöchentlichen Treffen der Kleingruppe N172 zur Verfügung stellt. Als Kind wuchs sie in einem traditionell chinesisch geprägten Haushalt auf. Ihre Mutter habe eine buddhistische oder daoistische Tradition praktiziert, so ganz sicher ist sich Rachel da nicht: „They call it Buddhist or Taoist or something. There were joss sticks, there were like rituals and offerings and so on“ (Interview vom 16.7.2014, Transkript E. B.-C.). Sich selbst beschreibt sie damals als Atheistin. Durch eine Tante, die ihr nach dem plötzlichen und viel zu frühen Tod einer Tochter beistand, fand sie vor mehr als zwanzig Jahren ihren Weg in die City Harvest Church, wo sie den christlichen Glauben für sich entdeckte.

¹⁶⁵ Die Hervorhebungen in der Lehrerausgabe markieren den Lückentext in der Schülerausgabe.

3.3.1 Anleitung zum Aufbau einer persönlichen Beziehung zu Gott¹⁶⁶

Wie im gegenwärtigen evangelikalen und pfingstlich-charismatischen Feld üblich, spricht das Lehrbuch von Gott durchgehend als von einem nahbaren und personalen Gegenüber, dem man begegnen kann wie einem Freund (vgl. Brenneman 2014, 51–82 passim; Luhrmann 2012, 33; 2004). Dennoch bleibt die Tatsache bestehen, dass es sich bei diesem Freund um ein unsichtbares, transzendentes Gegenüber handelt. Um in eine persönliche Beziehung mit Gott einzutreten, bedarf es deshalb einer besonderen Anleitung und eines nicht unerheblichen Maßes an Übung. Diesen Umstand hebt auch die Anthropologin Tanya Luhrmann in ihrer Arbeit zu evangelikalen Christinnen und Christen in den USA hervor:

Skeptics sometimes imagine that becoming a religious believer means acquiring a belief the way you acquire a new piece of furniture. You decide you need a table for the living room, so you purchase it and get it delivered and then you have to rearrange everything, but once it's done, it's done. I did not find that becoming a Christian was very much like that. The propositional commitment that there is a God – the belief itself – is of course important. In some way it changes everything, and the furniture of the mind is indeed distinctively rearranged. But for the people I spent time with, learning to know God as real was a slow process, stumbling and gradual, like learning to speak a foreign language in an unfamiliar country, with new and different social cues. (Luhrmann 2012, xxi)

In ähnlicher Weise hebt auch die Religionswissenschaftlerin Jessica Moberg in ihrer Arbeit zu charismatischen Christinnen und Christen im gegenwärtigen Schweden hervor: „[L]iving a pious life is not something that automatically comes about merely by deciding to ‚follow Jesus‘; rather it is something that one must strive for in daily life by working on one’s *ty*“ (Moberg 2013, 74f.). Auch an der vorliegenden Untersuchung wird deutlich, dass der Aufbau einer solchen Freundschaft mit Gott, im scheinbaren Gegensatz zu dem so trauten und heiligen Bild von Gott als „bestem Freund“, tägliche Arbeit an dieser Beziehung und am eigenen Selbst erfordert.

Vor diesem Hintergrund beginnt das erste Bibelstudienhandbuch mit der einfachen Feststellung, dass man, um Gott kennen zu lernen (*to get to know Him*, City Harvest Church 2005, 39), zunächst einmal schlicht Zeit mit ihm verbringen müsse.¹⁶⁷ Diese Zeit mit Gott wird in der City Harvest Church „Stille Zeit“ (*quiet time*) genannt: eine Zeit der Stille, des Gebets und der Bibel-

¹⁶⁶ Der folgenden Analyse liegt die Lehrerausgabe des zweiten Lehrbuchs des Glaubenskurses zugrunde, das den Titel *Getting Started: Teacher’s Handbook* trägt und sich an neue Mitglieder der Kirche ohne jede christliche Vorbildung richtet (vgl. City Harvest Church 2005).

¹⁶⁷ Für wie zentral, ja grundlegend, das Lehrbuch diese Zeit mit Gott hält, wird an folgendem Zitat deutlich: „One simply cannot be a healthy, growing Christian without spending time with God“ (City Harvest Church 2005, 40).

lektüre, allein mit Gott. Die Durchführung einer solchen Stillen Zeit folgt dabei einem bestimmten Plan, der sich in fünf Schritte gliedern lässt: (1) Sie beginnt mit einem Moment der Sammlung. (2) Daran schließt sich die Lektüre einer Bibelstelle an. Diese Lektüre soll so lange fortgesetzt werden, bis der Akteur bzw. die Akteurin das Gefühl hat, dass Gott ihm oder ihr etwas mitgeteilt habe (*Read until you feel God has told you something*, City Harvest Church 2005, 39).¹⁶⁸ (3) Darauf folgt eine Reflektion des Gelesenen und seiner Anwendungsmöglichkeiten im eigenen Lebensalltag. (4) Die geplante Anwendung im persönlichen Alltag soll im nachfolgenden Schritt noch einmal gesondert betrachtet und verschriftlicht werden. In einem Duktus, der an die Sprache aus dem Bereich der unternehmerischen Qualitätssicherung erinnert, betont das Lehrbuch, dass die Anwendung der Erkenntnisse aus der Bibellektüre „persönlich“ (*personal*), „praktisch“ (*practical*) und „messbar“ (*measureable*) sein sollen (vgl. City Harvest Church 2005, 46).¹⁶⁹ (5) Zuletzt soll der Akteur bzw. die Akteurin mit Gott selbst ins Gespräch kommen. In dieser letzten Handlungsanweisung zeigt sich noch einmal deutlich der intime Charakter der hier angestrebten Beziehung zu Gott als einer Beziehung, in der zwei Personen miteinander ins Gespräch kommen können, und der religiöse Akteur bzw. die Akteurin Gott um die Erfüllung persönlicher Gebetsanliegen bitten kann, die er oder sie – idealerweise – in Form einer Liste zuvor in einem Notizbuch festgehalten hat (vgl. City Harvest Church 2005, 46).

Um zu einer solchen persönlichen Beziehung mit Gott zu gelangen, muss der oder die Gläubende aber zunächst einmal einen angemessenen Zeitpunkt für die tägliche Stille Zeit wählen. Die Wahl des Zeitpunkts soll dabei den (besonderen) Stellenwert widerspiegeln, den er oder sie Gott im eigenen Leben zuweist:

Select a specific TIME. The best time to have a quiet time is when I am at my best BEST. Select a time you are the most ALERT. It demonstrates that meeting God is your first priority. You are giving God the best part of your day. (City Harvest Church 2005, 43, Hervorhebung i. O.)¹⁷⁰

¹⁶⁸ Die zugrunde Vorstellgung, dass Gott durch das Medium der Schriflesung mit dem christlichen Akteur bzw. der Akteurin kommuniziere, beschreiben bereits Luhrmann, Howard Nusbaum, und Ronald Thisted in ihrer Forschung zu evangelikalen Christinnen und Christen: „God was understood to speak back in several ways. He spoke through the Bible. When congregants read scripture and felt powerfully moved or affected by a particular passage, they might infer that God spoke to them through that passage – that he led them to that particular page to have them read and respond to it“ (Luhrmann, Nusbaum und Thisted 2010, 69).

¹⁶⁹ Die drei Stichworte verweisen auch darauf, dass es sich bei der Stillen Zeit nicht (nur) um eine rein „intellektuelle Angelegenheit“ handeln soll. Die Stille Zeit und die daraus gezogenen Erkenntnisse sollen stets alltagsrelevant und praktisch sein.

¹⁷⁰ In einer scheinbaren Vorwegnahme der Internalisierung jener Anleitung, die das Lehrbuch an den religiösen Akteur bzw. die Akteurin heranträgt, changiert das Lehrbuch hier zwischen der Anrede in der zweiten Person

Gewählt werden soll also die für den Akteur bzw. die Akteurin „beste Zeit des Tages“, während der er sich auf dem Höhepunkt seiner körperlichen und geistigen Leistungsfähigkeit befindet. Einmal gewählt, soll dieser Zeitpunkt dann möglichst nicht wieder geändert, sondern zu einer festen Institution im Alltag der Praktizierenden gemacht werden (vgl. City Harvest Church 2005, 43). Dabei liegt es beim Akteur bzw. der Akteurin selbst, dafür Sorge zu tragen, dass sein oder ihr persönlicher Lebensalltag nicht mit der Praxis der Stillen Zeit in Konflikt gerät. Konkret bedeutet das, dass zum Beispiel auch die täglichen Schlaf- oder Arbeitsgewohnheiten an der Stillen Zeit ausgerichtet werden sollen – und nicht umgekehrt:

If your quiet time is in the morning, go to bed on time. When it is time to wake up, get up immediately. [...] If your quiet time is in the night, then be sure to come home before you get too sleepy. (City Harvest Church 2005, 46)

Schon hier wird deutlich, dass der Aufbau einer persönlichen Beziehung zu Gott mit einer nicht unerheblichen Umstrukturierung oder Neuordnung des persönlichen Lebens einhergeht. Der Stillen Zeit – und damit letztendlich Gott – muss in der Ordnung des eigenen Alltags stets die höchste Priorität eingeräumt werden, denn Zeit mit Gott zu verbringen sei für Christinnen und Christen genauso notwendig wie die tägliche Hygiene: „Doing your quiet time is like taking a daily spiritual bath“ (vgl. City Harvest Church 2005, 40).

Was hier vom religiösen Subjekt verlangt wird, ist also zweierlei: Zum einen soll er oder sie eine neue Aufmerksamkeit und Sensibilität für das eigene Bedürfnis nach einer lebendigen Beziehung zu Gott entwickeln. Von Anfang an greift das Lehrbuch dabei auf Metaphern zurück, die die geistig-kognitive Dimension dieser Beziehung an das körperlich-emotionale Dasein des Akteurs bzw. der Akteurin rückbinden. Das Bedürfnis und die Notwendigkeit, Zeit mit Gott zu verbringen, wird dabei mit der Vorstellung von Hygiene in Verbindung gebracht: Nicht nur der Körper müsse tagtäglich gereinigt werden, auch die Seele bedürfe der täglichen Läuterung in der Gemeinschaft mit Gott. Impliziert in diesem Bild seelischer Hygiene findet sich die Vorstellung, dass der Mensch empfänglich oder anfällig sei für „verschmutzende Einflüsse“ von außen, die ihren Ursprung, wie im Folgenden gezeigt wird, in der Regel im Wirken des Teufels hätten. Nachdem das Lehrbuch den Akteur bzw. die Akteurin auf diese Weise angeleitet hat, den eigenen Lebensalltag in Ausrichtung auf die Stille Zeit hin neu zu ordnen, widmet es sich weiteren Widerständen, mit denen sich die Praktizierenden rund um die Stillen Zeit konfrontiert finden

Singular ([s]elect a time you are the most *ALERT*) und der ersten Person Singular ([t]he best time to have a quiet time is when I am at my *BEST*, siehe oben).

werden: Müdigkeit, der Drang zu schlafen, aber auch eine ganze Reihe weiterer adversativer Gefühle wie Unlust oder Trägheit werden thematisiert. Mit Blick auf diese körperlich-emotionalen Widerstände ermahnt das Lehrbuch seine Studierenden: Egal wie man sich fühle, stets habe man an der Praxis der Stillen Zeit festzuhalten, denn adversative Gefühle wie Unlust oder Trägheit, aber auch Müdigkeit und Erschöpfung hätten ihren Ursprung letztendlich im Wirken des Teufels. Der trachte stets danach, Christinnen und Christen um jeden Preis davon abzuhalten, Zeit mit Gott zu verbringen:

You will usually find it a battle to stay awake during your quiet time. The devil and your flesh will always exaggerate how tired you are. And if you let the devil win once in this area, you can be sure he will use it again and again to hinder you. [...] Sometimes you will feel like you're not getting anything out of your quiet time. Never judge your quiet times by your FEELINGS. [...] If you don't do your quiet time just because you don't „feel like it,“ Satan will make sure you never feel like it every time. [...] Satan will try his utmost to prevent you from developing the habit of doing your quiet time. (City Harvest Church 2005, 46–48, Hervorhebung i. O.)

Die Praxis der Stillen Zeit wird so als ein fortwährender Kampf zwischen den Praktizierenden und dem Teufel selbst beschrieben. Deutlich wird auch, dass der Prozess der Neuordnung des eigenen Lebens in Ausrichtung auf die Gemeinschaft mit Gott nicht nur den persönlichen Lebensalltag betrifft, sondern auch Formen der körperlichen, geistigen und emotionalen Disziplinierung umfasst. Im Bibelstudium und in der daraus hervorgehenden religiösen Praxis lernt der Akteur bzw. die Akteurin, mit sich selbst auf eine bestimmte Art und Weise umzugehen, oder, wie die Anthropologin Ruth Marshall in Anlehnung an Michel Foucault schreibt, erlernt neue Formen der „Regierung des Selbst“ (Marshall 2009, 3, Übersetzung E. B.-C.).

Diese neuen Formen der Regierung des Selbst fußen dabei auf einer neuen Selbst-Wahrnehmung: So lernen die Studierenden im Bibelstudium sich selbst als jemanden zu begreifen, der oder die für die Gemeinschaft mit Gott geschaffen wurde. Auch eine neue Wahrnehmung der eigenen körperlich-emotionalen Verfasstheit wird vermittelt. Die Studierenden erlernen, was der Anthropologe Thomas J. Csordas Formen der somatischen Aufmerksamkeit (*somatic modes of attention*) nennt. Gemeint sind damit diskursiv gerahmte Formen der Aufmerksamkeit gegenüber dem eigenen Körper, in einem Umfeld, das die Anwesenheit Dritter impliziert. Die Aufmerksamkeit gegenüber dem eigenen Körper findet sich dabei eingebettet in die gleichzeitige Wahrnehmung eben dieses intersubjektiven Umfeldes, sodass die Wahrnehmung des eigenen Körpers immer auch Reflexion und Spiegel dieses Feldes ist (vgl. Csordas 1993, 138). In seiner Arbeit zu charismatischen Heilungsritualen geht es dem Anthropologen

dabei ganz konkret um die Anwesenheit anderer Körper, anderer Akteurinnen und Akteure. Ich möchte seine Idee in etwas abgewandelter Form aufgreifen. Anwesend sind im hier vorgestellten Beispiel nämlich nicht weitere Menschen, sondern als transzendent angenommene soziale Akteure, nämlich Gott und der Teufel.¹⁷¹ Innerhalb dieses besonderen intersubjektiven Feldes lernen die Studierenden ihre Körper und bestimmte körperlich-emotionale Zustände neu wahrzunehmen. Wie bei Csordas greifen diese neue Formen somatischer Wahrnehmung dabei auf einen bestimmten diskursiven Rahmen zurück, innerhalb dessen die eigene Selbstwahrnehmung reflektiert und mit Sinn versehen wird (vgl. Csordas 1993, 149). In dem hier vorliegenden Beispiel erfahren bestimmte körperlich-emotionale Zustände so eine Form der religiösen (Neu-)Semantisierung: Unlust, Trägheit, Müdigkeit oder Erschöpfung werden als Wirken des Teufels beschrieben, das sich im Körper des Akteurs gleichsam materialisiert.¹⁷² Durch diese besondere Form der Wahrnehmung erfahren die betreffenden körperlich-emotionalen Zustände gleichzeitig eine besondere Art der Objektivierung.¹⁷³ Diese Objektivierung erlaubt es den Studierenden, diese Zustände nicht als aus ihnen selbst hervorgehende Tatsachen zu verstehen. Vielmehr werden sie dazu angehalten, diese körperlich-emotionalen Zustände als äußerliche Einflüsse zu begreifen, denen sie sich deshalb – mit dem nötigen Maß an Disziplin – auch verwehren können. Auf diese Weise wird die im Bibelstudium vermittelte religiöse Objektivierung adversativer Gefühle und körperlicher Zustände zum Mittel der Disziplinierung von Körper, Geist und Emotionen oder anders formuliert, das Lehrbuch vermittelt dem Akteur ein umfassendes, religiös gerahmtes Programm des „Selbstmanagement[s] der Gefühle“ (Neckel 2005) und, so möchte ich hinzufügen, anderer körperlich-sinnlicher Zustände. Wenn nun die Studierenden diese Handlungsanweisungen befolgen und die Praxis der Stillen Zeit gewissenhaft durchführen, dann werde es ihnen dadurch nicht nur möglich, in eine enge Beziehung mit Gott einzutreten. Die regelmäßige Praxis der Stillen Zeit ermögliche es ihnen auch, tagtäglich mehr und mehr wie Gott selbst zu werden, wie das Lehrbuch mit Verweis auf den zweiten Petrusbrief bemerkt:

¹⁷¹ Zur „Realität“ transzendenter Akteure und der Herangehensweise dieser Arbeit siehe die Einleitung S. 54f.

¹⁷² Das „Fleisch“, das heißt die körperlich-sinnliche Verfasstheit des Menschen, wird innerhalb christlicher Diskurse häufig als inhärent „schwach“ beschrieben und sei den Verlockungen des Teufels gegenüber deshalb besonders empfänglich (vgl. z.B. die biblischen Textstellen Markus 14,28; Matthäus 16,14).

¹⁷³ Csordas formuliert das so: „The phenomena are objectified in reflective practice, through a particular somantic mode of attention“ (Csordas 1993, 149).

2 Pet. 1:3-2 (TLB [= „The Living Bible“-Übersetzung, Anm. E. B.-C.] For as you know Him better, [God] will give you, through His great power, everything you need for living a truly good life... [He has given] the promise to save us...and to give us His own character! For We always become like those we spend time with. (City Harvest Church 2005, 43, Einfügungen und Auslassungen, sofern nicht anders angegeben, i. O.)

Entscheidend erscheint mir an dieser Stelle nicht nur das Versprechen von Erlösung und Gotesebenbildlichkeit (*the promise to save us...and to give us His own character*, siehe oben) – das hier, mit dem Soziologen Ulrich Bröckling gesprochen, gleichsam zum *Telos* der gelebten Religiosität erhoben wird – dazu später mehr (vgl. Bröckling 2012, 131). Entscheidend erscheint mir auch die implizite Annahme, dass mit dem richtigen Selbst- und Emotionsmanagement generell jeder und jede in der Lage ist, dieses *Telos* zu erreichen, sofern er oder sie sich nur diszipliniert genug an das damit verbundene tägliche *Exercitium* hält (vgl. Bröckling 2012, 131). In dieser Annahme und anderen auftauchenden Diskursfragmenten wird deutlich, wie sehr das hier vorgestellte Programm der religiösen Sozialisation einem modernen „therapeutischen Ethos“ (Illouz 2009, 15) verpflichtet ist und sich darin als Antwort auf den spezifischen Kontext der globalen Moderne darstellt (siehe hierzu weiter unten S. 146–150).

Das Lehrbuch strebt aber nach mehr als nur danach, die Studierenden dazu anzuleiten, Körper, Geist und Emotionen in Ausrichtung auf die Stille Zeit hin zu disziplinieren, um dadurch sich selbst in Ausrichtung auf Gott hin zu verändern. Mit der Formulierung der „Fünf Eigenschaften eines Spirituell Reifen Disciples“ (*Five Habits of a Mature Disciple*) wird deutlich, dass das Lehrbuch auch beabsichtigt, die Studierenden dahin zu führen, sowohl die eigenen Finanzen als auch zwischenmenschlichen Beziehungen in Ausrichtung auf das eigene Christ(in)sein hin neu zu denken und zu sortieren. Dies hat letztlich die Integration des oder der Einzelnen in die Gemeinschaft der Kleingruppe und die Institution der Kirche als Ganzes zur Folge und zielt damit auf Umsetzung des oben skizzierten horizontalen Aspekts der Praxis und Institution der Kleingruppe ab, wie im Folgenden gezeigt wird.

3.3.2 Hinführung zur Integration in die Gemeinschaft

Ein spirituell reifer Schüler oder eine solche Schülerin oder jemand, der oder die einen solchen Zustand der „spirituellen Reife“ (*spiritual maturity*, City Harvest Church 2005, 29) anstrebt, zeichnet sich, laut Lehrbuch, durch fünf Eigenschaften aus: (1) Er oder sie setzt sich täglich mit dem Wort Gottes auseinander, (2) betet täglich, (3) trifft sich regelmäßig mit anderen Christin-

nen und Christen, (4) spendet regelmäßig und gibt den Zehnten seines oder ihres Einkommens an die Kirche ab und (5) er oder sie beteiligt sich aktiv an der Mission sowie der Aus- und Weiterbildung von Mitchristinnen und -christen (vgl. City Harvest Church 2005, 33–35).

Die ersten zwei Eigenschaften verweisen auf die soeben diskutierte persönliche Beziehung zu Gott als zentraler Dreh- und Angelpunkt des christlichen Lebens. Die verbleibenden drei Eigenschaften verweisen demgegenüber auf die Integration des oder der Einzelnen in die kirchliche Gemeinschaft. Um als spirituell reif zu gelten, muss ein Akteur oder eine Akteurin stets alle fünf Eigenschaften in sich vereinen, das heißt sowohl eine persönliche Beziehung zu Gott pflegen als auch in eine kirchliche Gemeinschaft integriert sein. Es sei schlicht unmöglich, nur für sich allein Christ(in) zu sein, oder, wie es im Lehrbuch heißt: „There is no such thing as a ‚Lone Ranger‘ Christian“ (City Harvest Church 2005, 68). Christ(in) zu sein heißt hier also in eine Gemeinschaft integriert zu sein, oder genauer, in die *richtige* Gemeinschaft integriert zu sein. Denn wie oben bereits erwähnt, geht das Lehrbuch davon aus, dass die Beziehungen, die wir pflegen, entscheidenden Einfluss auf uns haben (*we always become like those we spend time with*, siehe oben). Es ist deshalb von zentraler Bedeutung, sich stets mit Gleichgesinnten, gemeint sind hier Christinnen und Christen, zu umgeben. Nur in der Gemeinschaft Gleichgesinnter fänden Christinnen und Christen die notwendige Unterstützung, aber auch gegenseitige Kontrolle oder Rechenschaft, die notwendig sei, um „im Glauben zu wachsen“ (siehe hierzu auch oben S. 111f.).¹⁷⁴ Und diese notwendige Gemeinschaft gleichgesinnter Christinnen und Christen beschreibt das Lehrbuch genauer als eine lokale kirchliche Gemeinschaft (vgl. City Harvest Church 2005, 66).

Um überhaupt Christ(in) werden zu können, müssten Konvertitinnen oder Konvertiten daher gleich zwei Verpflichtungen eingehen: Sie müssen sich zu Christus bekennen *und* zu einer lokalen kirchlichen Gemeinschaft. Mehr noch, idealerweise schließen sie sich nicht nur einer lokalen kirchlichen Gemeinschaft, sondern auch gleich noch einer spezifischen Kleingruppe innerhalb dieser Gemeinschaft an.¹⁷⁵ In diesem Sinne fordert das Lehrbuch seine Studierenden

¹⁷⁴ In ähnlicher Weise verweist auch Moberg in ihrer Arbeit zu charismatischen Christinnen und Christen in der New Life Church in Stockholm, Schweden, auf die zentrale Rolle, die sogenannten „integren Freunden“ (*moral friends*) zugewiesen wird, die mit wegweisender, wohlgemeinter Kritik und Unterstützung zum Prozess der christlichen Selbstkultivierung beitragen, ja, ihn unter Umständen überhaupt erst möglich machen (vgl. Moberg 2013, 85–89).

¹⁷⁵ Diese Notwendigkeit hätten bereits die ersten Christinnen und Christen aus neutestamentlicher Zeit erkannt, so das Lehrbuch. Schon die ersten Christinnen und Christen in Jerusalem wären sowohl zu Gottesdiensten im

also dazu auf, persönliche Beziehungen als etwas (neu) zu begreifen, das Wachstum im Glauben entweder befördert oder hindert. Nur, wenn die eigenen sozialen Beziehungen und Verpflichtungen dahingehend neu sortiert werden, wird Christ(in)werden und Christ(in)sein überhaupt erst möglich.

Gleichzeitig fordert das Lehrbuch seine Leserinnen und Leser dazu auf, die eigene lokale kirchliche Gemeinschaft durch regelmäßige Spenden und 10 Prozent (den Zehnten) des eigenen Einkommens zu unterstützen. In diesem Zusammenhang wird der Akteur bzw. die Akteurin auch dazu angeregt, die eigenen finanziellen Mittel als „Segen Gottes“ (*God's blessing and provision*, City Harvest Church 2005, 35) neu zu denken. Durch die gewissenhafte Abgabe des Zehnten an die eigene Gemeinde bezeugen Glaubende dieses göttliche Wirken, das heißt den eigentlich göttlichen Ursprung des eigenen Wohlstandes. Das regelmäßige Geben an die Kirche wird sogar als eines der zentralen Momente biblischer Theologie herausgestellt:

Do you know the Bible is a book of giving? The bible talks more about giving than heaven and hell. There are more promises in the Bible related to giving than any other subject.

Key Bible words:	„Believe“	310 times
	„Pray“	370 times
	„Love“	735 times
	„Give“	<u>2,642</u> times!

This is why a mark of spiritual maturity is when the believer makes powerful giving a lifestyle. (City Harvest Church 2005, 78f., Formatierung i. O.)

Abgesehen von diesem sich um die Idee des Gebens entspannenden theologischen Diskurs, mit dem die Gemeinde der City Harvest Church im Diskursfeld verschiedener Wohlstandsevangelien verortet ist – siehe hierzu das nächste Kapitel 4 – hat die Aufforderung zur regelmäßigen Abgabe an die Gemeinschaft noch eine ganz konkrete und praktische Konsequenz: die finanzielle Bindung der Mitglieder an die kirchliche Gemeinschaft, an die sie idealerweise, rechnet man zur Abgabe des Zehnten noch zusätzliche Spenden hinzu, monatlich mehr als 10 Prozent ihres Monatseinkommens abgeben. In gleicher Weise fungiert die Aufforderung, sich in der eigenen Gemeinschaft an der Ausbildung von Mitchristinnen und -christen zu beteiligen, als Mittel der horizontalen Integration der Einzelnen in die Gemeinschaft. In beiden Fällen führen

großen Rahmen (*large church celebrations*) als auch in kleinen Gruppen (*small home cell group fellowships*) zusammengekommen: „It is great to be a part of a big celebration service with hundreds and thousands of people. Every person needs to feel a part of something big, something significant. But in a big crowd, you can't share personal prayer requests. You can't get to know people intimately. You can't have all your personal needs met. This is why the Bible teaches us to structure the whole church into home cell groups“ (City Harvest Church 2005, 69f.). Für eine Einordnung siehe S. 107–109.

die Anleitungen im Lehrbuch zur Integration des Individuums in die Institution der Kirche als Ganzes.

Wie an dieser Diskussion des Bibelstudienhandbuchs *Getting Started* deutlich wurde, zeichnet sich die Praxis und Institution der Kleingruppe somit durch jenes oben skizzierte Zusammenspiel von vertikalem und horizontalem Aspekt aus, das heißt durch das Wechselspiel zwischen der individuellen Anleitung in der persönlichen Glaubensentwicklung und der Integration in die Gemeinschaft und die Institution der Kirche als Ganzes. Beide Aspekte werden dabei als unauflöslich miteinander verbunden und sich gegenseitig bedingend verstanden: Ein Akteur oder eine Akteurin, der oder die nach einer persönlichen Beziehung mit Gott und „Wachstum im Glauben“ strebt, suche immer auch die Gemeinschaft anderer Christinnen und Christen. In dieser Gemeinschaft wiederum werde ihm oder ihr „Wachstum im Glauben“ und eine intime Beziehung mit Gott deshalb zuteil, weil Gott selbst sich in der Gemeinschaft manifestiere, wie das Lehrbuch mit Verweis auf Matthäus 18,20 festhält: „For where two or three are gathered together in My name, I am there in the midst of them“ (City Harvest Church 2005, 67). Dieses konstitutive Wechselspiel soll nun im Folgenden anhand zweier Predigtreihen noch einmal vertieft werden. Damit verändert sich im nächsten Kapitel nicht nur das *Medium* christlicher Instruktion vom gedruckten Bibelstudienhandbuch zur gesprochenen Predigt, sondern auch der religiöse *Handlungszusammenhang*, wenn ich mich nun den wöchentlichen Kleingruppentreffen zuwende.¹⁷⁶

3.4 Die wöchentlichen Kleingruppentreffen

Zusätzlich zum Besuch der Wochenendgottesdienste kommen die einzelnen Kleingruppen der City Harvest Church normalerweise einmal wöchentlich zu einem gemeinsamen Treffen zusammen. Die Kleingruppe, die ich während meiner Feldforschung begleitete, traf sich jeden

¹⁷⁶ Gleichzeitig verändert sich damit auch die Art des Quellenmaterials, auf dem die Unterkapitel maßgeblich basieren: Habe ich mich in Unterkapitel 3.3 vor allem mit gedrucktem Lehrmaterial aus der City Harvest Church beschäftigt, stützt sich das nun folgende Unterkapitel 3.4 auf persönliche Feldnotizen, die ich mir während der teilnehmenden Beobachtung bei den wöchentlichen Kleingruppentreffen gemacht habe. Für eine Diskussion ethnographischer Methoden in der Religionsforschung siehe James V. Spickard, Shawn Landres und Meredith B. McGuire (2002).

Freitag um 20.30 Uhr und ging nicht selten erst weit nach 23.00 Uhr wieder auseinander. Ein typischer Freitagabend verlief dabei nach einem Muster, das sich wie folgt darstellen lässt:¹⁷⁷

- [1. Thematischer Gebetskreis vor dem eigentlichen Treffen (*prayer meeting*)]
2. Ankunft
3. Eröffnungsgebet (*Prayer*)
4. Anbetung, Lobpreisgesang und Gebet (*Worship*)
5. Lesung von Bibel-Versen mit persönlichem oder auslegendem Kommentar (*The Word*)
6. Zwischengebet (*Prayer*)
7. Austausch von Glaubenszeugnissen (*Testimony Time*)
8. Predigt (*Message*)
- [9. Abschlussrituale (*Ministry*), z.B. Gebet um Heilung (*Healing*) oder Erlösung (*Deliverance*), Aufruf zur Umkehr (*Altar Call*)]
10. Kollekte (*Offering*)
11. Ankündigungen (*Announcements*)
12. Gemeinsames Essen und Beisammensein (*Fellowship*)

Als Medium der Instruktion nimmt im Rahmen des Kleingruppentreffens die Predigt eine besondere Rolle ein. Anders als andere Teile der wöchentlichen Treffen (zum Beispiel Punkt 4, 5 oder 7) wird sie in der Regel durch den Kleingruppenleiter bzw. die -leiterin vorgetragen. Der Ablauf einer solchen Predigt soll im Folgenden anhand einer kurzen „ethnographischen Episode“ beispielhaft skizziert werden.¹⁷⁸

Freitagabend, Mai 2014. Die Gruppe ist für ihr Treffen wie üblich in Rachels Wohnzimmer in einem HDB-Wohnblock in Woodlands, ganz im Norden der Insel zusammengekommen. Der Raum ist gut gefüllt. 12 Männer und 19 Frauen sitzen in mehreren Stuhlreihen und blicken auf eine große Fensterfront, vor der ein Notenständer eine Art Bühnenraum markiert. Auch an den Wänden sind zusätzliche Stühle aufgestellt. Auf einem Tisch in der Mitte des Raumes stehen ein Laptop und ein Projektor, mit deren Hilfe John wenige Minuten zuvor die Liedtexte der Lobpreis- und Anbetungsgesänge für alle sichtbar an die Wand neben der Fensterfront projiziert hat. Als Qualitätsingenieur ist John (44 Jahre alt, verheiratet und Vater eines Sohnes und

¹⁷⁷ In eckige Klammer gesetzt, finden sich Rituale, die während meiner Feldforschung selten durchgeführt wurden. Die kursiv gesetzten Bezeichnungen sind diejenigen, die in der Gruppe selbst Verwendung fanden.

¹⁷⁸ Die Episode basiert auf meinen persönlichen Notizen zu einem der von mir besuchten wöchentlichen Kleingruppentreffen. Der in der Episode erwähnten Predigtreihe werde ich mich im Folgenden noch ausführlicher widmen. Zum Genre der „ethnographischen Episode“ siehe Robert M. Emerson (1995, 87–89).

einer Tochter) der „Technikguru“ der Kleingruppe und immer bereit, organisatorische Aufgaben für die Gemeinschaft zu übernehmen.¹⁷⁹

Die Klimaanlage summt und zwei zusätzlich aufgestellte Ventilatoren sorgen für einen kühlen Luftzug. Gegen 21.45 Uhr tritt Jonathan (44 Jahre alt, verheiratet, Vater zweier kleiner Söhne und Immobilienmakler) vor die Kleingruppe.¹⁸⁰ Er ist der stellvertretende Leiter von N172. Auf den Notenständer, der auch als Ambo dient, legt Jonathan eine Bibel und ein Tablet. Heute Abend, kündigt er an, wird er eine neue Predigtreihe beginnen. Die Reihe trage den Titel „Discipleship 101“. Der heutige Teil stehe unter der Überschrift „Of A Disciple“. „Sagt eurem Nachbar zur eurer Rechten und Linken, er soll sich bereit machen für unsere heutige Predigt!“, ruft Jonathan seinen Zuhörerinnen und Zuhörern zu, dann lädt er zum gemeinsamen Gebet „in Zungen“ ein. Die Einladung stößt auf verhaltene Resonanz. Ein eher dezentes Murmeln erfüllt den Raum. Die meisten Anwesenden sind damit beschäftigt, Smartphones und Tablets aus ihren Taschen hervor zu holen, um sich während der Predigt Notizen machen zu können. Fast alle sind digital unterwegs. Das Smartphone ist praktisch multifunktional: Notizbuch und Bibel in einem und dazu liegt es nicht schwer in der Tasche, wie mir Rachel während eines späteren Interviews erklären wird.¹⁸¹ Während der Predigt herrscht konzentrierte Stille. Daumen tippen lautlos auf Smartphone- und Tablet-Bildschirmen. Immer wieder wiederholt Jonathan zentrale Aussagen, die er in leicht memorierbare Sätze verpackt. „Habt ihr das?“, fragt er dann. Ab und zu erschallt aus den Reihen der Zuhörerinnen und Zuhörer ein begeistertes „Oh ja!“ oder ein zustimmendes „Amen!“ Auch Lachen erfüllt den Raum von Zeit zu Zeit. Fast eine Stunde hält Jonathan sein Publikum so in Bann, bevor er die Predigt noch einmal zu einer Zusammenfassung verdichtet und mit dem Aufruf zur Kollekte zum nächsten Teil des Abends überleitet.

¹⁷⁹ Wie Grace (siehe die Einleitung, S. 18f.) ist auch John ursprünglich in einem römisch-katholischen Kontext großgeworden. Über „Tür zu Tür-Missionare“ kam er als Teenager mit charismatischen Baptisten in Kontakt. Mit 12 Jahren will er auf einem christlichen Sommercamp „Christus sein Herz geöffnet haben“ (*I accepted Jesus into my heart*, Interview vom 20.7.2014, Transkript E. B.-C.) und versteht sich seitdem als „wiedergeboren“. In die City Harvest Church fand er über seine Frau, die bereits vor ihm Mitglied der Gemeinde war. Auf Zuraten Jacksons (Johns Sohn besuchte zu dem Zeitpunkt Jacksons Nachhilfeschool) gewann Johns Frau ihn für die Gemeinde, der sich John seitdem eng verbunden fühlt.

¹⁸⁰ Er und seine Frau betreiben eine eigene Immobilienfirma, die sich auf die Vermittlung hochpreisiger Apartments und Häuser spezialisiert hat. Er selbst, eine Frau Ivy und die Kinder wohnen in einem privaten Luxusapartment auf Sentosa Island. Beide, Jonathan und Ivy, sind Absolventen der kircheneigenen Bibelschule.

¹⁸¹ Zur Bibel in verschiedenen Medienformaten im digitalen Zeitalter siehe Rakow (2017).

Die Praxis, sich während der Predigt Notizen zu machen, bringt den Lern- und Lehrcharakter der Predigt deutlich zum Ausdruck.¹⁸² Sowohl der Inhalt als auch die Art und Weise, wie die Anwesenden mit der Predigt interagieren, machen sie zu einem wichtigen Ort religiöser Sozialisation. Im Folgenden soll anhand zweier solcher Predigtreihen, die sich über je zwei Abende hinweg erstreckten, das am Beispiel des Bibelstudiums bereits skizzierte Zusammenspiel von vertikalem und horizontalem Aspekt in der Praxis und Institution der Kleingruppe noch einmal verdeutlicht werden. Dabei wird gezeigt, wie sich in der Anleitung des oder der Einzelnen die Aneignung eines spezifisch christlichen Habitus ereignet und wie sich bei seiner bzw. ihrer Integration in die Gemeinschaft eine besondere Art der Disziplinierung des Subjekts beobachten lässt, die letztlich – ganz im Sinne Foucaults – die Subjektwerdung des Akteurs bzw. der Akteurin als Christ(in) zum Ziel hat. Dafür soll zunächst der jeweilige Inhalt der Predigtreihe sinngemäß zusammengefasst werden, bevor im Anschluss daran eine Analyse erfolgt. Die Zusammenfassungen basieren auf meinen Mitschriften. Dabei habe ich mich stets bemüht, Zitate so wörtlich wie möglich festzuhalten. Zitate aus meinen Mitschriften der jeweiligen Predigten sind kursiv und in Klammern gesetzt.¹⁸³

3.4.1 „Daily Encounter With God“

Die erste Predigtreihe trägt den Titel „Daily Encounter with God“ und gliedert sich in zwei Teile. Sie wird von Jonathan, dem soeben vorgestellten stellvertretenden Gruppenleiter, vorgetragen. Der erste Teil der Predigtreihe beschäftigt sich mit der Beziehung zwischen Gott und den Menschen und beginnt mit der Lesung zweier biblischen Textstellen, einmal aus dem Buch Genesis und einmal aus der Offenbarung:

Gott, der Herr, rief Adam zu und sprach: Wo bist du? (Gen 3,9)

Ich stehe vor der Tür und klopfe an. Wer meine Stimme hört und die Tür öffnet, bei dem werde ich eintreten, und wir werden Mahl halten, ich mit ihm und er mit mir. (Offb 3,20)

¹⁸² Als während meiner Feldforschung die Motivation, sich Notizen zu machen, einmal allgemein merklich abnahm, wurden die Anwesenden durch den Gruppenleiter explizit ermahnt, das Notizenmachen nicht schleifen zu lassen. Außerdem erinnerte er die Teilnehmenden daran, auch stets eine Bibel, in welcher Form auch immer, bei sich zu haben, um mit- und nachlesen zu können, worauf in der Predigt Bezug genommen werde.

¹⁸³ Alle Transkriptionen stammen von mir. Um die Lesbarkeit zu verbessern habe ich im Folgenden, außer in eingerückten Zitaten, darauf verzichtet, dies anzuzeigen.

In beiden Textstellen, so Jonathan, komme die Sehnsucht Gottes nach einer persönlichen Beziehung mit den Menschen zum Ausdruck (*God wants to have fellowship with us*).¹⁸⁴ Für das Zustandekommen einer solchen Beziehung bedürfe es aber mehr als nur der Sehnsucht Gottes. Auch der Mensch müsse gleichermaßen nach einer solchen Beziehung streben (*but to fellowship it takes two persons: God and a Christian*). Jeder müsse sich deshalb die Frage stellen, ob er oder sie in einer solchen Beziehung leben wolle oder, wie Jonathan es formuliert: „Do you want to live with God?“¹⁸⁵ Im Zentrum der persönlichen Glaubenspraxis müsse deshalb das Bemühen einer bzw. eines jeden Einzelnen um eine solche Beziehung stehen, denn, so Jonathan: „Going to church doesn't make you a Christian, it's the personal encounter with God that matters.“ Und diese persönliche Begegnung beschreibt Jonathan als ein „Erleben Gottes“ (*to experience God in an experiential manner*).

Im weiteren Verlauf der Predigt führt Jonathan dann drei Argumente an, weshalb eine solche Beziehung und tägliche Begegnungen mit Gott so erstrebenswert seien. Diese lassen sich wie folgt zusammenfassen: (1) Erst in einer solchen Beziehung zu Gott erfülle der Mensch den in seiner Gottebenbildlichkeit angelegten „eigentlichen Sinn“ seines Daseins (*we were created for personal encounters with God*). (2) Die persönliche Gottesbegegnung sei stärkend und mache lebendig (*personal encounter strengthen and revive us*). (3) Und schließlich verwandle eine solche Beziehung den Menschen grundlegend und befähige ihn dadurch zu Großem (*a personal encounter will change us forever*). Dabei erinnert Jonathan an die Geschichte des Saulus/Paulus und seiner Gottesbegegnung auf der Straße nach Damaskus, als aus dem Christenverfolger Saulus der Apostel Paulus wurde. Solche Begegnungen seien nicht nur Aposteln oder anderen Grö-

¹⁸⁴ Diese persönliche Beziehung zu und Gemeinschaft mit einem lebendigen, personalen Gott sei, so Jonathan, der Kern und die Essenz des Christentums und machten das Christentum einmalig unter den Religionen der Welt und verschieden von einem „religiösen System“. Ohne eine solche Beziehung verkümmere die christliche Glaubenspraxis zu „bedeutungsloser Routine“. In dieser Beschreibung des Christentums klingt eine in pfingstlich-charismatischen und evangelikalischen Kreisen weit verbreitete Ablehnung abstrakter (z.B. akademisch-theologischer) und institutionalisierter Formen von Religion (hier: „religiöse Systeme“) an. Aus der (exklusiven) Assoziation des Begriffs „Religion“ mit Formen abstrakter und/oder institutionalisierter Religion ergibt sich so die hier von Jonathan vorgenommene, auf den ersten Blick paradoxe Ablehnung von „Religion“ an sich. Siehe hierzu noch expliziter weiter unten S. 130: „Christianity is no religion, but a personal walk with God“ (Jonathan im zweiten Teil der Predigtreihe „Daily Encounter With God“). Für die Beschreibung dieser Position hat sich der Code „spiritual, but not religious“ eingebürgert (vgl. Ellingson 2007, 104). Er findet sich heute auch über die christliche Landschaft hinaus als populäre Selbstbeschreibung gegenwärtiger religiöser Akteurinnen und Akteure und bezieht sich auch hier auf die Ablehnung von v.a. institutionalisierten Formen von Religion. Siehe hierzu auch die Diskussion zu „believing without belonging“ in Davie (1994, besonders 74–92). Siehe zur Selbstbeschreibung religiöser Akteure als „religiös“ und/oder „spirituell“ Knoblauch (2009, 121–123).

¹⁸⁵ Wie das Bibelstudienhandbuch vorher, spricht auch Jonathan hier von dem Wunsch, Gott näher kennenzulernen (*to know God in a deeper manner*).

ßen der Bibel vorbehalten. Durch eine tägliche Praxis der Stillen Zeit seien solche Begegnungen für jedermann und jederfrau möglich (*with quiet time and daily devotion, daily encounters are possible*). Und so beschließt Jonathan den ersten Teil dieser Predigtreihe, indem er aufzählt, was Glaubenden entgeht, wenn sie sich nicht um solche täglichen Begegnungen mit Gott bemühten: (1) Eine Gotteserfahrung oder lebendige Beziehung mit Gott würde unmöglich (*you are not able to experience or fellowship with God*). (2) Dem oder der Gläubigen werde es an „spiritueller Stärke“ mangeln (*you have no source of spiritual strength*). (3) Und schließlich werde der oder die Gläubige nicht in Gottes Ebenbild verwandelt (*you will not be transformed into His likeness*). Kurzum, ohne tägliche Begegnungen mit und ohne eine lebendige Beziehung zu Gott sei es unmöglich, ein „gesundes christliches Leben“ zu führen (*to grow into healthy Christ-an*). Den ersten Teil der Predigtreihe beschließt Jonathan daher mit dem Aufruf, die Praxis der Stillen Zeit ernst zu nehmen:

Take your time in your daily quiet time. Do it at your own pace. Don't set the time in advance like 15 minutes. And one encounter will change you like Paul was changed on the road to Damascus. (Transkript E. B.-C.)

Eine Woche später präsentiert Jonathan den zweiten Teil der Predigtreihe. Er beginnt seinen Vortrag mit einer kurzen Zusammenfassung der letzten Predigt und schließt mit einer Bemerkung zu Paulus: „Paul considered everything to be nothing without having daily encounter with God. Say ‚Wow!‘“ Danach fährt er mit der Feststellung fort, dass „jemanden (er)kennen“ (*to know*) im Griechischen, einer der Sprachen der Bibel, nicht nur eine Angelegenheit des Geistes oder des Kopfes sei (*head knowledge*), sondern vielmehr eine (ganzheitliche) Erfahrung (*experience*). Wenn in der Bibel davon die Rede sei, dass Adam Eva erkenne, dann sei damit eine zutiefst intime Erfahrung zwischen Eheleuten gemeint (*a physical experience of the most intimate level, an encounter between a husband and his wife*). In ähnlicher Weise sei auch die Beziehung des Menschen zu Gott nie nur eine rein intellektuelle Angelegenheit. In der Beziehung zu Gott werde Gott für den Menschen sinnlich erfahrbar: „God is a tangible God [...]. We can feel him“, so Jonathan, und zwar für jeden; niemand sei zu sündig, zu schwach, zu alt oder zu jung, um Gott in dieser Art und Weise zu begegnen.

Notwendig für das Zustandekommen solche idealerweise täglichen Begegnungen mit Gott seien jedoch zwei Aspekte: ein „heiliges Verlangen“ (*holy desire*) und eine „heilige Unzufriedenheit“ (*holy dissatisfaction*). Wen es nicht nach täglichen Begegnungen mit Gott verlange, wer

sich nicht nach solchen Begegnungen sehne, dem würden solche Begegnungen auch nicht zuteil (*when you don't desire God, he won't come to meet you*). Deshalb müsse man dieses „heilige Verlangen“ wertschätzen und pflegen. Es gelte, die eigene Sehnsucht nach Gott, wie sie beispielsweise im Psalm 42, Vers 2–3 zum Ausdruck gebracht würde, zu kultivieren:

Wie der Hirsch lechzt nach frischem Wasser, / so lechzt meine Seele, Gott, nach dir. Meine Seele
dürstet nach Gott, / nach dem lebendigen Gott. Wann darf ich kommen / und Gottes Antlitz schauen?
(Ps 42, 2–3)

„Heilige Unzufriedenheit“ wiederum bezeichne einen Zustand, in dem sich der oder die Gläubige nicht mit einer zurückliegenden Gottesbegegnung (*yesterday's revelation*) zufriedengebe, sondern stets nach mehr, nach einer noch intimeren Beziehung mit Gott strebe (*you want more and more of God*). Wenn in der Bibel von „geistiger Armut“ (*poor in spirit*) die Rede sei, dann sei damit ein „Mangel an Gott“ gemeint, aus dem heraus ein solches Verlangen nach Gott entstehe (*a lack, a desire for God*). Auch wenn jemand nach außen hin gebildet, wohlhabend oder gutaussehend sei, so müsse er oder sie innerlich dennoch stets einen solchen Zustand der geistigen Armut kultivieren (*outwardly, we might be educated, wealthy or even good looking, but inwardly we must remain poor in spirit*).

Das Christentum, so erinnert der stellvertretende Gruppenleiter seine Zuhörerinnen und Zuhörer zum Abschluss des zweiten Teils der Predigtreihe, sei schließlich keine „Religion“. Christentum, das bedeute, den eigenen Lebensweg mit Gott zu gehen (*Christianity is no religion, but a personal walk with God*), und zwar indem man die tägliche Begegnung mit ihm suche (siehe auch oben S. 128, Anm. 184). All das sollten die Anwesenden nun in ihrem Herzen bewegen, während sie gemeinsam das nächste Anbetungslied anstimmen:

Lord, You're more than anything / You're more than gold, more than anything / Lord, You're everything to me / I will never let You go, never ever let You go / Your love is higher, higher than the heavens / Your mercies [sic!] deeper, deeper than the earth / Your grace is wider, wider than the ocean / I will never let You go, never ever let You go.

Reprise: Eine persönliche Beziehung zu Gott

Wie an dieser Zusammenfassung deutlich wird, stellt auch die Predigtreihe „Daily Encounter With God“, wie bereits das Bibelstudienhandbuch zuvor, die persönliche Beziehung und intime Gemeinschaft mit Gott ins Zentrum der christlichen Glaubenspraxis. Die Sehnsucht nach einer

solchen Beziehung wird hier sowohl als göttliche wie auch anthropologische Konstante beschrieben.

Die Sehnsucht Gottes nach dem Menschen ist nicht nur im pfingstlich-charismatischen, sondern auch im gegenwärtigen evangelikalischen Feld ein zentrales Thema, wie Brenneman mit Blick auf den amerikanischen Evangelikalismus feststellt (vgl. auch Kapitel 2, S. 88). Mit Verweis auf die evangelikal-geprägten Autoren Max Lucado, Joel Osteen und Rick Warren hält er fest:

The writers tell of a God who is infatuated with human beings and who desires to know the intimate details of an individual's existence while at the same time craving the same type of affection in return. There is not a habitually judgmental or wrathful God but one who is familial and loving. This is their consistent assertion in sermons and writings. (Brenneman 2014, 2f.)

Auch der Mensch sehnt sich, dergestalt als *homo religiosus* verstanden, wie oben bemerkt, sozusagen natürlicherweise nach Gott.¹⁸⁶ Nachdrücklicher noch, als das im Lehrbuch der Fall ist, hebt Jonathan in der Predigt dabei aber die Verantwortung des Menschen für eine solche Beziehung hervor. Sein aufrichtiges und ernsthaftes Suchen und Sich-Bemühen werden zur Grundvoraussetzung für ihr Zustandekommen. Angesichts der Konsequenzen, die ein mögliches Scheitern nach sich zieht, wiegt diese Verantwortung umso schwerer: Ohne eine lebendige Gottesbeziehung verkommt die christliche Glaubenspraxis zur „leeren Routine“ (vgl. oben S. 128, Anm. 184).

Wie das Lehrbuch hebt auch Jonathan hervor, dass sich Gemeinschaft mit Gott vor allem, aber nicht ausschließlich, während der Stillen Zeit ereigne, die – mitten im Alltag – Raum für die Begegnung zwischen Gott und dem Menschen eröffne. Die Begegnung mit Gott wird dabei, wie oben deutlich wurde, als eine ganzheitliche Erfahrung beschrieben: Gott ist nicht nur „Kopfsache“, nicht nur verstandesmäßig erfassbar, sondern auch sinnlich erfahrbar. Wie bereits am Beispiel des Bibelstudienhandbuches gezeigt, setzt diese Erfahrung Gottes eine nicht unerhebliche Arbeit der Akteurinnen und Akteure an sich selbst voraus. Während es im Lehrbuch jedoch um die *Disziplinierung* adversativer körperlicher-sinnlicher und geistiger Zuständen ging, durch die der Teufel selbst die persönliche Begegnung mit Gott zu verhindern versuche, steht in

¹⁸⁶ Die Bezeichnung „homo religiosus“ verweist auf die Vorstellung, dass „alle Menschen religiös seien, [d.h.] eine religiöse Veranlagung als Teil ihres menschlichen Wesens in sich tragen“ (Ahn 2001, 337). Wie der Religionswissenschaftler Gregor Ahn bemerkt, handelt es sich dabei keineswegs um eine selbstverständliche Annahme über die menschliche Natur. In der europäischen Religionsgeschichte kam und kommt dieser Vorstellung aber bis heute eine herausragende Bedeutung zu und hat deshalb auch die Religionswissenschaft lange Zeit nachhaltig geprägt (vgl. Ahn 2001, 337). Zur Vorstellung des „homo religiosus“ in der europäischen Religionsgeschichte siehe Ahn (2001, 337–344).

der Predigt die *Kultivierung* zweier affektiver Zustände im Mittelpunkt, die dem Zustandekommen einer solchen Begegnung förderlich sein sollen: „heiliges Verlangen“ und „heilige Unzufriedenheit“ (i. F. ohne Anführungszeichen).

Die Annahme eines dem Menschen inhärenten heiligen Verlangens ergibt sich aus der oben erwähnten Überzeugung, beim Menschen handele es sich grundsätzlich um einen *homo religiosus*. In der Predigt bringt Jonathan dieses Verlangen mit dem Bild des nach Wasser lechzenden Hirsches aus Psalm 42 in Verbindung (siehe oben S. 130). Wie die Begegnung mit Gott, wird das Verlangen nach einer solchen Begegnung also nicht als eine in erster Linie geistig-kognitive Angelegenheit, zum Beispiel als intellektuelle Neugier, beschrieben, sondern als ein affektiver, körperlicher Zustand. Heilige Unzufriedenheit meint demgegenüber einen Zustand der Unzufriedenheit mit dem jeweils gegenwärtigen Status quo der Beziehung zu Gott. Wie der Zustand des heiligen Verlangens, so die Annahme, führt auch dieser Zustand der Unzufriedenheit zu einem beständigen, unersättlichen Streben nach „mehr“, nach einer immer noch intensiveren Beziehung, noch intimeren Gemeinschaft mit Gott. Zusätzlich zu diesem unersättlichen Streben nach Gott müsse der religiöse Akteur bzw. die Akteurin eine besondere Art der Demut kultivieren. Gemeint ist damit, dass sich der Akteur oder die Akteurin – unabhängig von den tatsächlichen äußerlichen Umständen – stets als „arm im Geiste“ zu begreifen hat. Aus diesem Zustand „geistiger Armut“ heraus, soll er oder sie sich des eigenen „Mangels an Gott“ gewahr werden und dieses Gefühl des Mangels in ein aktives Streben nach „mehr Gott“ übersetzen. Damit zeigt dieses Beispiel eindrücklich, dass es sich bei Praktiken im Allgemeinen und der hier beschriebenen religiösen Praxis im Besonderen, mit Reckwitz gesprochen, stets um mehr als nur einen „Nexus von routinisierten [sic!] Handlungsweisen“ (Reckwitz 2008a, 278) handelt:

Vielmehr ist jede Praktik auch und zugleich immer als eine spezifische Form des Erlebens, des sinnlichen Wahrnehmens und der affektiven Verhaftetheit/Gestimmtheit zu rekonstruieren, welche die Praktik jeweils produziert und voraussetzt. (Reckwitz 2008a, 278)

Die „spezifische Form des Erlebens, des sinnlichen Wahrnehmens und der affektiven Verhaftetheit/Gestimmtheit“ von der Reckwitz hier spricht, stellen sich in der Praxis der Stillen Zeit als jene Zustände des „heiligen Verlangens“ und der „heiligen Unzufriedenheit“ dar, die die christliche Akteurin bzw. der Akteur zu kultivieren hat, um in die Gegenwart Gottes treten und ihm begegnen zu können. Damit zeigt sich am Beispiel dieser ersten Predigtreihe auch, dass Religionen, wie in der Einleitung bemerkt, nie nur eine rein kognitive Angelegenheit sind, sondern

stets auch den Körper und die Sinne miteinbeziehen. Die hier beschriebene religiöse Praxis stellt sich aus diesem Blickwinkel heraus als komplexes „Perzeptions- und Affektgenerierungsnetzwerk[] im Umgang mit transzendenten Instanzen, der eigenen ‚Seele‘ [und] dem Körper“ (Reckwitz 2008c, 279) dar (vgl. auch die Einleitung S. 47).

3.4.2 „Discipleship 101“¹⁸⁷

Die zweite Predigtreihe trägt den Titel „Discipleship 101“ und gliedert sich ebenfalls in zwei Teile. Der erste Teil wird erneut von Jonathan vorgetragen und trägt den Titel „Of A Disciple“. Er beginnt mit einer Lesung der Textstelle Matthäus 28,16–20:

Die elf Jünger gingen nach Galiläa auf den Berg, den Jesus ihnen genannt hatte. Und als sie Jesus sahen, fielen sie vor ihm nieder. Einige aber hatten Zweifel. Da trat Jesus auf sie zu und sagte zu ihnen: Mir ist alle Macht gegeben im Himmel und auf der Erde. Darum geht zu allen Völkern und macht alle Menschen zu meinen Jüngern; tauft sie auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes, und lehrt sie, alles zu befolgen, was ich euch geboten habe. Seid gewiss: Ich bin bei euch alle Tage bis zum Ende der Welt. (Mt 28,16–20)

Wie Jonathan am Anschluss an diese Bibelstelle ausführt, werde niemand als Disciple geboren. Ein Disciple werde man (*becoming a disciple is a process*) und zwar in einem längeren, wenn nicht sogar lebenslangen Lern- und Trainingsprozess (*through training, molding and discipline*). Dieser Prozess ereigne sich dabei im persönlichen Lebensalltag eines Disciples und nicht innerhalb besonderer „Unterrichtseinheiten“, in einer vom persönlichen Alltag abgesetzten Umgebung wie in einem „Klassenzimmer“ (*through observation on a day to day basis, not in a lecture or class room setting*). Auch Jesus, so Jonathan, habe seine Jünger nicht „im Klassenzimmer“ gelehrt. Auch hier habe sich der Lern- und Trainingsprozess im gemeinsamen Lebensalltag der Jünger mit Jesu vollzogen, oder wie Jonathan es formuliert: „As they walk together with Jesus, they learn from him“. Das Gleiche gelte auch für Christinnen und Christen heute. Wie die Jünger um Jesu, müssten auch heutige Christinnen und Christen in eine Gemeinschaft integriert sein, um in dieser Gemeinschaft das Christ(in)sein lernen und leben zu können.

¹⁸⁷ In der folgenden Predigtreihe wird immer wieder von den Jüngern Jesu einerseits und seinen heutigen Nachfolgerinnen und Nachfolgern andererseits die Rede sein. Für beides verwenden die Redner den englischen Begriff des „disciple“. Um der besseren Lesbarkeit willen werde ich im Folgenden immer dann von Jüngern sprechen, wenn es um die historischen Jünger geht. Geht es um gegenwärtige Christinnen und Christen, dann werde ich bei dem Begriff des „Disciple“ (i. F. ohne Anführungszeichen) bleiben, dann der sich auf beide Geschlechter gleichermaßen bezieht.

Was aber ist ein Disciple? Ein Disciple, so Jonathan, sei ein „Arbeiter Christi“, oder genauer, eine „gelernte Fachkraft“ (*a trained worker*), die sich durch „gute“ Wertvorstellungen und einen herausragenden Charakter (*great values and character*), kurzum, durch eine rundum „fantastische christliche (oder Christus-ähnliche) Geisteshaltung“ (*awesome Christ-like attitude*) auszeichne. Der Lern- und Trainingsprozess eines angehenden Disciples müsse deshalb die Arbeit am eigenen Charakter sowie an den persönlichen Werten und Einstellungen umfassen (*fine-tuning our attitudes and developing our character*). Diese Arbeit könne sich nur in der Gemeinschaft ereignen (*we cannot develop [our] character by ourselves*) und zwar, indem man zunächst lerne, sich unterzuordnen (*to learn to be great you first need to learn to submit*).

„Wie aber“, fragt Jonathan in die Gruppe hinein, „wird man nun zum Disciple?“ Seine Antwort kleidet er in vier direkt an die Zuhörerinnen und Zuhörer gerichtete Fragen: (1) „Bist du bereit, dich zu ändern?“ (*Are you willing to change?*) Ein Disciple müsse bereit sein, alte Lebensgewohnheiten (*your old ways of life*) aufzugeben, um zu einem „neuen Weinschlauch“ (*a new wineskin*) zu werden, in den ein neuer Geist (*a new spirit*) gegossen werden könne. Mit dem Bekenntnis zu Christus habe sich der Glaubende zwar in einen neuen Menschen (*a new person*) verwandelt. Um diesem neuen Ich aber gerecht zu werden (*to live up to this person*) bedürfe es der weitergehenden Arbeit. Vor allem schlechte Gewohnheiten gelte es dafür abzulegen, wie zum Beispiel das Rauchen, Unpünktlichkeit oder das Glücksspiel.

(2) „Bist du bereit Folge zu leisten?“ (*Are you willing to follow?*) Jesus treu ergeben nachzufolgen bedeute, Gehorsamkeit zu leben (oder gelebte Gehorsamkeit) (*faithful following Jesus is obedience in action*). Und Gehorsamkeit leben bedeute in diesem Fall, so Jonathan, die eigenen Ziele (*our own agenda*) aufzugeben und sich ganz der Nachfolge Christi zu verschreiben (*follow Christ by faith*).

(3) „Bist du bereit, dich belehren zu lassen?“ (*Are you willing to be taught?*) Christ(in)sein könne man nur unter Anleitung eines spirituellen Mentors oder einer spirituellen Mentorin (*discipler*) erlernen, betont Jonathan mit Verweis auf ein populärkulturelles Beispiel: „It is like in those kung fu movies, when a student has to travel into the mountains to the Shaolin temple to learn from a master. He cannot learn alone.“ Mehr noch, als Disciple müsse man sogar beständig auf seinen spirituellen Mentor bzw. seine Mentorin eindringen (*we need to press in our discipler*), um ihm oder ihr zu signalisieren: Ich möchte lernen, lehre mich! Diese Bereitschaft zu lernen,

müsse dabei die Bereitschaft miteinschließen, auch Kritik und Tadel bereitwillig anzunehmen und umsetzen.

(4) Die letzte Frage schließlich lautet: „Bist du bereit, dich zu beteiligen?“ (*Are you willing to participate?*) Wer lernen wolle, müsse bereit sein, sich am Leben der Kleingruppe und der Gemeinde zu beteiligen. Das beginne mit dem regelmäßigen Besuch der wöchentlichen Kleingruppentreffen, umfasse aber zum Beispiel auch die Bereitschaft, mit zunehmender Kompetenz und Erfahrung, selbst lehrende Aufgaben in der Gruppe zu übernehmen (*to be willing to move up and teach to others what you have been taught*). Auch missionarische Tätigkeiten (*mission trips*) gehörten dazu. Das Wichtigste aber, so schließt Jonathan diesen ersten Teil der Predigtreihe, sei es, stets eine innere Haltung der Demut zu pflegen (*you need to humble yourself as a precondition of being a good disciple*). Und diese Demut zu pflegen bedeute manchmal eben auch „durchs Feuer zu gehen“, um neu geformt wieder daraus hervorzukommen (*going through fire and be molded*).

Der zweite Teil, der drei Wochen später folgt, wird von Jackson (47 Jahre alt, verheiratet, Vater zweier Töchter, selbständig, siehe unten Anm. 188), dem eigentlichen Gruppenleiter präsentiert. Gegen 21.30 Uhr tritt er hinter den Notenständer, der als Ambo dient.¹⁸⁸

Nach einer kurzen Zusammenfassung des ersten Teils der Predigt erklärt Jackson, dieser zweite Teil der Predigtreihe befasse sich mit den Eigenschaften eines „wahren“ bzw. „echten“ (*true*)

¹⁸⁸ Wie Jackson beschreibt sich selbst gerne als extrovertiert und vom Temperament her „sanguin“, also offen, sozial und kontaktfreudig mit einem Hang zu Ungeduld und vielleicht auch zum Überdrehen. Zu Christus habe er schon als Teenager gefunden, durch einen Cousin, der ihn in seine Kirche einlud. Nach weniger als einem Jahr sei er aber schon wieder vom Glauben „abgedriftet“ (*I backslided*, Interview vom 23.7.2014). Als er 22 ist, erkrankt seine Mutter an Krebs und für Jackson brach eine Welt zusammen (*I felt everything crashed*, Interview vom 23.7.2014). Ein Freund habe ihn in dieser schweren Zeit in die City Harvest Church eingeladen und ihn so zurück zum Glauben geführt. (*I rededicated my life again*, Interview vom 23.7.2014). Zu dem Zeitpunkt war Jackson 22 und seit einem Jahr verheiratet. Seine Frau Ruby war zunächst alles andere als begeistert. Nach einer Kindheit in einer „traditionellen Kirche“, die sie als sehr restriktiv empfand, hatte sie sich vom Christentum abgewandt. Und so begleitete sie ihren Mann zunächst nur in die Gemeinde, um ihn „da wieder rauszuholen“: „So, I was thinking, a couple cannot have different religion[s]. I don't want to be a Christian, so I said never mind, I'll go there with you and I'll pull you out. But when I went to City Harvest Church, I was ehm (..) my hair stand, ya, my hair stand. I felt that something is very, very different. And I was attracted by the praise and worship. Though I didn't, at the beginning I don't really understand the Word that much. But I was attracted, and something about the church that's so different. Everybody's so friendly, so warm. [...] I guess the church is the one that makes me stay ya. The friends, the vibrancy, the praise and worship, those are the ones that made me stay“ (Interview vom 23.7.2014, Transkript E. B.-C.).

Ursprünglich gelernte Verwaltungsfachkraft und Gebäudemanager, machte sich Jackson nach seinem Beitritt zur City Harvest Church selbstständig und ist heute Inhaber einer erfolgreichen Nachhilfeschool. In einer Stadt, in der Raum knapp ist und bereits kleinere Apartments zu hohen Preisen vermietet werden, leben Jackson, seine Frau Ruby und seine Töchter in ihrem eigenen, freistehenden Haus. Die Kleingruppe leitet Jackson mit starker Hand als unumstrittene charismatische Führungsfigur.

Disciple. „Turn to your neighbor and say: Let’s be a true disciple and not a fake“, fordert Jackson seine Zuhörerinnen und Zuhörer am Ende seiner Einleitung auf. Gleich zu Beginn nimmt Jackson somit eine Unterscheidung zwischen „echten“ und „unechten“ (*fake*) Disciples vor. Durch welche Eigenschaften sich ein wahrer Disciple auszeichne, das erläutert Jackson im weiteren Verlauf der Predigt.

Als erstes, so Jackson, tue sich ein wahrer Disciple durch Verfügbarkeit hervor (*whenever a discipler calls, a true disciple needs to be available*). Da sich der Lern- und Trainingsprozess eines Disciples, wie oben bereits gehört, im gemeinsamen Lebensalltag mit seinen Mitchristinnen und -christen vollziehe (*discipleship happens in most natural circumstances, when we live together*) müsse ein wahrer Disciple in seinem Leben Raum schaffen für einen solchen gemeinsamen Lebensalltag. Das schließe die Bereitschaft mit ein, sich Zeit für Aufgaben zu nehmen, die ihm oder ihr innerhalb der Gemeinschaft aufgetragen würden. Dabei stelle ein wahrer Disciple die Entscheidungen seiner Mentorinnen und Mentoren niemals in Frage – es sei denn, eine solche Entscheidung stehe offensichtlich im Konflikt mit Aussagen der Bibel (*it’s his duty to obey as long as it does not go against the Scripture*). Das gelte auch für den Fall, dass ein Disciple den Sinn einer bestimmten Entscheidung seines Mentors oder seiner Mentorin in diesem Moment selbst (noch) nicht nachvollziehen könne. Mentorinnen und Mentoren seien in dieser Hinsicht wie spirituelle Mütter und Väter (*spiritual fathers or mothers*), denen ein Disciple vorbehaltlos vertrauen könne und solle. Dieser dürfe darüber hinaus darauf vertrauen, dass auch Mentorinnen und Mentoren Gott selbst gegenüber Rechenschaft schuldig seien (*if a discipler fails, God will judge him, if he did wrong*). Während es demnach die Aufgabe eines Mentors bzw. einer Mentorin sei, zu gewährleisten, dass ihr Leben und Handeln im Einklang mit der Heiligen Schrift steht, sei es die Aufgabe eines wahren Disciples, seinen Mentorinnen und Mentoren Gehorsam zu leisten.

Als zweite Eigenschaft nennt die Predigt eine „inneres Gebrochen-Sein“ (*brokenness*) als Folge einer radikalen Infragestellung der eigenen Wertvorstellungen, Einstellungen und des eigenen Charakters (*challenging our spiritual values, attitudes and character*). Ein Disciple zu sein bedeute, das ganze Leben auf Christus hin (neu) auszurichten. Dafür, so Jackson, müssten die eigenen Wertvorstellungen, Einstellungen und der eigene Charakter zunächst „aufgebrochen“ werden, damit sie dann, unter der Anleitung eines spirituellen Mentors bzw. einer Mentorin, nach christlichem Vorbild neu zusammengesetzt werden können (*you must be broken*

enough to be rebuild by your discipler). Aus diesem Grund sei die Beziehung eines Disciples zu seinem Mentor bzw. seiner Mentorin auch nicht immer einfach: „Don't expect a smooth relationship with your discipler“, warnt Jackson „You may be scolded even misunderstood, but take deep breath and go on. [...] Your security is in God.“ Gebrochen werden müsse dabei vor allem der „Ich-Faktor“ (*I-factor*), der egoistische menschliche Wille oder wie Jackson es ausdrückt: „The human self-will, the egoistic self-entered will, [the] I, me and myself must be broken.“ Erst wenn der egoistische menschliche Wille gebrochen sei, könne Gott den Menschen ganz erfüllen und dadurch verwandeln. Und dieses Berührtwerden durch Gottes Gegenwart, dieses Erfülltsein von ihm ereigne sich maßgeblich, wenn nicht sogar ausschließlich, in der Gemeinschaft mit anderen Christinnen und Christen – genauer der Kleingruppe –, die durch ihr gemeinschaftliches Beisammensein und ihr Gebet die Präsenz Gottes in ihrer Mitte überhaupt erst ermöglichten (*how strong the presence of God is depends on the people [...] it depends on every single one of you*). Das, so Jackson, sei auch der Grund, weshalb der Teufel selbst immer wieder darum bemüht sei, Kleingruppen wie die ihrige auseinander zu bringen (*it's devil's will to destroy a group like ours*). Dem aber hält Jackson entgegen: „Let's move on! Don't be timid!“

Die dritte Eigenschaft eines wahren Disciples sei Courage (*courage*). Courage definiert Jackson als die Fähigkeit, das Richtige zu tun (*to do what is right*), auch wenn es unpopulär sei (*even when it is not popular*), ja selbst dann, wenn es bedeute, gegen den Strom zu schwimmen oder sich lächerlich zu machen (*in the midst of opposition and mockery*). Das Richtige zu tun bedeutet in diesem Zusammenhang vor allem, für die christliche Gemeinschaft verfügbar zu sein, Zeit in der Gemeinschaft zu verbringen (*fellowshipping*), auch dann, wenn man persönlich gerade nicht das Bedürfnis danach habe oder es manchmal öde erscheine, jeden Sonntag nach dem gemeinsamen Gottesdienst im gleichen Foodcourt gemeinsam Mittagessen zu essen. Aber genau diese gemeinsame Zeit sei von zentraler Bedeutung: Hier entstünde Gemeinschaft, hier werde Gemeinschaft gelebt und in dieser Gemeinschaft sei „Wachstum im Glauben“ möglich (*during fellowship, we are actually supposed to push each other, to become closer and to grow*). Ein Disciple zu werden sei eben ein schmerzhafter Prozess (*discipleship is painful*). Auf diesem Weg und an seinem Ende erwarte den Disciple aber der Segen Gottes (*but along the way when you go through the whole process you will be blessed*).

Schließlich, so Jackson, zeichne sich ein wahrer Disciple sowohl in spirituellen Dingen (im täglichen Bibelstudium und im Gebet) als auch in weltlichen Angelegenheiten (in Sachen Pünkt-

lichkeit und Verlässlichkeit zum Beispiel) durch Disziplin (*discipline*) aus. Mehr noch, ohne Disziplin seien alle anderen Anstrengungen schlichtweg vergebliche Liebesmüh: „Without discipline nothing happens, because nothing happens to a dreamer. A dream without discipline is a pathway to frustration, anger and disappointment“, so Jackson. Weltlicher Erfolg und spirituelle Disziplin seien miteinander verbunden: „If you want to have success in worldly life, you first need to have success in you spiritual life through discipline.“ Es geht bereits auf 23.00 Uhr zu, als Jackson die Predigt schließlich mit einem Appell beendet. „So let’s be disciplined! [...] Let’s be true disciples!“, ruft er seinen Zuhörerinnen und Zuhörern zu und hebt dabei noch einmal besonders den sonntäglichen Gottesdienstbesuch (*Please be there early! Sing along!*) und die wöchentlichen Kleingruppentreffen (*Come every week!*) hervor.

Reprise: Integration in die Gemeinschaft

Sowohl Jonathan als auch Jackson beschreiben das Christ(in)werden und Christ(in)sein in ihren Predigten, wie auf den vorangegangenen Seiten zu lesen war, als einen lebenslangen Lern- und Trainingsprozess, in dem persönliche Wertvorstellungen, Einstellungen und der jeweilige Charakter des religiösen Akteurs bzw. der Akteurin gemäß christlichen Wert- und Idealvorstellungen verändert werden sollen. Dieser Prozess, so betonen beide, vollziehe sich im gemeinschaftlichen Lebensalltag der Praktizierenden mit ihren Mitchristinnen und -christen und unter der Anleitung eines spirituellen Mentors bzw. einer Mentorin. Die Aneignung einer bestimmten christlichen Identität kann sich also nur innerhalb eines bestimmten sozialen Umfeldes ereignen und dieses Umfeld ist in diesem Fall die Gemeinschaft der Kleingruppe, die ihrerseits wieder in die Gemeinde als Ganzes integriert ist. Es findet sich hier also, um mit dem Soziologen Pierre Bourdieu zu sprechen, die Aneignung eines christlichen Habitus an die Integration in eine bestimmte soziale Institution gekoppelt, mehr noch diese Integration wird sogar als notwendig vorausgesetzt.¹⁸⁹

Soweit decken sich die Predigten mit den Anweisungen des vorher untersuchten Bibelstudienhandbuchs, gehen dann jedoch darüber hinaus, wenn sie sich mit der Qualität der Beziehung

¹⁸⁹ Für eine Einführung in Bourdieus Konzept des Habitus aus dem Bereich der Religionswissenschaft siehe Rakow (2014, 68–74) und Martin (2012, 71–91). Wie von unterschiedlichen Autorinnen und Autoren bemerkt, war es ein Anliegen Bourdieus, mit dem Konzept des Habitus die Dichotomie zwischen internalisierten Subjektwelten und gesellschaftlich konstruierten Wirklichkeit zu überwinden, indem er ihre wechselseitig konstitutive Abhängigkeit hervorhob (vgl. Coleman und Collins 2000, 318; Rakow 2014, 71 Anm. 5; Thompson 2009, 10–12).

zwischen individuellem Akteur bzw. Akteurin, der Kleingruppe und dem jeweiligen spirituellen Mentor bzw. der Mentorin auseinandersetzen. Dem folgend endet das persönliche Commitment eines Praktizierenden gegenüber der Gemeinde nicht mit der bloßen Mitgliedschaft und dem regelmäßigen Besuch der wöchentlichen Kleingruppentreffen und sonntäglichen Gottesdienste. Wahres Commitment schließt die Bereitschaft ein, „Folge zu leisten“, das heißt, wie oben gesehen, die persönlichen Bedürfnisse und Anliegen denen der Gemeinschaft unterzuordnen und den Anweisungen des jeweiligen Mentors bzw. der Mentorin oder auch des Kleingruppenleiters bzw. der -leiterin zu gehorchen. Als Mitglied einer Kleingruppe ist demnach vom christlichen Akteur oder einer Akteurin nicht nur Disziplin in der individuellen religiösen Praxis gefordert, sondern auch in der Erledigung derjenigen Aufgaben, die ihm oder ihr von der und für die Gemeinschaft aufgetragen werden. Erst in der Verfügbarkeit für die Anliegen der Gruppe und im Gehorsam gegenüber dem eigenen spirituellen Mentor oder der Mentorin zeigen sich die „wahren“ Qualitäten eines Disciples.

Begründet und legitimiert wird diese Art der Beziehung zwischen Akteur(in) und Kleingruppe mit Verweis auf die Gemeinschaft der Jünger um Jesus. Dabei implizieren beide Redner, dass es sich bei der Kleingruppe quasi um eine Nachahmung eben dieser Gemeinschaft handelt, die es als ideale Form der christlichen Vergemeinschaftung zu emulieren gilt. Das trifft auch auf die hierarchische Struktur der Kleingruppe zu, in die sich der Akteur bzw. die Akteurin einfügen soll. Kurzum, im Verhältnis der Mitglieder zu ihrem Mentor bzw. ihrer Mentorin oder auch Kleingruppenleiter bzw. -leiterin spiegelt sich das Verhältnis der Jünger zu Jesus. Die Rückbindung der Funktionsweise und Hierarchie der Kleingruppe an ihr angenommenes, neutestamentliches Vorbild lädt die Praxis und Institution der Kleingruppe dabei zweifellos mit außerordentlicher religiöser Legitimität auf (vgl. Martin 2012, 119).

Wie einleitend bereits bemerkt, lässt sich die Kleingruppe hier als eine „soziale Institution“ im Sinne Bourdieus beschreiben. Was damit gemeint ist, beschreibt Bielo in seiner Ethnographie zum kollektiven Bibelstudium in den USA wie folgt:

Institutions are stable social forms – of all sizes and types – that contribute to the formation of dispositions: inclinations of action, thought, embodiment, interpretation, belief, interaction, and speech.
(Bielo 2009, 10f.)

Innerhalb solcher sozialer Institutionen fänden sich Subjekte eingebettet in durch diese Institutionen strukturierte und auf Dauer gestellte asymmetrische Machtverhältnisse, in denen sich

die Aneignung eines bestimmten Habitus ereigne (vgl. Bielo 2009, 10–12).¹⁹⁰

Die hier beschriebene Integration des Einzelnen in die Institution der Kleingruppe lässt sich in Anlehnung an Foucault darüber hinaus als eine Art „pastoraler Disziplinierung“ beschreiben. Während es in der Anleitung des Einzelnen um die *Disziplinierung des Subjekts durch das Subjekt selbst* ging, das Subjekt also sich selbst gegenüber zur Kontrollinstanz wurde, geht es bei der Integration in die Gemeinschaft um *die Unterordnung des Subjekts unter eine ihm oder ihr scheinbar äußerliche Machtinstanz*, nämlich die Gemeinschaft der Kleingruppe und den spirituellen Mentor oder die Mentorin. Und dennoch, wie oben gesehen, soll das Subjekt diese Unterordnung auch selbst wollen und suchen. Sich unterordnen zu wollen wird zur charakterlichen Eigenschaft eines „echten Disciples. Der ideale christliche Akteur bzw. eine solche Akteurin hat die pastorale Disziplinierung also gleichsam verinnerlicht. Diese Wendung verlagert die scheinbar äußerliche Disziplinierung wieder zurück in das Subjekt selbst und bringt es in dieser Bewegung zugleich als (ideales) *christliches* Selbst hervor. Wie bei Foucault ist also auch hier die pastorale Disziplinierung des Subjekts konstitutiv mit der Subjektwerdung – das meint hier Christ(in)werdung – verbunden. Die Macht der pastoralen Disziplinierung wird, in den Worten Foucaults, zur Macht „die Dinge durchläuft und hervorbringt“ (Foucault 1978, 122 in Moebius 2008, 161), sie wird zur Macht, die den „echten Disciple“ schafft.

Damit wird am Beispiel der untersuchten Predigten deutlich, wie eng beide eingangs beschriebenen Aspekte – der vertikale Aspekt der individuellen Anleitung des religiösen Akteurs bzw. der Akteurin und der horizontale Aspekt seiner bzw. ihrer Integration in die Gemeinschaft – *im Idealfall* mit einander verwoben sind. Denn allein die Tatsache, dass die Gruppenleiter sich dafür entschieden haben, diesem Thema – das, wie vorhin gesehen, theoretisch im Bibelstudium bereits abgehandelt wurde – mit der Predigtreihe „Discipleship 101“ zwei volle Abende zu widmen, erzählt eine eigene Geschichte. Dass beide Redner den Gehorsam gegenüber Mentoren und Mentorinnen anmahnen, dass sie zum regelmäßigen Besuch der Gottesdienste und Kleingruppentreffen aufrufen und an die Mitglieder appellieren, sich aktiv in das Gemeindeleben einzubringen, bedeutet ja im Umkehrschluss nichts anderes, als dass genau das (bisher) nicht ausreichend geschieht. Bis zu einem gewissen Grad ähnelt das hier beschriebene Quellenmaterial – das Bibelstudienhandbuch *Getting Started* und die zwei Predigtreihen – damit

¹⁹⁰ In seiner Arbeit zum kollektiven Bibelstudium in den USA zeigt Bielo, wie die von ihm untersuchten Bibelstudienkreise als solche sozialen Institutionen fungieren, in denen sich die Aneignung eines evangelikalen Habitus beobachten lässt (vgl. Bielo 2009).

denjenigen text-basierten religiösen Quellen, zu denen der Buddhismusforscher Gregory Shopen in seinem Buch *Bones, Stones, and Buddhist Monks* kritisch bemerkt: „This material records what a small, atypical part of the Buddhist community *wanted* that community to believe or practice“ (Schopen 1997, 1, Hervorhebung E. B.-C.). Ob es sich bei den Verfasserinnen und Verfassern sowie den Dozentinnen und Dozenten des Bibelstudienhandbuches ebenso wie Kleingruppenleiterinnen und -leitern tatsächlich um eine „kleine, atypische Gruppe“ religiöser Akteurinnen und Akteure handelt, sei hier dahingestellt. Dass sie als aktive Mitglieder der Gemeinde innerhalb der Kirche gegenüber dem Gros der Kirchenbesucherinnen und -besucher eine Minderheit darstellen, steht außer Frage. Worum es mir im Anschluss an Shopen tatsächlich geht, ist die Feststellung, dass es sich bei dem in diesem Quellenmaterial gezeichneten Bild um Idealvorstellungen handelt, die mit der individuellen gelebten Alltagsreligiosität nicht einfach gleichzusetzen sind (vgl. Schopen 1997, 1). Trotz dieser Einschränkung hat es mir das hier untersuchte Quellenmaterial erlaubt, ein eben solches, idealtypisches Bild jenes eingangs beschriebenen Wechselspiels von vertikalem und horizontalem Aspekt in der religiösen Praxis und Sozialisation in der Kleingruppe zu zeichnen.

3.5 Die Errettung der modernen Seele in Singapur¹⁹¹

Abschließend wird hier nun darum gehen, der Resonanzbeziehung zwischen der Institution und Praxis der Kleingruppe und dem allgemeinen Kontext der globalen Moderne sowie dem spezifischen Kontext des modernen Singapur nachzugehen. Mit Resonanzbeziehung ist dabei, wie in der Einleitung erläutert, jenes „Netz aus unsichtbaren Fäden“ (Illouz 2013, 322) gemeint, das die Institution und Praxis der Kleingruppe mit den sozialen Erfahrungen und der Verfasstheit Singapurs unter dem Eindruck der globalen Moderne verbindet.¹⁹²

3.5.1 Kleingruppen für ein modernes Singapur

Zunächst, so meine ich, lässt sich die Institution der Kleingruppe selbst als eine spezifisch moderne Form christlicher Vergemeinschaftung und als direkte Antwort auf die urbane Beschaf-

¹⁹¹ Die Namensgebung lehnt sich an den Titel des oben bereits ausführlicher besprochenen Buches der Soziologin Eva Illouz an: *Die Errettung der modernen Seele* (2009).

¹⁹² Zum Begriff der Resonanzbeziehung siehe ausführlicher die Einleitung S. 45f.

fenheit des modernen Singapur verstehen. Diese Beschaffenheit der Stadt hat ihren Ursprung in verschiedenen Modernisierungs- und Urbanisierungsprozessen, die bis in die Kolonialzeit zurückreichen. Bereits 1927 richtete die damalige britische Kolonialregierung den sogenannten Singapore Improvement Trust (SIT) ein. Aufgabe des SIT war es, die Elendsviertel der Stadt zu räumen und die dort ansässige Bevölkerung in neue Wohngebiete umzusiedeln (vgl. Field 1987, 148). Anstatt die Lebensbedingungen in der Stadt nachhaltig zu verbessern, wurde der SIT aber von der Wirklichkeit des Zweiten Weltkriegs und der japanischen Besatzung (1942–1945) eingeholt. Eine hohe Inflationsrate, allgemeine Lebensmittelknappheit, akute Wohnungsnot und eine mangelhafte Gesundheitsversorgung ließen die Lebensbedingungen in der Stadt nach dem Ende des Krieges und der Besatzung noch prekärer werden. Am schlimmsten waren die Zustände im hoffnungslos überbevölkerten Zentrum der Stadt (vgl. Frost und Balasingamchow 2009, 335). In den 1950er Jahren formulierte die britische Kolonialregierung deshalb neue Strategien, um auf den desolaten Zustand der Stadt zu reagieren. Nach wie vor folgten diese dem Ansatz, überbevölkerte Viertel zu räumen und neuen Wohnraum zu schaffen (vgl. Loh 2009). 1959 wurde Singapur eine selbstregierte Kolonie. Mit der Gründung des Housing Development Board (HDB) führte die neu gewählte Regierung unter Führung der People's Action Party (PAP) die koloniale Politik der Stadterneuerung weitgehend fort (vgl. Loh 2009, 617). Der Architekt und Architekturtheoretiker Rem Koolhaas bezeichnete den von der Regierung zugrunde gelegten städteplanerischen Ansatz einmal als „Tabula Rasa-Verfahren“: In umfassenden Prozessen der urbanen Restrukturierung wurden ganze Stadtteile abgerissen, neu aufgebaut und zusätzliche Satellitenstädte errichtet (vgl. Koolhaas 2000).¹⁹³ Maßstab der Stadtentwicklung war es, möglichst rasch neuen und günstigen Wohnraum zu schaffen. Der Raumknappheit der Insel begegnete man dabei, indem man in die Höhe anstatt in die Breite baute. In nur fünf Jahren (1960–1965) entstanden auf diese Weise mehr als 50.000 neue Wohnungen, sogenannte HDB-Apartments; 1965 bis 1970 folgten knapp 60.000 weitere. 1971 entwarf die Regierung einen dritten Fünfjahresplan, der vorsah, jedes Jahr weitere 30.000 Wohnungen zu bauen. Anfang der 1970er Jahre lebte bereits nahezu die Hälfte der Bevölkerung in solchen staatlich errichteten HDB-Apartments (vgl. Sng 1993, 266; Wong 1974, 939).¹⁹⁴

¹⁹³ Siehe hierzu auch das folgende Kapitel 4, S. 193.

¹⁹⁴ Damit stellt Singapur ohne Zweifel einen besonderen Fall dar. Prozesse zunehmender Urbanisierung waren und sind aber ein weltweites Phänomen. Bereits 1978 rief die UNO das Programm „UN-Habitat for a better urban future“ ins Leben, um damit auf Prozesse der Urbanisierung als Trend und Herausforderung für die Ge-

Die aus diesen Entwicklungen hervorgehende, neue urbane Landschaft der Insel und die veränderte Wohnsituation eines Großteils der Bevölkerung stellten auch die christlichen Gemeinschaften der Stadt vor eine neue Situation, auf die man meinte reagieren zu müssen. Sng formuliert diese Einsicht in seiner Geschichte des Christentums in Singapur wie folgt:

Any substantial change in a society must sooner or later be reflected in the pattern of church development. This is because the church is people and what affects people must also affect the church. (Sng 1993, 266)

1970 organisierte die evangelikal geprägte Laienorganisation Graduates' Christian Fellowship einen mehrtägigen Workshop, um die Situation der Kirchen innerhalb des sich rasch verändernden, modernen Singapur zu diskutieren (vgl. Sng 1993, 267). Noch im selben Jahr wurde im Nachgang des Workshops das sogenannte Church Growth Study Centre eingerichtet. Direktor des Zentrums war der bereits erwähnte anglikanische Geistliche Wong (vgl. Lee und Lee 2015, 132). Die Mitglieder der Forschungsgruppe hatten sich unter anderem der Aufgabe verschrieben, über neue Formen christlicher Vergemeinschaftung und christlichen Engagements innerhalb des modernen Singapur nachzudenken (vgl. Sng 1993, 267).¹⁹⁵ Inmitten der massiven sozioökonomischen Veränderungen meinten sie eine generelle Offenheit gegenüber dem Wechsel der eigenen Religionszugehörigkeit im Allgemeinen und der christlichen Botschaft im Besonderen feststellen zu können, insbesondere unter den neuen Bewohnerinnen und Bewohnern der neu errichteten HDB-Hochhäuser:

When people experience rapid social change they are also more open to religious change. Several case studies have been carried out in Singapore among the residents of high-rise housing estates. In a community survey of the „religious orientation“ of the people living in highrise apartments (conducted by the author in 1972), he found that the residents were more responsive to the presentation of the Gospel message during the initial period of settling into a new housing estate. (Wong 1974, 940)

genwart und Zukunft der Weltgemeinschaft aufmerksam zu machen. Siehe zum Programm: <http://unhabitat.org>, letzter Zugriff am 3.2.2016. 1976 fand die erste UN-Habitat-Konferenz in Vancouver, Kanada statt („Habitat: United Nations Conference on Human Settlements“, kurz „Habitat I“). Auch Singapur nahm daran teil (vgl. Schechter 2009, 57–62; International Institute for Environment and Development 1976). Damit rückten in den 1970er Jahren Prozesse der weltweiten Urbanisierung verstärkt ins Bewusstsein der Öffentlichkeit. Auch in christlichen Kreisen setzt man sich mit dem besonderen Umfeld der Stadt auseinander. Eines der bekanntesten Beispiele dafür ist das bereits 1965 erschienene Buch *The Secular City: Secularization and Urbanization in Theological Perspective* (dt.: *Stadt ohne Gott?*, erschienen 1971) des Theologen Harvey G. Cox. Die in diesem Unterkapitel beschriebene Debatte um neue Formen kirchlicher Gemeinschaft und christlichen Engagements in den urbanen Zentren der Welt lässt sich damit in einen umfassenderen, internationalen Diskurs über Prozesse der Urbanisierung einordnen.

¹⁹⁵ Wie Daniel P. S. Goh zeigt, ging es in den Diskussionen der evangelikal geprägten Forschungsgruppe auch darum, wie man von evangelikaler Seite auf den Aufstieg und die Popularität liberaler, befreiungstheologisch geprägter Theologien im postkolonialen Singapur reagieren könne (vgl. Goh 2010, 64f.).

Um auf diese Offenheit reagieren zu können, bräuchte es aber, so Wong, neue, innovative Formen der Mission in der eigenen Gesellschaft, während die veränderte urbane Landschaft neue Formen christlicher Vergemeinschaftung erforderlich mache (vgl. Wong 1974, 940).

1974 präsentierte Wong solche und andere Überlegungen in einem Strategiepapier zur Mission im urbanen Kontext auf dem ersten „International Congress on World Evangelization“, der vom 16. bis 25. Juli 1974 in Lausanne, in der Schweiz stattfand.¹⁹⁶ In seinem Strategiepapier erörtert Wong die Situation in Singapur in den 1970er Jahren als paradigmatischen Fall. Mit der allgemein zunehmenden Urbanisierung werde die Frage nach neuen Formen urbaner Mission und kirchlicher Gemeinschaft weltweit virulent (vgl. oben S. 142f., Anm. 194). Als Antwort auf die veränderte Situation christlicher Vergemeinschaftung in den Städten dieser Welt spricht er sich deshalb für die Einführung von Kleingruppen aus, die er „Apartmentkirchen“ (*apartment-churches*) oder Zellengruppen nennt (vgl. hierzu auch Sng 1993, 266–270):

These apartment-churches, or cell-groups, should not follow the traditional pattern of church extension with its „edifice-centered complex.“ Instead, they will take the form of smaller, more flexible and simple Christian cell units – meeting in homes of Christian families or rented apartments or even in the local community halls. (Wong 1974, 940)

Ende der 1970er Jahre reiste der südkoreanische Pastor Cho nach Singapur, wo er über sein Konzept einer Zellenkirche referierte. Einer der Anwesenden, ein Geistlicher der AOG namens Andrew Ong, berichtete später von der Begeisterung der Teilnehmerinnen und Teilnehmer für Chos Ideen:

The ministers were greatly inspired through his example of pastoring the biggest Asian church, his concept of home cell system and his other teachings on church growth. (Zitiert in: Sng 1993, 270)

Im Nachgang dieser Entwicklungen entschieden sich immer mehr christliche Gemeinschaften in Singapur auf die ein oder andere Weise für die Einführung von Kleingruppen in ihren Gemeinden. Die Begeisterung oder Inspiration, die in Andrew Ongs Kommentar anklingt, so der Theologe Daniel K. K. Soon, hätte sich im gegenwärtigen Singapur sogar zu einer wahren „Obsession“ entwickelt (vgl. Soon 2002, 41).¹⁹⁷

¹⁹⁶ Die Konferenz stand unter der Schirmherrschaft Billy Grahams und wurde von der Billy Graham Evangelistic Association organisiert. Thema der Konferenz und der aus ihr entstandenen Bewegung ist die Weltmission. Näheres zur Geschichte der Lausanne-Bewegung siehe Hunt (2011).

¹⁹⁷ „Any keen observer of the life and ministry of the local churches in Singapore will not fail to notice what looks like an infectious fascination with cell groups“ (Soon 2002, 41).

Diese Hinwendung zu Kleingruppen als Form urbaner christlicher Vergemeinschaftung in Singapur ist aber nicht nur als Antwort auf eine von christlicher Seite festgestellte Offenheit gegenüber bzw. Nachfrage nach der christlichen Botschaft zu verstehen, wie hier am Beispiel von Wong gesehen. Wie in Kapitel 2 bereits bemerkt, hatten das Wachstum und die Zunahme christlicher Gemeinschaften ab den 1980er Jahren auch einen immer härteren Wettbewerb um Raum für religiöse Aktivitäten oder Bauland für entsprechende Gebäude zur Folge (vgl. Kapitel 2, S. 76). Verschärft wurde dieser Wettbewerb durch den dort bereits erwähnten Prozess des *Zonings*, durch den der Staat in Singapur die Nutzung von Land und Gebäuden streng reguliert.¹⁹⁸ Wie viel Land für religiöse Zwecke und für welche religiöse Gemeinschaft zur Verfügung gestellt wird, wird dabei bis heute auf Basis sogenannter „Wohneinheiten“ (*Dwelling Units*, DU) errechnet. Wie viele Wohneinheiten vorhanden sein müssen, damit Land für den Bau eines bestimmten religiösen Gebäudes zur Verfügung gestellt wird, ergibt sich wiederum aus dem statistischen Anteil, den die jeweiligen religiösen Gemeinschaften an der Gesamtbevölkerung halten. Gegenwärtig ergibt sich so folgendes Bild: für je 12.000 DU wird eine Kirche eingeplant (Größe des zugewiesenen Baulandes circa 3.000–4.500 m²), für je 90.000 DU ein Hindu Tempel (circa 1.800–2.500 m² Bauland), für je 9.000 DU ein chinesischer Tempel (circa 2.000–3.000 m²) und für je 20.000 DU eine Moschee (circa 2.500 m²) (vgl. Kong 2002, 1577). Vor dem Hintergrund konfessioneller Vielfalt und der wachsenden Anzahl und Größe christlicher Gemeinschaften wurde der Wettbewerb um das von Seiten des Staates für religiöse Gebäude zur Verfügung gestellte Bauland so gerade unter christlichen Gruppen zunehmend härter.

Die Einführung von Kleingruppen als neue Form der Vergemeinschaftung ist auch vor diesem Hintergrund zu sehen (vgl. Kong 2002, 1575). So war und ist es für eine Kleingruppe bis heute zum Beispiel in Privatwohnungen verhältnismäßig einfach, Raum für ihre religiösen Aktivitäten zu finden. Und auch wenn solche Zusammenkünfte im Privaten seit den frühen 1960er Jahren offiziell verboten sind – ursprünglich um die Versammlungen kommunistischer Gruppen zu

¹⁹⁸ Siehe hierzu auch Lily Kong (2002). Am Fallbeispiel der Bukit Timah Evangelical Free Church in Singapur diskutiert die Geographin verschiedene „Raumpolitiken“ (*politics of space*), die von Seiten des Staates und von Seiten der Kirche in der Konstruktion von „religiösem“ und „sakralem“ Raum in Singapur verfolgt werden. Siehe hierzu auch Kapitel 2, S. 76.

unterbinden – wurden und werden solche christlichen Veranstaltungen bis heute meistens stillschweigend geduldet (vgl. Hinton 1985, 199).¹⁹⁹

Damit stellt sich die Hinwendung zu Kleingruppen in zweierlei Hinsicht als Antwort auf den spezifischen Kontext des modernen Singapur dar: (1) Mit der Adaption der Kleingruppe als Form christlicher Vergemeinschaftung reagieren christliche Gemeinschaften auf die physischen Veränderungen innerhalb der urbanen Landschaft der Stadt, in der die Verteilung von Bauland streng reglementiert und Raum generell knapp ist. (2) Mit der Adaption von Kleingruppen wollen christliche Gemeinschaften aber auch auf die psychologischen Herausforderungen reagieren, die diese Veränderungen bis heute begleiten. So erhoffen sich christliche Akteurinnen und Akteure mit der Organisation von Kleingruppen in den Hochhäusern der Stadt Räume zu schaffen, in denen Menschen Antworten auf ihre religiöse Sinnsuche sowie Beistand und Unterstützung im Umgang mit den sozialen und gesellschaftlichen Verwerfungen der Moderne finden können (vgl. Wong 1974, 939).

3.5.2 Das moderne Subjekt der Kleingruppe

Zentrales Moment der Institution der Kleingruppe in der City Harvest Church ist, wie ich auf den vorangegangenen Seiten gezeigt habe, die Anleitung religiöser Akteurinnen und Akteure sowie ihre Integration in die kirchliche Gemeinschaft. Damit stellt sich die Kleingruppe, wie in der Einleitung bereits bemerkt, als zentraler Ort religiöser Praxis und Sozialisation dar (vgl. die Einleitung, S. 49). Diese Feststellung bringt mich zu meiner zweiten These, dass nämlich auch die Art und Weise, wie sich das Subjekt innerhalb der Kleingruppe angesprochen findet, zutiefst modern ist. Sie ist, wie im Folgenden gezeigt wird, zutiefst modern, weil sich die Annahmen, die dabei über den religiösen Akteur bzw. die Akteurin gemacht werden, in großen Teilen mit jenen decken, die in ihrer Gesamtheit das oben beschriebene „therapeutische Selbst“ ausmachen.²⁰⁰ Das damit verbundene Projekt der Errettung der modernen Seele etablierte sich in

¹⁹⁹ Legen Anwohnerinnen oder Nachbarn jedoch Beschwerde wegen Lärmbelästigung ein, so fanden und finden sich christliche Gruppen auch heute oft schnell abgemahnt (vgl. Hinton 1985, 199). Zu dieser prekären Situation bemerkt Sng bereits in den 1970 und 1980er Jahren: „[L]eaders of house groups were painfully aware that their future would be one of uncertainty. Over time, a number of groups received notices from government [sic!] to stop using their premises for meetings following complaints from neighbours. Some of the more established groups which had seen impressive growths were now in a position to purchase larger and more permanent premises. But other smaller ones were left wondering“ (Sng 1993, 270).

²⁰⁰ Zum „therapeutischen Selbst“ siehe oben S. 102–105.

Singapur ab den 1960er Jahren als Antwort auf die Verwerfungen der Moderne, wie sie sich im Zuge der Errichtung einer modernen Konsum- und Dienstleistungsgesellschaft ergaben.

Exkurs: Der Aufstieg der Therapie in Singapur

Das im ersten Teil dieses Unterkapitels beschriebene umfassende Modernisierungs- und Urbanisierungsprojekt der Regierung hat in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts nicht nur die physische Landschaft der Stadt nachhaltig verändert, sondern auch soziale Verwerfungen hervorgebracht. Dabei fanden und finden sich die Bürgerinnen und Bürger des modernen Singapur bis heute mit ganz ähnlichen Herausforderungen konfrontiert wie die Männer und Frauen in Illouz' Untersuchung (siehe oben S. 103): Familienkonstellationen und besonders die Rolle der Frau veränderten sich. Frauen sollten nun nicht mehr nur die Rolle der Hausfrau und Mutter übernehmen, sondern im Idealfall einer eigenen Erwerbstätigkeit nachgehen.²⁰¹ Damit verbunden begannen sich, wie in Amerika auch, Beziehungs- und Geschlechterkonstellationen zunehmend zu demokratisieren. Durch den umfassenden staatlichen Wohnungsbau und die Umsiedlung oder den Umzug eines Großteils der Bevölkerung in neue Wohnanlagen veränderten sich auch nachbarschaftliche Verhältnisse grundlegend (vgl. Tan 2005, 42).

Daily, all over the island, there were alienated youths, broken families, social drop-outs, depressed individuals, lonely old folks and others, who cried out for friendship and compassion. (Sng 1993, 276)

Mit diesen eindrücklichen Worten beschreibt Sng die gesellschaftliche Lage, mit der sich die Kirchen im Zuge der sozialen Umwälzungsprozesse seit der Unabhängigkeit meinten konfrontiert zu finden. Bereits 1966 schlossen sich deshalb die Wesley Methodist Church und die anglikanische St. Andrews Cathedral zusammen, um dieser Situation auf eine neue Art und Weise zu begegnen, nämlich mit seelsorgerischen und psychologischen Beratungsangeboten und Dienstleistungen (vgl. Sng 1993, 275). Das institutionelle Setting, in dem der therapeutische Diskurs in Singapur zuerst Fuß fasste, waren somit religiöse soziale Dienstleister.²⁰² Ganz bewusst orientierte man sich dabei an Diskursen und Praktiken aus Amerika und Europa, wie etwa der hu-

²⁰¹ Hintergrund für diese Entwicklungen war, dass die Regierung seit der Unabhängigkeit Singapurs Männer und Frauen gleichermaßen in erster Linie als Arbeitskräfte verstand, um Singapur möglichst rasch zu einer wirtschaftlich unabhängigen Nation auszubauen. Damit gingen umfassende Programme der staatlichen Disziplinierung einher, die letztendlich alle auf die Leistungssteigerung der kollektiven Arbeitskraft zielten (vgl. Seng 2011, 205–208). Vgl. hierzu auch Kapitel 2, S. 61, Anm. 82.

²⁰² Erst Ende der 1960er Jahre finden sich auch erste staatliche Organisationen (vgl. Sim 1999, 52).

manistischen Psychotherapie des Amerikaners Carl R. Rogers,²⁰³ der Gestalt- und Verhaltenstherapie oder psychodynamischen Modellen, so Augustine Tan, selbst Therapeut in Singapur (vgl. Tan 2005, 42).²⁰⁴

Den Boden für die Bereitschaft, sich angesichts persönlicher Probleme oder Nöte an einen Therapeuten oder eine Therapeutin zu wenden, bereiteten dabei auch in Singapur nicht zuletzt die Medien, allen voran Filme, Fernsehprogramme und Printmedien aus Amerika und Großbritannien, die sich in Singapur großer Beliebtheit erfreuten und ihren Zuschauerinnen und Zuschauern, Leserinnen und Lesern neue Wertvorstellungen, Rollenbilder und Wunschvorstellungen anboten (vgl. Tan 2005, 42; vgl. auch Kapitel 2, S. 52f.). Dass diese Angebote tatsächlich von vielen bereitwillig aufgegriffen wurden und einen gesellschaftlichen Wandel anstießen, wird an der Vehemenz deutlich, mit der Politiker in den 1970er und 1980er Jahren diese als „Verwestlichung“ wahrgenommene Entwicklung anprangerten (vgl. hierzu Kapitel 2, S. 62f.).

Ermöglicht und bedingt durch diese Entwicklungen nahm die Nachfrage nach psychologischen Angeboten und seelsorgerischer Begleitung seit der Unabhängigkeit stark zu (vgl. Sng 1993, 275–277). Mit der Etablierung staatlicher Dienste und Gremien ab den späten 1960er Jahren setzte sich die Vorstellung vom therapeutischen Selbst und seiner Anleitung dann nach und nach in den verschiedenen Bereichen der Gesellschaft durch (vgl. Tan 2005). Befragt man Singapurerinnen und Singapurere heute, von wem sie sich in schwierigen Lebenslagen am ehesten Hilfe erhoffen, dann rangiert die professionelle Beratung durch psychologische und therapeutische Expertinnen und Experten an erster Stelle – noch vor dem Beistand durch Familienangehörige (vgl. Tan 2005, 42). Der „Werkzeugkasten“ der Psychologie scheint also auch in Singapur als Mittel der Wahl im Umgang mit den Verwerfungen der Moderne überzeugt zu haben.²⁰⁵

²⁰³ Vgl. zu Carl R. Rogers auch Illouz (2009, 267–269).

²⁰⁴ Für einen Überblick über die Geschichte „geistiger Gesundheit“ in Singapur siehe auch Kah Seng Loh, Ee Heok Kua und Rathi Mahendran (2017).

²⁰⁵ Der Aufstieg der Therapie in Singapur wurde dabei aber nicht nur durch die sozialen Umbrüche ab den 1960er Jahren und die translokativen Flüsse entsprechender Medien ermöglicht, die die Konzepte der Psychologie und Therapie einem breiten Publikum bekannt machten. Wie ich im nächsten Kapitel zeigen werde, liegt der Erfolg therapeutischer Vorstellungen und Praktiken auch darin begründet, dass die dort transportierte Forderung nach einem „reflexivem Selbstmanagement“ durch die therapeutische Introspektion und das therapeutische Gespräch zum Zweck der Selbstverwirklichung einerseits und der Leistungssteigerung andererseits das staatliche Projekt der Errichtung einer modernen Konsum- und Dienstleistungsgesellschaft ideal ergänzte (siehe Kapitel 4, S. 192–198).

Inwiefern spiegelt sich nun im idealen christlichen Akteur – wie er uns im Bibelstudienhandbuch und den Predigten der Kleingruppenleiter entgegentrat – bzw. einer solchen Akteurin jenes Selbst therapeutisch-psychologischer Diskurse wider? Um diese Frage zu beantworten, möchte ich auf eine Überlegung des Soziologen Ulrich Bröckling zurückgreifen. Laut Bröckling meint eine bestimmte Subjektvorstellung „die Art und Weise, in der Individuen als Personen adressiert werden, und zugleich die Richtung, in der sie verändert werden und sich verändern sollen“ (Bröckling 2012, 132). Oder, wie der Soziologe an anderer Stelle schreibt, eine Subjektvorstellung sei stets als ein „Subjekt im Gerundivum“ zu denken, „als zu produzierendes und optimierendes“ Subjekt (Bröckling 2002, 178f.). Damit handelt es sich bei einer *Subjektvorstellung* also weniger um eine Vorstellung im klassischen Sinne, als vielmehr um einen „Modus der Subjektivierung“, ein „Ensemble der Kräfte, die auf den Einzelnen einwirken und ihm nahelegen, sich in einer spezifischen Weise zu begreifen, ein spezifisches Verhältnis zu sich zu pflegen und sich in einer spezifischen Weise selbst zu modellieren und zu optimieren“ (Bröckling 2012, 131). Hinsichtlich der Kräfte, die dabei auf das Individuum einwirken, lassen sich laut Bröckling vier Aspekte unterscheiden:

(1) ein *Telos*, nach dem die Individuen streben, (2) ein[] *Maßstab*, an dem sie ihr Tun und Lassen beurteilen, (3) ein tägliches *Exercitium*, mit dem sie an sich arbeiten, und schließlich (4) ein[] *Wahrheitsgenerator*, in dem sie sich selbst erkennen sollen. (Bröckling 2012, 131 Hervorhebung i. O.)

Was also sind in unserem Fall jene vier Kräfte, die auf den religiösen Akteur bzw. die Akteurin einwirken und ihn oder sie dazu anhalten sich in eine bestimmte Richtung zu verändern? Wie im Verlauf dieses Kapitels deutlich wurde, handelt es sich bei dem idealen Christ oder der idealen Christin bzw. einem „echten Disciple“ um jemanden, der fortwährend danach strebt, sich in jenen Menschen zu verwandeln, als den Gott ihn oder sie in seiner Gottebenbildlichkeit geschaffen hat. Der *Telos* ist also, gottebenbildlich, das heißt wie Christus selbst (*Christ-like*) zu werden. Diese Gottebenbildlichkeit fungiert dabei zugleich als *Maßstab*, an dem sich das Subjekt in seiner alltäglichen Lebensführung und mit seinen innersten Wünschen zu messen hat. Dabei wird der religiöse Akteur bzw. die Akteurin, wie oben gesehen, durch verschiedene Techniken zu einem reflexiven Management des eigenen Selbst hingeführt: Bestimmte Gefühle und der eigene Körper sollen zunächst bewusst wahrgenommen und dann so diszipliniert und kultiviert werden, dass sie dem Akteur bzw. der Akteurin eine möglichst enge Beziehung mit Gott ermöglichen. Auch der individuelle Alltag, die eigenen Finanzen und persönlichen Bezie-

hungen sollen dahingehend neu strukturiert werden. Dieses Ziel verfolgend hat der Akteur bzw. die Akteurin beständig und ein Leben lang an sich zu arbeiten. Ihr tägliches *Exercitium* umfasst dafür die Stille Zeit, das Gebet, die Bibellektüre und das Gespräch mit Gott. Ihr *Wahrheitsgenerator* sind die Kleingruppe und ihre spirituellen Mentorinnen und Mentoren, die als anleitende und nötigenfalls korrigierende Instanzen fungieren. Damit basiert das Kräfteensemble, das hier auf den religiösen Akteur bzw. die Akteurin einwirkt, neben dem Postulat eines reflexiven Selbstmanagements auch auf dem Postulat der Introspektion durch das Gespräch und das in zweifacher Hinsicht: Im Gespräch mit sich selbst und Gott taucht es in der Stillen Zeit und im Gebet auf. Als Gespräch mit anderen ist es Teil der gelebten Religiosität in der Kleingruppe und der Beziehung des Akteurs bzw. der Akteurin zu den spirituellen Mentorinnen und Mentoren. An dieser Beschreibung des hier vorliegenden „Kräfteensembles“ wird, so meine ich, die Verwandtschaft des hier beschriebenen Projekts der christlichen Selbstwerdung und Selbstverwirklichung mit dem therapeutisch-psychologischen Projekt der Errettung der modernen Seele deutlich. In beiden Fällen geht es um eine Anleitung zur beständigen – lebenslangen – Arbeit am eigenen Selbst und dem eigenen Leben, um permanente Selbstoptimierung also, mithilfe der therapeutischen Werkzeuge der Introspektion und des Gesprächs. Und in beiden Fällen findet sich dieses Postulat der permanenten Selbstoptimierung mit dem Versprechen verbunden, dass grundsätzlich jeder und jede auf diese Weise zu einem glücklichen, erfolgreichen Menschen oder in diesem Fall dem idealen Disciple werden kann, sofern er – und damit schließt sich der Kreis – nur hart und ohne Unterlass an sich arbeitet.

Und so untermauert die vorliegende Arbeit die Beobachtung, dass es sich bei dem gegenwärtigen psychologisch-therapeutischen Diskursfeld um ein internationales und translokatives Phänomen handelt. Es spricht deshalb vieles dafür, die Vorstellung eines „therapeutischen Selbst“ und seiner Handhabung als zentralen Bestandteil jener „Grammatik der Moderne“ zu verstehen, die sich – wenn auch unterschiedlich ausbuchstabiert – heute weltweit als wesentlicher Bestandteil der globalen Moderne findet.

3.6 Zusammenfassung und abschließende Bemerkungen

Das vorliegende Kapitel begann mit der Feststellung, dass die zwei scheinbar so gegensätzlichen christlichen Vergemeinschaftungsformen der Megakirche einerseits und der Kleingruppe

andererseits häufig mehr miteinander zu tun haben, als ihre sehr unterschiedlichen Größenverhältnisse und damit verbundene Assoziationen es auf den ersten Blick suggerieren. Dies gilt umso mehr für Megakirchen wie die City Harvest Church, die ausdrücklich als ein Netzwerk aus kleinen Gruppen organisiert sind. Mit dieser besonderen Verfasstheit der Kirche hat sich dieses Kapitel beschäftigt.

Im ersten Teil dieses Kapitels (Unterkapitel 3.2) wurden dafür zunächst beide Formen christlicher Vergemeinschaftung, die Megakirche und die Kleingruppe, in ihren jeweiligen religionsgeschichtlichen Kontext eingeordnet und am Beispiel der City Harvest Church die Institution einer Megakirche als Kleingruppen-Netzwerk vorgestellt. Wie auf den vorangegangenen Seiten deutlich wurde, ist der Aufstieg der Kleingruppen als Form christlicher Vergemeinschaftung im Allgemeinen und der Megakirche als Kleingruppen-Netzwerk im Besonderen in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts untrennbar mit der Konsolidierung eines zunehmend globalen und alle Lebensbereiche durchdringenden psychologisch-therapeutischen Diskurses verbunden. Aus der Beschreibung des Kleingruppen-Netzwerks der City Harvest Church ging hervor, dass die Institution und Praxis der Kleingruppe zwei verschiedene Aspekte vereint: einen *vertikalen* Aspekt, bei dem die individuelle Anleitung der einzelnen Gemeindemitglieder im Mittelpunkt steht, denen eine enge persönliche Beziehung zu Gott und „Wachstum im Glauben“ ermöglicht werden soll, und einen *horizontalen* Aspekt, der auf ihre Integration in die Gemeinschaft und die Machtstrukturen der Kirche zielt.

Um der Frage nachzugehen, welche Dynamik diese beiden Aspekte in der gelebten Religiosität entfalten, wurde im zweiten Teil dieses Kapitels (Unterkapitel 3.3 und 3.4) die Kleingruppe selbst als Ort religiöser Praxis und Sozialisation anhand zweier Fallbeispiele genauer in den Blick genommen: dem Bibelstudium und den wöchentlichen Kleingruppentreffen. Zunächst wurde dafür das Bibelstudienhandbuch *Getting Started* (2005) auf die Anleitung des bzw. der Einzelnen und seine bzw. ihre Integration in die Gemeinschaft hin befragt. Das Zusammenspiel beider Aspekte wurde im Anschluss anhand der Analyse zweier Predigtserien aus den wöchentlichen Treffen der Kleingruppe noch einmal vertieft. Im konstitutiven Wechselspiel von vertikalem und horizontalem Aspekt, das heißt im Wechselspiel zwischen der Anleitung der einzelnen Gemeindemitglieder und ihrer Integration in die Gemeinschaft, so wurde im zweiten Teil dieses Kapitels deutlich, bringt die Praxis und Institution der Kleingruppe sowohl die (ideale) christliche Gemeinschaft als auch das (ideale) christliche Subjekt hervor (siehe hierzu noch

einmal im Anhang S. 282, Abb. 17). Das ideale christliche Subjekt zeichnet sich demnach sowohl durch eine intime Beziehung zum Transzendenten wie auch durch eine gelungene Integration in die Gemeinschaft aus. Mehr noch, die Erfahrung des und Beziehung zum Transzendenten ist, so wurde an dem hier untersuchten Quellenmaterial deutlich, konstitutiv an die Integration in die Gemeinschaft geknüpft.

Damit zeigt sich an dem hier diskutierten Fallbeispiel in eindrucklicher Weise, wie die Gemeinschaft in religiöser Praxis zum Medium der Vermittlung des Transzendenten wird und wie die Beziehung zum Transzendenten – oder auch der Wunsch, eine solche Beziehung zu knüpfen und zu pflegen – im Umkehrschluss zur Aufrechterhaltung bestimmter sozialer Beziehungen und Hierarchien beiträgt. In ihrer Forschung zur Pfingstbewegung in Ghana hat die Religionswissenschaftlerin Birgit Meyer zur Beschreibung dieser Dynamik den Begriff der „sensational form“ entwickelt:

These [=sensational forms, Anm. E. B.-C.] are relatively fixed, authorized modes of invoking and organizing access to the transcendental, thereby creating and sustaining links between believers in the context of particular religious power structures. (Meyer 2009, 13)

Auch in der City Harvest Church ist es die Integration in die hierarchisch strukturierte Gemeinschaft, die einerseits das christliche Subjekt und seine persönliche Beziehung zu Gott hervorbringt und andererseits die Gemeinschaft der Mitglieder untereinander ermöglicht und auf Dauer stellt. In diesem Sinne stellt sich die Institution der Kleingruppe hier als paradigmatisches Beispiel einer solchen „sensational form“ dar und schärft unseren Blick für die Rolle und Funktion des Sozialen in religiöser Praxis und religiösem Erleben.²⁰⁶

Im letzten Teil dieses Kapitels (Unterkapitel 3.5) bin ich abschließend der Resonanzbeziehung nachgegangen, die die Institution und Praxis in der Kleingruppe mit den Bedingungen der globalen Moderne sowie den sozialen Erfahrungen und der modernen Verfasstheit Singapurs verbindet. Unter dem Stichwort „Kleingruppen für ein modernes Singapur“ wurde gezeigt, dass sich die Hinwendung zu kleinen Gruppen als Form christlicher Vergemeinschaftung in zweierlei Hinsicht als Antwort auf den spezifischen Kontext des modernen Singapurs verstehen lässt: Mit der Einführung von Kleingruppen reagieren christliche Gemeinschaften zum einen auf die konkreten physischen Veränderungen, die die Stadt seit der Unabhängigkeit im Jahre 1965 durchlebt hat. Zum anderen wollen christliche Akteure und Gemeinden mit der Adaption von

²⁰⁶ Für eine aktuelle Einleitung in dieses Themenfeld siehe Minas Opas und Anna Haapalainen (2016).

Kleingruppen aber auch auf die psychologischen Herausforderungen reagieren, die die Errichtung einer modernen Konsum- und Dienstleistungsgesellschaft bis heute begleiten.

Unter dem Stichwort „Das moderne Subjekt in der Kleingruppe“ wurde weiter gezeigt, dass die Art und Weise wie das Subjekt sich in der Institution und Praxis der Kleingruppe angesprochen und angeleitet findet, selbst zutiefst modern ist, weil sie auf Annahmen aus dem Diskurs rund um das therapeutische Selbst und dem damit verbundenen Projekt der Errettung der modernen Seele basiert, der in Singapur über translokative Flüsse und Austauschprozesse ab den 1960er Jahren Fuß faßte. Wie auf den vorangegangenen Seiten gesehen, waren es kirchliche Sozialarbeiter, die die neuartigen Beratungsangebote und therapeutischen Dienstleistungen als erstes in ihr Programm aufnahmen, um damit auf die sozialen Verwerfungen und Nöte zu reagieren, die die tiefgreifenden gesellschaftlichen Veränderungen in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts mit sich brachten.

Damit wurde in diesem Kapitel deutlich, dass sich der Aufstieg christlicher Kleingruppen in Singapur wie auch der Aufstieg der Psychologie und Therapie nicht verstehen lassen, ohne den spezifischen lokalen Kontext des Stadtstaates mitzubedenken. Ebenso wäre beides nie möglich gewesen, ohne die Einbettung der Insel in globale Netzwerke und translokative Austauschprozesse. In diesem Sinne ist die Verfasstheit der Kirche als Kleingruppen-Netzwerk Ausdruck jenes in der Einleitung skizzierten Wechselspiels lokaler und translokativer Verflechtungen, dem auch die nächsten Kapitel noch weiter nachgehen werden. Das nächste Kapitel wird sich dafür mit der Untersuchung von Chos Anleitung für ein Leben in Fülle und ihrer Adaption in der City Harvest Church der gelebten Alltagsreligiosität in der Kirche zuwenden.

4 Auf der Suche nach Wohlstand, Wohleben und Wohlsein: Yonggi Chos Anleitung für ein „Leben in Fülle“ in Singapur

4.1 Einleitung

Wie in vielen neocharismatischen Megakirchen wird auch in der City Harvest Church eine häufig als Wohlstandsevangelium bezeichnete Theologie praktiziert. Dabei lehnt sich die Kirche an die Theologie des südkoreanischen Megakirchenpastors Cho an, der jedem ein Leben in Fülle verheißt, der es lerne, aus der so genannten „vierten Dimension“ heraus zu leben. Ausgehend von einer Stelle aus dem Hebräerbrief²⁰⁷ geht Cho davon aus, dass die uns umgebende, sichtbare und materiale Welt ihren Ursprung nicht in eben dieser „Welt der Erscheinungen“, sondern im immateriellen Wort Gottes habe. Die Welt sei erschaffen worden durch das in sie hineingesprochene Wort, wie es sich im Buch Genesis beschrieben fände, wo es heißt: „Gott sprach: Es werde Licht. Und es wurde Licht“ (Gen 1,3). Ausgehend von dieser Annahme entwickelt Cho eine alternative Erzählung über die göttliche Erschaffung der sichtbaren, „dreidimensionalen Welt“ in einer und durch eine unsichtbare „göttliche Dimension des Geistes“, die Cho die „vierte Dimension“ (i. F. ohne Anführungszeichen) nennt. In dieser vierten Dimension und durch diese hätten Gott und der Heilige Geist die dreidimensionale Welt hervorgebracht und würden diese auch weiterhin durch „das Wort“ beherrschen – wenn auch in Konkurrenz und Auseinandersetzung mit dem Teufel, wovon später noch die Rede sein wird.

Den Menschen stellt sich Cho dabei als ein Wesen vor, das zwischen diesen beiden „Welten“ steht: In Geist und Seele sei der Mensch ein Wesen der vierten Dimension, während sein leiblicher Körper der dreidimensionalen Welt angehöre. Durch das Bekenntnis zu Jesus Christus stelle sich der Mensch in seiner Gesamtheit unter die Herrschaft Gottes. Gleichzeitig erhalte er durch dieses Bekenntnis Anteil an jener schöpferischen Macht, mit Hilfe derer die dreidimensionale Welt hervorgebracht, beherrscht und verändert werden könne. Um diese Macht zu meistern, müsse der Mensch jedoch zunächst lernen, auf eine bestimmte Art und Weise zu denken, zu glauben, zu träumen und zu sprechen.²⁰⁸ Nur so sei es dem Menschen möglich, jene

²⁰⁷ Es handelt es dabei um folgende Textstelle: „Aufgrund dieses Glaubens erkennen wir, daß die Welt durch Gottes Wort erschaffen worden und daß so aus Unsichtbarem das Sichtbare entstanden ist“ (Hebr 11,3).

²⁰⁸ Der Grund, weshalb es dem Menschen gerade durch das Denken, Glauben, Träumen und Sprechen möglich sein soll, sich jener, in der vierten Dimension verankerten, schöpferischen Macht Gottes zu bemächtigen, liegt laut Cho an der besonderen Immaterialität dieser „Praktiken“: Sowohl das Denken, der Glaube, das Träumen

schöpferische Macht zu beherrschen. Mit ihrer Hilfe wiederum sei der Mensch in der Lage, sowohl sich selbst als auch die ihn umgebende Welt nach den je eigenen Wünschen und Vorstellungen zu verändern und so zu einem Leben in Fülle, das heißt in Wohlstand, Wohleben und Wohlsein zu gelangen.

Zur gleichen Zeit jedoch arbeite, wie oben bemerkt, der Teufel als Gottes großer Widersacher stets daran, den Menschen mit allen ihm zur Verfügung stehenden Mitteln von Gott abzubringen und ihm so das verheißene Leben in Fülle zu verwehren. Die Welt ist bei Cho bestimmt durch einen ewigen Kampf zwischen Gott und dem Teufel, die um die Herrschaft über die Welt ringen.²⁰⁹ Um inmitten der Wirren dieses Kampfes und gegen den Widerstand des Teufels dennoch zu einem Leben in Fülle zu gelangen, bedürfe der Mensch deshalb der besonderen Unterstützung und Anleitung. Um eine Beschreibung und Untersuchung eben dieser Anleitung wird es im Folgenden gehen. Zunächst wird dafür das Wohlstandsevangelium Chos anhand seines 2006 erschienenen Buchs *4th Dimensional Living in a 3 Dimensional World* untersucht werden. Dabei handelt es sich nicht nur um eine Art kircheninternen Bestseller, der mir während meiner Feldforschung gleich mehrfach begegnete, auch seine Aufmachung nach Art eines Ratgebers und Selbsthilfebuches macht es zu einem idealen Ausgangspunkt für die hier vorgenommene Untersuchung der gelebten Alltagsreligiosität in der City Harvest Church.²¹⁰ So ist es das erklärte Anliegen des Buches, das von Cho konzipierte Wohlstandsevangelium *in die Praxis*, das heißt in möglichst einfach umzusetzende religiöse Alltagspraktiken zu übersetzen:

als auch das Sprechen besäßen als Praktiken keine sichtbare Materialität und seien deshalb auch nicht Teil der sichtbaren, materialen Welt, sondern stattdessen Teil der vierten Dimension (vgl. Cho 2006, 15). Aus diesem Grund sei es den Menschen durch gerade diese und nur diese Praktiken möglich, Zugang zu jener göttlichen Macht der vierten Dimension zu erhalten.

²⁰⁹ Damit schließt Cho hier an Diskurse aus dem Bereich der „Geistlichen Kriegsführung“ an. Siehe zum Thema „Geistliche Kriegsführung“ auch S. 215. Cho geht davon aus, dass alle Menschen, die sich nicht zu Christus bekennen und damit außerhalb der Gnade Gottes stehen, automatisch der Herrschaft des Teufels anheimfallen. Als Beispiele führt er Adolf Hitler und Kaiser Hirohito aus der Zeit des japanischen Imperialismus an (vgl. Cho 2006, 11f.).

²¹⁰ Während eines gemeinsamen Treffens über Kaffee und Kuchen nach einem der Sonntagsgottesdienste, warf ich im Kreis einer Gruppe von Frauen die Frage in die Runde, welches Buch eines christlichen Autors oder einer solchen Autorin sie mir besonders empfehlen würden. Chos *4th Dimensional Living in a 3 Dimensional World* lautete die einhellige Antwort. Auch während einer Bibelstudiensitzung empfahl man mir einige Wochen später, fast beiläufig, genau dieses Buch, wenn ich mehr lernen wolle über den Glauben und das Wirken des Heiligen Geistes. Im Inkroom schließlich, dem kircheneigenen Buchladen, fand ich das Buch neben anderen Publikationen Chos unter der Rubrik „Bestseller“ neben Autorinnen und Autoren wie Joyce Meyer und Joel Osteen liegen und auch in der kircheneigenen Bibelschule scheint das Buch zum Einsatz zu kommen, wie der Internetseite des Buchladens zu entnehmen ist, abrufbar unter: <https://www.theinkroom.com.sg>, letzter Zugriff am 21.5.2017.

This new book, *Fourth-dimensional Spirituality in a Three-Dimensional World* [sic!], was written to provide the reader with an easier understanding of the fourth-dimensional realm and to offer practical guidelines to enable them to apply these principles in their lives. (Cho 2006, 25, Hervorhebung i. O.)

Es ist Chos drittes Buch zu diesem Thema.²¹¹ Von all seinen Büchern scheint in der City Harvest *4th Dimensional Living in a 3 Dimensional World* jedoch am weitesten verbreitet zu sein und wird deshalb in diesem Kapitel im Mittelpunkt stehen. Dabei ist anzunehmen, dass die besondere Verfasstheit und Form des Buches – leicht zugänglich, praxisbezogen und im bekannten Format eines Ratgebers oder Selbsthilfebuches – maßgeblich zu seiner Beliebtheit innerhalb der City Harvest Church beiträgt.

Nach einem kurzen Überblick über das Diskursfeld verschiedener Wohlstandsevangelien (Unterkapitel 4.2) und eine Einführung in Chos Kontext und Theologie (Unterkapitel 4.3), wird in diesem Kapitel zunächst das Buch selbst diskutiert werden (Unterkapitel 4.4.1). Im Anschluss daran soll anhand einer Predigt Kong Hees beispielhaft untersucht werden, wie Chos Anleitung für ein Leben in Fülle in der City Harvest Church aufgegriffen wird (Unterkapitel 4.4.2). Zuletzt werde ich in diesem Kapitel der Frage nachgehen, in welcher Beziehung die hier diskutierte Anleitung des christlichen Subjekts zu modernen Diskursen im Allgemeinen und zur modernen Gesellschaft Singapurs im Besonderen steht (Unterkapitel 4.5). Dabei soll gezeigt werden, dass es sich trotz der für manche Leserinnen und Leser geradezu „mittelalterlich“ anmutenden Rede vom Teufel und seinen Dämonen und den für manche vielleicht vormodern klingenden „magischen“ Praktiken um eine zutiefst moderne religiöse Praxis handelt. Das heißt um eine Praxis, die in besonderer Art und Weise auf die Gegebenheiten und Erfordernisse der modernen Konsumgesellschaft in Singapur reagiert und Praktizierenden Möglichkeiten bietet, wie sie mit den Anforderungen einer solchen Gesellschaft umgehen können.

4.2 Diskursfeld „Wohlstandsevangelien“

Bei der hier als Wohlstandsevangelium bezeichneten Theologie und Praxis handelt es sich genau genommen weniger um *eine* Theologie und Praxis als vielmehr um ein ganzes *Diskursfeld* familienähnlicher Diskurse und Praktiken sowie lose miteinander verbundener Akteure und

²¹¹ Die weiteren Publikationen Chos zu diesem Thema sind: *The Fourth Dimension. Volume One: Discovering a New World of Answered Prayer* (1979), seitdem in drei neuen Auflagen erschienen, und *The Fourth Dimension. Volume Two: More Secrets for a Successful Faith Life* (1983), seitdem ebenfalls in drei neuen Auflagen erschienen.

Institutionen. Je nach Kontext werden diese unter verschiedenen Bezeichnungen verhandelt, wie etwa Faith Movement, Word of Faith, Health and Wealth Movement oder eben Prosperity Gospel, also Wohlstandsevangelium, um nur einige Beispiele zu nennen.²¹² Zentrales Moment der verschiedenen Wohlstandstheologien und -praktiken ist die Annahme, dass durch den Kreuzestod Christi der alttestamentliche Bund Gottes mit „seinem Volk“ auf alle Menschen ausgedehnt worden sei, so dass der im alttestamentlichen Bund versprochene „Segen Abrahams“ nun allen Menschen gleichermaßen zustehe (vgl. Gal 3,14). Dieser Segen umfasse dabei nicht nur den sozusagen spirituellen Aspekt der Erlösung, sondern explizit auch die körperliche und materiale Dimension menschlichen Daseins (vgl. Volf 1989, 448; 457). Es geht dabei also im umfassenden Sinn sowohl um Erlösung wie auch Wohlstand, Wohlleben und Wohlsein. Von alleine stellt sich dieser Segen jedoch nicht ein, wie auch in der Diskussion der Theologie und Praxis Chos noch deutlich werden wird. Der religiöse Akteur bzw. die Akteurin muss diesen Segen vielmehr selbst aktiv einfordern und herbeiführen (vgl. Attanasi 2012, 5).

Ihre Herkunft haben solche Diskurse und Praktiken historischen Untersuchungen zufolge in der religiösen Landschaft Amerikas.²¹³ Dort stellen sie sich als ein Amalgam unterschiedlicher Diskursstränge dar: So verbinden sich in der für das Diskursfeld zentralen Figur Essek William Kenyons (1867–1948), einem amerikanischen Wanderprediger und frühen Pionier des Radio-Evangelismus, zum Beispiel christlich-evangelikale Diskurse mit Vorstellungen aus dem Bereich des sogenannten „New Thought“.²¹⁴ Kenyon zufolge sind Glaubende auf der Grundlage von ihm erkannter, unverrückbarer göttlicher Gesetzmäßigkeiten dazu berufen, durch besondere per-

²¹² Einige der Bezeichnungen, darunter auch „Wohlstandsevangelium“, werden nicht nur von Praktizierenden aus dem Feld selbst, sondern auch von Kritikerinnen und Kritikern solcher Praktiken und Diskurse – und dann nicht selten in polemischer Art und Weise – verwendet. Auf diese Ambivalenz der Bezeichnung „Wohlstandsevangelium“ sei an dieser Stelle hingewiesen. Von solchen polemischen Verwendungsweisen nehme ich hier Abstand. Die Verwendung des Begriffes in der vorliegenden Arbeit geht auf die Beobachtung zurück, dass er zumindest in der City Harvest Church – eingedenk und trotz der ihm innewohnenden Ambivalenz – als bewusste Selbstbezeichnung durchaus Verwendung findet.

²¹³ Vgl. zur historischen Entwicklung in Amerika die Arbeiten der Religionshistorikerin Kate Bowler (2013), der Religionswissenschaftlerin Kathleen Hladky (2012) und Coleman (2000, 40–47), auf die sich die folgenden Ausführungen beziehen.

²¹⁴ Eine zentrale Figur aus dem Bereich des „New Thought“ war z.B. der Wunderheiler und Parapsychologe Phineas P. Quimby (1802–1866). Zentrales Moment der Vorstellungen und Praktiken aus diesem Bereich war die Annahme, dass der „Geist“ Macht über die Materie bzw. den Körper habe, wie Coleman bemerkt: „New thought writers and their heirs worked on linking mind and matter, with the body considered both the mirror of the soul and the elemental ground of spiritual progress and perfectibility“ (Coleman 2011, 51). Vgl. auch Hladky (2012, 84–88). Zusätzlich zu Diskursen aus einem evangelikal-christlichen Bereich und dem Feld des New Thought finden sich bei E. W. Kenyon auch Anklänge an einen spezifisch amerikanischen Selbstverständigungsdiskurs (vgl. Bowler 2013, 15–20).

formative „Sprechakte“, nämlich das Sprechen sogenannter „Glaubensworte“, zu Wohlstand und Glück zu gelangen. Kenyon bezeichnete diesen von ihm proklamierten, sich seiner eigenen Rechte und Wirkmächtigkeit wohl bewussten Glauben als „dominating faith“ (Bowler 2013, 15). Durch diesen Glauben soll der religiöse Akteur bzw. die Akteurin die „Herrschaft“ (*dominion*) über das eigene Leben ergreifen. Besondere Bedeutung maß Kenyon dabei dem gesprochenen Wort bei. Durch das laute Aussprechen sogenannter „positiver Bekenntnisse“ wie etwa „Mir geht es gut!“ oder „Ich bin glücklich!“ erhielten die Glaubenden Anteil an einer göttlichen schöpferischen Macht, um sich selbst und die Welt gemäß ihren positiven Bekenntnissen zu verändern (vgl. Bowler 2013, 15–20; Coleman 2004, 28).

Derartige Vorstellungen und Praktiken wurden in der Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg von verschiedenen Akteurinnen und Akteuren aus dem Kontext der Pfingst- und Heilungsbewegung aufgegriffen. In diesem Umfeld entstand zur selben Zeit auch die sogenannte charismatische Bewegung, innerhalb derer Wohlstandstheologien und -praktiken ebenfalls eine besondere Rolle zukommen sollte. Zwei zentrale Figuren aus diesem Kontext sind Oral Roberts (1918–2009) und Kenneth Hagin (1917–2003).²¹⁵ Beide trugen maßgeblich dazu bei, dass sich die verschiedenen Diskurse und Praktiken auch über den amerikanischen Kontext hinaus als ein zusammenhängendes Diskursfeld etablierten. Gleichzeitig findet sich bei beiden Akteuren insofern eine Erweiterung der Vorstellung und Praxis „positiver Bekenntnisse“, als dass beide davon ausgingen, dass auch monetäre Spenden an kirchliche Gemeinschaften und Institutionen durch den besonderen Segen Gottes vergolten würden. Beide gründeten im Verlauf ihres Wirkens ihre je eigenen christlichen Bildungseinrichtungen (die Oral Roberts University und das Rhema Bible Training Center) und griffen in der Verbreitung ihrer Ideen und Praktiken auf moderne Medientechnologien zurück, allen voran Radio und Fernsehen.

Ab den 1970er Jahren etablierten sich Wohlstandstheologien und -praktiken so in zunehmend festeren nationalen und internationalen Netzwerken, ohne dass sich das Diskursfeld jedoch zu irgendeinem Zeitpunkt auf solche Strukturen reduzieren ließe (vgl. Coleman 2004, 30f.). In dem

²¹⁵ Oral Roberts begann sein öffentliches Wirken in den 1930er Jahren. Bekannt wurde er durch seine Wanderauftritte und „Wunderheilungen“ in seiner „Zelt-Kathedrale“. Zu einer der prägendsten Figuren der religiösen Landschaft in den USA aber wurde er, als er 1955 sein Wirken vom Zelt ins Fernsehstudio verlagerte. Roberts gilt damit als einer der Pioniere des Televangelismus (vgl. Bruce 1990, 34–36; Knowles 2002). Auch Kenneth Hagin begann sein öffentliches Wirken in den 1930er Jahren und 1949 nahm auch er die Tätigkeit eines Wanderpredigers auf. Ähnlich wie Roberts vertrieb auch Hagin seine Botschaft zunehmend über verschiedene („moderne“) Medienkanäle wie z.B. eine wöchentliche Radiosendung, Der von ihm herausgegebenen Zeitschrift *Word of Faith* verdankt das Diskursfeld einen seiner Namen (vgl. Riss 2002).

Maße, wie sich Wohlstandstheologien und -praktiken auf diese Weise international verbreiteten, veränderte sich auch die innere Dynamik des Diskursfeldes. Auch wenn Institutionen wie der Oral Roberts University und dem Rhema Bible Training Center oder anderen, neu hinzugekommenen amerikanischen Akteuren und Organisationen nach wie vor eine zentrale Rolle zukommt, stellt sich das Diskursfeld heute als ein Feld multidirektionaler Flüsse und polyzentraler, netzwerkartiger Verknüpfungen dar und das nicht nur zwischen Amerika und „dem Rest der Welt“, sondern auch innerhalb des Globalen Südens.²¹⁶ Die grundlegenden Vorstellungen des Diskursfeldes finden sich dabei je nach historischem und soziokulturellem Kontext unterschiedlich ausbuchstabiert. Anstelle einer allgemeinen Homogenisierung globaler christlicher Diskurse durch amerikanische Akteure, Institutionen und Medien lässt sich so eine zunehmende Dezentralisierung des globalen Feldes beobachten, die ihren Ausdruck in der Herausbildung einer Vielzahl neuer, glokaler Diskurse und Praktiken findet, zu denen sich auch Chos Theologie zählen lässt (vgl. Coleman 2004, 31–40).²¹⁷

Parallel zur Konsolidierung und Globalisierung des Feldes wurde aber auch zunehmend Kritik laut sowohl an zugrundeliegenden theologischen Annahmen als auch einzelnen Personen. Fälle von Betrug und verschiedene „Skandale“ um einzelne Akteurinnen und Akteure aus dem Feld befeuerten solche Kritik auch in einer breiteren Öffentlichkeit (vgl. Coleman 2016, 288–291). Auch in Singapur stehen Diskurse und Praktiken rund um die Idee eines Wohlstandsevangeliums immer wieder in der Kritik. Als Ende 2015 sechs Führungsmitglieder der City Harvest Church, darunter Kong Hee, wegen der Veruntreuung von Spendengeldern von einem Gericht in Singapur schuldig gesprochen wurden, gerieten Vorstellungen und Praktiken aus dem Diskursfeld verschiedener Wohlstandsevangelien dort erneut in den Fokus der Öffentlichkeit. Unter dem Titel „Controversy over City Harvest Church’s ‚Prosperity Gospel‘“ fasst ein Zeitungsartikel kritische Stimmen von ehemaligen Mitgliedern der Kirche und Pastoren anderer Kirchen in Singapur zusammen. Stein des Anstoßes war die auch in der City Harvest Church vorherrschende Annahme, dass monetäre Spenden an die Gemeinde mit materiellen und spiri-

²¹⁶ Zum Versuch einer neuen polyzentralen „Landkarte“ historischer und gegenwärtiger Christentümer unter der Berücksichtigung multidirektionaler und transkontinentaler Verbindungen und Austauschprozesse siehe auch die Arbeiten des Kirchenhistorikers Klaus Koschorke und der auf ihn zurückgehenden „Munich School of World Christianity“. Vgl. hierzu die Sonderausgabe des *Journal of World Christianity* 1/2016 zu diesem Thema. Eine ähnliche Herangehensweise findet sich auch bei Berg (2017a), im Versuch einer Kartographie evangelikaler Bewegungen in Asien in Geschichte und Gegenwart.

²¹⁷ Vergleiche zu dieser Dynamik der Dezentralisierung des globalen christlichen Feldes auch Berg (2017a, 164–267).

tuellen Gegengaben von Gott vergolten würden (vgl. Cheong 2015b). Eben diese Vorstellung hält die Verfasserin eines Kommentars in der *Straits Times*, der wenige Tage später veröffentlicht wird, für schlicht „absurd“ und stellt fest:

Churchgoers should keep in mind that religion is based on spiritual devotion and has nothing to do with sacrificing financially. (Poh 2015)

Wieder ein anderer Kommentator weist wenige Tage später darauf hin, dass es sich bei den Vorfällen in der City Harvest Church keineswegs nur um einen Einzelfall handele und verweist auf ähnliche „Skandale“ um den amerikanischen Televangelisten James Orsen (Jim) Bakker (geb. 1940) als nur einen von vielen Betrugsfällen aus dem Diskursfeld verschiedener Wohlstandsevangelien.²¹⁸ Angesichts dieser „zweifelhaften Geschichte“ (*tainted history*) fordert der Kommentator dringend zur kritischen Überprüfung der Theologie und Praxis verschiedener Wohlstandsevangelien auf (vgl. Chan 2015).

Diesen eher kritischen Auseinandersetzungen steht der Beitrag einer weiteren Kommentatorin gegenüber, die zu Bedenken gibt, dass es sich bei den diskutierten Fällen der Selbstbereicherung und des Betrugs um Formen eines „missverstandenen“ Wohlstandsevangeliums handele. Gleichzeitig mahnt sie an, den gesellschaftlichen Beitrag, den die Kirche leiste, nicht zu vergessen:

The prosperity gospel becomes controversial when believers respond to the words with the wrong motive and selfish attitude, treating God as their god of fortune, when it should be about giving as a form of worship and sacrifice based on faith. [...]he church has made valuable and positive impact in the community. CHC is among the pioneer megachurches in Singapore and has helped restore many broken lives and families. Every week, I see CHC members doing community work, such as accompanying lone elders to hospitals for medical appointments, exterminating bedbugs, tutoring poor children and rendering help to less privileged families. (Hoon 2015)

²¹⁸ Zusammen mit seiner Frau Tammy begann Bakker sein öffentliches Wirken als Wanderprediger mit einem Programm aus Puppenspielen für Kinder. In den 1960er Jahren engagierte ihn der Televangelist Marion G. (Pat) Robertson für eine Kindersendung und als Moderator für seine neue christliche Fernsehsendung „700 Club“. Später wurde Bakker Mitbegründer des Trinity Broadcasting Network und initiierte eine eigene, sehr erfolgreiche Fernsehsendung namens „PTL Club“ (eine Abkürzung, die zunächst für „Praise The Lord“ und dann für „People That Love“ stand). Ab den 1980er Jahren fand sich Bakker zunehmend in verschiedene „Skandale“ verstrickt. Eine zerrüttete Ehe, der öffentlich gewordene Drogenmissbrauch seiner Frau und eine Affäre mit einer Sekretärin, die durch Geldzahlungen zum Schweigen gebracht worden sein soll, schädeten Bakkers öffentlichem Ansehen als Prediger nachhaltig und zwangen ihn dazu, seine öffentliche Arbeit niederzulegen. Nach der Aufdeckung finanzieller Unregelmäßigkeiten innerhalb seines Fernsehimperiums sah er sich schließlich sogar mit einem Gerichtsverfahren konfrontiert, in dem er des Betrugs schuldig gesprochen und zu 45 Jahren Gefängnisstrafe verurteilt wurde, die jedoch bereits nach 5 Jahren zur Bewährung ausgesetzt wurden. Im Gefängnis will Bakker sein Leben und Wirken überdacht haben und veröffentlichte seine diesbezüglichen Überlegungen 1996 in dem Buch *I Was Wrong*, mit dem er sich auch von seiner eigenen Wohlstandstheologie und -praxis distanzierte. Nach einer Scheidung und erneuten Heirat nahm er Ende der 1990er Jahre seine Arbeit als Pastor wieder auf. Vgl. Burgess (2002b).

An den hier in groben Zügen skizzierten Zeitungsberichten wird zweierlei deutlich. Zum einen, dass die öffentliche Meinung zu den Vorstellungen und Praktiken rund um das Thema Wohlstandsevangelium in Singapur geteilt ist, zum anderen, dass sich die Wahrnehmung und Diskussion solcher Theologien und Praktiken häufig auf das Thema des finanziellen und materiellen Wohlstandes verengt findet. Demgegenüber ist, wie oben bereits bemerkt, festzuhalten, dass es dabei jedoch im umfassenderen Sinn um *Wohlstand*, *Wohlleben* und *Wohlsein* des ganzen Menschen geht: um finanzielle Sicherheit oder sogar materiellen Überfluss und beruflichen Erfolg ebenso wie um physische und seelische Gesundheit, ein glückliches Eheleben und das Wohlbefinden von Familienmitgliedern. Wohlstand, Wohlleben und Wohlsein werden dabei als „Segen Gottes“ verstanden, das heißt aus einem religiösen bzw. christlichen Blickwinkel heraus um- oder neu gedeutet, und der ganze Lebensvollzug eines Menschen – in Familie, Beruf und Kirche – als Ausdruck gelebter Religiosität begriffen (vgl. Hoberg 2017, 210f.). Wohlstand, Wohlleben und Wohlsein werden dabei in ihrer Materialität und Performativität zum konstitutiven Bestandteil des charismatischen Subjekts, indem sie zum sichtbaren Index sowohl des persönlichen Glaubens als auch der Position des Glaubenden innerhalb der christlichen Gemeinschaft sowie der „säkularen Welt“ werden (vgl. Coleman 2011, 51).

Seit einiger Zeit heben sowohl Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler als auch Praktizierende aus dem Diskursfeld selbst hervor, dass sich verschiedene Wohlstandsevangelien und entsprechende Praktiken aus Amerika bzw. dem Globalen Norden und Asien bzw. dem Globalen Süden – trotz gewisser „Familienähnlichkeiten“ – nicht ohne weiteres vergleichen ließen. Während in Amerika derartige Vorstellungen und Praktiken ihren Ursprung in einem zunehmenden Wohlstand der amerikanischen Gesellschaft gehabt hätten, wären derartige Vorstellungen und Praktiken in Asien aus Armut und Mittellosigkeit hervorgegangen und deshalb grundlegend anders akzentuiert, so Anderson auch mit Blick auf Cho (vgl. Anderson 2003). Mehr noch, Cho grenze sich sogar explizit von den Idealen und Wertvorstellungen der „schnelllebigen, vergnügungssüchtigen, westlichen Konsumgesellschaften“ und ihren dazugehörigen „unterhaltungsfixierten“ Kirchen ab (Anderson 2003, 102, Übersetzung E. B.-C.).

Der Historiker R. Andrew Chestnut hält darüber hinaus fest, dass sich Wohlstandstheologien vor allem im Globalen Süden – mit nur wenigen Ausnahmen – vornehmlich an ein mittellooses, marginalisiertes Publikum richteten und für ein anderes Publikum kaum von Interesse seien, ja gar nicht sein könnten.

So great is the discursive orientation toward the down and out, the unemployed, the sick, and substance abusers that there is almost no message of substance for those who already lead lives of abundance. (Chestnut 2012, 217)

Bei Singapur handelt es sich heute jedoch um eine der wohlhabendsten Nationen der Welt und bei der City Harvest Church zusätzlich um eine der finanzkräftigsten Kirchen der Insel. 2015 belief sich das Gesamtjahresbudget der Kirche laut kircheneigenem Finanzreport auf fast 37 Millionen Singapurdollar (das entspricht derzeit in etwa gut 24 Millionen Euro, Stand April 2017).²¹⁹ Ihre Mitglieder zählen, wie die Mitglieder anderer Megakirchen in Singapur im Allgemeinen, zwar nicht zur etablierten Mittel- oder Oberschicht, gehören aber als Angehörige einer aufstrebenden Mittelklasse keinesfalls zu einem marginalisierten Gesellschaftssegment (vgl. Chong und Hui 2013, 20f.). Stattdessen gehören sie zu denjenigen, die vom Aufstieg Singapurs zu einer modernen Konsum- und Dienstleistungsgesellschaft und dem damit einhergehenden steigenden Wohlstand entscheidend profitiert haben (vgl. Chong 2015, 218f.). Wohlstandstheologien, so nimmt Chong deshalb an, sprechen zu den Aspirationen dieser aufstrebenden Gesellschaftsschicht, zu ihrem Wunsch und Streben nach einem Leben in Fülle, das diese Theologien und damit verbundene Praktiken in Aussicht stellen.²²⁰

Wie im Folgenden gezeigt wird, bieten Wohlstandstheologien aber mehr als nur das „Versprechen“ eines solchen Lebens in Fülle. Sie stellen zusätzlich konkrete Anleitung und spezielle Praktiken bereit, die Glaubende in die Lage versetzen und dazu ermächtigen sollen, diese Versprechen auch tatsächlich in die Tat umzusetzen. „Positive Bekenntnisse“, die das Leben in Fülle sprachlich und performativ vorwegnehmen, sind dabei Teil einer weit umfassenderen Anleitung des christlichen Subjekts. Bevor sich dieses Kapitel der Analyse von Chos Anleitung für ein Leben in Fülle zuwendet, soll hier jedoch zunächst Cho selbst kurz vorgestellt werden.

4.3 Yonggi Cho: Kontext, Wirken und Theologie

Cho wurde 1936 im Südosten der koreanischen Halbinsel noch unter japanischer Kolonialherrschaft geboren. Er erlebte 1948 die Teilung seines Landes in die Republik Korea im Süden und die Demokratische Volksrepublik im Norden und den sich daran anschließenden Bürgerkrieg

²¹⁹ Vergleiche hierzu die Internetseite der Kirche, abrufbar unter: <https://www.chc.org.sg/#/financial-statements/>, letzter Zugriff am 01.02.2017.

²²⁰ Vergleiche hierzu auch Kapitel 2, S. 66, Anm. 91 und Kapitel 3, S. 98f.

(1950–1953).²²¹ Die Situation der Bevölkerung in Nord- und Südkorea war infolge der Dreifach-Katastrophe von kolonialer Besatzung, Teilung des Landes und Bürgerkrieg äußerst prekär. In Südkorea hatte sie zusätzlich mit politischen und sozialen Unruhen sowie wirtschaftlichen Schwierigkeiten zu kämpfen. 1961 putschte sich dort das Militär an die Macht und hielt sich über verschiedene Regierungen bis 1987 im Amt.

Zusammen mit den anderen sogenannten Tigerstaaten (Singapur, Taiwan und der chinesischen Sonderverwaltungszone Hong Kong) erlebte Südkorea ab 1962 aber auch einen bemerkenswerten wirtschaftlichen Aufschwung. Zur gleichen Zeit erfuhren christliche, unter ihnen vor allem protestantische Gemeinschaften, ein beispielloses statistisches Wachstum, so dass sich die Wachstumsraten des Bruttoinlandsprodukts und protestantischer Gemeinschaften schon bald frappierend zu ähneln begannen. „Modernisierung“ und „Christentum“ sind in Korea seitdem nicht nur historisch, sondern auch in der populären Imagination unauflöslich miteinander verbunden, so der Anthropologe Jean-Paul Baldacchino (vgl. Baldacchino 2012, 368).²²² Besonders bemerkenswert ist dabei laut Baldacchino sowie den Soziologen Goh und Chong der mit diesem Wachstum einhergehende Aufstieg der Megakirchen und die Popularität pfingstlich-charismatischer Diskurse und Praktiken (vgl. Baldacchino 2012, 368f; Goh und Chong 2015).²²³ Diese geschichtlichen Entwicklungen bilden den Hintergrund für Chos Wirken. Gleichzeitig ist Cho selbst einer der zentralen Akteure innerhalb der weltweiten Landschaft der Megakirchen und eine wichtige Figur innerhalb des globalen pfingstlich-charismatischen Feldes (vgl. Anderson 2013, 224–233).

Cho selbst wuchs in einer buddhistischen Familie auf.²²⁴ Mit 18 Jahren konvertierte er nach eigenen Angaben im Zusammenhang mit einer „Wunderheilung“ zum Christentum: Cho schrieb seine Genesung von Tuberkulose seinem neu gefundenen christlichen Glauben zu. Im

²²¹ Die sich anschließenden Ausführungen beziehen sich auf Südkorea. Vgl. einführend zur Geschichte Koreas Carter et al. (1991). Die folgenden Ausführungen stützen sich auf Kapitel 14–20.

²²² Der Theologe Alister E. McGrath sieht das rasante Wachstum christlicher Gemeinschaften in einer allgemeinen Popularität des Christentums in Korea begründet, die sich bis in die Kolonialzeit hinein zurückverfolgen lasse. Damals hätten christliche Akteure und Gemeinschaften durch ihre engagierte Beteiligung an der Widerstandsbewegung an Ansehen gewonnen. Nach dem Koreakrieg bis in die 1960er Jahre hinein hätten sich christliche Hilfsorganisationen dann in besonderer Weise durch ihre intensive Beteiligung am Wiederaufbau des Landes hervor getan und so zur anhaltenden Popularität des Christentums beigetragen (vgl. McGrath 2002, 31).

²²³ Im Großraum Seoul finden sich laut Baldacchino derzeit 23 der 50 größten Megakirchen weltweit (vgl. Baldacchino 2012, 369).

²²⁴ In den folgenden Ausführungen zu Chos Leben und Wirken beziehe ich mich auf Myung Soo Park (2003), Chang-soo Kang (2004) und Anderson (2013, 224–233).

Anschluss an seine Konversion besuchte er das Full Gospel Bible Institute der klassisch pfingstlichen AOG und arbeitete als Übersetzer für amerikanische Missionare vor Ort. Ende der 1950er Jahre gründete er zusammen mit Ja Sil Choi, seiner späteren Schwiegermutter, eine eigene Kirche, die Taejo Dong Full Gospel Church, die zunächst in einem Zelt in einem der damaligen Armenviertel von Seoul untergebracht war. Bereits 1964 errichteten Cho und Ja Sil Choi eine neue, 2.000 Sitze umfassende Kirche im besser situierten Stadtteil Seodaemun und benannten ihre Gemeinde in „Full Gospel Central Church“ um. Nur wenige Jahre später erwarb Cho erneut Baugelände, um ein noch größeres Kirchengebäude zu errichten. Heute trägt Chos Gemeinde den Namen „Yoido Full Gospel Church“ und ist eine der größten, wenn nicht sogar die größte Megakirche der Welt.²²⁵

Nach Kontroversen um Chos Theologie und Praxis innerhalb der christlichen und vor allem pfingstlichen Landschaft in Korea, trennte sich Cho vorübergehend von den AOG und wurde unabhängig. Trotz solcher Kontroversen blieb Cho jedoch stets Teil globaler evangelikaler und pfingstlich-charismatischer Netzwerke und pflegte enge Beziehung zu so zentralen und prominenten Figuren wie dem Televangelisten Billy Graham, Robert Schuller, Pat Robertson oder Demos Shakarian, dem Begründer der Full Gospel Business Men's Fellowship (vgl. Park 2003). Vor diesem Hintergrund hebt Anderson den durchaus als klassisch pfingstlich zu verstehenden Hintergrund Chos hervor, während er gleichzeitig seine spezifische soziokulturelle Verankerung im post-kolonialen Nachkriegskorea herausstellt (vgl. Anderson 2013, 227, siehe hierzu auch weiter unten S. 165f.).

1976 gründete Cho CGI als ein internationales Netzwerk affiliiierter Pastorinnen und Pastoren. CGI stellt auch einen der zentralen Verbindungspunkte zwischen Cho und der City Harvest Church bzw. Kong Hee dar, die sich zunächst als Pastoren ihrer jeweiligen Kirchen gegenseitig für Gastauftritte besuchten, bevor Kong Hee ständiges Mitglied im CGI-Netzwerk wurde.²²⁶ Seine besondere Beziehung zu Kong Hee fasst Cho in einem Interview aus dem Jahre 2012 für den Nachrichtendienst *City News* wie folgt zusammen:

First, I didn't know too much about him [=Kong Hee, Anm. E. B.-C.]. [...] Then I was invited to come to City Harvest Church [...]. I experienced a tremendous amazing working of the Holy Spirit in your church, then I myself began to love him. He is such a humble, anointed person of God. More than any-

²²⁵ Vergleiche hierzu die Liste Birds abrufbar unter: <http://leadnet.org/world/>, letzter Zugriff am 16.2.2017. Zur Liste siehe auch S. 20, Anm. 16.

²²⁶ Siehe hierzu auch die Internetseite von CGI, abrufbar unter: http://cgi-korea.org/bm_intro, letzter Zugriff am 23.6.2017.

thing, I began to see that God raised him up to bring the gospel from Asia to the rest of the world. I wanted him to come into CGI [...], because he is a very successful pastor here. So I invited him to be a member. [...] We became very dear friends. (Cho und Tan 2012)

Cho gilt seitdem offiziell als „Freund“ der Kirche (vgl. *City News* 2015a) sowie als Mentor und „spiritueller Vater“ Kong Hees (vgl. Cho und Tan 2012). Die Organisation der Kirche als Kleingruppen-Netzwerk soll, wie bereits mehrfach bemerkt, auf Chos Modell einer Zellenkirche zurückgehen und seine Bücher zählen, wie oben erwähnt, nicht nur zu kircheninternen Bestsellern, sondern finden auch in der kircheneigenen Bibelschule Verwendung. In einer später noch näher zu thematisierenden Predigt bezeichnet Kong Hee seine eigene Kirche sogar als „Spiegelbild“ der Yoido Full Gospel Church:

You know, Dr. Cho, one of the reasons why he loves our church so much: because our church and his church is almost like a reflection. We are like what God did many years ago, it's almost – our growth is almost the same, our challenges are almost the same, and our history, it's like a parallel history. So they always say, history always repeats itself, so it is much like this. (*Holy Spirit in the 4th Dimension*, 2.11.2014, Sequenz 00:29:40–00:30:07)²²⁷

Wie vorhin bereits bemerkt, handelt es sich bei der Theologie Chos sowohl um einen Fall „klassisch pfingstlicher“ Vorstellungen und Praktiken – vornehmlich amerikanischer Provenienz – als auch um eine direkte Antwort auf den spezifischen soziokulturellen Kontext des postkolonialen Nachkriegskoreas. So besuchte Cho zwar einerseits eine Bibelschule der AOG, einer klassisch pfingstlichen Organisation amerikanischer Herkunft, und pflegt Kontakte zu zahlreichen Größen des amerikanischen pfingstlich-charismatischen Feldes (siehe oben S. 164). Andererseits knüpfen seine Diskurse und Praktiken des Umgangs mit Leiden und der Suche nach Heil direkt an die Situation der Menschen in der durch das dreifache Trauma von Kolonialherrschaft, Trennung des Landes und Krieg zerrütteten Gesellschaft (Süd-)Koreas an und lassen sich, so Anderson, auch nur innerhalb dieses spezifischen Kontextes verstehen; Cho wolle mit seiner Theologie auf das Trauma des „koreanischen Volkes“ antworten und den Menschen in ihrem Leiden und ihrer Armut beistehen:

This was a time when many were „struggling for existence,“ when he identified himself with the hundreds of refugees on the streets and became „one of the hopeless“ himself. In the aftermath of the Korean War, when people lost families and businesses, had mental breakdowns, and became

²²⁷ Ein solcher Vergleich verweist dabei nicht nur auf die angenommene Wesensverwandtschaft beider Gemeinschaften und „normalisiert“ eigene Konflikte und Schwierigkeiten durch ihre Parallelisierung mit denen einer anderen Gemeinde – auch Cho sah sich 2014 mit einer Anklage wegen Veruntreuung von Geldern konfrontiert (vgl. 2014). Sie verweist auch auf die Ambitionen Kong Hees, es Cho in der Bewältigung solcher Konflikte wie auch dem Aufstieg seiner Kirche zu einer der größten der Welt gleichzutun.

„completely possessed by the devil,“ his ministry began in a poverty-stricken area where people were not interested in a message about heaven and hell in their daily struggle for survival. His teaching on healing was closely related to this rampant poverty and sickness. His teaching on blessings and prosperity was his „theological counteraction“ to the *han* (accumulated grief) caused by the ravages of the Korean War. For Cho, the message of Christ and the power of the Holy Spirit gave hope to a suffering and destitute community. (Anderson 2013, 228)

Zentrales Element von Chos Theologie ist das sogenannte „fünffältige Evangelium“ (*fivefold gospel*, Anderson 2013, 230). Dabei handelt es sich, laut Anderson, um eine durchaus bemerkenswerte „theologische Innovation“, nämlich um die Ergänzung der pfingstlichen Vorstellung von der „vierfältigen guten Botschaft“ um Chos eigenes Konzept des „dreifältigen Segens“ (*threefold blessing*) (vgl. Anderson 2013, 230). Das klassisch pfingstlich, charismatische Konzept des „vierfältigen Evangeliums“ bezieht sich in der Regel auf die vier Botschaften von (1) Jesus als dem Erlöser der Menschheit, (2) Jesus, dem Heiler, (3) Jesus, dem Geisttäufer und schließlich (4) Jesus, dem wiederkehrenden König (vgl. Barrett und Johnson 2002, 291; siehe auch Macchia 2002). Diesem vierfältigen Evangelium fügt Cho die Idee eines „dreifältigen Segens“ hinzu (vgl. Anderson 2003, 101). Mehr noch, dieser „dreifältige Segen“ ist, laut Anderson, einer der zentralen Bestandteile seiner Theologie und umfasst in Anlehnung an eine Stelle aus dem dritten Johannesbrief (1) das „Wohlergehen der Seele“ (*soul prosperity*), (2) das „Wohlergehen in allen Dingen“ (*prosperity in all things*) und (3) „Gesundheit“ (*a healthy life*) (Anderson 2013, 230).²²⁸ Um an einem dergestalt „dreifältigen Segen“ teilzuhaben, müsse der Akteur bzw. die Akteurin, so Anderson, *glauben*, dass er durch seine Erlösung in Christus an diesem Versprechen bereits Anteil habe:

The way to receive the threefold blessings is to *believe* that God is a „good God“ and that salvation includes forgiveness of sins, health, and prosperity, intended to bring „overflowing blessings“ to those outsiders in contact with believers. (Anderson 2013, 230, Hervorhebung E. B.-C.)

Wie an der folgenden Analyse von Chos Anleitung für ein Leben in Fülle deutlich wird, greift die Beschreibung Andersons an dieser Stelle zu kurz. Tatsächlich findet sich das Konzept des „dreifältigen Segens“ bei Cho unauflöslich verbunden mit einem weiteren Kernbestandteil seiner Theologie, nämlich dem Konzept der unsichtbaren „vierten Dimension“ sowie der Vorstellung, dass der Mensch Anteil an Gottes schöpferischer Macht hat, durch die er sowohl sich selbst als auch die Welt nach seinen Vorstellungen verändern und so zu einem Leben in Fülle

²²⁸ Die konkrete Stelle aus dem dritten Johannesbrief, auf die sich Cho hier bezieht, lautet wie folgt: „Lieber Bruder, ich wünsche dir in jeder Hinsicht Wohlergehen und Gesundheit, so wie es deiner Seele wohlergeht“ (3 Joh 2).

gelangen kann. Die Meisterschaft dieser schöpferischen Macht setzt dabei aber deutlich mehr voraus als nur einen geistig-kognitiven Akt des Glaubens. Der ganze Mensch muss sich mit all seinen Sinnen und unter Zuhilfenahme besonderer Texte und transzendenter Mächte einer besonderen Art der Disziplinierung unterwerfen, um die für die Teilhabe an dieser Macht notwendige körperlich-affektive Disposition zu erwerben. In der Art und Weise, wie sich das Subjekt dabei angerufen findet, entpuppt sich auch Chos Anleitung für ein Leben in Fülle als eine zutiefst moderne religiöse Praxis, die darüber hinaus – in ihrer Adaption in der City Harvest Church – in besondere Weise auf die Gegebenheiten der modernen Gesellschaft und Umwelt Singapurs antwortet.

4.4 Yonggi Chos Anleitung für ein „Leben in Fülle“

Im Folgenden werde ich Chos Buch *4th Dimensional Living in a 3 Dimensional World* auf zwei Ebenen, der inhaltlichen sowie der gestalterisch-stilistischen, analysieren.²²⁹ In einem zweiten Schritt werde ich dann untersuchen, wie diese Themen in der City Harvest Church aufgegriffen werden.

4.4.1 Das Buch: *4th Dimensional Living in a 3 Dimensional World*

Bei dem vorliegenden Buch handelt es sich um ein recht schmales Bändchen im Taschenbuchformat, das 2006 im Bridge-Logos Verlag erschienen ist, einem christlichen Verlagshaus mit Sitz in Florida, USA. Die Aufmachung ist schlicht, ohne Abbildungen, dafür mit zahlreichen Absätzen und Überschriften. Selbst das in Blautönen gehaltene Cover konzentriert sich auf ein gestalterisches In-Szene-setzen des Titels, der so zur Cover-Illustration gerät (siehe im Anhang S. 284, Abb. 19). Mit einem zusätzlichen Untertitel versucht das Cover den Leser bzw. die Leserin neugierig zu machen auf das, was ihn oder sie auf den folgenden Seiten erwartet:

Discover the keys that open the door to the Fourth Dimension – a wonderful place of love, peace and joy – experience God in all His fullness. (Cho 2006)

Auch mit Blick auf die stilistische Ebene fällt mithin die Einfachheit des sprachlichen Duktus ins Auge, der sich gerne in Wiederholungen verliert. Der vorliegenden Untersuchung gerät die-

²²⁹ Vergleiche zu dieser Herangehensweise auch die methodologischen Anmerkungen in Kapitel 2, S. 60, Anm. 79.

ser Umstand jedoch eher zum Vorteil, wird es im Folgenden doch darum gehen, die zentralen Themen und Rhetoriken herauszuarbeiten, die sich als Dreh- und Angelpunkte, als „codes“, durch das gesamte Buch ziehen. Wiederholungen stellen sich hier sozusagen als ein „gefundenes Fressen“ (Illouz 2013, 570) dar, wie Illouz bemerkt, die in ihrer Analyse populärkultureller Literatur eine ganze ähnliche Herangehensweise verfolgt. Wiederholungen markieren in diesem Zusammenhang gewissermaßen von vorne herein jene besonders „hervorgehobenen Sinngehalte [...], die gezielt unsere Aufmerksamkeit erregen sollen“ (Illouz 2013, 576). Diese gilt es nun im Folgenden zu erläutern.

Der Mensch zwischen Gott und der Welt

Wie einleitend bereits bemerkt, versteht das Buch den Menschen als ein Wesen, das zwischen zwei Welten steht: In Geist und Seele sei der Mensch Teil der unsichtbaren vierten Dimension, in und mit seinem Körper jedoch, seinen Gefühlen und seinem „egozentrischen menschlichen Willen“²³⁰ sei er Teil der sichtbaren dreidimensionalen Welt. Wie oben beschrieben, geht Cho davon aus, dass die dreidimensionale Welt in und durch die vierte Dimension beherrscht und verändert werden kann. In ähnlicher Weise beherrsche deshalb auch der „vierdimensionale Anteil“ des Menschen, sein Geist, die dreidimensionalen Anteile seines Daseins, also den Körper, die Gefühle und den menschlichen Willen. Diese Macht kommt dem menschlichen Geist allerdings erst dann zu, wenn er durch die Teilhabe an der schöpferischen Macht Gottes gleichsam dazu ermächtigt worden ist. Eine solche „Ermächtigung“ (*empowerment*) vollziehe sich dabei in genau jenem Moment, in dem sich der Mensch zu Christus als seinem Erlöser bekenne, sich also bewusst unter die Herrschaft und Führung Gottes stelle. Durch dieses Bekenntnis werde der Mensch in die Lage versetzt, durch das Gebet zur Teilhabe an der schöpferischen Macht Gottes zu gelangen, durch die er fortan imstande sei, sowohl sich selbst als auch die ihn umgebende Welt zu verändern.²³¹

²³⁰ Gemeint ist damit eine Form menschlicher Selbstbehauptung, die sich, anstatt sich auf Gottes Anleitung zu stützen, „egozentrisch“ auf die eigenen, menschlichen Kräfte beruft. Deutlich wird das zum Beispiel an der Diskussion der religiösen Praxis des Fastens: „When we fast, we are cutting off the source that fuels our strong wills and makes us believe that ‚I can do this.‘ Fasting leads us to let go of our own wills. In the process, we learn to look up to God and allow Him to change us“ (Cho 2006, 93).

²³¹ In den Worten Chos klingt das wie folgt: „[I]f we become empowered by God and use and speak positive, creative and productive words, then positive creative power will naturally manifest in our lives“ (Cho 2006, 117).

Gleichzeitig geht mit dieser Ermächtigung aber auch das Postulat einher, von nun an bis ans Ende des Lebens aus dieser Geisterfülltheit heraus gemäß göttlicher Richtlinien zu leben und dabei den vielfältigen Versuchungen des Teufels zu widerstehen, der stets daran arbeite, den Menschen von einem gottgefälligen Leben abzubringen (vgl. Cho 2006, 10; 13). Mit dieser Aufgabe, nämlich ein gottgefälliges Leben zu führen, findet sich der Mensch deshalb unweigerlich mitten in den oben erwähnten „Krieg“ hineingestellt, in dem Gott und der Teufel miteinander erbittert um die Herrschaft über die Welt ringen. Fast lapidar stellt Cho dabei fest: Die Chancen des Menschen, sich in diesem Krieg erfolgreich gegen den Teufel zu behaupten, stünden grundsätzlich schlecht. Dafür arbeiteten in dieser Welt – seit dem Sündenfall der ersten Menschen – zu viele Faktoren gegen ihn (vgl. Cho 2006, 48):

Humans are weak and timid beings. [...] No matter how hard we try to change, due to temptations from the world and Satan's persistent attacks, it is likely that we might give up or fail completely. This is because [...] the darkness of this age and spiritual hosts of wickedness will try to thwart our efforts. Be assured that this is truly a matter of spiritual warfare. (Cho 2006, 143f.)

Ohne den Beistand Gottes und die Anleitung durch den Heiligen Geist sowie die Heilige Schrift ist es also in diesem Krieg um den Menschen geschehen. Aus eigener Kraft und ohne göttliche Ermächtigung vermag der Mensch sich weder der Attacken des Teufels zu erwehren, noch zu dem ihm verheißenen Leben in Fülle zu gelangen.

Was sich in Chos *4th Dimensional Living in a 3 Dimensional World* hier findet, ist die Einladung, den Menschen selbst neu zu denken. Die zugrundeliegende Annahme ist dabei selbstverständlich nicht neu: Die Annahme der Gottebenbildlichkeit des Menschen ist seit jeher zentraler Bestandteil christlicher Rede vom Menschen.²³² Zusätzlich zu dieser Rede finden sich in der hier vorliegenden Beschreibung aber auch verallgemeinernde Aussagen über „die Natur“ und „das Wesen“ des Menschen, die an therapeutisch-psychologische Diskurse erinnern, wie zum Beispiel: „All human beings earnestly desire for changes to take place in their lives, and they want to accomplish their dreams“ (Cho 2006, 96). An anderer Stelle findet sich die Behauptung: „Humans possess a strong desire to live, and hope tends to maximize that passion within us“ (Cho 2006, 114). Solchen therapeutisch-psychologischen Diskursfragmenten scheint dabei die Funktion zuzukommen, bestimmte Aussagen über den Menschen mit besonderer, sozusa-

Oder auch: „Through prayer we are empowered by the Holy Spirit in our fourth-dimensional realm, and this changes the way we think, dream, have faith, and speak“ (Cho 2006, 144).

²³² Siehe hierzu einleitend Jeryell et al. (1980): „Bild Gottes“ in der *Theologischen Realenzyklopädie* und Janowski et al. (2000): „Gottebenbildlichkeit“ in *Religion in Geschichte und Gegenwart (RGG4)*.

gen „faktischer“, Autorität aufzuladen. Es handelt sich also um eine Art rhetorische „Naturalisierung“ bestimmter Annahmen über den Menschen, die dazu dient diese Annahmen gegen Infragestellungen zu immunisieren.²³³

In zweierlei Hinsicht jedoch unterscheidet sich die hier vorliegende Rede vom Menschen von konfessionell anders geprägten christlichen Diskursen und zeigt damit gleichzeitig die Verortung Chos innerhalb des neocharismatischen Feldes an:²³⁴ Zum einen ist das die Rede von der Teilhabe des Menschen an Gottes schöpferischer Macht und zum anderen das Szenario eines als höchst real vorgestellten Kampfes zwischen Gut und Böse, Gott und dem Teufel, in das sich der Mensch hineingestellt finde und handeln *müsse*, wenn er nicht von vornherein der Verdammnis anheimfallen möchte. Inmitten dieses Kampfes wird der Mensch – göttlich ermächtigt – zum Schöpfer seiner eigenen Welt und vermag sich gleichzeitig den Machenschaften des Teufels zu widersetzen. Dieser Anspruch wird vor allem in der Rede vom Akt oder der Praxis des Sprechens deutlich, die dabei gleichzeitig an die oben erwähnte Tradition der „Glaubensworte“ und „positiven Bekenntnisse“ anschließt:

God's words contain creativity. We have been created in His image, and we have benefited greatly. Our words carry creative power as well. Of course, our words are not as perfect as God's are, but they do contain a certain amount of creative power. (Cho 2006, 117)

The words that come out of our mouths create and form our lives. This is like a silkworm using silk to make a cocoon for itself. The uttered proclamations from our mouths structure and create the environment in which we live. (Cho 2006, 134)

Yes, the devil is always roaming around and seeking to devour us with every means and method that he has at his disposal. So we must be very careful not to fall into his traps. [...] There are no reasons to give up or step down. From now on, let's proclaim the words of our Lord and confess them with our mouths and be victorious in all spiritual battles. (Cho 2006, 130)

Auf den ersten Blick kommt die in diesen Zitaten zur Sprache kommende göttliche Ermächtigung zum schöpferischen, selbst- und weltverändernden Sprechen dabei allen Menschen, die sich zu Gott bekennen, gleichermaßen zu. Mehr noch, um diese weltverändernde Macht auszuüben bräuchte es im Grunde keinerlei besonderer Fähigkeiten, so Cho:

²³³ Auf die zunehmende Psychologisierung gegenwärtiger religiöser Diskurse wurde in der Forschung bereits an verschiedenen Stellen hingewiesen. Für eine Übersicht über die zentrale Literatur siehe Rakow (2015a, 50). Trotz solcher Anleihen aus dem therapeutisch-psychologischen Bereich lehnt Cho aber eine rein „säkulare“ Deutung und damit auch Behandlung beispielsweise von Krankheit und psychischem Leiden ab. Da alles Leiden seinen Ursprung letztlich im Wirken des Teufels habe, sei wahre Heilung auch allein von Jesus Christus zu erwarten: „Most people don't realize this, but visiting a psychic reader or receiving psychiatric treatment is not helpful. Only Jesus Christ, our Shepherd, can rescue us from the valley of death“ (Cho 2006, 70).

²³⁴ Zum neocharismatischen Feld siehe die Einleitung, S. 36–38.

From God we obtain the ability to rule the three-dimensional realm. [...] This does not require someone who studies well or is smart. God wants us to dream and He wants our dreams to be fulfilled. [...] Therefore, I urge you to fill up your thoughts, heart, and behavior with God's fourth-dimensional realm. Then you will experience a brand-new life that you have never experienced before. (Cho 2006, 13)

Ganz dem Duktus der Selbsthilfe- und Ratgeberliteratur entsprechend, verspricht das Buch: *Jeder* kann zum Schöpfer seiner eigenen Welt werden, kann *sich selbst* ein ganz neues Leben in Fülle zulegen (vgl. Rakow 2015a, 55–57). Auf den zweiten Blick wird jedoch deutlich, dass es nicht einfach nur darum geht, sich ein besseres Leben zu „erträumen“. Gedanken, das eigene „Herz“ und Verhalten müssen erfüllt sein „von Gottes vierter Dimension“, müssen im Einklang stehen mit göttlichen Idealen, *erst dann* werden sich die gewünschten Veränderungen einstellen. „Zwei Seelen wohnen, ach! in meiner Brust“, klagt Goethes Faust in *Der Tragödie Erster Teil*:

Die eine will sich von der andern trennen; / Die eine hält, in derber Liebeslust, / Sich an die Welt mit klammernden Organen; / Die andre hebt gewaltsam sich vom Dunst / Zu den Gefilden hoher Ahnen.
(Von Goethe 2005, 41, Vers 1112–1117)

Ganz ähnlich wie Faust findet sich der Mensch auch bei Cho in einem solchen beständigen Widerstreit zweier unterschiedlicher in ihm und auf ihn einwirkender Mächte gefangen: Auf der einen Seite stehe das rechte, das „gottgefällige“ Wollen und Verlangen, dasjenige nämlich, das im Einklang stehe mit den göttlichen Idealen wie sie sich in der Heiligen Schrift niedergelegt fänden. Auf der anderen Seite stehe das „weltliche“ Wollen und Verlangen, das seinen Ursprung letztlich in den Machenschaften des Teufels habe und damit immer zu Leid, Unglück und schließlich zum Tod führe. Analog wird weiter unterschieden zwischen „Geist-erfülltem“ und „weltlichem“ *Denken*, wobei allein das Geist-erfüllte Denken zu einem Leben in Fülle führe; weltliches Denken führe dahingegen unweigerlich zu Misserfolg und Leiden (vgl. Cho 2006, 15–17–55). Wir finden die Unterscheidung zwischen einem schwachen, das heißt zweifelnden und „stummen“ und einem machtvollen *Glauben*, der selbst in den widrigsten Umständen auf Gottes Versprechen vertraut und in „formativen Affirmationen“ hörbar bekannt wird. Nur letzteres ist der wahrhaft weltverändernde und wunderbringende Glaube (vgl. Cho 2006, 17–19; 57–57). Es wird unterschieden zwischen zweierlei Arten von *Träumen*, denjenigen, die von Gott stammen, und „egoistischen Träumen“, die ihren Ursprung wiederum im Wirken des Teufels hätten. Letzteres wären zum Beispiel die Träume Napoleons oder Hitlers gewesen, die der Welt nichts als Leiden gebracht hätten. Glaubende müssten stattdessen die Träume Gottes träumen, die mächtiger seien als alle Träume des Teufels, dann werde sich ihre Welt

diesen göttlichen Träumen gemäß verändern (vgl. Cho 2006, 19–22; 79–116). Zuletzt wird, wie oben gesehen, zwischen den rechten, positiven, das heißt von Gott stammenden *Worten* und Worten des Zweifels, der Hoffnungslosigkeit und des Versagens unterschieden. In diesem Fall wohnt beiden Arten von Worten weltverändernde Macht inne. Laut Cho sind wir nicht, was wir essen – um Feuerbachs Sentenz „Der Mensch ist, was er isst“ (Feuerbach 1990, 27) zu paraphrasieren –, sondern wir sind, was wir *sagen*, dass wir sind. Es liegt also am Menschen selbst, zwischen tod- und leidbringenden oder leben- und wunderbringenden Worten zu wählen (vgl. Cho 2006, 22–24; 117–137).

Alles, was der Mensch tut, tut er also entweder aus gottgefälligem oder aus weltlichem und das heißt letztlich teuflischem Antrieb. Wohlstand, Wohllieben und Wohlsein aber gehen nur aus gottgefälligem „Handeln“ hervor, das heißt aus Geist-erfülltem Denken, einem machtvollen, hörbar bekannten Glauben, dem Träumen göttlicher Träume und dem Sprechen leben- und wunderbringenden Worte. Was immer dem Menschen an Leiden widerfährt, so die Schlussfolgerung, lässt sich auf ein Defizit in einem dieser vier Bereiche zurückführen. Die notwendige Konsequenz muss deshalb lauten: „Prüfe und ändere dich!“, oder in den Worten Chos:

We need to thoroughly examine what we say, think, believe and dream. And we must realize that such things are of the fourth-dimensional realm, which seriously shakes and rattles our three-dimensional realm. (Cho 2006, 24)

It's time for you to train your fourth-dimensional thinking, faith, dreams and word in the Word, prayer and the Holy Spirit. Already your life has begun to change. (Cho 2006, 27)

Kurzum, widme dein ganzes Leben dem Training in den vier spirituellen Disziplinen des rechten Denkens, rechten Glaubens, rechten Träumens und rechten Sprechens – nicht mehr, aber auch nicht weniger – dann wirst du zu einem Leben in Fülle gelangen. Dieses Postulat wird im Folgenden nun noch näher untersucht.²³⁵

²³⁵ Das Buch geht sogar noch einen Schritt weiter, wenn es klarstellt, dass *jeder* und *jede* des Trainings in diesen vier spirituellen Disziplinen bedürfe. Jede andere Annahme fuße auf einer gefährlichen Unter- oder Fehleinschätzung der Mächenschaften des Teufels. Hierzu Cho: „Were you encouraged to apply the spiritual changes I've outlined in this book to your own life? Or do you find it too difficult to take on these challenges even though you can now understand these concepts? Perhaps you are thinking I'm happy with the way I am now; it's not necessary for me to change anything. [...] You may not want to be bothered by these elements of change, but you need to be aware that Satan and his principalities are continually unleashing their attacks and the forces of evil are opposing you even now. [...] We will fall prey to the perils of life and be devoured by Satan if we rely on ourselves and our human ways to deal with life's problems“ (Cho 2006, 139ff.). In diesem Zitat wird auch noch einmal das Anliegen des Buches deutlich, nämlich Ratgeber und Anleitung zur Selbsthilfe zu sein.

Prüfe dich!

Damit sich Veränderungen jedweder Art in der sichtbaren, dreidimensionalen Welt vollziehen können, müssen sie zunächst in der vierten Dimension sozusagen geistig „vor-vollzogen“ werden. Erst dann, so die Annahme, würde Gott selbst diese, durch den Glaubenden bzw. die Glaubende vor-vollzogenen Veränderungen, in der sichtbaren Welt zur Erfüllung bringen (vgl. Cho 2006, 14). Möglich wird dieses Vorvollziehen von Veränderungen durch die oben beschriebenen „Praktiken“ des rechten Denkens, Glaubens, Träumens und Sprechens. Um Veränderungen in der vierten Dimension vorzuvollziehen, gilt es demnach zunächst das eigene Denken grundlegend zu überarbeiten und „alle negativen Gedanken in positive“ zu verändern (vgl. Cho 2006, 38). Unser Körper (und damit in letzter Konsequenz auch unser ganzes Leben), so Cho, ließe sich dabei als eine Art „vierdimensionaler Computer“ begreifen:

The thing that turns on the „computer“ and creates the programs is our thinking. Thinking creates wavelengths in the fourth-dimensional realm. And such wavelengths influence our three-dimensional realm and offer us the generating power to obtain results on our lives. The program that was accessed to create our thinking pattern will determine the results that will be achieved. For example, a depressing, negative, and ailing-mind-set program will yield depressing and negative results in our lives and our bodies, elements of the three-dimensional realm. Once our thinking fills up with depressing thoughts and anger, such elements will automatically program our bodies, and this will lead to stress and ultimately illness. But someone who relies on a positive mind-set to create his or her thinking program will always experience a good outcome in his or her three-dimensional realm. (Cho 2006, 44)²³⁶

Jeder negative Gedanke – „ich schaffe das nicht“, „ich kann das nicht“ usf. – und noch mehr das Aussprechen eines solchen Gedankens, sei also dringend zu vermeiden (vgl. Cho 2006, 124). Das bedeutet auch, dass kein einziger Gedanke unerkannt bleiben darf. Es sei von größter Wichtigkeit sich stets und zu jedem Zeitpunkt bewusst zu sein, was man dächte (vgl. Cho 2006, 16). Der Mensch muss sich selbst gegenüber also zur Registrations-, Prüf- und im Zweifelsfall auch Zensurbehörde werden und das nicht nur hinsichtlich des eigenen Denkens, sondern auch in Bezug auf den eigenen Glauben, die eigenen Träume und das gesprochene Wort (vgl. Cho 2006, 24). Besonders eindrücklich wird dieser Prozess der Selbstprüfung an der Rede vom Träumen. Um das eigene Träumen der nötigen Selbstprüfung zu unterziehen, müssen, so Cho, zunächst alle Träume gewissenhaft „registriert“ und schriftlich festgehalten werden (vgl. Cho 2006, 90). Da-

²³⁶ Diese Tendenz, den charismatischen Körper in mechanischen Metaphern zu begreifen, ist dabei weder eine Eigenheit Chos, noch des (südost-)asiatischen Kontexts. Auch für Schweden stellt Coleman ähnliche Tendenzen fest (vgl. Coleman 2004, 28; 152). Eine genauere Untersuchung dieses Zusammenhangs für das pfingstlich-charismatische Feld steht meines Wissens jedoch noch aus.

ran schließt sich die Prüfung an, ob diese Träume mit den göttlichen Weisungen in der Heiligen Schrift in Einklang stehen. „Rechtmäßige“ Träume hätten ihren Ursprung stets in göttlichen Eingebungen, wie sie sich beispielsweise bei der Lektüre der Heiligen Schrift oder dem Hören einer Predigt einstellen würden (vgl. Cho 2006, 80). Solche Träume müssten streng geschieden werden von Träumen, die ihren Ursprung allein in Gier und Geltungsstreben hätten (Cho 2006, 79f.):

What do you dream? Do your dreams come from selfishness? We need to learn to be discriminating about this. [...] There is a huge difference between good dreams and greed. In good dreams there are hopes for tomorrow, but dreams that stem from greed lead us to break the laws and commit crimes. (Cho 2006, 79)

Ist die „Rechtmäßigkeit“ bzw. Gottgefälligkeit eines Traumes festgestellt, gilt es ihn gleichsam aktiv zu verinnerlichen und ihm – und damit auch dem „Wirken Gottes“ in und durch die Verwirklichung desselben – auf diese Weise einen Platz im eigenen Leben einzuräumen:

Create a written record of your dreams right now and place it somewhere that is easily accessible so you can refer to it often. I encourage you to do this because you need to remember your dreams and see them manifesting before your eyes. There is profound importance in this, because it enables you to see God at work in your life. (Cho 2006, 90)

So wird am Beispiel des Träumens besonders deutlich, wie der Mensch in Chos Anleitung für ein Leben in Fülle sich selbst zum Objekt der eigenen Prüfung und Kontrolle macht. Diese Selbstprüfung und -kontrolle des Denkens, Glaubens, Träumens und Sprechens, betont Cho, dürfe dabei jedoch nicht den Charakter von „Stichproben“ annehmen. Vielmehr müsse die kontinuierliche Selbstprüfung als feste Institution im individuellen Lebensalltag verankert und „habituell“ werden (vgl. Cho 2006, 77). Selbstprüfung und -kontrolle werden so, in den Worten Foucaults und in ähnlicher Weise wie das Christ(in)- oder Disciple-Werden in Kapitel 3, zum lebenslanges Projekt der Arbeit am eigenen Selbst, „mit dem Ziel sich so zu verändern, daß er [d.h. der Mensch, Anm. E. B.-C.] einen gewissen Zustand des Glücks, der Reinheit, der Weisheit, der Vollkommenheit oder der Unsterblichkeit erlangt“ (Foucault 1993, 26) – das heißt in unserem Fall einen Zustand des Wohlstands, Wohllebens und Wohlseins. Doch auch damit ist es, wie im Folgenden deutlich wird, noch nicht getan.

Die Arbeit an den eigenen Träumen

Just because one thinks big doesn't mean he or she will have bigger fruit. Thinking is only the beginning; there must be corresponding actions which support the thoughts. For instance, a farmer who only thinks and dreams of a big harvest, but never does the work of planting the seed, will not reap a harvest. However, if one thinks big, then he or she must be sure to back up the thoughts by planting the seed of action and *doing the necessary work*. (Cho 2006, 43, Hervorhebung E. B.-C.)

Selbstprüfung und Selbstkontrolle, um stets „das Richtige“ und Gottgefällige zu denken, zu glauben, zu träumen und zu sprechen, ist also nur der Anfang. Der Selbstprüfung müssen Taten folgen, wie Cho mit Blick auf seinen eigenen Werdegang hervorhebt – und zwar verbunden mit größtmöglicher Einsatz- und Opferbereitschaft:

As I reminiscence about my forty-seven years of pastoral ministry, I begin to realize that not only did I think big, but in order to realize such big thoughts and dreams, I had to work diligently and consistently with sacrifices and dedication. In order to realize your thinking in reality, you must pay your dues by giving everything to your God-given goals. (Cho 2006, 43)

Wovon auch immer einer träume – sei es Erfolg im Beruf, die Konversion eines Familienmitglieds oder die Heilung von Krankheit – nichts sei unmöglich, solange man nur ohne Unterlass und unter Aufbringung aller Kräfte daran arbeite; jeder Traum habe seinen Preis (vgl. Cho 2006, 43, 103f.). Konkret gelte es dafür zunächst eine positive Grundeinstellung, ein „can-do“-mindset“ (Cho 2006, 44), auf Dauer zu stellen. Dafür sei es notwendig – um auf das oben angesprochenen Bild vom Menschen als Computer zurückzukommen –, sich durch „positive Erkenntnisse“ gleichsam „korrekt“ zu „programmieren“ (vgl. Cho 2006, 19).²³⁷ Weiter gelte es, die richtige „Umgebung“ für die Aufrechterhaltung einer solchen positiven Grundeinstellung zu schaffen. Dies geschehe in erster Linie durch das Gebet und durch Fasten sowie erneute äußerste Einsatzbereitschaft:

God begins working as we allow our body, soul and spirit to change. So fast, pray, and give all you've got. Then you'll see that your dreams will no longer remain simply dreams, but they will become reality in your life. (Cho 2006, 22)

²³⁷ Vgl. hierzu auch die Ausführungen Rakows (2015a) zu Sprachpraktiken in der evangelikalen Lakewood Church in Houston, Texas: „Das laute Aussprechen von Worten im festen Glauben an ihre Verwirklichung gilt als entscheidender Akt, um die Dinge in Bewegung zu setzen, um die zukünftige Verbesserung der Gesundheit, der Finanzsituation, der Beziehung mit dem Partner, der Karriere usw. herbeizuführen und sich Gottes Unterstützung in diesem Unterfangen zu sichern. Sprechen und Glauben bilden im Leben des religiösen Akteurs eine Form der Agency, die fühlbare Ergebnisse und Änderungen produzieren kann“ (Rakow 2015a, 72). Auch hier wird eine „neue positive Wahrnehmung des Selbst“ als Voraussetzung für die Verwirklichung angestrebter Träume durch das Wirken Gottes erachtet (vgl. Rakow 2015a, 75). Siehe auch Coleman (2011).

Daran muss sich, wie oben schon angedeutet, die „Ausarbeitung“ und schriftliche Fixierung des jeweiligen Traums anschließen und zwar so detailliert wie möglich, denn je detailgenauer die Ausarbeitung, umso detailgenauer auch die Verwirklichung:

Create and picture what you expect to have [sic!] happen in faith. [...B]e sure your four-dimensional dreams are specific and detailed. This will ensure that what will appear in the three-dimensional realm won't be some obscure occurrence, but something that is real and specific when it is manifested. (Cho 2006, 93)

Sei der Plan ausgearbeitet, solle der religiöse Akteur damit beginnen, für die Zeit nach der Verwirklichung des Traumes vorzusorgen, ganz so, wie sich auch werdende Eltern auf die Ankunft eines noch ungeborenen Kindes vorbereiten würden. Während dafür im Falle eines Kindes etwa ein Bett oder Kleider nötig wären, solle man sich auf die „Geburt“ eines Traumes mit einem „realistischen Plan“ für dessen weitere Umsetzung vorbereiten (vgl. Cho 2006, 97). Ein solcher Plan solle dabei auf der Einsicht aufbauen, dass man sich stets vom Kleinen zum Großen hochzuarbeiten habe: „Start from the Petty Matters As You Strive To Achieve Your Dreams“ (Cho 2006, 95, Großschreibung i. O.), weist Cho den Leser bzw. die Leserin an. Gleichzeitig sei es wichtig, auch im noch so Kleinen und Nebensächlichen stets „100 Prozent“ zu geben.

No matter how small and insignificant a task may seem to be, give 100 percent! God is watching you, and He knows what's in your heart. [...] You musn't ever be disappointed because what you're seeking isn't yet visible. Have patience. Meditate on the suffering Jesus experienced on the cross. Live a life that is filled with hope and share hope with others. [...] We have a God who is always willing to help us. That's why we can do all things in Him. Anything that is thought, believed, and dreamed in God will come true. Therefore, I urge you to pray hard and earnestly, as you dream in the hope God gives to you, and never forget that you are God's chosen being. (Cho 2006, 103–105)

Hier finden sich die Grundannahmen der Theologie Chos noch einmal zusammengefasst: Durch sein Leiden am Kreuz habe Jesus die Menschheit von ihren Sünden erlöst. Denjenigen, die sich zu Christus bekennen, sei seitdem ein Leben in Fülle verheißen. Dieses Leben gilt es im Glauben, in der Hoffnung und in mit anderen geteilten „positiven Bekenntnissen“ vorwegzunehmen. Sodann gilt es unter der Aufbringung aller Kräfte auf dieses Leben hinarbeiten, im festen Glauben, dass Gott dann das Seinige dazu geben werde, um den Traum zur Verwirklichung zu bringen. Den Zeitpunkt dieser Verwirklichung aber, könne der Mensch nicht beeinflussen, denn alles geschehe stets zu „seiner“, das heißt Gottes Zeit. Gott fungiert dabei, wie an dem Zitat deutlich wird, nicht nur als Hoffnungsträger, durch den alles möglich ist, er fungiert weiterhin auch als eine Art höchste Kontrollinstanz, die nicht nur das Offensichtliche sieht,

sondern auch das, was sich „im Herzen“ eines Glaubenden vor den Augen der Welt verborgen vollzieht (*God is watching you, and He knows what's in your heart*, siehe oben).

Gott ist dabei nicht die einzige transzendente Instanz, der eine solche Rolle zukommt. Tatsächlich vermöge der Menschen, selbst wenn er durch sein Bekenntnis zu Gott gleichsam ermächtigt worden sei, auf sich alleine gestellt noch immer nichts Großes zu vollbringen, selbst wenn er alles dafür gebe; stets bedürfe er des Rückgriffs auf autorisierende Texte und transzendente Experten, das heißt, das Wort Gottes bzw. die Heilige Schrift und den Heiligen Geist. Die Rolle solcher autorisierender Texte und transzendenter Experten ist der letzte thematische Dreh- und Angelpunkt, dem sich die Analyse nun abschließend widmet.

Autorisierende Texte und transzendente Experten

Wie oben bereits deutlich wurde, vertritt Cho bezüglich der menschlichen Fähigkeiten, es aus eigener Kraft in der „vierdimensionalen Spiritualität“ zur Meisterschaft zu bringen, eine eher pessimistische Haltung. Eher sei es wahrscheinlich, dass die Menschen den andauernden Attacken des Teufels nach- und schließlich ganz aufgaben (vgl. Cho 2006, 143f.). Denn auch wenn es selbst „Ungläubigen“ (*non-believers*) durchaus möglich sei, sich aus eigener Kraft eine positive Grundhaltung anzueignen, und durch harte Arbeit bis zu einem gewissen Grad erfolgreich zu sein, den Attacken des Teufels habe der Mensch alleine nichts entgegen zu setzen. Noch viel weniger könne er allein aus menschlicher Kraft Wunder vollbringen (vgl. Cho 2006, 143).²³⁸ Die einzige Hoffnung des Menschen liege deshalb darin, sich ganz der Führung der Heiligen Schrift und der des Heiligen Geistes anzuvertrauen.²³⁹

Die Heilige Schrift bzw. das Wort Gottes – beide Bezeichnungen werden hier synonym verwendet – sei die höchste und einzige Richtlinie für das menschliche Denken, Glauben, Träumen

²³⁸ Es ist durchaus bemerkenswert, wie sich Cho hier von „säkularen“ Motivations- und Selbsthilfe-Diskursen zu distanzieren versucht und dabei gleichzeitig – im Rückbezug auf christlich konnotierte Praktiken wie das Gebet, die Meditation der als wirkmächtig verstandenen Heiligen Schrift oder das Vertrauen auf den Beistand des Heiligen Geistes – als Alleinstellungsmerkmale einer christlichen Herangehensweise herausstellt. Hierzu noch einmal Cho selbst: „Non-believers, too, can achieve their goals in the third-dimensional realm by working hard and possessing positive thinking and using words of belief. These fourth-dimensional elements are universal laws of nature. However, powerful changes and miracles can only occur when we employ God's ways through prayer, meditation on the Word, and the help of the Holy Spirit as born-again believers“ (Cho 2006, 143).

²³⁹ Die Herausstellung der Heiligen Schrift als wichtigste Richtlinie für den christlichen Glauben und ein dementprechendes Leben ist selbstverständlich kein Alleinstellungsmerkmal neocharismatischer Diskurse, sondern zentraler Bestandteil aller christlichen, vor allem aber protestantischen Traditionen. Siehe hierzu einleitend den Eintrag von Kratz et al. (1999): „Schrift, Heilige“, in der *Theologischen Realenzyklopädie*.

und Sprechen.²⁴⁰ Mehr noch, Handeln gemäß den göttlichen Richtlinien der vierten Dimension sei Handeln gemäß der Heiligen Schrift und umgekehrt.²⁴¹ Die Heilige Schrift ist sozusagen die dem Menschen zugängliche Fassung dieser Richtlinie, sie ist der „Türöffner“ zur vierten Dimension und, sofern das eigene Leben gemäß den Richtlinien der Heiligen Schrift verläuft, auch Garant für den Sieg über den Teufel und die Erlangung des verheißenen Lebens in Fülle (vgl. Cho 2006, 36).

Um das eigene Leben, das eigene „Wollen“ und „Verlangen“ mit der Heiligen Schrift in Übereinstimmung zu bringen, bedarf es erneut des Trainings, dieses Mal des „Trainings im Wort“ (Cho 2006, 146, Übersetzung E. B.-C.). Dieses Training besteht aus einem täglichen, intensiven Umgang mit den Texten der Bibel, die gelesen, meditiert und auswendig gelernt werden sollen, um sie stets und in allen Lebenslagen parat zu haben. Hierzu Cho:

First, you need to have the Word always at your disposal and not just be content with simply reading it. We need to hide the Word in our hearts and have certain verses committed to memory for immediate use in spiritual combat. [...] Therefore, it is critical to set aside time to memorize the Word so you can apply it to your life. Keep memorizing verses so you can repeat them if necessary, and keep practicing so you won't forget the ones you already know. [...] Next, you must meditate on God's Word. [...] Meditating on the word helps believers to understand the Scriptures and reminds them to apply it to their daily lives. Do your best to always meditate on the Word. Meditate as you hear, read, study, and memorize the Word. As a result, your faith and thinking will grow and change, your mind will be renewed and you will be transformed. (Cho 2006, 33f.)

Die Heilige Schrift beziehungsweise Teile der Schrift, das heißt einzelne Verse, seien dem Glaubenden gleichsam das „Schwert“ im Kampf gegen den Teufel.²⁴² Um sie in allen Lebenslagen parat zu haben, soll der oder die Glaubende das Wort Gottes mit allen Sinnen aufnehmen: durch das Lesen und Studieren, das heißt durch die geistig-kognitive Auseinandersetzung mit dem Wort, aber auch durch das Hören, das Memorieren und Auswendiglernen, durch das die biblischen Texte gleichsam verinnerlicht, verkörpert und so zu einem Teil des oder der Glaubenden selbst werden.

²⁴⁰ Für eine Einführung in die evangelikale interpretative Tradition siehe Mary M. Juzwik (2014).

²⁴¹ In den Worten Chos: „Each believer must change his or her thinking according to God's Word; in doing so he or she is thinking according to the fourth-dimensional realm, which is revealed in the Bible“ (Cho 2006, 17).

²⁴² Das Bild vom Wort Gottes als Schwert in der Hand der Glaubenden findet sich auch an anderer Stelle und hier expliziter: „But we have a powerful weapon at or disposa [sic!] – the Word of God! The Word is the sword of the Spirit“ (Cho 2006, 127). Das gleiche Bild findet sich auch in anderen biblischen Texten, so z.B. im Hebräerbrief: „Denn lebendig ist das Wort Gottes, kraftvoll und schärfer als jedes zweischneidige Schwert“ (Hebr 4, 12) oder im Brief an die Epheser: „Nehmt den Helm des Heils und das Schwert des Geistes, das ist das Wort Gottes“ (Eph 6, 17).

Dieses „Training“ in den autoritativen Texten der Bibel wird ergänzt durch ein „Training“ *im* bzw. *mit* dem Heiligen Geist als Ratgeber, Begleiter und persönlichem Freund (vgl. Cho 2006, 147f.).²⁴³ Der Heilige Geist ist dabei nicht nur das „Medium“, durch das sich die göttliche Ermächtigung des Menschen vollzieht, er ist auch das Medium, in dem sich alles, was der dergestalt ermächtigte Mensch tut, vollzieht. Erst *im* bzw. *durch* den Heiligen Geist sei es dem Menschen möglich, den göttlichen Willen, wie er sich in der Heiligen Schrift finde, tatsächlich zu verstehen und auf das eigene Leben anzuwenden. Als Ratgeber, Begleiter und persönlicher Freund mache der Heilige Geist dem Menschen Mut und spende ihm die nötige Kraft, um alle Widrigkeiten des Lebens durchzustehen. Mehr noch, erst durch und im Heiligen Geist werde dem Menschen das Geschenk des wahrhaft weltverändernden Glaubens und gottgefälligen Träumens zuteil und sei es ihm möglich, wahrhaft leben- und wunderbringende Worte zu sprechen:

We need the Holy Spirit for our fourth-dimensional faith; it is He who will bring it to pass in our lives. Faith isn't something that is created by our effort, but it is the grace and gift of God for those who seek it. [...] The Holy Spirit intercedes for us every time we desperately need Him. He prays for us and guides us ceaselessly. It is only through the help of the Holy Spirit that we can understand and know God's will as it is revealed in the Word. (Cho 2006, 74f.)²⁴⁴

Kurzum, nur in Rückbindung an die autoritativen Texte der Heiligen Schrift und den Heiligen Geist als transzendenten Experten ist es dem religiösen Akteur möglich, die vier spirituellen Disziplinen des rechten Denkens, rechten Glaubens, rechten Träumens und rechten Sprechens zu meistern und so zu einem Leben in Fülle, das heißt zu Wohlstand, Wohleben und Wohlsein zu gelangen.

Wie an der hier vorgenommenen Analyse des Buches *4th Dimensional Living in a 3 Dimensional World* deutlich wurde, liegt der darin beschriebenen Anleitung für ein Leben in Fülle ein ausgeklügeltes Programm der Selbstdisziplinierung und des Selbstmanagements zugrunde. Jeder kann zu einem Leben in Fülle gelangen, sofern er sich selbst gemäß den göttlichen Weisungen im Denken, Glauben Träumen und Sprechen diszipliniert und seine eigenen Ressourcen und ihm zur Verfügung stehenden Mittel – inklusive religiöser Texte und transzendenter Mächte –

²⁴³ Sowohl mit Blick auf Gott als auch auf den Heiligen Geist greift Cho das Bild der „persönlichen Beziehung“ zu diesen transzendenten Mächten als Personen oder Freunde auf (vgl. Cho 2006, 71; 174). Zur Rede von Gott als „Freund“ siehe auch Kapitel 3, S. 116.

²⁴⁴ In gewisser Art und Weise erinnert die Rede vom Heiligen Geist hier an die Vorstellung von den „Heiligen“ als „Fürsprecher bei Gott“ wie sie sich vor allem in katholischen und orthodoxen Traditionen findet. Siehe hierzu Bergunder et al. (2001).

richtig zu handhaben weiß. Dabei findet sich der Leser bzw. die Leserin hier als Subjekt auf eine ganze bestimmte und zutiefst moderne Art und Weise angerufen, die eine enge Resonanzbeziehung mit der von den Soziologen Nikolas Rose (2000), Ulrich Bröckling (2007) und Illouz (2009) beschriebenen Diskursformation des „unternehmerischen Selbst“ (*enterprising self*) aufweist. Bevor sich dieses Kapitel jedoch abschließend einer näheren Untersuchung dieser Resonanzbeziehung widmet, soll hier zunächst untersucht werden, wie Chos Anleitung zu einem Leben in Fülle in der City Harvest Church aufgegriffen wird.

4.4.2 Yonggi Chos Anleitung für ein „Leben in Fülle“ in der City Harvest Church

Die nun folgende Untersuchung stützt sich beispielhaft auf eine Predigt, die Kong Hee während meiner Feldforschung am 2. November 2014 in der City Harvest Church gehalten hat.²⁴⁵ Die Predigt trägt den Titel „Holy Spirit in The 4th Dimension“ und stellt damit bereits im Titel eine direkte Beziehung zur hier diskutierten Theologie Chos her. Auch im weiteren Verlauf der Predigt verweist Kong Hee an verschiedener Stelle immer wieder auf „Dr. Cho“ und „sein Buch“.

Ein morgendliches Ritual

Kong Hee eröffnet seine Predigt mit dem Schöpfungsbericht aus dem Buch Genesis: „Im Anfang schuf Gott Himmel und Erde; die Erde aber war wüst und wirr, Finsternis lag über der Urflut, und Gottes Geist schwebte über dem Wasser“ (Gen 1,1–2). Die Welt, so Kong Hee, habe sich zu Beginn also dargestellt als ein finsternes, nasses Chaos ohne Leben, ein „Wassergrab“ (*watery grave, Holy Spirit in the 4th Dimension, 2.11.2014, Sequenz 00:01:43–00:01:44*), über dem der Geist Gottes geschwebt habe. Wie eine Taube ihre Eier, so hätte der Heilige Geist dieses finstere Chaos „bebrütet“, um Ordnung, Licht und Leben in Fülle hervorzubringen. Ohne Überleitung fährt Kong Hee daran anschließend fort: Wie jeder wisse und in der Schule lerne, lebten wir in einer „dreidimensionalen Welt“ (*three-dimensional world, Holy Spirit in the 4th Dimension, 2.11.2014, Sequenz 00:02:37–00:02:38*). Menschen seien dreidimensionale Wesen.²⁴⁶ Seit einiger Zeit wür-

²⁴⁵ Der Analyse liegt die MP3-Aufnahme der Predigt zugrunde, die direkt im Anschluss an den Gottesdienst im kircheneigenen Buchladen und später als Download im dazugehörigen Onlineshop erhältlich war. Alle Transkriptionen stammen von der Autorin selbst.

²⁴⁶ Die hier vorliegende Rede vom Menschen als dreidimensionales Wesen entspricht nicht ganz der vorhin beschriebenen Vorstellung Chos vom Menschen als Wesen, das zwischen zwei „Welten“ steht und in seinen „im-

den Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler jedoch zusätzlich für die Existenz einer weiteren, vierten Dimension argumentieren, nämlich die der „unsichtbaren Dimension des Raum-Zeit-Kontinuums“ (*the invisible realm of the space-time-continuum, Holy Spirit in the 4th Dimension*, 2.11.2014, Sequenz 00:03:41–00:03:45). Diese stehe der dreidimensionalen Welt als Ganze voran und „beherrsche“ sie. Und genau diese *wissenschaftliche* Annahme stimme überein mit dem, was sich in der Bibel bereits seit Jahrtausenden geschrieben finde:²⁴⁷

Now all these are physicists, these are mathematicians and scientists, and basically, they are all saying the same thing, that it is the realm of infinity, it is the realm of eternity. It is the realm of no beginning and no end. And this is consistent [...] with what the bible has been saying for thousands of years, from the very first verse in the Holy Scripture, Genesis says: The Holy Spirit was brooding and incubating over the whole earth. He is trying to create something. He is greater than the three-dimensional world. It is the invisible eternal realm, where there is power to create and to change things in the material world. [...] This invisible realm of spiritual faith is the fourth dimension. (*Holy Spirit in the 4th Dimension*, 2.11.2014, Sequenz 00:04:05–00:05:19)

Enger noch als das bei Cho der Fall ist, wird die vierte Dimension hier also mit dem Heiligen Geist assoziiert. Wenn jeder bzw. jede, der oder die auf Veränderung im eignen Leben hofft – in Beruf, Ehe oder Familie – also „hineintreten“ muss in diese vierte Dimension, um aus ihr heraus zu leben, dann meint das hier genauer ein Leben *mit* und *aus* dem Heiligen Geist und das ganz konkret: Jeden Morgen soll man den Heiligen Geist dafür in das eigene Leben „einladen“; genauso wie in dem Buch eines „berühmten Pastors“ (gemeint ist wohl Benny Hinn²⁴⁸) beschrie-

materiellen Seinsdimensionen“ (Geist und Seele) auch an der vierten Dimension Anteil hat. Die Vereinfachung dieser komplexeren Rede vom Menschen ist an dieser Stelle unter Umständen der verschobenen Schwerpunktsetzung der Predigt gegenüber Chos Publikation geschuldet. Hier geht es (noch) weniger um eine Erläuterung der Theologie Chos, als vielmehr allein um deren praktische Umsetzung, so dass auf die oben besprochenen theologischen Themen oftmals nur verkürzt und cursorisch verwiesen wird. Siehe hierzu auch S. 182, Anm. 249.

²⁴⁷ Ausdrücklicher noch als das in Chos Buch geschieht, sucht die Predigt hier den Anschluss an das Feld der „Wissenschaft“. Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler, besonders Physikerinnen und Physiker sowie Mathematikerinnen und Mathematiker, also Vertreterinnen und Vertreter der sogenannten exakten Wissenschaften, werden als Expertinnen und Experten herangezogen, um die Predigt mit Autorität und wissenschaftlicher Legitimität aufzuladen. Ein solcher Rekurs auf wissenschaftliche Autorität(en) findet sich aber nicht nur in der vorliegenden Predigt, sondern lässt sich als ein allgemeines Charakteristikum der religiösen Diskurse in der City Harvest Church beschreiben. Explizit zum Thema gemacht wurde diese (angenommene) Beziehung von Wissenschaft und christlichem Glaube während meiner Feldforschung in der Predigt Dr. Robi Sondereggers, einem häufigen Gastredner in der City Harvest Church. Bereits im Titel seiner Predigt, „Quantum Christianity“, kommt die thematisierte Engführung von naturwissenschaftlichem und christlich-theologischem Denken zum Ausdruck. Sondereggers Predigt ebenso wie die hier vorliegende basieren dabei auf der gleichen Grundannahme, dass nämlich die Bibel wissenschaftliche Erkenntnisse bereits vorweggenommen habe bzw. bestätige. Diese Annahme findet sich in konzentrierter Form auch in der oben zitierten Aussage Kong Hees: „And this [d.h. das, was die Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler sagen, Anm. E. B.-C.] is consistent [...] with what the bible has been saying for thousands of years“ (siehe oben).

²⁴⁸ Kong Hee scheint sich hier auf Benedictus (Benny) Hinn, zu beziehen, geboren 1952 in Jaffa, Israel, einen Prediger und Televangelisten aus dem Diskursfeld verschiedener Wohlstandsevangelien. Sein Buch *Good Morning*,

ben, soll man jeden Morgen damit beginnen, den Heiligen Geist zu begrüßen: „O, good morning, spirit of God!“ (*Holy Spirit in the 4th Dimension*, 2.11.2014, Sequenz 00:08:08–00:08:11)

Während es in evangelikal und evangelikal geprägten Kreisen vor allem Gott und Jesus sind, die als nahbare und personale Gegenüber eingeführt werden, als persönliche Freunde, so ist es hier, bei Kong Hee, im neocharismatischen Kontext, zusätzlich der Heilige Geist, der auf diese Art und Weise vorgestellt wird (vgl. Kapitel 3, S. 116). Trotzdem bleibt der Heilige Geist hier aber stets auch das ganz Andere, das Transzendente, so dass der Umgang mit diesem „transzendenten Freund“, gerade angesichts der angenommenen Nähe zu ihm, unweigerlich eine Reihe von Fragen aufwirft: Was genau tut man, wenn sich der Heilige Geist dergestalt eingeladen, allmorgendlich gleichsam im eigenen Wohn- oder Schlafzimmer manifestiert? Wo genau hinein lädt man das Transzendente ein? Was tut man in der und mit der unmittelbaren Präsenz des Transzendenten? In den Worten Kong Hees klingen diese Fragen wie folgt:

So we wake up in the morning: O good morning, spirit of God! Then what do you do? I mean you just welcome him into your room? You welcome him into your house? [...] What do you do, when the Holy Spirit comes? When we say, spirit of God, you are welcome, where do we welcome him to?“ (*Holy Spirit in the 4th Dimension*, 2.11.2014, Sequenz 00:08:06–00:08:29)

Genau diesen Fragen widmet sich die vorliegende Predigt und entwickelt ein konkretes morgendliches Ritual zur Begrüßung des Heiligen Geistes. Damit verfolgt die Predigt ein ganz ähnliches Anliegen wie vorher schon Chos Ratgeber, nämlich Chos Anleitung für ein Leben in Fülle in ganz konkrete und leicht umzusetzende Alltagspraktiken zu übersetzen.²⁴⁹

Grundlage dieses morgendlichen Rituals, durch das die Praktizierenden den Heiligen Geist, seinen Beistand und seine Wirkmächtigkeit jeden Tag aufs Neue in ihr Leben einladen sollen, ist die Vorstellung von vier verschiedenen, aber zusammenhängenden „Orten“ bzw. Dimensionen des charismatischen Daseins²⁵⁰: (1) die eigenen Gedanken, (2) die eigenen „Visionen“ und Träume (hier verstanden im Sinne von „Lebenstraum“ oder auch nur Pläne für das eigene Leben), (3) der eigene Glaube (oder auch Unglaube) und (4) das eigene Sprechen. Zusammengekommen lassen sich diese vier „Orte“ als konstitutive Grundlage und „Index“ des

Holy Spirit, erschien 1990 in einer ersten Auflage und ist seitdem in mehrere Sprachen übersetzt und mehrfach neu aufgelegt worden (vgl. Gohr 2002).

²⁴⁹ Vergleiche hierzu folgende Bemerkung Kong Hees zu dem, was er in der Predigt tun möchte: „I want to break it down and make it real and practical: How do we welcome the Holy Spirit?“ (*Holy Spirit in the 4th Dimension*, 2.11.2014, Sequenz 00:08:33–00:08:41).

²⁵⁰ Ich verwende das Bild der „Orte“ hier im Anschluss an Kong Hees oben zitierte räumlich gedachte Frage: Wohin (hinein) soll man den Heiligen Geist einladen?

charismatischen Subjekts verstehen.²⁵¹ Gleichzeitig greift Kong Hee in der Entwicklung dieser vier „Orte“ die vier Praktiken der „vierdimensionalen Spiritualität“ Chos auf. Alle diese „Orte“ bedürfen nämlich – ähnlich wie das bei Cho der Fall ist – in besonderer Weise der transformierenden Präsenz des Heiligen Geistes, damit der Glaubende zu einem Leben in Fülle gelangen kann. Aus diesem Grund sollen die Praktizierenden den Heiligen Geist jeden Morgen aufs Neue in diese „Orte“ hinein einladen. Jeder einzelne dieser „Orte“ wird dabei sowohl in der vorliegenden Predigt als auch im Ritual selbst, das in der Predigt beschrieben wird, in besonderer Art und Weise „besprochen“ und reflektiert, was im Folgenden am Beispiel des „Denkens“, gezeigt werden soll:

Every single day, when I welcome the Holy Spirit, I welcome the Holy Spirit first of all into my thoughts, into my thinking. Spirit of God, is [sic!] there unclean thoughts, spirit of God, is there any wrong thought, is there any thought of anger, any thought of bitterness, any cynicism, any thought of doubt and fear? Cleanse it. I repent. I ask for your forgiveness. Cleanse my thoughts right now. Because I am very aware as a man or woman thinks so is he [Verweis auf Spr 23,7, siehe unten, Anm. 252]. So, spirit of God, is there any thought that is displeasing to you? Am I just holding on to a good idea, but it is missing out on the God idea for my life? (*Holy Spirit in the 4th Dimension*, 2.11.2014, Sequenz 00:21:29–00:22:18)

Zunächst gilt es den Heiligen Geist also in das eigene Denken und die eigenen Gedanken hinein einzuladen. Was dann folgt, ist eine beispielhafte Anrede des Heiligen Geistes und eine konzentrierte Wiederholung des christlichen Bekenntnisses: „Heiliger Geist, wenn ich unlautere Gedanke habe, reinige mich von diesen Gedanken. Ich kehre um. Ich bitte um deine Vergebung.“ Von „unlauteren“ Gedanken möchte der Sprechende befreit werden, denn – so stellt Kong Hee mit einer nicht näher gekennzeichneten Referenz auf das Buch der Sprichwörter und Chos Theologie fest – der Mensch sei, was er sich erlaube zu denken.²⁵² Neben Anrede und Bekenntnis findet sich in der Passage zusätzlich ein weiteres, reflektierendes Moment eingebaut: Die Fragen „So, spirit of God, is there any thought that is displeasing to you? Am I just holding on to a good idea, but it is missing out on the God idea for my life?“ scheinen nicht nur an den Heiligen Geist adressiert zu sein, sondern auch dem Sprechenden selbst zu gelten: „Halte *ich* an

²⁵¹ So wird zum Beispiel davon ausgegangen, dass die Worte, die jemand spricht, auf den dahinterstehenden Glauben der sprechenden Person verweisen und diesen gleichsam „indexikalisch“ anzeigen, soll heißen zum sichtbaren materialen Ausdruck des eigentlich unsichtbaren Glaubens werden. So gelten bestimmte Worte als Ausdruck eines festen, reifen Glaubens, andere als Zeichen für einen noch jungen oder zweifelnden usw. (siehe auch oben S. 161).

²⁵² Die Textstelle im Buch der Sprichwörter lautet in der King James Übersetzung: „For as he thinketh in his heart, so is he“ (Spr 23,7). Auf diese Textstelle scheint Kong Hee anzuspieren, wenn er, wie oben zitiert, feststellt: „Because I am very aware as a man or woman thinks so is he“.

irgendeiner guten Vorstellung fest, oder halte ich mich an Gottes Vorstellung für mein Leben?“²⁵³

Damit stellt sich das morgendliche Ritual als ein bewusstes Sich-In-Beziehung-Setzen zur transzendenten „Person“ des Heiligen Geistes dar, der als Freund in die verschiedenen Dimensionen des charismatischen Daseins hinein eingeladen wird. Dieses Sich-In-Beziehung-Setzen wird durch das Bekenntnis zu Christus ermöglicht. Gleichzeitig lädt das Ritual zur Reflexion des eigenen Lebens ein, indem es die Frage aufwirft: Lebe ich nach den Maßstäben meines Glaubens?

Zu einem solchen Leben gemäß christlicher Ideal- und Wertvorstellungen würden die Praktizierenden, wie Kong Hee weiter ausführt, zum einen durch die angenommene Wirkmächtigkeit des Heiligen Geistes ermächtigt, zum anderen durch das Wort Gottes, wie es sich in der Heiligen Schrift finde, mit der sie sich, ganz wie auch Cho das vorschlägt, idealerweise in täglicher Lektüre und Meditation auseinandersetzen:

We got to let our mind not be captivated by the thoughts of the world, by what people say, by what the world tells us, but we got to let our minds be captivated by the word of God. We got to think the way God thinks. [...] You want to know God? How does He think? What is His thinking pattern like? How does God reason? [...] You go to the bible. So, every day, when you read and you read and you read, you begin to understand who God is like. [...] You know, when we read our bible, we realize that on the cross Jesus has taken away our sin, so that we can live in righteousness, on the cross Jesus took away our sickness so that we can be healthy. So when you read the bible, and this begins to flow in your mind, you will think healing thoughts, healthy thoughts. (*Holy Spirit in the 4th Dimension*, 2.11.2014, Sequenz 00:16:15–00:18:30)

In enger Anlehnung an die oben besprochene Theologie Chos stützt sich auch das hier diskutierte morgendliche Ritual demnach auf die Bibel als autoritative Schrift und die Anleitung durch den Heiligen Geist, der dabei nicht nur, wie einleitend bemerkt, als nahbares Gegenüber und als Freund auftritt, sondern auch als zur Selbstreflexion anstoßender und ermahrender „transzendenter Experte“.²⁵⁴ Diese Selbstreflexion nimmt dabei nicht von ungefähr die Form eines gesprochenen Bekenntnisses an. Ebenso wie bei Cho – und innerhalb des Diskursfeldes verschiedener Wohlstandsevangelien im Allgemeinen – kommt dem gesprochenen Wort auch in Kong Hees Darstellung eine zentrale Rolle zu. Erst durch das gesprochene Wort ist der Prak-

²⁵³ Das im englischen Original enthaltene Wortspiel von „good idea“ (gute Vorstellung bzw. Idee) und „God idea“ (Gottes Vorstellung oder Idee) geht in der deutschen Übersetzung leider verloren.

²⁵⁴ Zur Heiligen Schrift als autoritativer Text innerhalb christlicher Traditionen siehe oben S. 177, Anm. 239.

tizierende in der Lage, die transformierende Kraft der schöpferischen Macht Gottes im eigenen Leben zur Anwendung zu bringen.

Die gleiche Routine, wie sie hier anhand des ersten „Ortes“, dem Denkens, beispielhaft vorgestellt wurde, soll der Praktizierenden auf alle vier „Orte“ anwenden. Auch die eigenen Visionen gilt es von „unlauteren“ Träumen zu „reinigen“ und den Heiligen Geist darum zu bitten, er möge dem Praktizierenden die rechten, von Gott stammenden und mit „seinen Vorstellungen“ übereinstimmenden Träume senden. Aus dem eigenen „Unglauben“ soll mit Hilfe des Heiligen Geistes – von dem angenommen wird, dass er vor Gott für die Praktizierenden eintrete (siehe oben, S. 179, Anm. 244) – ein fester und unerschütterlicher Glaube werden. Durch diesen neuen Glauben soll der Praktizierende dann in der Lage sein, die sprichwörtlich gewordenen Berge zu versetzen, denn, so Kong Hee mit Verweis auf das Markusevangelium, „alles kann, wer glaubt“ (Mk 9,33). Auch gilt es schließlich, das eigene Sprechen mit Hilfe des Heiligen Geistes im morgendlichen Ritual zu transformieren, denn, so erläutert Kong Hee mit Verweis auf eine im Diskursfeld verschiedener Wohlstandsevangelien viel zitierte Bibelstelle:

Wenn er in seinem Herzen nicht zweifelt, sondern glaubt, daß es geschieht, was er sagt, dann wird es geschehen. Darum sage ich euch: Alles, worum ihr betet und bittet – glaubt nur, daß ihr es schon erhalten habt, dann wird es euch zuteil. (Mk 11,23–25)

Was aber lässt sich nun anhand dieser kurzen Untersuchung über die Art und Weise sagen, wie Chos Anleitung für ein Leben in Fülle in dieser Predigt und in der City Harvest Church aufgegriffen wird? In gewissem Sinne stellt die Predigt selbst eine Umsetzung der Forderung Chos dar, die für ein charismatisches Dasein nötige Selbstprüfung und -kontrolle – auf Basis der Heiligen Schrift und mit Hilfe des Heiligen Geistes – nicht, wie oben erläutert, nur stichprobenhaft umzusetzen, sondern als habituelle Routine in den persönlichen Lebensalltag zu integrieren. Dieser Aufforderung kommt die Predigt mit ihrer Einladung zu einem allmorgendlichen Ritual in ganz praktischer Weise nach. Gleichzeitig greift die Predigt zentrale Momente der Theologie Chos auf, wie sie die obige Untersuchung zu Tage gefördert hat: Im Zentrum der Umsetzung steht das Postulat, täglich, das heißt hier allmorgendlich, an der (Neu-)Ausrichtung des eigenen Lebens an göttlichen Ideal- und Wertvorstellungen zu arbeiten. Verschränkt findet sich dieses Postulat dabei mit der Forderung nach beständiger Selbstreflexion und -kontrolle als notwendige Grundlage für diesen Prozess der (Neu-)Ausrichtung. Auch das Angewiesensein der religiösen Akteure auf autoritative Texte, und „transzendente Experten“ wird aufgegriffen. Auf eine

detaillierte Diskussion der Theologie Chos verzichtet Kong Hee dahingegen. Damit kommt in seiner Adaption der Theologie Chos auch eine spezifische Grundhaltung evangelikal und pfingstlich-charismatischer geprägter Gemeinschaften zum Ausdruck, die Abstand nimmt von der Diskussion verschiedener „Theologien“ als abstrakte, theoretische Rede von Gott. Stattdessen wird die scheinbar „direkte“ und unmittelbare Begegnung mit dem Transzendenten gesucht, wie sie hier in der allmorgendlichen „direkten“ und persönlichen Begegnung mit dem Heiligen Geist zum Ausdruck kommt (vgl. Greve 2014, 150).²⁵⁵ Inwiefern sich die auf den vorangegangenen Seiten beschriebene Anleitung für ein Leben in Fülle als eine spezifisch *moderne* Theologie und Praxis verstehen lässt, wie einleitend bereits vorgeschlagen, dieser Frage werde ich nun im letzten Teil dieses Kapitels nachgehen.

4.5 Auf der Suche nach Wohlstand, Wohllleben und Wohlsein in Singapur

Wie an der Beschreibung und Untersuchungen des Buches und der Predigt deutlich wurde, wird sowohl die Theologie Chos als auch deren Adaption in der City Harvest Church in Singapur von vier zentralen Themen getragen, nämlich (1) der Notwendigkeit eines habituellen Selbstmanagements, (2) der Idealvorstellung von einem rational planenden und hart (an sich) arbeitenden Subjekt, (3) der Rückbindung an autoritative Texte und transzendente Expertinnen und Experten sowie (4) der Übersetzung von Wohlstand, Wohllleben und Wohlsein in christliche Diskurse und des gesamten Lebensvollzugs in religiöse Praxis. Zuletzt wird es in diesem Kapitel nun darum gehen zu fragen, auf welche diskursiven bzw. kontextuellen Gegebenheiten diese Themen verweisen, das heißt inwiefern die hier beschriebene Suche nach Wohlstand, Wohllleben und Wohlsein auf Gegebenheiten der globalen Moderne im Allgemeinen und die Erfordernisse der modernen Gesellschaft Singapurs im Besonderen antwortet.

²⁵⁵ Ich schreibe bewusst „scheinbar“, weil jede Erfahrung eines angenommenen Transzendenten notwendigerweise einen Prozess der Vermittlung und Medialisierung voraussetzt – und wenn es die Sinne, Gefühle und der eigene Körper sind, denen die Rolle eines solchen Mediums zukommt (vgl. auch die Einleitung, S. 47f.). Meyer spricht im Zusammenhang mit evangelikal geprägten und pfingstlich-charismatischen Diskursen deshalb von der Tendenz, das Medium als solches zu verschleiern oder „unsichtbar“ zu machen, so dass der Eindruck einer unmittelbar erfahrbaren Präsenz des Transzendenten entsteht (vgl. Meyer u. a. 2014, 216).

4.5.1 Ein unternehmerischer Glaube

Die erste Annahme der nun folgenden Ausführungen lautet, wie bereits angedeutet, dass sich das Subjekt, wie es uns in der Theologie Chos und ihrer Adaption in der City Harvest Church entgegentritt, auf eine Art und Weise angerufen findet, die zutiefst modern ist, lassen sich doch die ersten drei Kernthemen der hier vorliegenden Theologie und ihres gelebten Pendant in Singapur mit der modernen Vorstellung vom idealen Selbst als „Unternehmer(in)“ verbinden.

Ende der 1980er Jahre entwickelte sich vor allem in Großbritannien und den USA unter den Regierungen von Margaret Thatcher (1925–2013) und Ronald Reagan (1911–2004) eine neue „Unternehmerkultur“²⁵⁶, der ein ganz bestimmtes Menschenbild zugrunde lag.²⁵⁷ Der Mensch wurde darin zunehmend als „Unternehmer(in) des eigenen Lebens“ begriffen und dazu aufgefordert sich selbst dergestalt zu begreifen (vgl. Bröckling 2007; Illouz 2009, 105–179; Rose 2000). Beschrieben wird diese neue Unternehmerkultur häufig mit dem nicht unumstrittenen Begriff des „Neoliberalismus“. Hinter dieser nur scheinbar klar umrissenen Bezeichnung verbergen sich historisch und lokal unterschiedliche Diskussionen und Maßnahmenbündel, die jedoch durch eine Reihe gemeinsamer Annahmen und Forderungen zusammengehalten werden. Allen voran steht die Forderung, Märkte so wenig wie möglich durch politische Interventionen zu regulieren und stattdessen „das Marktgeschehen“ der angenommenen Selbststeuerung ökonomischer Prozesse zu überlassen. Damit gehen Forderungen einher wie die nach der Privatisierung staatlicher Unternehmen oder danach, staatliche Sozialleistungen, wie sie in der Idee eines „Wohlfahrtsstaates“ angelegt sind, auf ein Minimum zu reduzieren. Stattdessen wird innerhalb „neoliberalen Kulturen“ die Eigenverantwortlichkeit von Individuen sowohl in wirtschaftlicher als privater Hinsicht hervorgehoben. Seit den 1980er Jahren hat sich diese neue Unternehmerkultur zu einem, wenn auch nicht einheitlichen, so doch globalen Phänomen entwickelt. Als solches finden sich neoliberale Annahmen und Maßnahmen längst nicht mehr nur in den ge-

²⁵⁶ Der Begriff der „Kultur“ ist hier weit gefasst zu verstehen und lehnt sich lose an Clifford Geertz' Definition von „Kultur“ als symbolisches System an: „Culture is the fabric of meaning in terms of which human beings interpret their experience and guide their action“ (Geertz 2000, 145).

²⁵⁷ Die folgenden Ausführungen stützen sich unter anderem auf Rose (2000). Dabei handelt es sich um die deutsche Übersetzung eines Kapitels aus seinem bereits 1996 bei der Cambridge University Press erschienen Buch mit dem Titel *Inventing Our Selves*. Die Übersetzung ist in der Zeitschrift *Kurswechsel* 2/2000 erschienen. Weiter stützt sich der folgende Absatz auf Aihwa Ong (2006, 1–27).

genwärtigen liberalen Demokratien des sogenannten Westens, sondern zum Beispiel auch in den postkolonialen und postsozialistischen Kontexten Asiens (vgl. Ong 2006; Rose 2000).

Die mittlerweile zahlreich vorliegenden Forschungsarbeiten zu den Dynamiken, die solche neoliberalen Annahmen und Maßnahmen in unterschiedlichen Kontexten entfalten, zeigen dabei eindrücklich auf, dass die Erfordernisse solcher „neoliberalen Kulturen“ längst nicht mehr nur den Bereich von Wirtschaft und Politik prägen, sondern alle Bereiche des menschlichen Lebens durchdringen, von der Familie (Stacey 1998) über unser Dasein als Bürger (Ong 1999) bis hin zur Art und Weise, wie wir mit unseren Gefühlen (Illouz 2007) und unserem Körper (Martin 1995) umgehen und unser eigenes Leben zunehmend als „unternehmerisches Projekt“ begreifen lernen (Freeman 2011; Giddens 1991; Rose 2000). Die Erfordernisse und Anforderungsprofile „unternehmerischen Handelns“ sind zu einem „Bündel von Regeln für das Führen der eigenen Alltagsexistenz“ geworden; dieses Bündel wiederum setzt sich zusammen aus den Forderungen nach „Tatkraft, Initiative, Ehrgeiz, Berechnung und persönliche[r] Verantwortung“ (Rose 2000, 12), wie Rose herausgearbeitet hat. Die Übersetzung unternehmerischen Handelns in die gesamte Lebensführung verlangt von Akteurinnen und Akteuren dementsprechend, dass sie (1) ihre Zukunft aktiv planen, (2), dass sie sich stets so formen und verbessern, dass sie umzusetzen vermögen, was sie planen, (3) dass sie dabei auch vor Risiken und dem Beschreiten neuer Wege nicht zurückschrecken und (4) dass sie bei allem stets nach der „Maximierung“ ihres individuellen „Humankapitals“ streben (vgl. Rose 2000, 12). „Unternehmerkultur“ bezeichnet hier also weniger ein wirtschaftliches Projekt im engeren Sinn als vielmehr eine Art Anforderungsprofil, mit dem sich das moderne Subjekt in ganz verschiedenen gesellschaftlichen Institutionen und Lebenslagen konfrontiert findet und das von ihm verlangt, stets sowohl nach Selbsterfüllung als auch Höchstleistung zu streben (vgl. Rose 2000, 11).

Wie Illouz gezeigt hat, liegen dieser neuen Unternehmerkultur und der damit verbundenen Vorstellung vom Selbst als „Unternehmer(in) des eigenen Lebens“ bestimmte Annahmen über die rechte Anleitung und Führung des eigenen Selbst zugrunde, die sie als „therapeutische[n] Kode“ (Illouz 2009, 167) bezeichnet; der gleiche Code liegt auch der in Kapitel 3 diskutierten Vorstellung eines „therapeutischen Selbst“ zugrunde, die dementsprechend eng mit der Vorstellung vom idealen Selbst als Unternehmer(in) verwandt ist. Wie in Kapitel 3 bereits gesehen, findet sich der Mensch diesem therapeutischen Kode entsprechend dazu angehalten, sich selbst, das eigene Leben und die eigenen Gefühle einer Form der reflexiven, rationalen Selbst-

kontrolle zu unterwerfen, um sich selbst beständig zu „optimieren“ (vgl. Illouz 2009, 166–177; siehe auch Neckel 2005). Stützen darf er sich dabei auf einen unaufhörlich weiter wachsenden Markt an therapeutischen Angeboten und psychologischem Expertenwissen, sei es durch den Konsum von Ratgeber- und Selbsthilfeliteratur oder der Inanspruchnahme therapeutisch-psychologischer Beratung (vgl. Rose 2000, 13–17; Illouz 2009, 118–133).

Gerade mit Blick auf die Globalität und weltweite Vernetzung neoliberaler Erfordernisse ist es jedoch von zentraler Bedeutung, den Blick auf die historisch, lokal und soziokulturell unterschiedlichen Entwicklungen und Konfigurationen zu lenken (vgl. Freeman 2011, 360). Für den amerikanischen Kontext hat Illouz die Herkunft eines therapeutisch-unternehmerischen Ethos aus dem Zusammentreffen zweier Entwicklungen nachgezeichnet: der Suche nach wirtschaftlicher Produktivitätssteigerung einerseits und der Etablierung psychologisch-therapeutischer und feministischer Diskurse andererseits (vgl. Illouz 2009). Für den karibischen Inselstaat Barbados beispielsweise hebt die Anthropologin Carla Freeman dahingegen die Rolle religiöser, vor allem christlicher Institutionen und Diskurse bei der Verbreitung und Etablierung eines neoliberalen Ethos innerhalb der barbadischen Gesellschaft hervor (vgl. Freeman 2011). Ähnliches gilt, so Baldacchino, auch für Südkorea: Noch bis in das 20. Jahrhundert hinein waren unternehmerisches und wirtschaftliches Handeln in Korea im Kontext hegemonialer neokonfuzianischer Diskurse – verkörpert in der sozioökonomischen Oberschicht der *yangban* (ursprünglich königliche Verwaltungs- und Militärbeamte) – eindeutig negativ konnotiert.²⁵⁸ Unternehmertum galt als moralisch verwerfliches Unterfangen (vgl. Baldacchino 2012, 376). Wie der Anthropologe überzeugend aufzeigt, war es erst das puritanische Ethos protestantischer Diskurse und Institutionen, durch das sich unternehmerisches Handeln als moralisches Handeln etablierte. Erst diese Umdeutung machte es möglich, dass sich wirtschaftlicher Erfolg, aber auch Selbstdisziplin und physische Gesundheit zu Markern für die Sittlichkeit und moralische Verfasstheit von Individuen, Familien, ja sogar der ganzen Nation entwickeln konnten. Die rigorose Wirtschaftspolitik wiederum, die die Regierung Südkoreas ab den 1960er Jahren verfolgte, wurde auf diese Weise mit affektiven, psychologisch-moralischen Anreizen ausgestattet. Christliche Diskurse und Institutionen trugen so maßgeblich zur Etablierung eines gesellschaftsweiten neoliberalen Ethos bei:

²⁵⁸ Siehe hierzu den Eintrag „Yangban“ in der Encyclopædia Britannica, abrufbar unter <https://www.britannica.com/topic/yangban>, letzter Zugriff am 9.7.2016.

This Puritan ethic that considers the waste of time and money as moral failure is well suited to capitalism [...]. Chung Ju Yung [Gründer der Hyndai Group, eines der größten Unternehmenskonglomerate in Südkorea, Anm. E. B.-C.], though not a Protestant, would have approved of this sort of religion: „If you lose time, you lose, not just money, but life and everything you have done in life will wash away“ [...]. It is perhaps in this notion of „not just money, but life“ that we find the clearest elements of a moral connection between the accumulation of capital and discipline which makes of capitalist development in Korea more than a crude search for material gain. In this moralization of wealth one can fully appreciate the radical contrast to the Confucian *yangban* class ethic that disdained material wealth and its pursuit. (Baldacchino 2012, 379, Hervorhebung i. O.)

Die Beziehung beider Diskurse ließe sich, so Baldacchino, am besten mit dem auf die Arbeiten von Max Weber und Johann Wolfgang Goethe zurückgehenden Begriff der „Wahlverwandtschaften“ beschreiben, die sich in ihrer Interaktion gegenseitig be- und verstärken und so in der Etablierung eines gesamtgesellschaftlichen neoliberalen Ethos zusammenwirken (vgl. Baldacchino 2012, 381f.). Selbstdisziplin, Pflichtbewusstsein, Zielstrebigkeit, harte Arbeit und ein unerschütterlicher Glaube an die eigenen Möglichkeiten sind seitdem feste Bestandteile der „moral economy“ (Baldacchino 2012, 374) südkoreanischer Diskurse.

Auch bei Cho klingt ein ähnlicher „puritanischer Ethos“ an und verbindet sich hier wie dort mit der Aufforderung zum unternehmerischen Handeln, oder genauer, mit der Aufforderung, sich selbst und das eigene Leben im oben beschriebenen Sinne als „unternehmerisches Projekt“ zu begreifen. Genauso wie das oben beschriebene „unternehmerische Selbst“ ist auch das charismatische Selbst, wie es uns in der Analyse von Chos Theologie entgegentritt, dazu angehalten, sich selbst, das heißt das eigene Denken, Fühlen, Träumen und Sprechen, einer reflexiven Selbstkontrolle zu unterwerfen. Durch diese reflexive Selbstkontrolle soll verhindert werden, dass die eigenen Möglichkeiten gleichsam von vorne herein durch eine Art emotionales oder motivationales „Missmanagement“ unterminiert werden. Ähnlich wie das unternehmerische Selbst darf und soll auch das charismatische Selbst dabei auf die Anleitung durch bestimmte autoritative Texte (hier die Heilige Schrift bzw. das Wort Gottes) und ausgewiesene Expertinnen und Experten (hier den Heiligen Geist) vertrauen. Mehr noch, Chos Publikation selbst nimmt die Form eines Ratgeber- und Selbsthilfebuches an. Darin findet sich das charismatische Subjekt dazu aufgefordert, seine Träume in konkrete und möglichst detaillierte Pläne zu übersetzen. Dabei soll es sich rational planerisch stets vom Kleinen zum Großen hin hocharbeiten und immer und unter allen Umständen nach Höchstleistungen und der Erfüllung der persönlichen Träume streben. Zweifel auf Kosten der eigenen Leistungsfähigkeit sind nicht gestattet und auch vor Risiken und neuen Wegen soll das charismatische Selbst nicht zurückschrecken.

Mehr noch, Maßstab für das eigene Planen sollen nicht „weltliche Risikoabwägungen“ sein, sondern der unerschütterliche Glaube daran, dass durch die Teilhabe an der schöpferischen Macht Gottes und mit dessen Zutun nichts unmöglich ist.

Damit liegt hier aber, so meine ich, mehr als nur eine „diskursive Wahlverwandtschaft“ zwischen einem neoliberalen, unternehmerischen Ethos und Chos Anleitung für ein Leben in Fülle vor. Chos Anleitung und der neoliberale, unternehmerische Ethos gegenwärtiger Konsum- und Dienstleistungsgesellschaften sind miteinander durch jene besondere Art der Resonanzbeziehung verbunden, wie ich sie in der Einleitung beschrieben habe: In „verschlüsselter Form“, soll heißen in christliche Bilder gekleidet, gibt Chos Anleitung die herausfordernde Ausgangssituation wieder, in die sich die Mitglieder moderner Konsum- und Dienstleistungsgesellschaften gestellt sehen und bietet ihnen zugleich Lösungsmöglichkeiten an, wie sie mit den Anforderungen eines solchen neoliberalen, unternehmerischen Ethos umgehen können (vgl. die Einleitung, S. 45f.). Besonders deutlich wird diese *praktische* Anleitung in der Adaption von Chos Theologie in jenem morgendlichen Ritual, das Kong Hee in der soeben untersuchten Predigt entwirft. Anders als das unternehmerische Selbst in der „säkularen Welt“, so ließe sich festhalten, sind die Praktizierenden in der City Harvest Church nicht allein gelassen mit den Anforderungen der neoliberal geprägten Konsum- und Dienstleistungsgesellschaft des Stadtstaates.

Singapur ist heute für viele der Inbegriff einer sogenannten „freien Marktwirtschaft“, das heißt eines Wirtschaftssystems, das im oben beschriebenen Sinne auf die (weitgehende) Selbstregulierung ökonomischer Prozesse setzt und auf die Verlagerung staatlicher Anleitung in die Selbst-Führung und Selbst-Anleitung eines jeden Einzelnen.²⁵⁹ Wirtschaftlicher Erfolg und materieller Wohlstand wurden seit der Unabhängigkeit 1965, ähnlich wie in Korea, zu einem Kernbestandteil dessen gemacht, was es heißt, ein „guter Bürger“ bzw. eine solche Bürgerin zu sein. Versinnbildlicht findet sich dieses Suche nach wirtschaftlichem Erfolg und materiellem Wohlstand im Bild der „5C“ des „Singapore Dream“: Cash, Condominium, Car, Country Club und Credit Card (vgl. Liow 2012, 251). Die Dynamiken, die die Idee eines solchen „Singapore Dream“ auslöste, wurden jedoch schon bald von vielen zunehmend als Belastung empfunden,

²⁵⁹ Der Soziologe Eugene Dili Liow beschreibt diesen Prozess der Verlagerung wie folgt: „[T]here is a reduction of the state relying on the deploying of the ideological state apparatuses in the regulation of the citizen body. Instead, the influence of the neoliberal political rationality working through neoliberal governmentality gradually becomes more dominant. Through neoliberal technologies of power and self, the exercise of neoliberal governmentality compels the individual (citizen or otherwise) in Singapore society to self-regulate his/her behavior and thinking to be in line with the neoliberal political rationality“ (Liow 2012, 243).

während der „Traum“ an sich, vor allem mit dem Beginn der Asien-Krise Ende der 1990er Jahre, für ebenso viele in immer weitere Ferne rückte. Diese Entwicklung fasst die Medien- und Kommunikationswissenschaftlerin Soek-Fang Sim wie folgt zusammen:

By the 1990s, it would appear that the attempt to engineer materialistic desire succeeded beyond the PAP's own expectation. In popular discourse, the caricature of Mr. Kiasu (Mr. Afraid-To-Miss-Out) emerged, capturing the popular sentiment that Singaporeans have become too competitive. [...] Additionally, increasingly rigid social stratification made the prestige goods associated with the Singapore Dream unattainable to the masses who had learnt to desire them. (Sim 2005)

Ein morgendliches Ritual, wie Kong Hee es in seiner Adaption Chos entwirft, gibt Praktizierenden eine konkrete Anleitung an die Hand, wie sie mit den Anforderungen einer solchen hochkompetitiven Gesellschaft umgehen können. Jeden Morgen dürfen sie sich erneut vergewissern, dass sie dabei nicht auf sich allein gestellt sind, sondern auf die Unterstützung übernatürlicher Mächte vertrauen dürfen. Die aus dieser Unterstützung hervorgehende Ermächtigung und den zu erreichenden Traum rufen sich die Praktizierenden (idealerweise) jeden Morgen, sozusagen vor Beginn des Arbeitstages, erneut in den Sinn. Chos Anleitung lässt sich aber auch noch in anderer Hinsicht als Antwort auf die Erfordernisse der modernen Konsum- und Dienstleistungsgesellschaft Singapurs verstehen, wie im Folgenden erläutert wird.

4.5.2 Ein charismatisch geprägter Pragmatismus

Seit der Unabhängigkeit Singapurs im Jahre 1965 war die Entwicklung des Stadtstaates geprägt von einer rigorosen Politik des „Pragmatismus“.²⁶⁰ Konfrontiert mit der eigenen unerwarteten Unabhängigkeit, sah sich die Insel gleichsam über Nacht vor die Aufgabe gestellt, sich zu einer funktionierenden und wirtschaftlich selbstständigen Nation zu entwickeln (vgl. Kapitel 2, S. 61, Anm. 82). Angesichts der nur begrenzten Absatzmöglichkeiten auf dem eigenen Binnenmarkt setzte die regierende PAP dafür von Anfang an auf eine exportorientierte Wirtschaftspolitik und die Integration Singapurs in internationale wirtschaftliche Zusammenhänge. Diese sind spätestens seit dem Washington Consensus von 1989 zunehmend durch neoliberale Forderungen und Maßnahmen geprägt (vgl. Ong 2006, 10f.; Liow 2012, 242). Zusätzlich erhob die regierende PAP wirtschaftliches Wachstum zum alleinigen Maßstab für alle Bereiche in Politik, Wirtschaft und Gesellschaft. Alle politischen Maßnahmen mussten sich daran messen lassen,

²⁶⁰ Für eine ausführlichere Diskussion dieser Politik siehe Chua Beng Huat (1995, 57–78). Der folgende Absatz bezieht sich maßgeblich auf Chua (1995, 58–60) sowie Joseph B. Tamney (1996, 8–10).

inwiefern sie ein möglichst rasches wirtschaftliches Wachstum beförderten. Andere gesellschaftspolitische Interessen hatten demgegenüber hinten zu stehen. Auf der Ebene des Individuums manifestierte sich diese politische Linie in der Forderung nach harter Arbeit, Selbstdisziplin und dem Streben nach materiellem Wohlstand und sozioökonomischem Aufstieg. Disziplin, harte Arbeit und Konsum wurden so zur Richtschnur der aufstrebenden Gesellschaft gemacht und damit der Wandel Singapurs zu einer modernen Konsum- und Dienstleistungsgesellschaft vorangetrieben (vgl. Chua 1995, 58–60; Tamney 1996, 8–10).

Die doppelte Anforderung, die eine solche Gesellschaft an ihre Subjekte stellt, beschreibt die Anthropologin Dana Freeman wie folgt:

[T]hey must simultaneously hustle to provide new services and goods for the rapidly changing global marketplace and to consume new goods and services in an effort to fashion *themselves* as flexible, self-aware, and innovative actors in a new era. (Freeman 2011, 355, Hervorhebung i. O.)

Ab den 1990er Jahren fanden sich die Bürgerinnen und Bürger des Stadtstaates demnach zunehmend auf eine Art und Weise angerufen und gefordert, wie sie oben skizziert worden ist, nämlich als unternehmerische Subjekte.

Gleichzeitig wurde Singapur selbst, in seiner physisch-materialen Urbanität, im Geiste des Pragmatismus neu erschaffen (vgl. Kapitel 3, S. 142). In umfassenden Prozessen der urbanen Restrukturierung wurden ganze Stadtteile abgerissen, neu aufgebaut und neue Satellitenstädte errichtet. Maßstab der Stadtentwicklung war die pragmatische Schaffung neuen, standardisierten Wohnraums. Andere, in diesem Fall städtebauliche Aspekte, wie etwa die Bewahrung architektonischen Erbes, spielten auch hier nur eine untergeordnete Rolle. Identische Hochhausblöcke, komplett ausgestattet mit Sportanlagen und Läden für den täglichen Bedarf, überzogen ab den 1970er Jahren immer größere Teile der Insel und schufen so eine zunehmend homogenisierte urbane Landschaft (vgl. Wee 2007, 77–83). In den 1980er Jahren trat die Schaffung neuen „Konsumraums“ hinzu. Ganz Singapur, so Koolhaas in seinem kritischen Essay „Singapore Songlines. Portrait of a Potemkin Metropolis... or Thirty Years of Tabula Rasa“, sei zu einem einzigen großen Einkaufszentrum geworden (vgl. Koolhaas 2000, 23). Die Stadt, so ließe sich überspitzt schlussfolgern, wurde zum physisch-materialen Ausdruck der Anforderungen, die die moderne Gesellschaft auch an das individuelle Subjekt heranträgt, nämlich arbeiten, sich gesund erhalten und konsumieren.

Der utilitaristische, rationale bzw. „pragmatische“ Charakter der Stadtentwicklung und Gesellschaftspolitik Singapurs hatte und hat bis heute Nebenwirkungen, die sich beispielhaft in der folgenden Momentaufnahme eines Internetbeitrages vom 15. April 2002 zeigen, den der Soziologe Selvaraj Velayutham im Rahmen seiner Arbeit zu Nationalidentität und Zugehörigkeitsgefühl in Singapur ausgewertet hat:

Our existence as Singaporeans is merely an economic one – from decisions to marry or not to marry, to have kids or not, and when we have them, on how they should be raised; to stay in HDB [public housing] or condominiums; to slogging on a job you don't enjoy to working freelance which better suits your temperament; to conforming to the social norms of the workplace and society, to risk losing your possessions and wealth to be really you, to those you befriend and those you shun; and your choice of country... these are all merely rational economic decisions. (Velayutham 2004, 13, Einfügung i. O.)

Was an dieser Beschreibung des alltäglichen Lebens in Singapur auffällt, ist die fehlende Thematisierung von Gefühlen und Emotionen²⁶¹ als Antrieb und Motivation für das eigene Handeln; es scheint bis in die intimsten Bereiche des privaten Lebens hinein allein durch rationale und ökonomische Abwägungen bestimmt zu sein.²⁶²

Reckwitz hat dieses Defizit unter dem Stichwort „Entästhetisierung“ als ein Merkmal moderner gesellschaftlicher Konfigurationen herausgearbeitet (vgl. Reckwitz 2014, 30–38). Seine Herkunft habe dieses Defizit in fünf komplementären Entwicklungen, wie Reckwitz im Anschluss an

²⁶¹ Die Begriffe „Gefühle“ und „Emotionen“ werden in der Alltagssprache häufig synonym verwendet. In der vorliegenden Arbeit werden beide Begriffe wie folgt verstanden: „Gefühle“ setzen sich, idealtypisch gesprochen, aus zwei Komponenten zusammen: aus körperlich-sinnlichem „Rohmaterial“, das hier behelfsmäßig als „Emotionen“ bezeichnet wird, und einer historisch und kontextuell bedingten kulturellen Kodierung, die dieses Rohmaterial mit Bedeutung auflädt. In diesem Sinne wird aus einem erst einmal wertneutralen Kribbeln in der Bauchgegend durch sozial erlernte, kulturelle Kodierung das Gefühl, „Schmetterlinge im Bauch“ zu haben, die mir als klares Zeichen dafür gelten dürfen, dass ich mich verliebt habe oder anderweitig freudig erregt bin. Selbstverständlich handelt es sich hierbei um eine künstliche Trennung zweier Sachverhalte, die sich so eigentlich nicht auseinanderdividieren lassen, genauso wie scheinbar gleiches körperlich-sinnliches Rohmaterial in unterschiedlichen Kontexten, Beziehungskonstellationen und Handlungszusammenhängen unterschiedlich kodiert werden kann, so dass mir das Baukribbeln auch als eine ungute Vorahnung erscheinen mag. Die hier vorgenommene Unterscheidung von Emotionen und Gefühlen ist als eine vorläufige und behelfsmäßige Bestimmung zu verstehen, die keinen Anspruch auf Vollständigkeit erhebt. Vgl. hierzu auch Illouz (2007, 9–11).

²⁶² Diese Beobachtung ist hier nicht als Kritik gemeint. Es geht hier nicht darum ein angenommenes Emotionsdefizit der modernen singapurischen Gesellschaft zu kritisieren oder die Konsequenzen der oben skizzierten „pragmatischen“ Politik der Regierung anzuprangern. Das Anliegen dieses Unterkapitels ist zunächst rein deskriptiv: Es sollen die Folgen jener pragmatischen Politik für die moderne Gesellschaft Singapurs nachgezeichnet werden, ohne schon im Vorhinein wissen zu wollen, wie eine moderne Gesellschaft idealerweise aussehen sollte. Diese Perspektive auf Kultur habe ich in der Einleitung im Anschluss an Illouz als einen kulturwissenschaftlich kritisch-fragenden Blickwinkel beschrieben (vgl. die Einleitung, S. 54). Aus diesem Blickwinkel heraus gilt es für das vorliegende Fallbeispiel zu fragen, warum und was die hier beschriebene Praxis eines Wohlstandsevangeliums für die Menschen in der so beschaffenen modernen Gesellschaft Singapurs leistet. Auch die im Folgenden herangezogenen Arbeiten von Reckwitz sind einer solchen kulturwissenschaftlichen Herangehensweise verpflichtet.

klassische Gesellschaftstheorien der Moderne ausführt: Durch Prozesse der Industrialisierung, Kapitalisierung, „Versachlichung“, funktionalen Differenzierung sowie modernen „Separierung“ von „Menschenwelt“ und „Dingwelt“ sei das Soziale in einer Art und Weise angeordnet worden, „dass die Komplexe des zweckrationalen Handelns gesteigert und diese von den eigendynamisch-selbstbezogenen Sinneswahrnehmungen und Affekten systematisch getrennt werden. Letztere sehen sich so zu großen Teilen aus der sozialen Praxis verdrängt“ (Reckwitz 2014, 31).²⁶³ Den Effekt, der aus dem Zusammenwirken dieser Prozesse entsteht, beschreibt Reckwitz demnach als ein „Affekt- und Motivationsdefizit“ (Reckwitz 2013, 27) innerhalb moderner gesellschaftlicher Konfigurationen. „Worin“ aber, bringt Reckwitz das Dilemma eines solchen Defizits auf den Punkt, „soll der affektive Reiz bestehen, an der rationalisierten Lebensführung und den rationalen Institutionen teilzunehmen?“ (Reckwitz 2013, 27)

In Singapur, so möchte ich argumentieren, stellt sich die Lage darüber hinaus noch insoweit komplexer dar, als dass gerade dieser Affektmangel, die rationale Lebensführung und dementsprechend rational planenden Institutionen des Stadtstaates als Identitäts- und Differenzmarker für eine „singapurische Identität“ herangezogen werden. Das wiederum hat eine ambivalente Mischung aus Unbehagen und affirmativer Identifikation mit eben solchen Rationalisierungsprozessen und dem damit verbundenen Affektmangel zur Folge, wie der Soziologe Chua Beng Huat bemerkt:

The anxieties of living under the demands generated by a highly market-driven yet highly state-managed capitalist regime are the central concerns of all, with few exceptions. Without irony, these anxieties are mixed with the measures of pride of being part of an incorruptible system which is efficacious in generating economic growth, in improving material consumption for all, in maintaining a clean and efficient city, and finally, in maintaining social stability and public security. This pride is reinforced by constant comparison with the „decadence“, „chaos“ and „irrationalities“ that apparently surround this island of „rational planning“. These comparisons are repeated in speeches of the nation-

²⁶³ Ausführlicher beschreibt Reckwitz diesen Prozess der „Entästhetisierung“ wie folgt: „Die Industrialisierung setzt voraus, dass die Natur, die Technik und der Raum objektiviert und zum Gegenstand der unpersönlichen Bearbeitung gemacht werden. Die Kapitalisierung leitet dazu an, die Arbeitskraft allein als Produzentin gesellschaftlich zirkulierender Werte und die Objekte primär als Waren mit Tauschwert zu betrachten – ein Prozess, der darüber hinaus zu einer Verdinglichung der Subjekt-Subjekt-Beziehungen führen kann. Die formal-sachliche Rationalisierung formt Institutionen in Verbände mit gesetzten Regeln um. Die funktionale Differenzierung betreibt eine strikte Trennung von Handlungssphären, in denen jeweils einseitig Verhaltensweisen auf eine spezialisierte Leistung und Beobachtungsform festgelegt werden. Die Spaltung zwischen Menschenwelt und Dingwelt schließlich bedeutet, dass man den Dingen – auch der Natur und der Technik – in erster Linie als Objekte der Verwissenschaftlichung und der instrumentellen Handhabung begegnet. Industrialisierung, Kapitalisierung, formale Versachlichung und Mensch-Ding-Separierung erscheinen damit zunächst wie eine resolute *Entästhetisierungsmaschine*. Sie wirken rückbildend und hemmend auf eigendynamische sinnliche Perzeption und Affekte, auch wenn dies nie vollständig gelingen mag“ (Reckwitz 2014, 31f., Hervorhebung i. O.).

al leaders, circulated widely by the national media and in the popular sphere directly „experienced“ by Singaporeans in their travels. (Chua 1996, 62)

Für den europäisch-amerikanischen Kontext zeichnet Reckwitz nach, wie dieser Zustand eines „Affekt- und Motivationsdefizits“ in der Vergangenheit immer wieder soziale Gegenbewegungen hervorgebracht hat, deren erklärtes Anliegen es war, ihre Lebenswelt, das soziale Miteinander und sich selbst als „ästhetische Subjekte“ (Reckwitz spricht hier von „Kreativsubjekten“) gleichsam emotional-ästhetisch aufzuladen (vgl. Reckwitz 2008a). Als Beispiele nennt Reckwitz hierfür die europäische Romantik, die modernistische Avantgarde und die postmodernistische Counter Culture. Derartige Prozesse der Re-Ästhetisierung hätten in der Gegenwart eine beobachtbare Dynamisierung erfahren, befeuert durch das Zusammentreffen mit zwei anderen, parallel verlaufenden, homologen Entwicklungen. Reckwitz nennt hier Prozesse der „Marktvergesellschaftung“ (Reckwitz 2013, 28), das heißt der Strukturierung sozialer Praktiken und Lebenswelten auf der Grundlage marktwirtschaftlicher Logiken sowie Prozesse der Medialisierung, die sich, da es Reckwitz gerade auf die Erweiterung und Dynamisierung solcher Prozesse durch immer neue Medientechnologien ankommt, auch als Prozesse der „Mediatisierung“ (Krotz 2007) bezeichnen ließen. Im Zentrum aller drei Prozesse, dem Prozess der Re-Ästhetisierung, der Marktvergesellschaftung und der Mediatisierung, stünden „produzierte Objekte, die sich vor einem interessierten Publikum präsentieren und dessen Aufmerksamkeit zu gewinnen versuchen. [...] Waren interessieren primär als ästhetische Objekte, das Regime des Neuen wird zu einem Regime der ästhetischen Innovation“ (Reckwitz 2013, 28). Und weiter bemerkt Reckwitz:

Die Ästhetisierung stellt der Medialisierung eine *Affekt- und Motivationsquelle* zur Verfügung und vermag den Affektmangel einer lediglich kognitiv, auf reine Informationsvermittlung ausgerichteten Medialität zu beheben. (Reckwitz 2013, 28, Hervorhebung E. B.-C.)

Gleichsam durch die Interferenz dieser drei Prozesse sei das Projekt der Re-Ästhetisierung und Stilisierung von „Dingwelt“, „Menschenwelt“ und des eigenen Ichs mittlerweile in der Mitte der Gesellschaft angekommen. Besonders eindrücklich wird dieser Prozess am Beispiel und der Geschichte der Werbung.²⁶⁴ Produkte werden heute in der Regel nicht mehr in erster Linie über ihre praktische Funktion oder materiale Beschaffenheit beworben, sondern über komplexe, emotionsaufgeladene Produktgeschichten (vgl. Emling und Rakow 2014, 30–38). Die Firma

²⁶⁴ Auch Reckwitz diskutiert das Beispiel der Werbung ausführlicher (vgl. Reckwitz 2014, 171–177).

Gillette beispielsweise, verbindet ihren Rasierer „Venus“ mit der Erzählung einer jungen Frau, die durch die ideale Rasur ihrer Beine ihre „innere Göttin“ entdeckt. In einem begleitenden Werbefilm wird diese Entdeckung zusätzlich mit dem Versprechen sexueller Attraktivität und erotischer Nähe verbunden. „Erwecke die Göttin in dir“, ruft die Werbung der potentiellen Käuferin zu und lädt sie ein, sich nicht einfach nur die Beine zu rasieren, sondern Teil dieser um das Produkt herum gesponnenen Erzählung zu werden.²⁶⁵ Mit Reckwitz ließe sich hier von einem Prozess der Ästhetisierung von Konsum sprechen:

[Moderner] Konsum besteht [...] nicht darin, dass Subjekte Objekte erwerben, um ihren Gebrauchswert zu vernutzen [... Der Konsumentin] geht es nicht um die Benutzung von Gütern, sie lädt die Gegenstände mit vielfachen Bedeutungen, Imaginationen und Ich-Idealen auf und hofft, ihre Identität durch diese symbolisch und affektiv aufgeladenen Symbole zu transformieren: Der moderne Konsum setzt ganz allgemein ein semiotisches Verhältnis zu den Dingen voraus, eine Ästhetisierung von Objekten und Identitäten und eine Stilisierung des Ichs. (Reckwitz 2008d, 220)

Ähnliche Prozesse sind auch in Singapur zu beobachten, das als moderne Konsumgesellschaft und Knotenpunkt innerhalb globalisierter Medien- und Warenströme an jenen von Reckwitz beschriebenen Prozessen der Re-Ästhetisierung Anteil hat. Ein eindrückliches Beispiel dafür findet sich in der Bewerbung des Kakao-Malz-Getränks Milo der Firma Nestlé. Während eine Anzeige von 1949 (siehe im Anhang S. 285, Abb. 20) noch die materiale Beschaffenheit des Produkts bewarb, das sowohl kalt als auch heiß zu genießen sei, und hinzufügte, dass es sich dabei um ein Getränk handle, das die Gesundheit verbessere und insbesondere bei sportlichen Tätigkeiten zu empfehlen sei (wie das beigefügte Bild eines Gewichthebers nahelegt), sind diese funktionalen Aspekte im Jahre 2009 in den Hintergrund getreten (siehe im Anhang S. 285, Abb. 21). Stattdessen findet sich das Produkt hier vordergründig mit einer Erzählung über immaterielle Werte wie Respekt und Freundschaft durch sportliche Leistung und sportlichen Erfolg verwoben. Wer seinen Kindern Milo zu trinken gibt, so die Produktgeschichte, der setzt ihnen nicht einfach nur ein nahrhaftes Kakao-Malz-Getränk vor, um Hunger oder Durst zu stillen, sondern trägt auch zur Förderung und ethisch-moralischen Bildung der nächsten Generation von Sportlerinnen und Sportlern bei, die Singapur in ganz Asien ruhmreich vertreten werden. In ähnlicher Weise, so meine These, verbindet auch Chos Anleitung für ein Leben in Fülle die Fluchtpunkte eines singapurischen, neoliberal-pragmatischen Ethos – hart arbeiten, rational

²⁶⁵ Der Werbefilm wurde am 15.5.2013 von „Ich liebe Werbung“ unter dem Titel „Gillette Venus und Olaz Entdecke die Göttin in Dir Werbung 2013“ auf YouTube veröffentlicht, wo er unter <https://www.youtube.com/watch?v=vAXyaiCYuTI> einzusehen ist, letzter Zugriff am 20.5.2016.

planen, sich gesund erhalten – mit einer spezifisch christlichen „Produktgeschichte“ und lädt so die Anforderungen, die dieser Ethos an den Einzelnen bzw. die Einzelne stellt, mit emotionaler und motivationaler Energie auf. Im Vordergrund steht nicht mehr nur die neoliberale Jagd nach der Verwirklichung des „Singapore Dream“, nach Cash, Condominium, Car, Country Club und Credit Card, vielmehr wird das Streben nach materiellem Wohlstand, nach Gesundheit und sozioökonomischem Aufstieg zur Suche nach der Erfüllung der göttlichen Bestimmung für das eigene Leben. Wohlstand, Wohllieben und Wohlsein sind dabei nicht mehr nur einfach materielle, gesundheitliche oder emotionale Zustände, sie werden zum sinnlich erfahrbaren Ausdruck des Handelns Gottes im eigenen Leben, zum sichtbaren und erlebbaren Ausdruck des eigenen Glaubens und der persönlichen Beziehung zu Gott. In diesem Sinne lässt sich Chos Theologie als eine Form der religiösen „Semiotisierung“ von Wirklichkeit verstehen, die auf die „Hervorlockung und *positive Strukturierung von Affektivitäten*“ abzielt (vgl. Reckwitz 2008c, 270f., Hervorhebung i. O.). Der Akteur soll, wie auf den vorangegangenen Seiten gesehen, nicht nur generell eine positive Grundhaltung kultivieren, er soll diese Grundhaltung auch als Ressource für die Suche nach Wohlstand, Wohllieben und Wohlsein mobilisieren, wobei dieser Suche, wie eben bemerkt, in der Erzählung von der Erfüllung der eigenen göttlichen Bestimmung eine neue Bedeutung zugeschrieben wird.

Damit zeigt sich an diesem Beispiel einmal mehr, dass es zu kurz greift, Religionen nur als religiöse „Symbolsysteme“ zu verstehen, die sich in Theologien und religiösen Texten niederschlagen und die es zu „glauben“ gilt. Religionen stellen sich vermehrt als komplexe „Perzeptions- und Affektgenerierungsnetzwerke im Umgang mit transzendenten Instanzen, der eigenen ‚Seele‘ [,] dem Körper“ (Reckwitz 2008a, 279) und, so möchte ich an dieser Stelle hinzufügen, den Anforderungen einer modernen Konsum- und Dienstleistungsgesellschaft dar (vgl. auch die Einleitung, S. 47 und Kapitel 3, S. 133). Die Adaption von Chos Anleitung für ein Leben in Fülle in der City Harvest Church in Singapur lässt sich so als ein mit christlich-charismatischer Bedeutung und emotional-motivationaler Energie neu aufgeladener Pragmatismus verstehen und damit als Antwort auf die von einem neoliberalen Ethos geprägte utilitaristische, rationalisierte Lebensführung und Umwelt des modernen Singapur.

4.6 Zusammenfassung und abschließende Bemerkungen

In diesem Kapitel ging es um eine Beschreibung und Untersuchung der gelebten Alltagsreligiosität in der City Harvest Church. Diese stellt sich, wie auf den vorangegangenen Seiten erläutert, als eine Suche nach Wohlstand, Wohllieben und Wohlsein dar, die sich an der Theologie und Praxis Chos orientiert und im globalen Diskursfeld verschiedener „Wohlstandsevangelien“ verankert ist. Chos Anleitung für ein Leben in Fülle und deren Adaption in Singapur lassen sich dabei, so habe ich argumentiert, in besonderer Weise als Antwort auf einen modernen, neoliberal geprägten Kontext im Allgemeinen und die durch eine „pragmatische“ Politik geprägte Konsum- und Dienstleistungsgesellschaft Singapurs im Besonderen verstehen.

Nach einer kurzen Einführung in das globale Diskursfeld verschiedener Wohlstandsevangelien (Unterkapitel 4.2), in die Theologie und das Wirken Chos (Unterkapitel 4.3) und einer Diskussion seiner Anleitung für ein Leben in Fülle (Unterkapitel 4.4), wurde unter dem Stichwort „ein unternehmerischer Glaube“ (Unterkapitel 4.5.1) herausgearbeitet, dass sich das Subjekt, wie es uns in der Theologie Chos und ihrer Adaption in der City Harvest Church entgegentritt, auf eine Art und Weise angerufen findet, die zutiefst modern ist, weil sie in besonderer Weise mit der modernen Vorstellung vom idealen Selbst als „Unternehmer(in)“ korrespondiert. Weiter wurde deutlich, dass es sich bei dieser Korrespondenz zwischen einem neoliberalen, unternehmerischen Ethos und Chos Anleitung für ein Leben in Fülle sowie ihrer Adaption in der City Harvest Church in vielerlei Hinsicht um eine Resonanzbeziehung im Sinne Illouz' handelt (vgl. die Einleitung, S. 45f.). Unter dem Stichwort „ein charismatisch geprägter Pragmatismus“ (Unterkapitel 4.5.2) hat dieses Kapitel gezeigt, wie Chos Anleitung und Kong Hees morgendliches Ritual die problematische Ausgangssituation ihrer Leserinnen und Leser bzw. Zuhörerinnen und Zuhörer als Mitglieder moderner Konsum- und Dienstleistungsgesellschaften aufgreifen und ihnen, ausgehend von einer neocharismatischen Weltdeutung, konkrete Anleitungen an die Hand geben, wie sie tagtäglich mit den Anforderungen eines solchen Ethos umgehen können, der ihre Gesellschaften prägt. Im Anschluss an Reckwitz habe ich argumentiert, dass Chos Theologie und Praxis die durch ein spezifisch modernes „Affekt- und Motivationsdefizit“ geprägte rationalisierte Lebensführung und Umwelt Singapurs gleichsam mit emotionaler und motivationaler Energie (neu) auflädt. Aus der Suche nach materiellem Wohlstand, Gesundheit und sozioökonomischem Aufstieg im Rahmen eines pragmatischen Ethos – dem „Singapore

Dream“ – wird so die Suche nach Wohlstand, Wohllieben und Wohlsein als Verwirklichung des von Gott für „seine Kinder“ vorherbestimmten Lebens in Fülle.

Für einige handelt es sich bei dem hier beschriebenen Fallbeispiel gelebter Alltagsreligiosität ohne Zweifel nur noch um eine „stark verwässerte“ und unterkomplexe Form christlicher Theologie und Praxis, deren „authentisch“ religiöser Charakter durch die Nähe zu den vermeintlich säkularen und profanen Mechanismen des Marktes oder der Konsumkultur fragwürdig geworden ist (vgl. z.B. Einstein 2007, 14; 66). Andere sehen in der Suche nach Wohlstand, Wohllieben und Wohlsein synkretistische Tendenzen am Werk, wobei die Nähe zu als nichtchristlich verstandenen Praktiken und Diskursen – sei es in Form der Verbindung zum Bereich des „New Thought“ (Neuman 1990), sei es der angenommene Einfluss „chinesischer populärer Religiosität“ (Jacobs 2012) oder eines „koreanischen Schamanismus“ (Cox 1995; Hollenweger 1997) – am „authentisch christlichen Charakter“ dieser Suche zweifeln lässt. All diese Einschätzungen sa-gen jedoch, so lässt sich aus kultur- und religionswissenschaftlicher Perspektive festhalten, bei aller aufrichtigen Sorge um den Zustand oder die Zukunft von „Religion“ an sich oder verschiedener Christentümer weltweit, letztlich mehr über das Verständnis von „Religion“ oder „Christentum“ der jeweiligen Autorinnen und Autoren aus als über das hier vorliegende Phänomen an sich (vgl. hier zu auch die ähnlich gelagerte Debatte um Megakirchen in der Einleitung, S. 20, und in Kapitel 3, S. 99).²⁶⁶

Das, was an den hier untersuchten Diskursen „unterkomplex“ erscheinen mag, entspricht in vielerlei Hinsicht dem spezifischen Selbstverständnis vieler pfingstlich-charismatischer Akteure, die elaboriertere theologische Diskussionen als „Entfremdung“ vom eigentlichen Gegenstand ihrer religiösen Praxis – der persönlichen Beziehung zum Transzendenten – verstehen (vgl. oben S. 185f.). Eine einfache, klare Sprache und die inhaltliche Fokussierung auf Gott, Jesus und den Heiligen Geist sind hier also sozusagen Programm.²⁶⁷ Auch teilen sich religiöse Vorstellungen, wie in der Einleitung bemerkt, nicht selbst mit, nicht einmal dann, wenn sie die Form einer

²⁶⁶ Häufig ist das zugrundeliegende Verständnis von „Christentum“ dabei auch durch die normativen-theologischen Ansprüche der jeweils eigenen Konfession geprägt.

²⁶⁷ In ähnlicher Weise stellt auch der Religionshistoriker Stephen Prothero für den amerikanischen Kontext eine Abwendung von traditionellen Formen religiöser Diskurse hin zu einer Fokussierung auf die Figur Jesu Christi fest: „Informed by Darwinism, comparative religion, and biblical criticism, they disentangled Jesus from the Bible, replacing the sola scriptura („Bible alone“) rallying of the Reformation with solus Jesus: Jesus alone. Instead of basing their faith on scripture and tradition, like Roman Catholics, or on scripture, as earlier Protestants had done, they took Jesus as their one and only authority. Their new slogan was „Back to Christ“ and their new hymn „Jesus only“ (Prothero 2003, 13f.).

unmittelbaren „göttlichen Eingebung“ annehmen (vgl. hierzu die Einleitung, S. 47f., und oben S. 186, Anm. 255). Sie bedürfen immer einer Vermittlung durch verschiedenste Medien, Körper, Artefakte oder auch nur das gesprochene Wort, das gehört und bedacht wird, das berührt und so nie nur den Verstand allein, sondern immer den Akteur als Ganzes, als sinnlich-affektives, verkörpertes Wesen anspricht (vgl. Meyer u. a. 2014; Prohl 2012; Rakow 2015a; Stolow 2005). Für die Praktizierenden der hier beschriebenen Suche nach Wohlstand, Wohllieben und Wohlsein wird „Theologie“, das heißt werden christliche Vorstellungen im harmonischen Miteinander in der Familie, in einer glücklichen Ehe oder einer Gehaltserhöhung erfahrbar. Christ(in)sein bleibt so keine abstrakte Theorie, sondern wird zur erlebbaren Realität und sinnlich erfahrbaren „Wahrheit“. Die Medialisierung pfingstlich-charismatischer Vorstellungen im eigenen Körper, in zwischenmenschlichen Beziehungen, sozialer Aufwärtsmobilität und in Konsumpraktiken macht den eigenen Glauben und die persönliche Beziehung zu Gott als ein transzendentes Gegenüber wahrnehm- und erlebbar und hilft gleichzeitig den persönlichen Lebensalltag zu bewältigen.

Und so wurde an der hier vorgenommenen Untersuchung der gelebten Alltagsreligiosität in der City Harvest Church auch deutlich, dass Religionen, wie in der Einleitung bemerkt, stets Teil der Lebenswelt und des alltäglichen Lebensvollzugs religiöser Akteurinnen und Akteure sind und als solches nicht trennbar von anderen, scheinbar profanen Bereichen des alltäglichen Lebens wie der Wirtschaft oder der Politik (vgl. die Einleitung, S. 48f.). Der Blick auf die gelebte Alltagsreligiosität in der City Harvest Church ermöglichte in diesem Zusammenhang zu verstehen, wie diese Bereiche in der konkreten Praxis zueinander in Beziehung stehen, sich gegenseitig beeinflussen und prägen und wie religiöse Ressourcen dabei für verschiedene Bereiche des alltäglichen Lebensvollzugs mobilisiert werden (vgl. ebenda).

Das bedeutet aber nicht, dass Chos Theologie und deren Umsetzung in der City Harvest Church den Erfordernissen einer modernen Konsum- und Dienstleistungsgesellschaft oder neoliberalen Unternehmerkultur einfach nur das Wort reden. Die unternehmerischen Mühen der Gemeindemitglieder sind stets mit dem expliziten Wunsch verbunden, zu leuchtenden Vorbildern innerhalb der eigenen Gesellschaft zu werden und diese durch die Erlangung von gesellschaftlichem Einfluss nach christlichen Ideal- und Wertvorstellungen gleichsam von innen heraus zu transformieren. Mit diesem gesellschaftlichen Engagement der Kirche werde ich mich im nächsten Kapitel beschäftigen.

5 „Holy Counterculture“: Das gesellschaftliche Engagement der Kirche

5.1 Einleitung

Wie andere religiöse Gemeinschaften in Singapur auch, engagiert sich die Gemeinde der City Harvest Church auf vielfältige Art und Weise in der singapurischen Gesellschaft und darüber hinaus.²⁶⁸ 1995 erwarb die Kirche mit dem Hollywood Theater, wie in den vorangegangenen Kapiteln bereits erwähnt, das leerstehende Gebäude eines ehemaligen Kinos.²⁶⁹ Der Erwerb der Räumlichkeiten hatte für die Gemeinde ganz pragmatische Gründe: Seit ihrer Gründung im Jahr 1989 war die stetig wachsende Gemeinschaft lediglich in nur temporären Unterkünften zusammengekommen (vgl. Kapitel 2, S. 75). Mit dem Hollywood Theater wollte man sich endlich ein beständiges Gotteshaus schaffen. Mit dem Umbau des ehemaligen Kinos eignete sich die Gemeinde dafür ein Gebäude aus der modernen Kunst- und Unterhaltungsindustrie an. In dieser Aneignung ist das zur Kirche umfunktionierte Kino nicht nur eine pragmatische Lösung für das „Raumproblem“ der Gemeinde, sondern auch materialgewordener Ausdruck deren Selbstverständnisses: Eine dezidiert „zeitgenössische“ Gemeinde zu sein, die in ihrer Erscheinungsform an die Erfahrungswelt der gegenwärtigen Gesellschaft Singapurs anknüpft, war von Anfang an eines der zentralen Anliegen der jungen Gemeinschaft (siehe das Zitat auf der nächsten Seite). Durch diese Anknüpfung erhofft man sich auch heute noch, sowohl für den Einzelnen in der Gesellschaft als auch die Gesellschaft als Ganzes auf besondere Art und Weise „relevant“ zu sein. Die Gesellschaft als Ganzes bzw. das, was die Gesamtheit einer modernen Gesellschaft ausmacht, wird in der City Harvest Church dabei nicht nur unter eben diesem Begriff der „Gesellschaft“ (*society*) verhandelt, sondern auch unter den Schlagworten „Kultur“ (*culture*) und „Marketplace“:

²⁶⁸ Außerhalb Singapurs ist die Gemeinde vor allem im Bereich der humanitären Hilfe aktiv oder bringt sich in den mit der Kirche affilierten bzw. assoziierten Gemeinschaften ein. Zu diesem internationalen Netzwerk der City Harvest Church siehe im Anhang S. 276, Abb. 6. Wenn auf den folgenden Seiten vom Engagement der Kirche in Singapur „und darüber hinaus“ die Rede ist, dann sind damit diese und ähnliche Aktivitäten außerhalb Singapurs gemeint.

²⁶⁹ Die Kirche ist damit Teil einer ganzen Reihe anderer christlicher Gemeinschaften in Singapur, die in den 1980er Jahren dazu übergingen, aufgegebene kommerzielle Gebäude, allen voran Kinos, aufzukaufen (vgl. Kong 2002, 1575).

From the founding of the church 24 years ago I [= Kong Hee, Anm. E. B.-C.] was very clear as to the direction this church should take. We wanted to build a relevant, contemporary church. A church that would impact the marketplace. (*Re: velevation of the 7 Mountains*, 5.10.2013, Sequenz 00:01:14–00:01:30)²⁷⁰

Kirchesein im modernen Singapur heißt für Kong Hee „mitten drin“ zu sein im Geschäftsleben und der Gegenwartskultur der globalen Metropole. Dieses Selbstverständnis und die damit verbundenen Aspirationen verbinden sich ab den frühen 2000er Jahren mit der Vorstellung eines besonderen, von Gott gegebenen „Mandats“ (vgl. hierzu auch Kapitel 2, S. 88–90):

In 2002, CHC received a mandate to engage the world of culture using our God-given talents, abilities and creativity and use the resulting influence and voice among the unchurched masses for His glory. We call this our Cultural Mandate. (*City Harvest Church Story*, 2012, Sequenz 00:13:10–00:13:27)

Was sich hier zunächst noch recht lose formuliert findet, kristallisiert mit der Zeit zu einer Art feststehendem Leitsatz. Als solcher findet sich das Cultural Mandate heute in verschiedenen Publikationen der Kirche wieder, so auch im Lehrbuch zur sogenannten Church Introductory Class:²⁷¹

CULTURAL MANDATE is the engaging of our contemporary culture with relevance, and creatively serving our society with authenticity as successful, model citizens for the glory of God. (*City Harvest Church* 2014, 49, Großschreibung i. O.)

Drei miteinander verschränkte Aspekte kommen hier zum Ausdruck: *Erstens*, als „zeitgenössische“ Kirche möchte sich die Gemeinde in der Gegenwartskultur engagieren und zwar in einer Art und Weise, die die Kirche „relevant“ macht für diese Gegenwartskultur. *Zweitens*, durch dieses Engagement möchte die Gemeinde einen Beitrag für die Gesellschaft leisten und ihre Gemeindemitglieder sollen sich dabei als erfolgreiche und vorbildhafte Mitglieder dieser Gesellschaft hervortun. Und *drittens* soll all dies zum Ruhme Gottes geschehen.

Wie in diesem Kapitel deutlich werden wird, zielt das daraus hervorgehende gesellschaftliche Engagement der Gemeinde letzten Endes auf die Errichtung oder Verwirklichung des „Reiches Gottes“ auf Erden. Gemeint ist damit eine umfassende Transformation der gegenwärtigen Gesellschaft durch die Etablierung einer sich an christlichen Wert- und Idealvorstellungen orientierenden „Holy Counterculture“. Dieses gesellschaftliche Engagement der Kirche in Singapur (und darüber hinaus) ist das Thema dieses Kapitels.

²⁷⁰ Alle Transkriptionen stammen, sofern nicht anders vermerkt, von der Autorin selbst.

²⁷¹ Zur Church Introductory Class siehe Kapitel 3, S. 110, Anm. 157.

Im ersten Teil dieses Kapitels (Unterkapitel 5.2) wird dafür zunächst nachgezeichnet, in welche religionsgeschichtlichen Entwicklungen innerhalb des globalen pfingstlich-charismatischen Feldes die hier sichtbar werdende Hinwendung zum Engagement in Welt und Gesellschaft eingebettet ist. Im zweiten Teil (Unterkapitel 5.3) werde ich dann dem vielfältigen Engagement der Kirche sowohl im gegenwärtigen Singapur als auch innerhalb des mit der Kirche affilierten überregionalen Kirchen-Netzwerks nachgehen. Zuletzt (Unterkapitel 5.4) möchte ich, wie in den vorangegangenen Kapiteln auch, der Resonanzbeziehung des hier beschriebenen gesellschaftlichen Engagements zu den Bedingungen einer globalen Moderne und der modernen Gesellschaft und Metropole Singapurs nachgehen.

5.2 Pfingstlich-charismatisches Engagement in Geschichte und Gegenwart

5.2.1 Der Begriff des Engagements

Der Begriff des Engagements und damit verbundene Komposita (bürgerschaftliches, zivilgesellschaftliches, gemeinwohlorientiertes, freiwilliges, soziales Engagement, im Engl. häufig *civic engagement*) tauchen seit den 1990er Jahren verstärkt in gesellschaftspolitischen und wissenschaftlichen Debatten auf und ersetzen dort zum Teil den bis dahin üblichen Begriff des Ehrenamts (vgl. Braun 2001, 83). Häufig findet sich der Begriff des Engagements dabei mit der Annahme verbunden, „dass Staat und Markt, aber auch die traditionellen Institutionen der informellen Sphäre (Familie, Nachbarschaft, Lebensgemeinschaft) nicht mehr imstande sind, die Integration der Gesellschaft zu gewährleisten“ (Braun 2001, 103). In Singapur verbindet sich die Idee bürgerschaftlichen Engagements (*citizen engagement*) zusätzlich mit der Vorstellung von einer „widerstandsfähigen“ Gesellschaft (*resilient community*) (vgl. Kapitel 2, S. 85).

Trotz dieser verstärkten Aufmerksamkeit gegenüber verschiedenen Formen des gesellschaftlichen Engagements besteht in der aktuellen Forschung keine Einigung darüber, wie genau dieser Begriff zu fassen ist. Häufig bezeichnet er eher lose eine ganze Reihe verschiedener Aktivitäten „jenseits“ der Erwerbsarbeit, des in engerem Sinne staatlichen Verwaltungshandelns und der Privatsphäre“, Engagement also, „das in Politik, Sport, Kultur, Umwelt, Kirchen und Religionsgemeinschaften ebenso erbracht wird wie im Gesundheits-, Bildungs- und Rettungswesen, in der Jugendarbeit oder auch der Ökonomie“ (Braun 2001, 83). Angesichts der

Vielzahl der unter diesem Begriff verhandelten Diskurse und Praxisformen stellen die Politikwissenschaftler Joakim Ekman und Erik Amnå ermüchternd fest:

If civic engagement is used by scholars to mean completely different things, it is basically a useless concept – it confuses more than it illuminates. (Ekman und Amnå 2012, 284)

Es scheint deshalb notwendig, hier zunächst zu umreißen, wie der Begriff des Engagements im Folgenden verstanden wird.

Wenn in diesem Kapitel von pfingstlich-charismatischem Engagement die Rede ist, dann sind damit ganz allgemein christliche Praktiken und Diskurse gemeint, die über den Raum einer konkreten kirchlichen Gemeinschaft hinaus in die Gesellschaft hineinwirken oder hineinwirken sollen. In den meisten Fällen vereint solches Engagement von Seiten der Organisatoren und Durchführenden eine Vielzahl unterschiedlicher Anliegen: tätige Nächstenliebe (Karitas) bzw. soziales Engagement, Evangelisierung/Mission²⁷² aber auch Rekreation, der Wunsch nach persönlicher (spiritueller) Weiterentwicklung oder die Suche bzw. Pflege von Gemeinschaft im gemeinschaftlichen Engagement.²⁷³ Einige dieser Anliegen zielen auf den – aus der Perspektive der Organisatoren und Durchführenden – Anderen (Karitas bzw. soziales Engagement, Evangelisierung/Mission). Andere Anliegen zielen auf die Durchführenden selbst (Rekreation, der Wunsch nach persönlicher (spiritueller) Weiterentwicklung, die Suche bzw. Pflege von Gemeinschaft). An dieser Vielzahl unterschiedlicher Anliegen wird deutlich, dass eine schematische Einteilung in „Sender“ und „Empfänger“ pfingstlich-charismatischen Engagements zu kurz greift. Die Adressaten eines solchen Engagements sind nie einfach nur passive Unterstützungsempfängerinnen und -empfänger. Erst durch ihre aktive Teilhabe am Engagement ermöglichen sie – im Zusammenspiel mit den Organisatoren und Durchführenden – die Realisierung der verschiedenen Anliegen aller Partizipierenden. In allen Fällen bedeutet dieses Engagement, dass sich pfingstlich-charismatische Akteure außerhalb ihrer kirchlichen Gemeinschaften in

²⁷² Die Begriffe Evangelisierung und Mission werden sowohl im deutschen Sprachgebrauch als auch im anglophonen pfingstlich-charismatischen Feld (hier als *evangelization* und *mission*) häufig synonym verwendet. Diesem Sprachgebrauch schließe ich mich hier an.

²⁷³ Ähnlich wie die sozial engagierten, evangelikalen Christinnen Christen in den USA, mit denen sich der Anthropologe Omri Elisa beschäftigt hat, streben auch die Mitglieder der City Harvest Church danach, sich christliche Ideale wie „Nächstenliebe“ (*charity*) oder „Gnade“ (*grace*) durch ihre Partizipation an gesellschaftlichem Engagement anzueignen und zugleich zur Anwendung zu bringen (vgl. Elisha 2011, 2). Hinzu kommt das Ideal einer aktiven Teilhabe an der kirchlichen Gemeinschaft und ihren Aktivitäten. Siehe hierzu Kapitel 3, S. 134f.

den verschiedenen Teilbereichen der Gesellschaft aktiv einbringen, um Welt und Gesellschaft gemäß christlichen Wert- und Idealvorstellungen mitzugestalten und zu verändern.²⁷⁴

Im Fokus dieses Kapitel stehen dabei solche Formen pfingstlich-charismatischen Engagements, die auf den ersten Blick wenig zu tun haben mit dem, was traditionell unter soziales Engagement bzw. „Karitas“ gefasst wird, nämlich das Engagement der Kirche im Bereich der Wirtschaft und in der Kunst- und Unterhaltungsindustrie. In beiden Fällen zielt dieses Engagement, wie eingangs bereits angedeutet, auf eine umfassende Transformation der ganzen Gesellschaft, ja sogar der Welt. Miller und Yamamori sprechen in diesem Zusammenhang von kirchlichem Engagement, das auf soziale Transformation und gesellschaftlichen Wandel zielt, im Gegensatz zu Formen von Wohltätigkeit oder humanitärer Hilfe, die auf die punktuelle und temporäre Unterstützung Einzelner oder einzelner Gruppen zielen (vgl. Miller und Yamamori 2007, 43, 213).²⁷⁵

²⁷⁴ Bereits unter den Klassikern der Soziologie wie Herbert Spencer (1820–1903), Émile Durkheim (1858–1917), Georg Simmel (1858–1918) und Max Weber (1864–1920) begann sich im 20. Jahrhundert die These herauszubilden, dass sich moderne Gesellschaften durch die Herausbildung und zunehmende Differenzierung verschiedener gesellschaftlicher Bereiche auszeichnen, sich also zu sogenannten funktional differenzierten Gesellschaften entwickeln (vgl. Kneer und Nollmann 1997, 78–82). Unter dem Eindruck verschiedener sozio-ökonomischer Prozesse, so die Beobachtung, differenzieren sich unterschiedliche gesellschaftliche Bereiche immer mehr zu voneinander unabhängigen Teilbereichen aus, mit ihrer je eigenen kulturellen Logik und Funktionsweise. Modernere differenztheoretische Gesellschaftstheorien stammen z.B. aus der Feder des Soziologen Niklas Luhmann. Vgl. einleitend Kneer et al. (1997). Die Herausbildung solcher funktional differenzierten Gesellschaften kann als ein Bestandteil jener „Grammatik“ der globalen Moderne betrachtet werden, wie sie sich im Zuge der Globalisierung heute – jeweils unterschiedlich ausbuchstabiert – in aller Welt findet. Siehe hierzu auch die Einleitung S. 27. Obwohl die Differenzierungsthese in der Forschung generell auf breite Zustimmung trifft, ist man sich dennoch hinsichtlich ihrer konkreten Ausformulierung uneins. So herrscht z.B. Uneinigkeit hinsichtlich der Frage welche und wie viele gesellschaftliche Teilbereiche sich innerhalb moderner Gesellschaften herausbilden. Fraglich ist für einige Vertreterinnen und Vertreter zum Beispiel, ob die Bereiche Kunst, Massenmedien, Erziehung oder Sport tatsächlich „Teilsystemcharakter“ (Kneer und Nollmann 1997, 96) haben, wie einige behaupten. Auch die Familie ist ein umstrittenes Feld: Galt sie früher selbstverständlich als ein „funktionsspezifisches Teilsystem“, so ist dieser Status der Familie heute „angesichts verstärkter Individualisierungstendenzen bzw. postmoderner Einbrüche in die Familie“ umstritten (Kneer und Nollmann 1997, 97). Relativ einig ist man sich dahingegen darüber, dass die Bereiche Wirtschaft bzw. Ökonomie, administrative Politik, Recht, Wissenschaft und Religion einen solchen Teilsystemcharakter aufweisen (vgl. Kneer und Nollmann 1997, 96).

²⁷⁵ Tatsächlich handelt es sich bei diesen beiden idealtypischen Formen gesellschaftlichen Engagements – solchen, die auf soziale Transformation und solchen, die auf punktuelle und temporäre Unterstützung zielen – sozusagen um die gegenüberliegenden Enden eines Spektrums. Viele pfingstlich-charismatische Gemeinschaften und Akteure bewegen sich in ihrem Engagement irgendwo dazwischen oder betätigen sich in beiden Bereichen. Die Anzahl derer, die auf eine umfassende Transformation ihrer Gemeinschaften abzielen, so Miller und Yamamori, seien derzeit noch in der Unterzahl. Es handele es sich aber gerade bei diesen Akteuren um ein hoch dynamisches Feld, das es im Blick zu behalten gelte. Viele davon seien, wie auch die City Harvest Church, im neocharismatischen Feld verortet (vgl. Miller und Yamamori 2007, 43; 213).

Daniel P. S. Goh (2014) spricht mit Blick auf diese besonderen Formen pfingstlich-charismatischen Engagements in der Wirtschaft oder der Kunst- und Unterhaltungsindustrie in Singapur von einer Verlagerung (*displacement*) christlicher Evangelisierung in neue gesellschaftliche Teilbereiche (vgl. Kapitel 2, S. 89). Um ein friedliches Zusammenleben innerhalb der multireligiösen Gesellschaft in Singapur zu gewährleisten, unterliegen Missionsbemühungen in der eigenen Gesellschaft und christliches Engagement im Allgemeinen in Singapur strengen staatlichen Regulierungen (vgl. Kapitel 2, S. 67). Diese Regulierungen hätten christliche Akteurinnen und Akteure dazu veranlasst, neue, innovative Formen der Evangelisierung und des Engagements in vorher von christlicher Seite wenig beachteten gesellschaftlichen Teilbereichen zu entwickeln (vgl. Goh 2014, 127).

Die Adaption solcher neuen Formen des gesellschaftlichen Engagements in Singapur ist aber nicht nur als Antwort auf staatliche Regulierungen zu verstehen. Sie ist auch eingebettet in breitere Entwicklungen innerhalb der globalen pfingstlich-charismatischen Landschaft. Für Miller und Yamamori ist das gesellschaftliche Engagement der City Harvest Church kein Einzelfall, sondern Teil eines umfassenderen Trends. Sie bezeichnen auf diese Weise engagierte pfingstlich-charismatische Christen als „Progressive Pentecostals“.²⁷⁶ Damit wollen die Soziologen darauf aufmerksam machen, dass es sich bei dieser verstärkten Hinwendung zu gesellschaftlichem Engagement innerhalb des pfingstlich-charismatischen Feldes um eine neuere Entwicklung handelt, die seit den 1990er Jahren eine beobachtbare Dynamisierung erfahren habe (vgl. Miller und Yamamori 2007, 3).²⁷⁷ Dass diese Entwicklung nicht selbstverständlich ist, zeigt ein Blick in die Geschichte der globalen Pfingstbewegung.

5.2.2 Frühes pfingstliches Engagement

Frühe pfingstliche Gemeinschaften waren zunächst nicht für ihr gesellschaftliches Engagement bekannt. Dieser Umstand mag verwundern, zeichneten sich die allerersten pfingstlichen Gemeinschaften zu Beginn des 20. Jahrhunderts doch noch durch ein hohes gesellschaftliches Transformations- und Subversionspotential aus. Ein zentrales Charakteristikum der ersten

²⁷⁶ Zur Phänomen des „Progressive Pentecostalism“ siehe auch weiter unten S. 221.

²⁷⁷ Der Soziologe Brian Steensland und der Religionswissenschaftler Philip Goff zeichnen ähnliche Entwicklungen für das gegenwärtige globale Feld des Evangelikalismus nach. Sie sprechen, wie bereits im Titel ihres gemeinsamen Buches deutlich wird, von einer neuen Form (gegenwärtigen) evangelikalen Engagements: *The New Evangelical Social Engagement* (vgl. Steensland und Goff 2014b).

pfungstlichen Gemeinschaften war, dass sie die damals üblichen Rassen- und Klassengrenzen, aber auch Geschlechterrollen in Frage stellten (vgl. Haustein und Maltese 2014, 46–49; Hefner 2013b, 4). Auch friedensethische Ansätze finden sich, vor allem im Zusammenhang mit dem Ausbruch des Ersten Weltkrieges (vgl. Haustein und Maltese 2014, 49f.). Dieses frühe gesellschaftliche Transformations- und Subversionspotential ging jedoch mit dem Einsetzen von Institutionalisierungsprozessen schon bald wieder verloren (vgl. Hefner 2013b, 4f.). Dennoch bleibt festzuhalten, dass die Idee sozialer Transformation innerhalb des pfingstlich-charismatischen Feldes nicht ausschließlich nur ein Phänomen der jüngeren Vergangenheit und Gegenwart darstellt.

Geprägt durch das Umfeld der evangelikalen Heiligungsbewegung²⁷⁸ und dort im 20. Jahrhundert verbreitete sogenannte prämillenaristische Diskurse, zeichneten sich viele frühe pfingstliche Akteurinnen und Akteure durch eine ausgesprochen pessimistische Weltsicht und ablehnende Haltung gegenüber Welt und Gesellschaft aus (vgl. Macchia 2008, 283). Bei prämillenaristischen Diskursen handelt es sich um eine bestimmte Spielart eschatologischer Weltdeutung. Das Präfix *prä-* verweist auf die Überzeugung, dass sich die Wiederkunft Christi *vor* der Errichtung seiner tausendjährigen Friedensherrschaft („Millennium“) ereignen wird, dem sogenannten Zwischenreich oder der messianischen Periode vor dem Jüngsten Gericht. Damit unterscheiden sich prämillenaristische Diskurse von anderen, z.B. postmillenaristischen Weltdeutungen, die davon ausgehen, dass sich die Wiederkunft Christi am Ende der messianischen Periode ereignen wird (vgl. Körtner 1999, 141). Populär wurden solche prämillenaristischen Weltdeutungen vor allem mit Beginn des 20. Jahrhunderts (vgl. Hunt 2016, 246). Der Grund dafür ist zu einem nicht geringen Anteil in den globalpolitischen Geschehnissen dieser Zeit zu sehen, denn, wie der Theologe Martyn Percy (2001) bemerkt: „Christian ideas about the end of time are nearly always shaped by perceptions of the present“ (Percy 2001, 26). Das 20. Jahrhundert gab in dieser Hinsicht genügend Anlass für die pessimistische Weltsicht prämillenaristischer Diskurse: Es war geprägt durch die Erfahrung zweier Weltkriege und blutiger Revo-

²⁷⁸ Bei der sogenannten Heiligungsbewegung handelt es sich um eine Gruppe evangelikaler Bewegungen. Sie ist eng verbunden mit dem Wirken John Wesleys (1703–1791). Wesley ging davon aus, dass sich an das Bekenntnis zu Christus ein transformativer Prozess der persönlichen „Heiligung“ anschliesse, durch den der Akteur bzw. die Akteurin in einen Zustand der Freiheit von Sünde und damit Reinheit bzw. Heiligkeit versetzt werde. Viele Akteurinnen und Akteure der frühen Pfingstbewegung waren ursprünglich in der Heiligungsbewegung verortet. Die Vorstellung eines transformativen Prozesses der Heiligung spielt deshalb auch in der Pfingstbewegung eine besondere Rolle. Siehe hierzu ausführlicher Stewart (2012, 117–121).

lutionen, in denen Millionen Menschen ums Leben kamen, die Katastrophe mehrerer Völkermorde, die Erfahrung des Kalten Krieges und der nuklearen Hochrüstung und ein wachsendes Bewusstsein für verschiedene, immer akuter werdende ökologische Krisen weltweit (Hunt 2016, 249).

Besonders prägend waren für die frühe Pfingstbewegung sogenannte dispensationalistisch-prämillenaristische Weltdeutungen. Sie basieren auf der Annahme, dass sich die Geschichte der Welt und ihrer Interaktion mit Gott in klar voneinander abgrenzbare Zeitalter („Dispensationen“, vom lateinischen „dispensatio“, was so viel wie „genaue Einteilung“ oder „Verwaltung“ bedeutet, vgl. Hau 1999b, 302) einteilen ließe. Populär wurden solche dispensationalistischen Weltdeutungen vor allem durch die Schriften des Geistlichen John Nelson Darby (1800–1882)²⁷⁹ und die sogenannte Scofield Bibel,²⁸⁰ eine kommentierte Bibelausgabe, die Darbys Dispensationalismus folgt (vgl. Boyer 1999, 140; Macchia 2008, 283). In Übereinstimmung mit prämillenaristischen Vorstellungen ging Darby davon aus, dass Christus nach einer „Zeit wachsender Gottlosigkeit“ (Boyer 1999, 140) wieder zurückkehren würde, um die messianische Periode einzuleiten. Dabei erwartete Darby diese Wiederkehr noch vor der Jahrtausendwende vom 19. auf das 20. Jahrhundert, ging also davon aus, dass die Wiederkehr unmittelbar bevorstehe („Naherwartung“). Weiter verkündete Darby, dass sich an das gegenwärtige letzte Zeitalter der Welt die „Entrückung“ (*Rapture*) der Kirche anschließen würde, „bei der alle Heiligen um Christus in der Luft versammelt würden“ (Boyer 1999, 140). Auf diese Entrückung der Kirche werde dann eine siebenjährige Leidenszeit (*Tribulation*) unter der Herrschaft des Antichrists folgen. Nach der siebenjährigen Leidenszeit wiederum soll sich die Schlacht von Armageddon ereignen, in der Christus den Antichrist besiegen werde, woran sich die tausendjährige Herrschaft Christi auf Erden anschliesse, auf die schließlich das Jüngste Gericht folge (vgl. Boyer 1999, 140).

Frühe Pfingstlerinnen und Pfingstler übernahmen solche dispensationalistisch-prämillenaristischen Weltdeutungen jedoch nicht einfach eins zu eins (vgl. Hunt 2012, 63). So

²⁷⁹ Darby gehörte ursprünglich der anglikanischen Kirche an. Später wurde er wichtiger Repräsentant der sogenannten Plymouthbrüder, einer von zahlreichen sogenannten nonkonformistischen evangelikalischen Bewegungen, die nicht mit der offiziellen Lehrmeinung der anglikanischen Amtskirche übereinstimmten und sich deshalb von ihr getrennt hatten (vgl. Callahan 2008).

²⁸⁰ Verfasst hat die sogenannte Scofield Bibel der prophetische Redner und Schriftsteller Cyrus Ingerson Scofield (1843–1921). Die erste Auflage der Bibelausgabe erschien 1909. Sie ist seitdem in zahlreiche Sprachen übersetzt worden und erreichte bis 1960 eine zehnfache Millionenaufgabe (vgl. Eskridge 2004).

erwarteten pfingstliche Gemeinschaften, allem prämillenaristischen Pessimismus zum Trotz, in jenen letzten Tage der Welt auch eine große, weltumspannende Endzeiterweckung, den sogenannten Spätregen (*Latter Rain*). An der wundersamen Gabe der Charismata in den eigenen Reihen und an anderen „Zeichen und Wundern“, meinten sie erkennen zu können, dass dieser Spätregen bereits unmittelbar bevorstehe (vgl. Hunt 2012, 63). An der grundsätzlichen Überzeugung, dass die Welt in all ihren gesellschaftlichen Institutionen verdorben sei und allein durch die Wiederkehr Christi erlöst werden könne, änderte allerdings auch die Annahme einer solchen Endzeiterweckung zunächst nichts.

Die Tragweite solcher eschatologischen Vorstellungen ist nicht zu unterschätzen. Die Rede vom Himmel und der Hölle, so der Theologe Rian Venter, hätte in der Geschichte stets weitreichende Folgen nach sich gezogen; eschatologische Vorstellungen hätten „performative Effekte“:

Eschatological thought is never innocent, and the history of speaking of heaven and hell has never been without consequences. Eschatology is fundamentally an *ethical project* – it has performative effects. (Venter 2015, 115, Hervorhebung i. O.)

Gleiches gilt für die Gegenwart. Als „lebendige Hoffnung“ (*living hope*, Macchia 2008, 282) betreffen eschatologische Vorstellungen den christlichen Akteur bzw. die Akteurin in allen Bereichen des Lebens, so der pfingstliche Theologe Frank D. Macchia (vgl. Macchia 2008, 282). Eschatologische Vorstellungen haben so nicht nur Folgen für die im engeren Sinne religiöse Praxis, sondern den gesamten Lebensvollzug religiöser Akteurinnen und Akteure, dann nämlich, wenn sie in ethische und handlungspraktische Imperative übersetzt werden. Der Imperativ, den frühe pfingstliche Gemeinschaften aus ihrer stark prämillenaristisch geprägten Eschatologie ableiteten, lautete, sich von der Welt fernzuhalten. Um das eigene Seelenheil und einen Zustand der „persönlichen Reinheit“ (*personal purity*, Miller und Yamamori 2007, 127), nicht zu gefährden, hielt man sich aus allen weltlichen Angelegenheit so gut es ging heraus (vgl. Miller und Yamamori 2007, 127). Weltliche Vergnügen, angefangen von aufwändiger Kleidung und Schmuck über den Konsum von Genussmitteln oder den Besuch kultureller Veranstaltungen wie dem Theater oder Filmvorführungen, waren verpönt (vgl. Quebedeaux 1976, 133f.). Soziales Engagement beschränkte sich zumeist auf den engeren Kreis der eigenen Gemeinde (vgl. Miller und Yamamori 2007, 3).²⁸¹ Außerhalb der Gemeinschaft war soziales Engagement der

²⁸¹ Bis heute folgen einige pfingstliche Gemeinschaften einer solchen Politik der Abgrenzung von der Welt (vgl. Miller und Yamamori 2007, 126f.).

Bekehrungsmission untergeordnet. Nicht die nachhaltige Verbesserung gegenwärtiger Lebensbedingungen, der eigenen Gesellschaft oder gar der ganzen Welt, sondern die Errettung möglichst vieler Seelen vor der in naher Zukunft erwarteten Wiederkehr Christi war das Kerngeschäft früher pfingstlicher Gemeinschaften (vgl. Miller und Yamamori 2007, 213; Wilson 2002, 605).

5.2.3 Pfingstlich-charismatisches Engagement ab den 1960er Jahren

Von prä- zu postmillenaristischen Weltdeutungen und ihrer Adaption in der City Harvest Church

In den 1960er Jahren setzte mit der Entstehung sogenannter charismatischer und neocharismatischer Gemeinschaften auch ein Wandel in den theologischen Vorstellungen ein (vgl. Althouse 2012, 74f.; Hunt 2012, 64).²⁸² Eine zunehmende Hinwendung zu gesellschaftlichem Engagement verband sich mit neuen Entwicklungen im Bereich der Theologie, die sich auf verschiedene Art und Weise am Begriff des „Reiches Gottes“ bzw. des „Königreiches“ (*kingdom*) abarbeiteten (vgl. Kay 2016, 10; Scotland 2011). Hatten frühe pfingstliche Gemeinschaften noch die Jenseitigkeit bzw. „Zukünftigkeit“ des Reiches Gottes auf Erden hervorgehoben, betonten charismatische und neocharismatische Gemeinschaften seit den 1960er Jahren mehr und mehr dessen, wenn auch nicht vollständige, so doch bereits angebrochene Gegenwart. Durch die in den eigenen Reihen praktizierten Geistesgaben glaubten sich diese jüngeren Gemeinschaften zu „Zeichen und Wundern“ (*signs and wonders*) ermächtigt. Dergestalt ermächtigt verstand man sich dazu befähigt, eine besondere Rolle in der Verwirklichung dieses bereits angebrochenen Reiches Gottes auf Erden zu spielen. Es formierte sich ein neues Feld theologischer Reflexion, das sich verschiedentlich und mit teilweise unterschiedlichen Schwerpunktsetzungen unter den Bezeichnungen „Holistic“ oder „Integral Gospel“ (Miller und Yamamori 2007), „Kingdom Theology“ (Scotland 2011) oder „Dominion Theology“ (Maddox 2013) verhandelt findet.²⁸³ Wie Miller und Yamamori bemerken, sind es gerade unabhängige, neocharismatische Kirchen, die sich innerhalb dieses Feldes gegenwärtig besonders hervortun (vgl. Miller und Yamamori 2007, 30). Zu ihnen gehört auch die City Harvest Church.

²⁸² Zu charismatischen und neocharismatischen Bewegungen siehe die Einleitung, S. 34–38.

²⁸³ Ich werde dieses Diskursfeld im Folgenden unter der Bezeichnung „Königreichs-/Herrschaftstheologien“ verhandeln.

Dieser Wandel sollte weitreichende Folgen für die Haltung dieser Gemeinschaften zur Welt und mögliches gesellschaftliches Engagement haben. Wie frühe pfingstliche Gemeinschaften auch, erwarteten die Anhänger charismatischer und neocharismatischer Gemeinschaften eine weltweite Endzeiterweckung, den Spätregen. Anders als klassische pfingstliche Gemeinschaften gingen sie aber zusätzlich davon aus, dass sich in diesen letzten Tagen der Welt auch eine neue Generation von „Endzeit-Christen“ erheben würde. Gemeinsam mit Gott würde diese Endzeit-Generation die Welt aus ihrem Zustand der Sünde und des Elends herausführen und Gottes Herrschaft auf Erden, sein Königreich, wiederherstellen (vgl. Hunt 2016, 257). Kurzum, die Vorstellung, dass die Welt unverbesserlich verdorben sei und erst durch die Wiederkehr Christi erlöst werden könne, verlor zunehmend an Popularität – auch wenn solche Weltdeutungen seit den Terroranschlägen vom 11. September 2001 in den USA und der jüngsten Ausbreitung islamistischen Terrors weltweit wieder an Aufschwung gewinnen, wie der Soziologe Stephen J. Hunt bemerkt (vgl. Hunt 2016, 249). Die innerhalb der charismatischen Bewegungen an Popularität gewinnenden Weltdeutungen zielten demgegenüber auf eine utopische Transformation der Welt noch in der Gegenwart (vgl. Hunt 2016, 249; siehe auch Scotland 2011). Weite Teile der charismatischen und neocharismatischen Gemeinschaften wandten sich im Zusammenhang mit diesen Veränderungen von den bis dato vorherrschenden *prämillenaristischen* Vorstellungen ab und *postmillenaristischen* Diskursen zu.²⁸⁴ Andere halten bis heute zwar am geschichtlichen Schema populärer dispensationalistischer Weltdeutungen fest, verbinden dieses Schema aber mit Aspekten einer postmillenaristisch-inspirierten utopischen Transformation der Welt, so auch die Gemeinde der City Harvest Church.

In einer dreiteiligen Predigtreihe mit dem vielsagenden Titel „End Time Realities“ (August 2015) postuliert Kong Hee auf Grundlage der Lektüre verschiedener biblischer Texte die baldige Herrschaft des Antichrists auf Erden und damit einhergehend eine Zeit des großen Leidens (*Tribulation*) auch für Christinnen und Christen. Ganz im Sinne eines prämillenaristischen Dispensationalismus geht Kong Hee dabei davon aus, dass sich die messianische Periode erst nach der Wiederkunft Christi und dem sich anschließenden Sieg über den Antichrist in der Schlacht von Armageddon ereigne. In zwei Punkten unterscheiden sich die eschatologischen Diskurse in der City Harvest Church aber von klassischen prämillenaristischen Vorstellungen

²⁸⁴ Der Theologe Peter Althouse spricht in diesem Zusammenhang von „postmillennial social reconstruction“ (Althouse 2012, 75) als einer neuen Spielart charismatischer Eschatologie, die das eschatologische Reich Gottes auf Erden als bereits angebrochen, aber noch nicht vollendet vorwegnimmt (vgl. Althouse 2012, 74f.).

und stellen sich in diesem Sinn als kreative Adaptionen dar. Zum einen betont Kong Hee – und rückt damit von einem klassischen prämillenaristischen Dispensationalismus im Sinne Darbys ab –, dass die Entrückung der Kirche sich erst *nach* der großen Leidenszeit vollziehen werde.²⁸⁵ Zum anderen verschränkt Kong Hee diese dispensationalistisch-prämillenaristische Weltdeutung mit einer Theologie des Wohlstands, Wohllebens und Wohlseins²⁸⁶ und der möglichen Errichtung des Reiches Gottes auf Erden (siehe hierzu auch weiter unten): Trotz des nahen Weltenendes sollen Christinnen und Christen in ihrem Leben „aus dem Vollen schöpfen“. Anstatt sich aus der Welt zurück zu ziehen oder sich, wenn überhaupt, in der Welt nur noch um die Errettung möglichst vieler Seelen zu bemühen, ruft Kong Hee seine Zuhörerinnen und Zuhörer dazu auf, in umfassenderen Sinne aktiv zu werden. Mit Verweis auf das Gleichnis von den anvertrauten Talenten (Mt 25,14–30 und Lk 19,12–27) ermahnt Kong Hee sein Publikum, die eigenen, gottgegebenen Talente nicht zu verstecken, sondern zur vollen Entfaltung und Anwendung zu bringen und das ganz konkret: „Do business until He comes. Be excellent in study/work“, wie einer der Zuhörer aus dem Publikum zusammenfasst.²⁸⁷ Die optimistische Rede von der Errichtung des Reiches Gottes auf Erden durch gesellschaftliches Engagement und die eher pessimistische, dispensationalistisch-prämillenaristische Rede von der nahenden Herrschaft des Antichrists, der großen Leidenszeit und der Schlacht von Armageddon stehen in der City Harvest Church also nebeneinander.²⁸⁸

²⁸⁵ Über die Frage, wann genau sich die Entrückung der Kirche ereignen wird, wird nicht nur innerhalb pfingstlich-charismatischer, sondern auch evangelikaler Kreise gestritten. Es lassen sich drei Positionen unterscheiden: erstens, Entrückung vor der Zeit des großen Leidens (*Pre-Tribulation Rapture*), zweitens, währenddessen (*Mid-Tribulation Rapture*) oder drittens, nach der Leidenszeit (*Post-Tribulation Rapture*) (vgl. Althouse 2012, 74).

²⁸⁶ Siehe zu dieser Theologie des Wohlstands, Wohllebens und Wohlseins Kapitel 4. Zum Diskursfeld verschiedener Wohlstandsevangelien siehe dort S. 156–162.

²⁸⁷ Siehe hierzu den entsprechenden Blogeintrag des Zuhörers unter: <https://infinitereviver.wordpress.com/2015/08/27/pastor-kongs-sermon-12-august-2015-church-wide-bible-study-end-times-reality-23/>, letzter Zugriff am 28.10.2016.

²⁸⁸ Bielo (2011) unterscheidet drei verschiedene Formen von Königreichstheologien: eine dispensationalistisch-prämillenaristische (*The Kingdom as Coming*), eine postmillenaristische (*The Kingdom as Now, Not Yet*) und eine präteristische (*The Kingdom As Come*). Letztere basierte auf der Annahme, dass sich die zweite Wiederkunft Christi bereits ereignet habe und das Reich Gottes auf Erden damit nicht nur vorläufig, sondern bereits vollständig anwesend sei und durch christliches Engagement nur noch zur vollen Entfaltung gebracht werden müsse: „Because the kingdom is here and now, its perfections are fully realizable. Heaven on earth is not a clique; it is a commandment“ (Bielo 2011, 152). Wie oben bereits angemerkt, scheint man in der City Harvest Church Aspekte aller drei Theologien miteinander zu verbinden.

Etwa zur gleichen Zeit, in der man sich innerhalb des charismatischen und neocharismatischen Feldes optimistischeren Deutungen der Welt und des Weltenendes zuwandte, entstand in evangelikalen Kreisen in den USA eine Bewegung, die unter der Bezeichnung Christian Reconstructionism bekannt werden sollte (vgl. Hunt 2016, 253–255). Ihre Anhängerinnen und Anhänger verbanden die Idee einer utopischen Transformation der Welt mit konkreten politischen Anliegen. Im radikalsten Fall forderten ihre Anhänger die Errichtung einer christlichen Theokratie.²⁸⁹ Eine besondere Bedeutung kommt innerhalb dieser Bewegung dem evangelikal geprägten Presbyterianer Francis A. Schaeffer (1912–1984) und seinem 1981 veröffentlichten *Christian Manifesto* zu (vgl. Hochgeschwender 2009, 356–378). Für Francis A. Schaeffer war Amerika seinem Wesen nach eine „jüdisch-christliche Nation“ (Hochgeschwender 2009, 363). Er beklagte jedoch einen von ihm diagnostizierten eklatanten Verfall christlicher Werte in der gegenwärtigen amerikanischen Gesellschaft (vgl. Hochgeschwender 2009, 356).²⁹⁰ Diesem Verfall gelte es entgegenzuwirken und die USA wieder zu der „jüdisch-christlichen Nation“ zu machen, die sie eigentlich seien.

Die Tragweite dieser radikalen christlichen Bewegung sollte auf die USA beschränkt bleiben, wo sie der christlichen Rechten (*Christian Right*) zugerechnet wird (vgl. Hunt 2016, 253–255).²⁹¹

Die im Reconstructionism angedachte Konkretisierung postmillenaristischer Utopien hin zu einer tatsächlichen Transformation gesellschaftlicher Institutionen sollte jedoch Bestand haben und über die USA hinauswirken. Losgelöst von der Forderung nach der Errichtung einer Theokratie wurde sie in den 1990er Jahren in neocharismatischen Kreisen erneut aufgegriffen (vgl.

²⁸⁹ Dieser radikalere Flügel der Bewegung findet sich oft unter der Bezeichnung „Dominionism“ verhandelt und ist auch innerhalb der sogenannten christlichen Rechten in den USA umstritten (vgl. Hochgeschwender 2009, 363f.). Eine zentrale Rolle innerhalb dieses Flügels spielt u.a. Tim LaHaye (1962–2016), Co-Autor der Erfolgsserie *Left Behind* (dt.: *Finale – Die Letzten Tage der Erde*), erschienen zwischen 1995 und 2007. Um jede Assoziation mit diesem radikalen Flügel zu vermeiden, verzichteten gemäßigte Akteurinnen und Akteure auf die Verwendung der Begriffe „Dominion“ oder auch „Dominion Theology“. Andere, wie z.B. Wagner, versuchen gegenwärtig die Begriffe auch für gemäßigte Kreise wieder zu rehabilitieren (vgl. Wagner 2008, 11–18). Marshall verweist im Zusammenhang mit diesem radikalen Flügel der christlichen Rechten auf die Kritiken der politischen Denker William E. Connolly, Slavoj Žižek und Habermas, die im Dominionism eine reale politische Gefahr sähen (vgl. Marshall 2016, 103).

²⁹⁰ Das Ideal, das Schaeffer dabei vorschwebt, stelle in vielerlei Hinsicht ein „idealisiertes Abbild des viktorianischen 19. Jahrhunderts und der 1950er Jahre“ (Hochgeschwender 2009, 356f.) dar, so der Amerikanist Michael Hochgeschwender.

²⁹¹ Zum Verhältnis der Christlichen Rechten zum Christian Reconstructionism siehe oben Anm. 289.

Hunt 2016, 260–263). Als solche findet sich die Idee einer Transformation der Welt nach christlichen Wert- und Idealvorstellungen zum Beispiel bei John Wimber (1934–1997), Gründer der neocharismatischen Association of Vinyard Churches und bei C. Peter Wagner, Gründer des neocharismatischen New Apostolic Reformation-Netzwerk.²⁹² Im Anschluss an Diskurse aus dem Kontext der sogenannten „Geistlichen Kriegsführung“ (*spiritual warfare*) verstehen Wimber und Wagner die Welt als gefangen in einem Kampf zwischen den Mächten des Guten und des Bösen. Überall auf der Welt versuche der Teufel, die Arbeit der Kirche zu sabotieren und die Herrschaft über die Welt endgültig an sich zu reißen. Vor diesem Kampfgeschehen dürften gegenwärtige Christinnen und Christen ihre Augen nicht länger verschließen. Stattdessen gelte es den Teufel und seine Dämonen in „geistlicher Kriegsführung“ direkt zu konfrontieren und so die Wiederherstellung des Reiches Gottes auf Erden voranzutreiben (vgl. DeBernardi 2007; McCloud 2015; Marshall 2016).

Besonders der Einfluss Wimbers ist innerhalb der globalen christlichen Landschaft der 1980er und 1990er Jahre nur schwer zu überschätzen (vgl. Hunt 2016, 260; Scotland 2011, 282). Rezipiert wurde seine Königreichstheologie (manchmal auch Herrschaftstheologie, siehe oben S. 214, Anm. 289) nicht nur innerhalb neocharismatischer, sondern auch evangelikaler Kreise (vgl. Bielo 2011, 138–156).²⁹³ Zentraler Dreh- und Angelpunkt von Wimbers Denken ist eine veränderte Erwartungshaltung gegenüber der Präsenz und möglichen Verwirklichung des Reiches Gottes auf Erden, wie sie charakteristisch ist für das pfingstlich-charismatische Feld ab den 1960er Jahren. War für frühere Generationen sowohl evangelikaler als auch pfingstlicher Akteurinnen

²⁹² John Wimber war Musiker und Pastor und arbeitete in den 1970er Jahren am Department of Church Growth des evangelikal geprägten Fuller Theological Seminary mit Wagner zusammen. Der war dort von 1971 bis 2001 Professor für Church Growth. Gemeinsam boten sie in den 1970er Jahren am Fuller Theological Seminary eine Veranstaltung mit dem Titel „MC510: Signs, Wonders und Church Growth“ an. Die aus der Retrospektive neocharismatische Ausrichtung des Kurses sorgte damals am evangelikal geprägten Fuller Theological Seminary für einen Eklat. Der Kurs gilt heute als einer der Gründungsmomente der neocharismatischen Bewegung. Die Beziehung von Wagner und Wimber war nicht immer spannungsfrei, siehe hierzu Bialecki (2016). Siehe zu Wagner und der New Apostolic Reformation sowie Wimber und der Association of Vinyard Churches auch Bialecki (2015).

²⁹³ Hunt spricht deshalb auch von einer ökumenischen Tendenz im Wirken Wimbers (vgl. Hunt 2016, 260). Für eine ausführlichere Darstellung der Theologie Wimbers siehe Bielo (2011, 138–156). Wimbers Theologie und Wirken rief aber auch zahlreiche Kritikerinnen und Kritiker auf den Plan, wie Marshall bemerkt: „For many American evangelicals and even Pentecostals, the spiritual warriors had gone too far: accused of being theologically heterodox and scripturally ungrounded, the doctrine was seen as leading to an unhealthy and paranoid obsession with demonic enemies, absolving the individual of personal responsibility for sin, and most egregiously, elevating believers to an almost God-like stature not only by according them the power to take the war to the demons, but in their claims that Christian prayers (or their lack) would have a determinate role in the outcome of the end-times cosmological battle between God and Satan“ (Marshall 2016, 100).

und Akteure das Reich Gottes auf Erden stets eine Sache der Zukunft gewesen, betont Wimber dessen, wenn auch nicht vollständige, so doch bereits angebrochene Gegenwart auf Erden. Sichtbar und erfahrbar sei diese Gegenwart in den zahlreichen „Zeichen und Wundern“, die sich in seiner Gemeinschaft ereigneten:

As Wimber read and re-read the New Testament and reflected on the state of the contemporary church, he realised that the element which was missing was a „mighty Jesus“ who moved with power „now“ in the present. He taught his congregation and conference audiences to expel demons, heal the sick, feed the hungry, and set the captives free. It was these „signs and wonders“ which demonstrated the reality of God’s present rule. (Scotland 2011, 283)

Die Betonung der *Potentialität* des Reiches Gottes auf Erden – hier im doppelten Wortsinn als zukünftige Herrschaft und gegenwärtige Wirkmächtigkeit – ist in der globalen pfingstlich-charismatischen, aber auch der evangelikalen Landschaft bis heute ein bleibendes Thema (vgl. Hunt 2016, 262; siehe auch Marshall 2016).

Wie Paul Freston am Beispiel Brasiliens zeigt, kann die praktische Ausgestaltung solcher Königreichs- bzw. Herrschaftstheologien auch die Form eines Aufrufs zur konkreten politischen Intervention annehmen: Gefördert durch die brasilianische Zweigstelle von Wagners International Spiritual Warfare-Netzwerk bewarben sich pfingstlich-charismatische Christinnen und Christen in Brasilien für politische Ämter (vgl. Freston zitiert in Hunt 2016, 262). In den USA wiederum brachte sich der christliche Buchautor und Redner Lance Wallnau 2015 in den Präsidentschaftswahlkampf ein und verkündete öffentlich, Donald Trump sei der von Gott erwählte Kandidat für das Präsidentenamt der Vereinigten Staaten von Amerika (vgl. Christerson und Flory 2017, 100; Wallnau 2016, besonders Kapitel 1).

In den meisten Fällen nimmt ein auf solchen Königreichs- bzw. Herrschaftstheologien aufbauendes pfingstlich-charismatisches Engagement jedoch weniger konkret realpolitische Formen an (vgl. Hunt 2016, 270). In einer seiner neueren Publikationen mit dem vielsagenden Titel *Dominion! How Kingdom Action Can Change the World*, erschienen 2008, wehrt sich Wagner denn auch explizit gegen den Vorwurf, sein Vision einer umfassenden „sozialen Transformation“ der Welt verfolge theokratische Anliegen:

Admittedly, certain advocates of social transformation have made some statements that might be interpreted as if they proposed theocracy as the ideal form of human government. I would like to distance myself from such suggestions. [...] While my thesis is that the people of God should aggressively move toward taking dominion of society and that they should strive to put people with the highest standards into governmental offices, I do not intend to imply that the Church should govern. [...] The rules of the democratic game open the doors for Christians, as well as for non-Christians who have Kingdom values, to move into positions of leadership influential enough to shape a whole nation from

top to bottom. When this happens and the people of God begin to advocate, propagate and implement their values, this is not theocracy. It is simply a normal outworking of democracy. (Wagner 2008, 13–16)

Dennoch ist das Erbe des Reconstructionism in Wagners Forderung nach einer umfassenden sozialen Transformation ganzer Nationen unübersehbar. Wagners Theologie zielt auf die soziale Transformation der ganzen Gesellschaft. Dafür ruft er Christinnen und Christen dazu auf, in allen gesellschaftlichen Teilbereichen nach Führungspositionen zu streben, um aus diesen Positionen heraus ihren Einfluss in der ganzen Gesellschaft geltend machen zu können. Dabei greift Wagner die Idee der „sieben Kernbereiche“ bzw. „Seven Mountains“ einer Gesellschaft von Wallnau auf (vgl. Wallnau 2010):²⁹⁴

Each of the seven mountains represents an individual sphere of influence that shapes the way people think. These mountains are crowned with high places that modern-day kings occupy as ideological strongholds. These strongholds are, in reality, houses built out of thoughts. These thought structures are fortified with spiritual reinforcement that shapes the culture and establishes the spiritual climate of each nation. (Wallnau 2010, 333f.)

Und diese sieben Kernbereiche sind laut Wallnau: (1) der Bereich der Religion (*religion*), (2) der Bereich der Familie (*families*), (3) das Bildungswesen (*education*), (4) der Bereich der Politik und Gesetzgebung (*government*), (5) die Medienlandschaft und die Kunst- und Unterhaltungsbranche (*media and arts*), (6) der Bereich der Wissenschaft und Technik (*science and technology*) und (7) der Bereich der Wirtschaft (*business*) (vgl. Wallnau 2010, 355f.). Alle diese Kernbereiche sollen durch eine neue Generation von „Königen und Priestern“ (*kings and priests*, Wallnau 2010, 353) noch vor dem Kommen des Reiches Gottes (*the Kingdom Age*, Wallnau 2010, 361) nach christlichen Wert- und Idealvorstellungen transformiert werden. In Übereinstimmung mit der oben skizzierten postmillenaristischen Weltsicht einer Königreichs- bzw. Herrschaftstheologie geht auch Wallnau davon aus, dass durch die aktive Intervention dieser „Könige und Priester“ das zukünftige Reich Gottes im Hier und Jetzt gegenwärtig wird – wenn auch nicht vollständig:

We carry something as kings and priests that is powerful. It is, in fact, a combined anointing. As kings we have authority to administrate over earth and all demonic opposition. As priests we have power to access heavenly places in Christ. Combined together, our identity as kings and priests allows us to ac-

²⁹⁴ Marshall beschreibt Wallnaus „Seven Mountain Mandate“ kritisch als: „a concerted and coordinated campaign of dedicated, extensively networked (and increasingly well-connected) apostolic individuals striving for excellence and ascendancy in the seven key areas of social life [...]. This loose group of new dominionist/reconstructionist leaders has developed loose associations and relays within right-wing Tea Party populism and Christian activism“ (Marshall 2016, 107).

cess the throne of Grace and receive not only strength, but also instruction and divine blueprints that we then administrate on earth. (Wallnau 2010, 353)

You are called to enter into and engage in every earthly sphere of this world with a supernatural ability to manifest what God's Kingdom looks like. [...] Jesus intends that you and I, as modern day kings and priests, teach nations His wonderful secrets. [...] You are about to pioneer the last great chapter of the journey of the Church – into the Kingdom Age. (Wallnau 2010, 359–361)

Wallnau ist nicht der einzige, der sich in seinem Wirken der Transformation solcher „zentralen Kernbereiche“ der Gesellschaft verschrieben hat. Auch Loren Cunningham (geb. 1953), Gründer von Youth With A Mission, Bill Bright (1921–2003), Gründer von Campus Crusade for Christ, und der oben bereits erwähnte Francis A. Schaeffer sollen in den 1970er Jahren zeitgleich, aber unabhängig voneinander, ähnliche Konzepte entworfen haben (vgl. Maddox 2012, 152). Alle diese Entwürfe sollen dabei auf göttliche Eingebungen zurückgehen. Die Gleichzeitigkeit und Ähnlichkeit, sogar Gleichheit der jeweiligen Konzepte wird von Loren Cunningham in einem Interview aus dem Jahre 2007 als Garant für die Authentizität der zugrundeliegenden göttlichen Offenbarung gewertet. Cunningham schildert den Moment der Offenbarung und die Verifikation seiner Authentizität wie folgt:

It was August, 1975. My family and I were up in a little cabin in Colorado. And the Lord had given me that day a list of things I had never thought about before. He said „This is the way to reach America and nations for God. [...]“ And I call them „mind-molders“ or „spheres“. [...] And with these spheres there were seven of them, and I'll get to those in a moment. But it was a little later that day, the ranger came up, and he said, „There is a phone call for you back at the ranger's station.“ So I went back down, about 7 miles, and took the call. It was a mutual friend who said, „Bill Bright and Vonnette are in Colorado at the same time as you are. Would you and Darlene come over and meet with them? They would love to meet with you.“ So we flew over to Boulder [...]. And as we came in and greeted each other, [...] he said, „Loren, I want to show you what God has shown me!“ And it was virtually the same list that God had given me the day before. Three weeks later, my wife Darlene had seen Dr. Francis Shaffer [sic!] on TV and he had the same list! And so I realized that this was for the body of Christ.²⁹⁵

Und in genau diese Gruppe christlicher Akteure – allen voran Cunningham und Wallnau – reiht sich auch Kong Hee ein.

²⁹⁵ Siehe das Transkript des Interviews auf der Internetseite „7CulturalMountains“ von Os Hillman, abrufbar unter: <http://www.7culturalmountains.org/apps/articles/default.asp?articleid=40087&columnid=4347>, letzter Zugriff am 28.8.2016. Die hier von Cunningham konstruierte Genealogie der Vorstellung von den sieben Kernbereichen einer Gesellschaft folgt einer religiösen Logik und stellt keine (säkulare) Historiographie dar, ja, möchte gar keine solche Historiographie sein. Tatsächlich taucht die Idee, wie oben bereits erwähnt, auch im Kontext des Reconstructionism schon auf. Verschiedentlich wird auch eine Verbindung zu Abraham Kuyper (1837–1920) gezogen, einem niederländischen reformierten Theologen, Politiker und Journalisten, der sich bereits im 19. Jahrhundert für eine größere christliche Präsenz in Staat, Wissenschaft und Gesellschaft aussprach und ein Konzept verschiedener gesellschaftlicher Sphären entwickelte (vgl. Vree 2001). Siehe zu Abraham Kuyper auch Bree (2013) und S. 218, Anm. 295.

Kong Hee und das Diskursfeld „Königreichs-/Herrschaftstheologien“

Wie oben bereits bemerkt, wollte Kong Hee von Anfang an eine dezidiert „zeitgenössische“ Kirche gründen, die an die Erfahrungswelt der modernen Metropole Singapur anknüpft und dadurch sowohl für den Einzelnen als auch die Gesellschaft als Ganzes in besonderer Weise relevant wird (oben S. 202f.). Nach ihrem Umzug in das Hollywood Theater wird die Kirche Mitte der 1990er Jahre im Bereich des karitativen Engagements aktiv. 1996 gründet die Kirche mit der CHCSA eine eigene Wohltätigkeitsorganisation. Ende der 1990er Jahre ruft Kong Hee die Businessmen’s Ministry ins Leben, ein zielgruppenorientierter pastoraler Dienst für Geschäftsleute. Es folgt die Gründung einer Bildungseinrichtung, das City Harvest Educational Centre, und das populärkulturelle Engagement von Kong Hees Ehefrau Ho Yeow Sun, besser bekannt unter ihrem Künstlernamen Sun Ho, im Rahmen des sogenannten Crossover Projects, auf das ich später noch näher eingehen werde. Trotz oder gerade wegen der großen Bandbreite unterschiedlicher Projekte und Kampagnen fehlte der Kirche jedoch lange Zeit so etwas wie eine umfassende „Vision“ gesellschaftlichen Engagements, unter der sich die verschiedenen Initiativen zu einem Ganzen zusammenfügen würden, so Kong Hee in einer Predigt aus dem Jahr 2013:

I wanted things to be clearer. So I prayed: Lord Jesus Christ, you got to make it clear for me, for us, for the church: How are we gonna be salt and light in the world outside the four walls of City Harvest Church? (*Re:velation of the 7 Mountains*, 5.10.2013, Sequenz 00:03:54–00:04:11)

Im Zuge dieser Suche nach einer solchen umfassenden Vision für das gesellschaftliche Engagement seiner Kirche sei Kong Hee im November des Jahres 2004 durch einen indonesischen Bekannten auf Loren Cunningham und dessen Konzept der sieben „Mind-Molders“ oder „Spheres“ aufmerksam geworden. In Auseinandersetzung mit dessen Idee will Kong Hee sein eigenes Verständnis einer auf sieben Säulen (*pillars*) basierenden Gesellschaft entwickelt haben und zwar zur gleichen Zeit, zu der auch Wallnau in Amerika in Auseinandersetzung mit Cunningham ein ganz ähnliches Konzept entwickelt haben soll, dabei aber, wie oben gesehen, von den sieben Bergen (*mountains*) einer Gesellschaft spricht. Auf diese Ähnlichkeit will Kong Hee erst durch die Vermittlung Wagners aufmerksam geworden sein:

And then one day, Peter Wagner came to Singapore and met up with Sun and I and say [sic!]: Kong, you got to know this: The 7 Pillars you are teaching and the 7 Mountains in the US, they are exactly one and the same. You guys are speaking the revelation that God is releasing in this generation. (*Re: vival through the 7 Mountains & Joseph*, 26.10.2013, Sequenz 00:06:59–00:07:19)

Sich der gleichen legitimatorischen Praxis bedienend wie Loren Cunningham weiter oben, wandelt Kong Hee die Ähnlichkeit beider Entwürfe in eine Bestätigung der Authentizität dieser von Gott stammenden Offenbarung um:

You know what that means? He gave it to this Chinese boy in Asia, at the same time he gave it to another man in America, 12 time zones away, exactly halfway around the world in New York City. So God is trying to tell us, he is confirming and re-confirming, what he's saying to our generation: That we got to take the gospel of the kingdom outside of the four walls of the church [Klatschen setzt ein] into the marketplaces of the world. Come on, give the Lord a big hand. Halleluja! (*Re:velation of the 7 Mountains*, 5.10.2013, Sequenz 00:08:21–00:09:50)

Im Zusammenhang mit dem gesellschaftlichen Engagement der Gemeinde sucht Kong Hee also aktiv Anschluss an aus Amerika stammende neocharismatische Akteure und Diskurse. Das bedeutet jedoch keineswegs, dass wir es hier mit einem weiteren Fallbeispiel für eine zunehmende „Amerikanisierung“ der gegenwärtigen christlichen Landschaft zu tun hätten, wie von manchen Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftlern angenommen (vgl. Gifford 1988; Brouwer, Gifford und Rose 1996). Denn, so Hunt in seiner Arbeit zu postmillenaristischen Diskursen in Geschichte und Gegenwart, die Rahmenbedingungen, unter denen global zirkulierende Visionen zur christlichen Transformation gegenwärtiger Gesellschaften in die Tat umgesetzt werden können und welche Schwerpunktsetzungen dabei vorgenommen werden, unterscheiden sich je nach historischem und lokalem Kontext (vgl. Hunt 2016, 272). Der Frage, inwieweit es sich bei der Adaption dieser Diskurse in der City Harvest Church um eine Antwort auf den historisch und soziokulturell spezifischen Kontext Singapurs handelt, werde ich im letzten Teil dieses Kapitel nachgehen.

5.3 Das gesellschaftliche Engagement der Kirche

Auf den folgenden Seiten wird es nun um das vielfältige gesellschaftliche Engagement der Kirche in Singapur (und darüber hinaus) gehen. Zunächst wird dafür das karitative Engagement der Kirche beschrieben (Unterkapitel 5.3.1). Da sich Miller und Yamamori bereits ausführlich mit dem karitativen Engagement pfingstlich-charismatischer Akteurinnen und Akteure weltweit beschäftigt haben – auch mit Blick auf die City Harvest Church (vgl. Miller und Yamamori 2007, 91–94) – wird es hier aber nur kurz behandelt. Der Schwerpunkt der folgenden Darstellung liegt auf Formen gesellschaftlichen Engagements *jenseits* des Karitativen (Unterkapitel 5.3.2). Wie bei der Analyse von Chos christlichem Ratgeber *4th Dimensional Living in a 3 Dimen-*

sional World in Kapitel 4 wird es dabei darum gehen, die zentralen theologischen Topoi herauszuarbeiten, die als thematische Dreh- und Angelpunkte gleichsam das diskursive Fundament des hier untersuchten Engagements bilden und darüber hinaus erneut die Verortung der Gemeinde im soeben beschriebenen Diskursfeld „Königreichs-/Herrschaftstheologien“ anzeigen. Im Blick hat die Analyse in diesem Zusammenhang vor allem das spezifische Verständnis von Welt und Mission bzw. Missionsarbeit, das dem Engagement zugrunde liegt. Anhand eines konkreten Projekts der Gemeinschaft, dem sogenannten Crossover Project, und der Frage nach der Verankerung solcher neuen Formen gesellschaftlichen Engagements in der lokalen Kirchengemeinde werde ich außerdem der Frage nachgehen, inwiefern die auf den folgenden Seiten beschriebene Neu-Konzeptualisierung von Mission und Missionsarbeit das daran anschließende gesellschaftliche Engagement unweigerlich ambivalent werden lässt und welche möglichen Konflikte sich daraus ergeben.

5.3.1 „Kirche ohne Mauern“: Karitatives Engagement

Wie einleitend bereits bemerkt, zählen die Soziologen Miller und Yamamori die City Harvest Church zu jenem neuen Feld pfingstlich-charismatischer Akteure und Organisationen, das sie als „Progressive Pentecostalism“ bezeichnen (vgl. Miller und Yamamori 2007, 65f.; 91–94). Wie andere Akteure und Organisationen innerhalb dieses Feldes, zeichnet sich auch die City Harvest Church durch ein reges karitatives Engagement aus. 1996 initiierte Kong Hee zusammen mit seiner Frau Ho Yeow Sun die bereits erwähnte kirchenweite Kampagne „Kirche ohne Mauern“, die auf eine göttliche Offenbarung zurückgehen soll.²⁹⁶

It is a story that has been told time and time again at CHC: In 1996, while at a conference in Hawaii with his wife Sun Ho, Kong Hee, senior pastor of CHC, received a word from God that directed him to the first two Commandments: „To love God wholeheartedly and to love people fervently.“ Excited, Kong shared the vision with the church and commissioned the members to bring the love of God outside the four walls of the church and to build a „church without walls“. He challenged them to find a need and meet it, to find a hurt and heal it. (Seow 2006, 32)

Die hier zum Ausdruck gebrachte Weisung Gottes (*a word from God*), die vier Mauern der eigenen Kirche zu verlassen und in der Gesellschaft aktiv zu werden, bildet den Auftakt für das karitativ ausgerichtete Engagement der Kirche. In Anlehnung an die Antwort Jesu auf die Frage

²⁹⁶ Zu göttlichen Offenbarungen, Botschaften und Aufträgen als Teil legitimatorischer Praktiken und damit verbundene Prozesse der Authentifizierung siehe Kapitel 2, S. 80f., und weiter unten S. 241f.

nach dem wichtigsten Gebot im Matthäusevangelium (Mt 22,36–39) folgt es dem Leitsatz: „To love God wholeheartedly and to love people fervently“ (siehe oben).²⁹⁷ Weiter konkretisiert wird dieser Leitsatz durch das Motto: „[T]o find a need and meet it, to find a hurt and heal it“ (siehe oben).

Eine der ersten Initiativen der Kampagne war die Gründung einer Sonntagsschule mit einem integrierten Nachhilfe- und Förderprogramm für Schulkinder mit Lernschwierigkeiten. Es folgten Programme für einkommensschwache Familien, Jugendliche in der Adoleszenz,²⁹⁸ Menschen mit Behinderungen, ältere Menschen, chronisch Kranke, Sterbende und ehemalige Straffällige (vgl. *City Harvest Church Story*, 2012, Sequenz 00:08:25–00:08:44; Seow 2016, 32). Im Blick hat die Gemeinschaft dabei die Ränder der eigenen Gesellschaft (*the less fortunate of our local community*, *City Harvest Church Story*, 2012, Sequenz 00:08:20–00:08:23). Hier will man durch das Engagement der Mitglieder qualitative Veränderungen bewirken (*making a positive difference*).²⁹⁹ Dabei geht es nicht nur darum auf konkrete gesellschaftliche Bedürfnislagen zu antworten (*to be relevant to on-going needs of the society*), sondern auch darum Menschen zu „berühren“ (*touching lives*).³⁰⁰ Dieses doppelte Anliegen verbindet sich mit dem Anspruch, „die Liebe Christi“ (*the love of Christ*) in die Gesellschaft hineinzutragen und bindet das karitative Engagement somit an das christliche Selbstverständnis der Gemeinschaft zurück.³⁰¹

Diese explizite Rückbindung findet sich aber nur in innerkirchlichen Diskurse und innerkirchlichen Medien wie auf der Internetseite der Kirche oder in Veröffentlichungen des kircheneigenen Nachrichtendienstes *City News*. Völlig abwesend sind solche christlichen Konnotationen

²⁹⁷ Der Text der Bibelstelle lautet: „Meister, welches Gebot im Gesetz ist das wichtigste? Er antwortete ihm: Du sollst den Herrn, deinen Gott, lieben mit ganzem Herzen, mit ganzer Seele und mit all deinen Gedanken. Das ist das wichtigste und erste Gebot. Ebenso wichtig ist das zweite: Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst“ (Mt 22,36–39). Für den Bezug auf diese Textstelle spricht auch die Tatsache, dass dieser Leitsatz im obigen Zitat als „die ersten zwei Gebote“ (*the first two Commandments*) beschrieben wird (siehe oben).

²⁹⁸ Die Kirche wendet sich dabei besonders an solche Jugendliche, bei denen der erfolgreiche Schul- oder Universitätsabschluss oder der Übergang in die Selbstständigkeit gefährdet ist, sogenannte „youth-at-risk“, also „gefährdete Jugendliche“, ein Begriff, der im deutschen Sprachgebrauch weniger üblich ist (vgl. Seow 2016, 32).

²⁹⁹ Siehe hierzu die offizielle Internetseite der Organisation, abrufbar unter <http://www.chcsa.org.sg>, letzter Zugriff am 4.10.2016.

³⁰⁰ Siehe hierzu die Selbstbeschreibung der eigenen Dienstleistungen auf der Internetseite der Organisation, abrufbar unter <http://www.chcsa.org.sg/about-us/>, letzter Zugriff am 18.9.2016, sowie die Beschreibung des Engagements der Kirche in der Gesellschaft auf der offiziellen Internetseite der City Harvest Church, in der auf die CHCSA verwiesen wird: „In the Community“, abrufbar unter: www.chc.org.sg/#!in-the-community/, letzter Zugriff am 4.10.2016.

³⁰¹ Vergleiche „In the Community“, abrufbar unter: www.chc.org.sg/#!in-the-community/, letzter Zugriff am 4.10.2016.

dagegen in den von der Kirche gegründeten, aber institutionell unabhängigen Wohltätigkeitsorganisationen CHCSA und CityCare (siehe unten). Damit folgt die Kirche dem Vorgehen der meisten religiösen Wohltätigkeitsorganisationen in Singapur, die in ihren Repräsentationen in der Öffentlichkeit auf offene religiöse Anspielungen weitestgehend verzichten (vgl. Mathews 2008, 530). Wie ich später noch erläutern werde, lässt sich dieser Verzicht auf religiöse Marker als Antwort auf die spezifischen Gegebenheiten in der multireligiösen Gesellschaft Singapurs verstehen.

1996 gründet die Kirche, wie oben bereits erwähnt, CHCSA als eine mit der Kirche affilierte Wohltätigkeitsorganisation. Wie die meisten solcher Wohltätigkeitsorganisationen, die auf kirchliche Initiativen zurückgehen, ist auch CHCSA finanziell und personell eng mit der City Harvest Church verwoben (vgl. Mathews 2008, 533–535). Die Organisation wird deshalb auch als ein „Vehikel“ beschrieben, das es der Kirche ermögliche, kirchliche Ressourcen allen in der singapurischen Gesellschaft zugute kommen zu lassen – unabhängig von ihrer ethnischen Zugehörigkeit, Sprache oder Religion.³⁰²

Sowohl in den Publikationen der Kirche als auch auf der Internetseite der CHCSA werden in der Darstellung der Arbeit der Organisation die gemeinschaftsbildenden und -fördernden Aspekte des karitativen Engagements herausgestellt: Die Vision der Organisation sei es, so liest man auf ihrer Internetseite, inkludierende (*inclusive*) und widerstandsfähige (*resilient*), teilnehmende (*compassionate*) und „zusammenhaltende“ (*cohesive*) Gemeinschaften zu fördern.³⁰³ 2013 publiziert der kircheneigene Nachrichtendienst anlässlich des 25-jährigen Bestehens der Kirche eine Jubiläumsausgabe von *City News Weekly*. Über die Arbeit der CHCSA ist dort zu lesen:

[W]hat sets this community services body apart from most is its big thinking: its encompassing vision is to help the community at large to live a better life physically, mentally and emotionally. [...] In our work, we aim to restore hope and build resilience in vulnerable populations; to build a community that is connected and compassionate. (Poon 2014, 22)

CHCSA nimmt in ihrer Arbeit also die Gesellschaft als Ganzes in den Blick (*to help the community at large*, siehe oben). In ihrem Dienst an der Gesellschaft sieht sich die Organisation des-

³⁰² Auf der offiziellen Internetseite der Organisation, abrufbar unter: <http://www.chcsa.org.sg>, letzter Zugriff am 4.10.2016, heißt es hierzu: „CHCSA seeks to allow resources from the church and the larger community to play an active role in making a positive difference for our community, regardless of their race, language or religion“.

³⁰³ Siehe hierzu die Selbstbeschreibung der eigenen Dienstleistungen auf der Internetseite der Organisation, abrufbar unter <http://www.chcsa.org.sg/about-us/>, letzter Zugriff am 18.9.2016.

halb auch als Partnerin staatlicher Organisationen, wie an der Selbstbeschreibung auf der Internetseite der Organisation deutlich wird:

CHCSA seeks to be relevant to the on-going needs of the society so as to play a complementary role in the macro social work space of Singapore. (<http://www.chcsa.org.sg/about-us/>, letzter Zugriff 18.9.2016)

Zentral für das Selbstverständnis der Organisation als Partnerin des Staates erscheint mir die in diesem Zitat angesprochene Partizipation der Organisation an einem „macro social work space of Singapore“ (siehe oben). Im Gegensatz zu direkten, sozialen Dienstleistungen, die auf individuelle Klienten zielen (*Micro Social Work*) und der Verwaltung dieser Aktivitäten (*Mezzo Social Work*), zielt „Macro Social Work“ im offiziellen Sprachgebrauch innerhalb des Feldes der sozialen Arbeit auf die Zusammenarbeit mit anderen sozialen Dienstleistern, gesellschaftlichen Institutionen und staatlichen Akteuren (vgl. Hare 2004, 412). „Macro Social Work“ zielt also auf Politikgestaltung und politische Zusammenarbeit auf höchster Ebene.³⁰⁴ In diesem Sinne wird Darryl Loh, der geschäftsführende Direktor der CHCSA, in dem oben bereits angeführten Zeitungsartikel aus der Jubiläumsausgabe von *City News Weekly* mit den folgenden Worten zitiert:

Singapore is not a welfare state notes Loh, [...] underscoring the need for greater social responsibility across society. „We want people to stand on their own feet, to be empowered [to] find solutions to their issues. We believe that each community has the resources within it to meet the needs and solve the problems that each individual may face.“ (Poon 2014, 22)

Aus der Feststellung heraus, dass Singapur kein Wohlfahrtsstaat sei, leitet Darryl Loh die Verantwortung der Gemeinschaft und eines jeden Einzelnen ab, „auf eigenen Füßen zu stehen“. Dafür möchte CHCSA gleichsam Hilfe zur Selbsthilfe leisten. Als integraler Bestandteil der singapurischen Gesellschaft möchte die Organisation die Bürgerinnen und Bürger des Stadtstaates dazu befähigen, auf eigene Bedürfnisse selbst reagieren und Probleme selbst bewältigen zu können. Die Verantwortung hierfür wird von CHCSA in letzter Instanz also nicht staatlichen Institutionen, sondern den Bürgerinnen und Bürgern selbst übertragen.

Noch deutlicher wird dieses Moment der Selbstverantwortung der Bürgerinnen und Bürgern für die eigene Gesellschaft im Selbstverständnis der Organisation CityCare. Ähnlich wie CHCSA ist auch CityCare eine eng mit der City Harvest Church affilierte gemeinnützige Wohltätigkeitsorganisation. Gegründet wurde CityCare 2007 durch Tan Ye Peng, einen der Seniorpastoren der

³⁰⁴ Siehe hierzu ausführlicher die Bestimmung von sozialer Arbeit gemäß der International Federation of Social Workers, die von den Vereinten Nationen offiziell als beratende Instanz anerkannt wird, in Hare (2004, besonders 412).

City Harvest Church und nach Kong Hee die zweitwichtigste Führungspersönlichkeit in der Organisationshierarchie der Kirche (vgl. Public Prosecutor vs. Lam Leng Hung and Others 2015, 6, Absatz 13). In besagter Jubiläumsausgabe von *City News Weekly* beschreibt eine Autorin das Selbstverständnis und Anliegen der Organisation wie folgt:

The not-for-profit organization aims to promote active citizenry by providing volunteering opportunities for organizations and individuals to demonstrate social responsibility towards the community. (Seow 2013, 32)

Auch hier sollen Bürgerinnen und Bürger also in Eigeninitiative und selbstverantwortlich für die Gesellschaft aktiv werden. Wie ich später noch zeigen werde, schließt das hier postulierte Ideal einer eigenverantwortlichen und selbstständigen Gemeinschaft auf strategische Art und Weise an bestimmte hegemoniale Diskurse über Gesellschaft und gesellschaftliche Partizipation in Singapur an. Ähnlich wie der Verzicht auf religiöse Marker im Kontext der mit der City Harvest Church affilierten Wohltätigkeitsorganisationen CHCSA und CityCare, stellt sich auch die hier vorgenommene Positionierung gegenüber dem Staat demnach als Antwort auf die spezifischen Gegebenheiten der modernen singapurischen Gesellschaft dar.

5.3.2 „Taking Christ into Culture“: Engagement jenseits des Karitativen³⁰⁵

Trotz der großen Bedeutung, die dem karitativen Engagement innerhalb der Gemeinde beigemessen wird, ist man in der City Harvest Church dennoch der Auffassung, dass die eigene Kirche mehr sei (und sein müsse) als nur ein weiterer sozialer Dienstleister oder eine wohltätige Organisation. So bemerkte Kong Hee während meiner Feldforschung in seiner Predigt vom 18. Mai 2015 zum Beispiel: Egal wie bedeutend und wichtig das soziale Engagement der Kirche auch sei, es könne nicht die Aufgabe der Kirche sein, in ihrer Arbeit dem Roten Kreuz nachzueifern. Mit Verweis auf den sogenannten Missionsbefehl (*Great Commission*) im Markusevangelium ist man in der City Harvest Church der Überzeugung, dass das Mandat der Kirche umfassender sei: Es gehe darum Christus „in die Kultur“ oder auch die Gesellschaft als Ganzes hineinzutragen (*taking Christ into culture, Engaging the Campus_01*, 29.6.2014, Sequenz

³⁰⁵ Der folgenden Analyse liegen Videoaufnahmen verschiedener Predigten Kong Hees in der City Harvest Church zugrunde (siehe hierzu die Lesehinweise auf S. 13f.).

00:00:06–00:00:14).³⁰⁶ Für die Kirche bedeute das, so Kong Hee in einer anderen Predigt, dass sie in allen Bereiche einer Gesellschaft aktiv werden müsse:

So when Jesus said, go into all the world and preach the gospel to every creature, the word „world“ in the Greek is *kosmos* which means: the ways a society, a group is being ordered, organized, structured and arranged. So, what is Jesus telling us in the Great Commission? He says: We must take the Kingdom of God into every social order and social arrangement. (*Re: velation of the 7 Montains*, 5.10.2013, Sequenz 00:07:40–00:08:12)

Ende der 1990er Jahre beschließt Kong Hee deshalb zusätzlich zum karitativen Engagement der Kirche auch im Bereich der Wirtschaft aktiv zu werden. Zunächst nimmt dieses Engagement jenseits des Karitativen, wie bereits erwähnt, die Form eines zielgruppenorientierten seelsorgeischen Angebots (*ministry*) für Geschäftsleute an: „Through events such as luncheons and office devotions, members learn to apply Biblical work ethics and values at their workplace“ (Yong 2013a).

Anfang der 2000er Jahre fasst Kong Hee die Vorstellung eines von Gott gegebenen Mandats unter dem Stichwort „Cultural Mandate“ in Worte (vgl. oben S. 203). Unter dieser Bezeichnung firmiert die Überzeugung, dass es sich bei der Hinwendung zum breiteren gesellschaftlichen Engagement um mehr handeln sollte, als nur um einen Vorstoß in *einzelne* gesellschaftliche Teilbereiche, wie z.B. den Bereich der Wirtschaft.³⁰⁷ Vielmehr verbindet sich mit dem Cultural Mandate die oben bereits angedeutete Vision, im Namen Christi in *allen* Bereichen der Gesellschaft aktiv zu werden. Unter dem Titel „Salt and Light in the Marketplace“³⁰⁸ bringt ein Artikel aus der *City News Weekly* diese Vision des Cultural Mandate noch einmal auf den Punkt: „[T]o engage culture for Christ in the different spheres of society“ (Yong 2013b, 24).

Diese verschiedenen Sphären oder Teilbereiche der Gesellschaft bzw. die Gesellschaft als Ganzes finden sich in der City Harvest Church, wie einleitend bereits bemerkt, vor allem unter den Stichworten „Kultur“ (*culture*), „Welt“ (*world*) oder „Marketplace“ verhandelt.³⁰⁹ Alle drei Begrif-

³⁰⁶ „Dann sagte er [= Jesus, Anm. E. B.-C.] zu ihnen: Geht hinaus in die ganze Welt, und verkündet das Evangelium allen Geschöpfen!“ (Mk 16,15).

³⁰⁷ Dem Engagement der Kirche im Bereich der Wirtschaft haben sich Yip und Ainsworth bereits ausführlich gewidmet, auf deren Arbeiten an dieser Stelle verwiesen sei (vgl. Yip und Ainsworth 2013; 2015; 2016).

³⁰⁸ Der Ausdruck „Salz und Licht“ geht auf die Textstelle Mt 5,13–16 zurück. Siehe Kapitel 2, S. 91, Anm. 127.

³⁰⁹ So zum Beispiel in der Predigt „Engaging the Campus“ vom 29.6.2014: „In our church we talk a lot about taking Christ into culture. Taking the gospel into the marketplace“ (*Engaging the Campus_01*, 29.6.2014, Sequenz 00:00:06–00:00:14). Vergleiche auch den oben bereits zitierten Ausschnitt aus der Predigt „Re: velation of the 7 Mountains“ vom 5.10.2013: „[T]he word „world“ in the Greek is *kosmos* which means: the ways a society, a group is being ordered, organized, structured and arranged“ (*Re: velation of the 7 Montains*, 5.10.2013, Sequenz 00:07:47–00:08:00).

fe – Kultur, Welt, Marketplace – stehen dabei als Platzhalter für eine bestimmte Konzeptualisierung von Gesellschaft, in der die bereits angedeutete Rezeptionslinie zwischen der City Harvest Church und dem eingangs beschriebenen Diskursfeld „Königreichs-/Herrschaftstheologien“ sichtbar wird (vgl. oben S. 214–220).

„*The 7 Pillars of Society*“³¹⁰

Unter den Stichworten Kultur, Welt und Marketplace konzeptualisiert Kong Hee Gesellschaft als ein Gebilde bestehend aus sieben verschiedenen „Säulen“ (*pillars*) oder gesellschaftlichen Bereichen:

Now, in our church I call all, or I define all of society as seven things. I call them the 7 pillars. [...] And they are, the pillar [...] of religion, of family, of business, education, government, arts and entertainment and the mass media. (*Engaging the Campus_01*, 29. Juni 2014, Sequenz 00:00:43–00:01:18)

Wie im ersten Teil dieses Kapitels bereits erläutert, stellt sich Kong Hee damit in eine Linie mit Cunningham, Wagner und Wallnau und den von diesen Akteuren formulierten Königreichs- bzw. Herrschaftstheologien.³¹¹ Laut Kong Hee handelt es sich bei dieser Konzeption von Gesellschaft aber eben gerade nicht um eine „Theologie“, sondern um eine empirische, „soziologische Tatsache“.³¹² Dennoch findet sich in den Predigten des Seniorpastors auch eine theologische Herleitung dieser Gesellschaftsvorstellung. Damit meine ich eine Herleitung, die sich in ihrer Argumentation maßgeblich auf biblische Texte und die Rede von Gott, dem Teufel und anderen transzendenten Akteuren stützt, eine Rede von Welt und Gesellschaft also, die gleichzeitig eine Rede von transzendenten Mächten ist oder diese zumindest als entscheidende Größen impliziert. Dieser theologischen Herleitung werde ich mich im Folgenden ausführlicher widmen, weil an ihr deutlich wird, wie aus dem hier vorliegenden besonderen Verständnis von

³¹⁰ Vergleiche zu den folgenden Ausführungen auch Berg (2017b, 118–125).

³¹¹ Als Urheber dieses Konzepts von Gesellschaft verweist Kong Hee auf Abraham Kuyper (1837–1920), einen niederländischen reformierten Theologen. Eine seiner Sentenzen führt Kong Hee als theologisches Argument für das Engagement der Kirche in allen Bereichen einer Gesellschaft an: „There is not one square inch, in the whole domain of our human existence over which Christ, who is sovereign over all, does not cry: ‚Mine!‘“ (*Engaging the Campus_01*, 29.6.2014, Sequenz 00:03:21–00:03:34). Und in der Tat formulierte auch Kuyper eine Theorie, nach der sich eine Gesellschaft in verschiedene, voneinander unabhängige Sphären gliedert. Anliegen Kuypers war es, der „christlichen Präsenz“ in der gegenwärtigen Gesellschaft seiner Zeit eine „moderne Form zu geben“ (Vree 2001, 1912). Siehe zu Abraham Kuyper ausführlicher Vree (2001) und Bratt (2013).

³¹² Siehe hierzu einen Ausschnitt aus der Predigt „Re:velation of the 7 Mountains“: [W]hat I am telling you here [...] is not even theology. I am simply telling you sociology. This is how society is being ordered and arranged“ (*Re:velation of the 7 Mountains*, 5.10.2013, 00:07:29–00:07:40).

Welt und Gesellschaft auch ein besonderes Verständnis von gesellschaftlichem Engagement erwächst.

In der in diesem Kapitel bereits zitierten Predigt „Re: vival through the 7 Mountains & Joseph“ vom 26. Oktober 2013 führt Kong Hee die theologische Herleitung des Konzepts der sieben Säulen anhand der biblischen Geschichte von König Saul im ersten Buch Samuel und einer Textstelle aus dem Buch Deuteronomium aus. Dabei bedient sich Kong Hee einer komplexen Auslegepraxis, die darauf zielt, die im biblischen Text geschilderte Geschichte mit einem allgemeinen Verständnis von Welt und damit auch der Gegenwart in Dialog zu bringen. Aus diesem In-Beziehung-Setzen des biblischen Textes zur Gegenwart heraus, entwickelt Kong Hee ein spezifisches Verständnis sowohl der eigenen (idealtypischen) Haltung zur Welt als auch der Art und Weise, wie man in dieser Welt aktiv werden soll.³¹³

Die zwei biblischen Bücher Samuel (1 Sam und 2 Sam) erzählen von der Errichtung eines König-tums für das Volk Israel zur Zeit des Propheten Samuel und von den ersten beiden Königen Saul und David. Diese Zeit, von der die Samuelbücher berichten, ist unter anderem geprägt durch militärische Auseinandersetzungen zwischen dem aufstrebenden Israel und dem altorientalischen Volk der Philister (vgl. Ehrlich 2007). Das 9. und 10. Kapitel des ersten Buchs Samuel handeln davon, wie Samuel von Gott auf Saul aufmerksam gemacht wird und den Auftrag erhält, ihn zum König zu salben. Saul, so offenbart Gott Samuel, sei derjenige, der Israel aus der „Gewalt der Philister befreien“ (1 Sam, 9,16) werde. Zentral für die Herleitung des Konzepts der sieben Säulen ist eine Textstelle aus dem 10. Kapitel, in der Samuel zu Saul spricht: „Danach wirst du [= Saul, Anm. E. B.-C.] nach Gibear-Elohim kommen, wo die Vorposten der Philister stehen“ (1 Sam 10,5). Die Bezeichnung „Gibea(r)“ wird gewöhnlich mit „Hügel“ übersetzt (vgl. Koenen 2016). „Elohim“ wiederum ist nach „Jahwe“ die zweithäufigste Gottesbezeichnung im Alten Testament (vgl. Pfeiffer 2007). Kong Hee spricht deshalb in der Predigt von Gibear-Elohim als „mountain of God“:

³¹³ Juzwik spricht in diesem Zusammenhang davon, dass „Transivität“ hergestellt wird zwischen Glaubensvorstellungen (hier: der eigenen Haltung zur Welt), Handeln (hier: gesellschaftlichem Engagement) und biblischen Texten (vgl. Juzwik 2014, 340). Transivität versteht Juzwik dabei wie folgt: „I take [...] transitive as used in logic to refer to a relation, such that it holds between a first and a second item, and also between the second and a third, it necessarily holds between the first and the third“ (Juzwik 2014, 340). Als Beispiel führt Juzwik selbst das von vielen Christinnen und Christen angenommene biblische Verbot von Homosexualität an: „To construct transitivity among text, belief and action, an evangelical would first attribute a belief about the sinfulness of ‚homosexuality‘ to the text of the Bible and then strive to act or live (i. e., vote) in a way that aligns with that biblically based belief“ (Juzwik 2014, 340).

So, the Philistines have built strongholds around the mountain of God. So that the people could not get up and enjoy his glory. Now, mountains and hills speak to us of places of influence and authority. (Re: *vival through the 7 Mountains & Joseph*, 26.10.2013, Sequenz 00:05:50–00:06:00)

Berge, so stellt Kong Hee hier fest, bezeichneten Orte des Einflusses und der Autorität, ganz so wie auch der „Berg Gottes“ in 1 Sam 10,5 durch die implizierte Anwesenheit Gottes ein Ort der Autorität und des Einflusses gewesen sei.³¹⁴ Genau deshalb hätten die Philister dort auch Vorposten oder Festungsanlagen (*strongholds*) errichtet, um die Menschen davon abzuhalten, sich an der dort anwesenden Herrlichkeit Gottes zu erfreuen. In jeder Gesellschaft, so stellt Kong Hee die Verbindung zum Konzept der sieben Säulen her, gebe es sieben solche zentralen „Berge“ der Autorität und des Einflusses: (1) Den französischen Mathematiker und Philosophen Blaise Pascal (1623–1662) zitierend postuliert Kong Hee den „Berg der Religion“ als anthropologische Konstante:

Pascal says that mankind has a god-shaped vacuum on the inside of each one of us that only God, our creator, could fill. That is why in every society you go you find religious people, you find different religions, you have the mountain of religion. (Re: *vival through the 7 Mountains & Joseph*, 26.10.2013, Sequenz 00:07:38–00:07:57)

(2) Bei dem „Berg der Familie“ handele es sich um den Grundbaustein (*basic building block*) einer jeden Gesellschaft. (3) Der „Berg der Wirtschaft“ bezeichne jene Sphäre der Gesellschaft, in der die Menschen ihrem Broterwerb nachgehen. (4) Der „Berg der Bildung“ umfasse die Bildungslandschaft, deren ideologische Ausrichtung maßgeblichen Einfluss auf die Weltsicht der nächsten Generation habe. (5) Der „Berg der Regierung“ sei die Sphäre des Gesetzes und des Staates. Sie umfasse auch das Militär und den zivilen Verwaltungsapparat. (6) Der „Berg der Kunst und Unterhaltung“ sei die Sphäre der Kreativität, der Muße und der Freizeit. (7) Und der „Berg der Medien“ schließlich umfasse die vielfältige Landschaft der Massenmedien und wird von Kong Hee in erster Linie mit der schnellen und effektiven Verbreitung von Nachrichten in Verbindung gebracht (vgl. *Re: vival through the 7 Mountains & Joseph*, 26. Oktober 2013, Sequenz 00:07:30–00:09:33).

Wie die Philister in 1 Sam 10,5, die versuchen, den „Berg Gottes“ mit ihrem militärischen Vorposten für sich zu beanspruchen, so versuche auch Satan seit jeher diese sieben Berge der Auto-

³¹⁴ Bergen kommt in biblischen Texten häufig eine bedeutende Rolle zu: Moses soll die 10 Gebote auf dem Berg Horeb oder auch Sinai durch eine direkte göttliche Offenbarung empfangen haben (Dtn 5) und in Mt 5–7 hält Jesus eine seiner berühmtesten Predigten, die Bergpredigt, ebenfalls auf einem Berg (im Lukasevangelium allerdings auf einem Feld, vgl. Lk 6,20–49). Mit Blick auf das Alte Testament spricht der Theologe Christoph Dohmen deshalb von Bergen als „Offenbarungsorte“ (vgl. Dohmen 2004, 1329f.).

rität und des Einflusses in einer Gesellschaft für sich einzunehmen. Genau wie die Philister errichte auch Satan dafür „Festungsanlagen“ (*strongholds*) rund um diese „Sphären des Einflusses“, um den Menschen den Blick auf die Herrlichkeit Gottes zu verstellen.³¹⁵ Welcher Art der Einfluss dieser Festungsanlagen des Satans auf die verschiedenen Bereiche der Gesellschaft ist, entwickelt Kong Hee anhand einer weiteren alttestamentlichen Textstelle (Dtn 7,1):

Now, what's interesting is this: When God told the Israelites to go in to possess the promised land, he told them you are going to overcome seven nations greater than you and they have giants on the inside. [Auf der Leinwand erscheint Dtn 7,1: „These seven nations are greater and mightier than you“.] And those seven nations, they all tally with the seven pillars. For example, the Jebusites. Do you know the word Jebusites means legalism? And what is a stronghold of religion? Well, legalism. And then you have the next one, you have, what, Perizzites and the word means breakup. And that corresponds to family. And you find families today and marriages having breakups, separation, divorces and it happens even in church. It happens even among Christians, because Satan has established a stronghold in the pillar of family. (*Re: vival through the 7 Mountains & Joseph*, 26.10.2013, Sequenz 00:09:47–00:10:44)

Kong Hee bezieht sich hier auf eine Textstelle aus dem Buch Deuteronomium. Konkret geht es in der Textstelle Dtn. 7 um die Beziehung Israels zu den im Lande Kanaan ansässigen, altorientalischen Völkern. Laut Genesis bezeichnet Kanaan jenes Land, das Gott Abraham und seinen Nachkommen als ihr „gelobtes Land“ versprochen habe (vgl. Gen 13,14f.).³¹⁶ Dieses Land soll das Volk Israel deshalb für sich „in Besitz [...] nehmen“ und dafür die dort ansässigen Völker „aus dem Weg räum[en]“ und „der Vernichtung weihen“ (Dtn 7,1–2).

Kanaan ist im Alten Testament aber nicht nur eine Ortsbezeichnung, sondern auch ein theologisch-literarisch aufgeladener Begriff. Kanaan und die sieben Völker Kanaans (Hethiter, Girschiter, Amoriter, Kanaaniter, Perisiter, Hiwiter und Jebusiter) werden im Alten Testament zum großen Gegenspieler Israels stilisiert. Sie stehen als „Chiffre für die Welt, die Israel in seiner ethnischen und religiösen Identität und Existenz gefährdet“ (Stolz 1988, 554). Die Völker Kanaans und der ihnen zugeordnete „Baals-Kult“ werden in den Erzählungen des Alten Testaments zur Negativfolie, dem konstitutiven Anderen des Gottesvolkes Israel. Der Theologe Herbert Niehr spricht deshalb auch vom „Versuch einer Selbstdefinition durch die Schaffung eines Gegenparts“ und betont den „fiktiven Charakter dieses a[lt]t[estament]l[ichen] Kanaanbildes“ (Niehr 2001, 307, Abkürzung i. O.).

³¹⁵ „All around the world Satan, the devil, has built strongholds in all these realms of influence to obscure the glory of God from people“ (*Re: vival through the 7 Mountains & Joseph*, 26.10.2013, Sequenz 00:09:34–00:09:46).

³¹⁶ „Nachdem sich Lot von Abram getrennt hatte, sprach der Herr zu Abram: Blick auf und schau von der Stelle, an der du stehst, nach Norden und Süden, nach Osten und Westen. Das ganze Land nämlich, das du siehst, will ich dir und deinen Nachkommen für immer geben“ (Gen 13,14f.).

Dieser alttestamentlichen Tradition schließt sich Kong Hee in seiner Auslegung der Textstelle Dtn 7,1 in gewisser Weise an. Er assoziiert die einzelnen Völker Kanaans mit angenommenen Missständen und moralischen Lastern: religiösem Legalismus, Ehescheidung, Habsucht und Gier, Stolz und Unzucht. Die Zuordnung verläuft dabei entweder über den Weg der (vermeintlichen) Etymologie oder Assoziation: Ohne weitere Ausführungen gibt Kong Hee die „Bedeutung“ des Namens „Jebusiter“ als „Legalismus“ an und „übersetzt“ den Namens „Perisiter“ mit „Trennung“ (siehe Zitat oben).³¹⁷ Die etwas später genannten Kanaaniter wiederum führt Kong Hee als Händler und Kaufleute ein. Sie werden deshalb mit der angenommenen moralischen Kehrseite des Handels in Verbindung gebracht, nämlich Habsucht oder Gier.³¹⁸ Auf diese Art und Weise assoziiert Kong Hee im weiteren Verlauf der Predigt die Jebusiter mit religiösem Legalismus, die Perisiter mit Trennung, Ehescheidung und dem Zerschlagen von Familien, die Kanaaniter mit Habsucht und Gier, die Amoriter mit Stolz und die Hiwiter mit der Unzucht (vgl. *Re: vival through the 7 Mountains & Joseph*, 26.10.2013, Sequenz 00:10:09–00:11:37).³¹⁹

Alle diese Völker repräsentieren also bestimmte angenommene Missstände oder moralische Laster, die als „Festungen des Satans“ die unterschiedlichen gesellschaftlichen Teilbereiche gleichsam besetzen.³²⁰ Und genauso wie Gott das Volk Israel im Alten Testament dazu aufgerufen habe, diese Völker zu vernichten und das Land Kanaan für sich einzunehmen, so müssten auch gegenwärtige Christinnen und Christen sich gegen den Einfluss dieser „Festungen“ des Satans stellen und die verschiedenen gesellschaftlichen Teilbereiche für Gott einnehmen. Mit ihrer Entscheidung für Christus seien Christinnen und Christen dafür zu „Kommandeuren“ und zu „Königen“ berufen. Als Kommandeure hätten sie den Auftrag, sich den Problemen und der

³¹⁷ Es ist nicht ganz klar, wie Kong Hee hier zur Assoziation der Jebusiter mit dem Phänomen des Legalismus und der Perisiter mit dem der Trennung kommt. Auch bei den „Übersetzung“ der Völkernamen scheint daher ein gewisses Moment der kreativen Assoziation eine nicht unbedeutende Rolle zu spielen.

³¹⁸ Vergleiche hierzu: „And then you have the Canaanites and they were the merchants and traders and they speak of business, they come against the realm of business and a stronghold of business is greed“ (*Re: vival through the 7 Mountains & Joseph*, 26.10.2013, Sequenz 00:10:45–00:10:56).

³¹⁹ Mit welchem Missstand oder Übel die Gargaschiter in Verbindung gebracht werden, die Kong Hee mit dem Bereich der Politik assoziiert, bleibt unklar. Gleiches gilt für die Hethiter, die Kong Hee mit der Medienlandschaft in Verbindung bringt.

³²⁰ Kong Hee ist nicht der einzige Vertreter innerhalb des globalen neocharismatischen Feldes, der eine solche Auslegung von Dtn 7 vornimmt. Die Assoziation der sieben altorientalischen Völker Kanaans mit angenommenen sozialen Missständen oder moralischen Lastern scheint, ersten kursorischen Recherchen zufolge, innerhalb neocharismatischer Netzwerke weiter verbreitet zu sein (vgl. z.B. Enlow 2008). Bislang liegen hierzu jedoch noch keine mir bekannten Arbeiten vor.

„Dunkelheit der Welt“ (*the darkness out there in the world*) entgegenzustellen.³²¹ Als Königen käme ihnen die Aufgabe zu, „Gebiete“ (*territories*), gemeint sind die verschiedenen Bereiche einer Gesellschaft, für Gott einzunehmen.³²²

Die militaristische Ausdrucksweise, derer sich Kong Hee in der hier untersuchten Predigt ebenso wie an anderen Stellen immer wieder bedient, zeigt die Verortung der Gemeinde innerhalb des globalen neocharismatischen Diskursfeldes rund um die Vorstellung eines weltumspannenden „Spiritual Warfare“ an. Gemeint ist damit ein als höchst real verstandener Kampf zwischen Gott und dem Teufel um die Herrschaft über die Welt (siehe oben S. 215). Im Gegensatz zu anderen Akteurinnen und Akteuren aus diesem Kontext schlägt Kong Hee im Folgenden aber nicht die Umsetzung bekannter Praktiken der „geistlichen Kriegsführung“ vor, wie zum Beispiel das „geistliche Kartographieren“ (*spiritual mapping*) oder betende Abschreiten (*prayer walking*) bestimmter Gebiete oder Orte, die als von Dämonen (*territorial spirits*) beherrscht gelten (vgl. DeBernardi 2007; McCloud 2015). Stattdessen propagiert er die aktive Verbreitung sogenannter „Kingdom Values“:

So, that was why God told His people in the Old Testament [...], you gotta go in, but before you possess the land, you gotta dislodge the strongholds and they are giants, they are powerful strongholds. And then you come to the New Testament and Jesus says this, Jesus says in Matthew 24, verse 14: „And this gospel of the kingdom will be preached in all the world as a witness to all the nations, and then the end will come.“ What did Jesus say? You preach the gospel of the kingdom. Now notice, he didn't just say the gospel of salvation. What is the kingdom of God? The kingdom of God is God's way of living. God's values in life. So what is the work of the Great Commission? The work of the Great Commission is not just to win souls, but it is also to share his kingdom values to all the nations. (*Re: vival through the 7 Mountains & Joseph*, 26.10.2013, Sequenz 00:11:38–00:12:44)

Zentraler Auftrag der Kirche ist also die Verbreitung von „Kingdom Values“, von christlichen Wert- und Idealvorstellungen.³²³ Die Errichtung des Königreichs Gottes auf Erden wiederum ist die gesellschaftsweite Etablierung einer bestimmten Form der Lebensführung, die sich an solchen christlichen Vorstellungen orientiert: „God's way of living“.

³²¹ Hierzu Kong Hee in der Predigt „Revival through the 7 Mountains“: „Now you gotta understand this: the anointing [of God] is for an assignment to make you a commander. [...] So, the anointing of God is not for your private enjoyment, it's not just for you to enjoy the goosebumps upon the goosebumps during your daily devotional time. But it's to make you a leader for God in the marketplace. To solve problems, to deal with the darkness out there in the world“ (*Re: vival through the 7 Mountains & Joseph*, 26.10.2013, Sequenz 00:04:54–00:05:35).

³²² Hierzu Kong Hee: „And kings have to take territories. Isn't that anointing, isn't that calling, isn't that nature? You can't help yourself. If you're anointed to be a king, which you are, you gotta take territories“ (*Re: vival through the 7 Mountains & Joseph*, 26.10.2013, Sequenz 00:23:48–00:24:03).

³²³ Auch Wagner spricht von christlichen Wert- und Idealvorstellungen als „Kingdom Values“ (siehe oben S. 216f.).

Anhand einer Auslegung der auf den vorangegangenen Seiten beschriebenen biblischen Textstellen (1 Sam 10,5, Dtn 7,1 und zuletzt Mt 24,14) entwickelt Kong Hee damit nicht nur ein besonderes Verständnis von Welt und Gesellschaft, sondern auch einen handlungspraktischen Imperativ. Dieser Imperativ wiederum bildet die Grundlage für das gesellschaftliche Engagement der Kirche in der Welt: Christinnen und Christen sollen durch die Verbreitung von christlichen Wert- und Idealvorstellungen den Einfluss Satans in Form der oben erläuterten angenommenen sozialen Missstände und moralischen Laster in allen Bereichen der Gesellschaft zurückdrängen und so ihren Teil zur Verwirklichung des Reiches Gottes auf Erden beitragen.

„Marketplace Missionaries“

Christ(in)sein, so Kong Hee, ist keine Teilzeitbeschäftigung. Christinnen und Christen seien „Vollzeit-Gläubige“ (*full-time believers*), rund um die Uhr, sieben Tage die Woche, 365 Tage im Jahr in allen Lebenslagen (vgl. *Re: velation of the 7 Montains*, 5.10.2013, Sequenz 00:02:46–00:02:48). Immer wieder versucht Kong Hee seine Zuhörerinnen und Zuhörer deshalb in verschiedenen Predigten dafür sensibel zu machen, ihr gesamtes Umfeld in Familie, Beruf und Freizeit als ihr „Missionsfeld“ zu begreifen:

[S]o, we have to shine for Jesus at work, in school, at play, in church, in our offices, in our classrooms. The moment you become a follower of Jesus Christ you are on a mission in life. And you know what, the marketplace is your mission field. Shenton Way³²⁴ is your mission field, Orchard Road is your mission field, your junior college, your polytechnic, the National University of Singapore, the NTU [= Nanyang Technological University, Anm. E. B.-C.], wherever you are planted that is your mission field. (*Re: velation of the 7 Montains*, 5.10.2013, Sequenz 00:02:55–00:03:22)

Traditionell sei die Kirche besonders innerhalb des religiösen Feldes ebenso wie im Bereich der Familie aktiv gewesen. In den anderen Bereichen der Gesellschaft jedoch, das heißt in der Wirtschaft, dem Bildungswesen, der Politik und Regierung, der Kunst- und Unterhaltungsindustrie und der Medienbranche seien Christinnen und Christen bislang weniger präsent.³²⁵ Der oben

³²⁴ Sowohl Shenton Way als auch die später genannte Orchard Road sind im zentralen Geschäftsbezirk Singapurs, dem Central Business District, gelegen.

³²⁵ Siehe hierzu Kong Hee: „Now, traditionally, the church, we the church, we are strong in religion. Right? I mean we preach the gospel, we print bibles, we do missions, we plant churches, we are strong in the realm of religion. We are a religious group! The pillar of family. Traditionally, we’re also strong over here. We have Sunday school [...]. And then, we have premarital counseling, we have marriage enrichment courses, we conduct weddings, we are strong, when it comes to family. But when it comes to the rest of business and education and govern-

beschriebene handlungspraktische Imperativ fordert von Christinnen und Christen aber, in *allen* Bereich der Gesellschaft aktiv zu sein. Um dieses Ungleichgewicht auszugleichen, ruft Kong Hee seine Zuhörerinnen und Zuhörer deshalb dazu auf, besonders in jenen gesellschaftlichen Bereichen aktiv werden, in denen Christinnen und Christen bislang unterrepräsentiert seien. Als „Marketplace Missionaries“ sollten sie deshalb vor allem in ihren beruflichen Umfeldern tätig werden.

Sowohl in den Predigten Kong Hees als auch in den Veröffentlichungen des kircheneigenen Nachrichtendienstes und auf der Internetseite der Kirche finden sich zahlreiche Beispiele erfolgreicher „Marketplace Missionaries“, an denen das hier angestrebte gesellschaftliche Engagement deutlich wird. Eines dieser Beispiele ist Nala Widya, ein ehemaliger professioneller Radsportler und „Schüler“ (*disciple*) Kong Hees aus Indonesien. Im Jahre 2005, so berichtet Kong Hee in einer Predigt, kam Nala Widya zum ersten Mal mit seinem Konzept der sieben Säulen in Berührung:

So, 2005 Nala sat in a service and heard my teaching on the 7 pillars. And he started praying: „Say God, please, maybe you use my past as a cyclist to do something, to impact my society for your glory.“ God started to open a door. (*Re:velation of the 7 Mountains*, 5.10.2013, Sequenz 00:37:07–00:37:27)

Die sich öffnende Tür, von der Kong Hee hier spricht, war die Einladung, als Manager im nationalen Sportkomitee Indonesiens tätig zu werden. Die Sportindustrie, so ordnet Kong Hee die Position, die Nala Widya hier zukommt, für seine singapurischen Zuhörerinnen und Zuhörer ein, sei in Indonesien ein großes Geschäft (*big business*). Sportlerinnen und Sportler seien in Indonesien Medienstars und nationale Helden und, so die unausgesprochene Implikation, hätten dementsprechenden Einfluss auf die Gesellschaft als Ganzes. Durch seine Tätigkeit im nationalen Sportskomitee erhält Nala Widya nun also die Möglichkeit, in diesem Bereich des Sports aktiv zu werden und erlebt ihn als geprägt durch Missstände und moralische Laster: Das Komitee sei korrupt gewesen und in den nationalen Trainingscamps seien – mit dem Segen des Komitees – Prostituierte ihrer Arbeit nachgegangen. Ohne zu zögern sei Nala Widya deshalb im Sinne des Cultural Mandate tätig geworden: Als Trainer der nationalen Jugendmannschaft habe er der organisierten Prostitution in den nationalen Trainingscamps ein Ende gemacht und als Zuständiger für den Bereich Logistik habe er eine „Null-Toleranz“-Politik gegenüber Korruption eingeführt. Kurzum, Nala Widya habe seine Position als Manager des Komitees dazu genutzt,

ment and arts and entertainment and the mass media, this is where most Christians shy away from these areas“ (*Re:velation of the 7 Mountains*, 5.10.2013, Sequenz 00:06:41–00:07:28).

um das Komitee und den nationalen Radsport nach christlichen Wert- und Idealvorstellungen zu transformieren:

He solved the problems of corruption and prostitution in the sports. He illuminated a light in the midst of the darkness and won the trust of the national leaders. In the process, he changed the spiritual climate of the cycling world and brought it under an open heaven. (*Re: velation of the 7 Montains*, 5.10.2013, Sequenz 00:41:25–00:41:47)

Die angestrebte christliche Intervention im Bereich des nationalen Radsports sei für Nala Widya umso schwieriger gewesen, als es sich bei Indonesien um ein mehrheitlich muslimisch geprägtes Land handelt. Dieser Umstand habe die offene Propagierung christlicher Ideal- und Wertvorstellungen unmöglich gemacht. Nala Widya habe das Nationale Sportskomitee und die Sportler deshalb ohne deren Wissen und unter Verzicht auf alle christlichen Marker nach nichtsdestotrotz christlichen Idealen transformieren müssen, so Kong Hee:

So, what do you do? You can't cast out demons [Lachen im Publikum] and do inner healing and have spiritual warfare session. Nala had to teach the values of the bible without quoting Scripture or using the name of Jesus. He got to wisely do it, because these are non-Christians and they were the national sports stars. So, like Daniel in the bible he found himself discipling Babylonian cyclists without them realizing it. (*Re: velation of the 7 Montains*, 5.10.2013, Sequenz 00:38:45–00:39:18)

Um gleichzeitig zu erläutern und zu legitimieren, was Nala Widya hier im Bereich des nationalen Radsports in Indonesien vollbracht habe, vergleicht Kong Hee Nala Widya mit der alttestamentlichen Figur des Daniel.

Sowohl die Figur des Daniel wie auch die Figur der Esther aus den jeweils gleichnamigen biblischen Büchern und die Figur des Josef aus dem Buch Genesis werden in der City Harvest Church als exemplarische Marketplace Missionaries gehandelt und dienen als Vorbild und Maßstab für das gesellschaftliche Engagement der Kirche in Welt und Gesellschaft.³²⁶ Allen drei Figuren ist laut biblischem Text gemein, dass sie gleichsam in der Diaspora tätig waren und dort bedeutende und einflussreiche Positionen bekleideten: Daniel war zunächst am babylonischen und dann am persischen Königshof tätig, Esther war die Gemahlin eines persischen Königs und Josef Verwalter eines Pharaos. Trotz ihrer Tätigkeit in der Diaspora heißt es in den biblischen Texten von allen drei Figuren, dass sie ihrem Glauben an den Gott des Volkes Israel treu geblieben sind. Mehr noch, Daniel habe sich sogar durch besondere Frömmigkeit hervor-

³²⁶ Siehe zum biblischen Buch Daniel in *Religion in Geschichte und Gegenwart (RGG4)* den Eintrag von Collins (1999), zum Buch Esther siehe Meinhold (1999) und zur Joseferzählung siehe Dietrich (2001). Zur historischen Einordnung der jeweiligen biblischen Texte siehe Gertz (2009, 279–285; 482–514).

getan und sowohl Daniel als auch Esther haben ihre besonderen gesellschaftlichen Positionen darüber hinaus dazu genutzt, für „ihr Volk“ aktiv zu werden. Esther hat die lokale israelitische Gemeinschaft sogar vor einem drohenden Pogrom bewahrt.

Besonders die Figur des Daniel taucht in der City Harvest Church häufig im Zusammenhang mit dem gesellschaftlichen Engagement der Kirche auf. Daniel, so erläutert Kong Hee an anderer Stelle, habe sich die babylonische Kultur seiner Zeit angeeignet und sei gleichzeitig seinem eigenen Glauben treu geblieben: Er habe sich gekleidet wie ein Babylonier, gesprochen wie ein Babylonier, sich wie ein Babylonier gegeben und sei genau deshalb in der Lage gewesen, am babylonischen Königshof Karriere zu machen:

Daniel was successful and experienced upward mobility, because of his maturity in learning the Babylonian culture, language and fashion. He even adopted a Babylonian name and took on a job in Babylon. In his time, Daniel was contemporary yet consecrated. He was serious about culture yet serious about his faith. (*City News* 2010)

In ähnlicher Art und Weise sollen auch die Mitglieder der City Harvest Church sich die gegenwärtige „weltliche“ Kultur zu eigenen machen und doch ihrem Glauben treu bleiben. Sie sollen „in der Welt sein“, ohne „von ihr“ zu sein, das heißt ohne sich von ihr vereinnahmen zu lassen, um auf diese Weise die Welt, gleichsam subversiv und von innen heraus nach christlichen Wert- und Idealvorstellungen in eine heilige „Counter Culture“ verwandeln (vgl. *City News* 2010).³²⁷ Dafür sollen die Gemeindemitglieder nach Möglichkeit – wie Daniel, wie Esther und wie Josef – in entscheidende Schlüsselpositionen aufsteigen, um von diesen Positionen aus ihr Umfeld, zum Beispiel die Politik ihrer Firma, mitgestalten zu können. Unter solchen Schlüsselpositionen versteht Kong Hee aber nicht nur den „CEO“ einer Firma, also exekutive Führungspositionen. Er hat dabei auch beratende Positionen im Blick. Gerade solche Positionen würden es Christinnen und Christen erlauben, christliche Wert- und Idealvorstellungen in ihr berufliches Umfeld einzubringen und dieses Umfeld so gemäß diesen Vorstellungen zu verändern. Bei Kong Hee klingt das wie folgt:

You may not, today, not yet, you may not be the CEO, the CFO, the COO [Lachen im Publikum], but you can be the person, that your boss leans on. The go-to-person, wherever there is a problem. You know, whenever your boss don't [sic!] know what to do: Quick, quick call the department, you know, call that Mai-Ling to come, Mai-Ling will solve the problem for us. Or, go, go call that Jeffrey, Jeffrey

³²⁷ Die Formel „in der Welt, aber nicht von der Welt“ (*in the world, but not of the world*) soll auf die Textstelle Joh 17,9–19 zurückgehen. Es handelt sich dabei um eine innerhalb des gegenwärtigen pfingstlich-charismatischen aber auch evangelikalischen Feldes beliebte und viel zitierte Formel, um eine idealtypische Verortung von Christinnen und Christen in der Welt bzw. Haltung zur Welt zu beschreiben.

will solve that problem for us. You be the one your CEO, your COO, your CFO lean[s] on. And let me tell you this, when you come to that place of influence, your entire company will come under the influence of the kingdom of God. (*Re: velation of the 7 Montains*, 5.10.2013, Sequenz 00:35:15–00:36:01)

Das schließt selbstverständlich das Bemühen nicht aus, wenn möglich bis an die Spitze aufzusteigen.³²⁸ Es bindet aber eben auch alle jene in das kirchliche Engagement jenseits des Karitativen ein, die keine eigene Firma leiten oder herausragende Führungspositionen bekleiden.

Auch hier entwickelt Kong Hee also aus verschiedenen biblischen Texten heraus – dieses Mal aus den Geschichten des Daniel, der Esther und des Josef – einen konkreten handlungspraktischen Imperativ: Als Marketplace Missionaries sollen die Mitglieder der Kirche in ihren beruflichen Umfeldern tätig werden. Rein äußerlich sollen sie sich dabei ganz den Spielregeln und Gepflogenheiten ihrer Umfeldler anpassen, innerlich aber ihrem Glauben treu bleiben. Dieses doppelte Spiel soll es ihnen ermöglichen, in gesellschaftliche Schlüsselpositionen aufzusteigen. Von diesen Schlüsselpositionen aus sollen sie ihre Umfeldler dann gemäß christlichen Wert- und Idealvorstellungen transformieren und so dem eigentlichen Missionsauftrag der Kirche nachkommen.

Neukonzeptualisierung von Welt, Missionsauftrag und Missionsarbeit

Was sich hier in den verschiedenen „diskursiven Repräsentationen“ (Van Leeuwen 2008, 5) des in der City Harvest Church angestrebten gesellschaftlichen Engagements jenseits des Karitativen zeigt, ist die einleitend bereits erläuterte Neukonzeptualisierung von Welt sowie der eigenen Haltung zur Welt innerhalb charismatischer und neocharismatischer Diskurse ab den 1960er Jahren (siehe oben S. 211–218).³²⁹ Die Welt ist hier nicht mehr (in erster Linie) ein der Verdammnis anheimgefallener Ort des Leidens, von dem man sich abzugrenzen sucht. Stattdessen steht die Welt hier als von Gott geschaffene und von ihm geliebte Schöpfung im Mittelpunkt, für die es sich zu engagieren gilt. Besonders deutlich kommt diese

³²⁸ Siehe hierzu Kong Hee in derselben Predigt: „Jesus, according to my bible, has made us what, kings and priests onto God. [...] This means we are able to influence and impact all these mountains. [...] [A]s kings, we rise to the top of the mountain to be one of the three percent decision-makers and we begin to shape, we begin to influence, to impact and bring down the kingdom of God into the sphere God has put us in“ (*Re: velation of the 7 Montains*, 5.10.2013, Sequenz 00:17:17–00:18:25).

³²⁹ Vergleiche hierzu Van Leeuwen: „I will take the view that all texts, all representations of the world and what is going on in it, however abstract, should be interpreted as representations of social practice“ (Van Leeuwen 2008, 5). Die soziale Praxis wiederum, die in diesem Kapitel im Zentrum steht, ist das gesellschaftliche Engagement der City Harvest Church in Singapur.

Neukonzeptualisierung in einem Artikel mit der Überschrift „Our Cultural Mandate“ zum Ausdruck, den Kong Hee 2013 in der Singapur-basierten christlichen Zeitschrift *Church and Society in Asia Today* veröffentlicht hat:

We shouldn't be afraid to engage a world God has created and loved. We should not be fearful to engage culture by being as creative, as colourful, and as progressive as we could possibly be for the glory of God. We must not shun the sciences and arts out there in the marketplace. (Kong 2010, 58)

Gleichzeitig findet mit der Formulierung der sieben Säulen einer Gesellschaft und dem Aufruf, in allen dort beschriebenen gesellschaftlichen Bereichen tätig zu werden, gleichsam eine Entgrenzung des klassischen Tätigkeitsfeldes der Kirche innerhalb moderner Gesellschaften statt. Während religiöses Handeln im Zuge moderner Differenzierungsprozesse häufig zu einer Sache der individueller Innerlichkeit und Privatsphäre gemacht wurde – wenn auch nie vollständig – konzeptualisiert Kong Hee den Bereich der Religion bewusst als (nur) eines von vielen Tätigkeitsfeldern der Kirche.³³⁰ Mehr noch, der Bereich der Religion erfährt sogar einen gewissen Grad der De-Priorisierung gegenüber anderen gesellschaftlichen Bereichen, in denen sich die Kirche aufgrund ihrer dort traditionell schwächeren Präsenz nun verstärkt betätigen soll.

Auch der Auftrag der Kirche wird neu gewichtet. Zwar bleibt der Fluchtpunkt allen Handelns derselbe: Alles gesellschaftliche Engagement bleibt letzten Endes auf Gott und die rettende Erlösung der Welt hin ausgerichtet. Auch in der oben zitierten Formulierung Kong Hees kommt das zum Ausdruck: „Ultimately, you will bring many to the kingdom of God!“ (siehe oben S. 238). Von zentraler Bedeutung erscheint mir hier jedoch der Zusatz „letztendlich“ (*ultimately*). Tatsächlich, so wird an anderen Stellen deutlich, geht es im Rahmen dieses neueren Engagements jenseits des Karitativen eben nicht mehr nur um die „Bekehrung von Seelen“. Gesellschaftliches Engagement ist hier keine reine Bekehrungsmission, die einzig und allein auf die individuelle Konversion zielt. Stattdessen wird die Schöpfung als Ganzes in den Blick genommen. Welt und Gesellschaft sollen nach christlichen Ideal- und Wertvorstellungen transformiert werden. Die konkrete (Einzel-)Bekehrung steht demgegenüber im Zweifelsfall sogar an zweiter Stelle, wie aus einer Bemerkung Kong Hees zur Geschichte des biblischen Daniel hervorzugehen scheint:

Daniel served four kings and he became the governor of Babylon. He became the governor of the most important province in the whole empire, right? Second only to the king. And he became the one all

³³⁰ Siehe zur These der Privatisierung von Religion in der Moderne Bergunder (2004). Siehe zur funktionalen Ausdifferenzierung moderner Gesellschaften S. 206, Anm. 274.

the kings lean on. In an atmosphere where Baal was worshipped – Baal came from the kingdom of Babylon – he opened the heavens, brought in the knowledge and glory of Jehovah. Even Nebuchadnezzar, I mean I don't even know, if he is really converted, he may not be, he said: Oh, God of Daniel, the God of Daniel be praised. So probably he may not even be converted, *but it doesn't matter*. He brought the whole kingdom under the influence of Jehovah. (*Re: revelation of the 7 Montains*, 5.10.2013, Sequenz 00:34:16–00:35:12, Hervorhebung E. B.-C.)

Für die Verbreitung christlicher Wert- und Idealvorstellungen sollen Christinnen und Christen also mit weltlichen Schlüsselfiguren zusammenarbeiten. Im Falle Daniels seien dies die babylonischen und persischen Könige gewesen. Heute seien das alle, die über gesellschaftlichen Einfluss und Autorität verfügen:

Who are the modern-day kings? [...] They write the books that you read. They write the songs that you sing. They make the movies that you watch. They tell you what fashion is in, what's hot, what's not. They are the ones that design the products that you use, they set the prizes of our petrol. And they tell nations, if we should go to war, or not. They are in the realm of influence. They are the kings. (*Re: vival through the 7 Mountains & Joseph*, 26.10.2013, Sequenz 00:19:05–00:05:35)

Solange solche weltlichen Schlüsselfiguren ihre Rolle als Türöffner für christliche Wert- und Idealvorstellungen erfüllen, das heißt die Verbreitung solcher Vorstellungen nicht behindern oder sogar fördern, scheint ihre Bekehrung zeitweilig zweitrangig zu sein.

Die hier zur Sprache gebrachte Loslösung des Missionsauftrags von seiner Fixierung auf das individuelle Konversionsereignis hat auch Folgen für das Verständnis von Mission im Allgemeinen. Mission wird zunehmend als „Effekt“ von sichtbarem Erfolg verstanden. Bekehrung, so die dahinterliegende Annahme, erwächst nicht (nur) aus der individuellen Erkenntnis beispielsweise der eigenen Sündhaftigkeit oder Endlichkeit. Bekehrung ereignet sich auch als Reaktion auf die Attraktivität und Anziehungskraft von „Weisheit“ und das heißt letztlich Wohlstand, Wohllieben und Wohlsein, wie an folgendem Zitat deutlich wird:

The world only gets impressed with our faith when they see our *wisdom* in marriage and raising a family, our *wisdom* in handling finances, our *wisdom* in human relationships and people skills, our *wisdom* in creatively doing culture (including pop culture). They will gasp in amazement as they look at the wisdom among God's people [...]. Make no mistake about it, God wants the world to envy us and say to us: „We *must* have your way of life!“ [...] „Help me, I *have* to get into the kingdom of God! I want to be like you – happy, successful, creative!“ (Kong 2010, 58, Hervorhebungen i. O.)

Wenn sich Bekehrung aber in der Reaktion auf Attraktivität und Anziehungskraft ereignet, dann muss Missionsarbeit (zumindest unter anderem) auch auf die Produktion und Hervorbringung von etwas zielen, das attraktiv und anziehend ist (oder als attraktiv und anziehend gilt). Auch die persönliche Suche nach Wohlstand, Wohllieben und Wohlsein kann unter dieser Prämisse zur missionarischen Tätigkeit werden. Und tatsächlich werden sich die Arbeit im

persönlichen Berufsalltag und die angestrebte Missionsarbeit innerhalb kirchlicher Diskurse zunehmend ähnlicher. Auch das kommt in dem bereits angeführten Zitat aus Kong Hees Artikel „Our Cultural Mandate“ zum Ausdruck:

[W]e should work hard and excel in the arena of life God has planted us in. As you do that you will become the salt of the earth and the light of the world. Ultimately, you will bring many to the kingdom of God! (Kong 2010, 58f.)

Kong Hee spricht in diesem Zusammenhang von einem notwendigen Prozess der „Assimilation“ (*assimilate*) oder des „Sich-Angleichens“ (*blend-in*):

Now in Jeremiah 29, God spoke to his people in Babylon, where? In Babylon, in the world. [...] What should you do in the world? God says this, verse 5: Build houses, settle down, plant gardens, eat what they produce. See, that means assimilate into the culture. Build companies, establish businesses, groom your careers, enjoy its profits. (*Re: velation of the 7 Montains*, 5.10.2013, Sequenz 00:25:50–00:26:50)³³¹

So God wants us to fully assimilate into our culture. He wants us to blend in. [...] To blend-in like Daniel, to blend-in like Esther [...]. They all blended into the pillars, the mountains, the culture that God has called them into. (*Re: velation of the 7 Montains*, 5.10.2013, Sequenz 00:30:48–00:31:12)

Was Kong Hee hier mit dem Aufruf zur Assimilation und dem Sich-Angleichen anstößt, ließe sich, wie ich später noch ausführen werde, in Anlehnung an den Soziologen Alan Bryman (1999) und den Anthropologen Omri Elisha (2017) als einen Prozess der „Entdifferenzierung“ oder „Annäherung/Angleichung“ begreifen. Damit möchte ich den hier vorliegenden Prozess beschreiben, bei dem sich verschiedene Diskurse und Praktiken aus unterschiedlichen Handlungszusammenhängen (innerhalb und außerhalb des religiösen Feldes) immer mehr zu ähneln beginnen, weil sie in und durch ihre Einbettung in breitere hegemoniale Diskurse zunehmend auf denselben diskursiven – und spezifisch modernen – Grundprämissen aufbauen. In diesem Sinne stellt sich auch die hier beschriebene Neukonzeptualisierung von Missionsauftrag und Missionsarbeit als ein Produkt der Rekontextualisierung religiöser Diskurse und Praktiken unter den Gegebenheiten der globalen Moderne dar (siehe hierzu ausführlicher Unterkapitel 5.4.1).

³³¹ Kong Hee bezieht sich hier auf eine Textstelle aus dem Buch Jeremia, in dem sich der Prophet Jeremia in einem Brief an die nach Babylonien verschleppten Israeliten wendet und ihnen mitteilt, was er von Gott vernommen hat: „So spricht der Herr der Heere, der Gott Israels, zur ganzen Gemeinde der Verbannten, die ich von Jerusalem nach Babel weggeführt habe: Baut Häuser, und wohnt darin, pflanzt Gärten, und eßt ihre Früchte! Nehmt euch Frauen, und zeugt Söhne und Töchter, nehmt für eure Söhne Frauen, und gebt eure Töchter Männern, damit sie Söhne und Töchter gebären. Ihr sollt euch dort vermehren und nicht vermindern“ (Jer 29, 5–7).

„Crossing Over“: Ambivalente Missionsarbeit

Aus dem soeben skizzierten Prozess der Entdifferenzierung, durch den sich (1) die persönliche religiöse Suche nach Wohlleben, Wohlsein und Wohlstand, (2) die berufliche Tätigkeit in den verschiedenen Teilbereichen der Gesellschaft und (3) die Missionsarbeit immer ähnlicher, ja nahezu ununterscheidbar werden, erwächst eine spannungsreiche Ambivalenz. Wenn Missionsarbeit nicht mehr in erster Linie auf die „Bekehrung von Seelen“ zielt, dann verschwindet damit ein zentrales, quantifizierbares Moment pfingstlich-charismatischer Missionsarbeit (siehe hierzu Kapitel 2, S. 77–79). Gerade im Kontext ambivalenter Missionsarbeit in den verschiedenen gesellschaftlichen Teilbereichen außerhalb des religiösen Feldes ist dieses quantifizierende Sichtbarmachen von Mission aber von zentraler Bedeutung: Sie ist gleichsam der Leim, der den Marketplace und die Mission in „Marketplace Mission(-aries)“ zusammenhält. Wie zentral dieses Moment des Sichtbarmachens eines dezidiert *missionarischen* Charakters einer „Marketplace Mission“ ist, wird an einem Konfliktfall deutlich: dem Engagement der Kirche in der Kunst- und Unterhaltungsindustrie.

2002 initiierte Kong Hee eine neue kirchenweite Kampagne: Das Crossover Project. Der Name der Kampagne spielt auf eine Textstelle im Markusevangelium an, nämlich Markus 4,35 – „Let us cross over to the other side“ (Yong 2012) –, die innerhalb der Kirche als „biblische Bestätigung“ (*scriptural confirmation*) für das Engagement der Kirche in der Kunst- und Unterhaltungsindustrie gilt. Göttliche Eingebungen, die in City Harvest Church wie in Kapitel 2 bemerkt immer wieder als zentrales Moment religiöser Praxis auftauchen, ziehen, wie dort bereits angedeutet, stets einen komplexen Prozess der Authentifizierung nach sich (vgl. Kapitel 2, S. 80f.). Um mit Martin gesprochen, „Konsens herzustellen“ (*manufacturing consent*, Martin 2012, 94) über die Authentizität und Legitimität einer entsprechenden göttlichen Vision und ihrer Interpretation, bedarf es in der Gemeinde mindestens dreier verschiedener, voneinander unabhängiger „Bestätigungen“: einer weiteren, affirmativen göttlichen Botschaft, eines Hinweises auf eine Bibelstelle, die die Botschaft untermauert, und einer Bestätigung durch (diesseitige) Dritte. Im Fall des Crossover Project wollen Kong Hee und seine Frau Ho Yeow Sun gleich vier solcher Bestätigungen erfahren haben:

On Sep. 11, 2001, the day of the tragic 9/11 attacks on the World Trade Centre's twin towers in New York City, Kong and Sun were in the city [... and] God spoke to Kong: „From today, the world has changed. I brought you here to watch history unfold. Go back to Asia and bring the gospel to your generation –

the young people and the urban professionals.' That was the first confirmation. In obedience to that word, the couple went to Hong Kong [...]. As they walked along the busy streets of Kowloon, they passed by an electronics shop [...]. On the screens of the televisions, thousands of young people were dancing to the beat of a secular pop-rock group [...]. Kong recalled, 'God spoke very, very clearly in our hearts: 'Sun, you will do better than this. I will send you to sing before millions of people and you will lead them to Jesus Christ.' This was the second confirmation. One night, Sun was leading worship at church, when a visitor touched by her signing, approached her after the meeting and offered her a full professional contract. [...] This was confirmation number three. It was all good, but Kong needed a Scriptural confirmation. When his respected mentors Ulf Ekman [sic!], A. R. Bernard and Phil Pringle gave the same verse from Mark 4:35, 'Let us cross over to the other side,' Kong knew there was no more space for hesitation, and the Crossover Project was born. (Yong 2012)³³²

Das Projekt selbst geht auf die Idee zurück, sich die populärkulturelle Karriere von Kong Hees Ehefrau für die Umsetzung des Cultural Mandate zunutze zu machen. Plante man dafür zunächst, an das Genre der sogenannten Contemporary Christian Music anzuknüpfen und Musikalben mit christlicher Popmusik zu veröffentlichen, entschied man sich schon bald bewusst dagegen. Stattdessen entschied man sich dafür, „säkulare“ Musik zu produzieren (vgl. *City News* 2014). Man erhoffte sich dadurch vor allem junge Menschen und unter diesen gerade solche zu erreichen, die aus unterschiedlichen Gründen selbst nie zu einem Album gegenwärtiger *christlicher* Musik greifen, geschweige denn einen Gottesdienst besuchen würden. Säkulare Musik, so die Überzeugung, könnte für diese Menschen als eine Art „Brücke“ fungieren, über die sie zu Christus finden:

It was then that they realized that pop music could be a powerful bridge to communicate the love of God to the youth. What if they could repackage the message of faith, hope and love of Jesus Christ and bring it into the schools, the boardrooms and the bedrooms of the unchurched? (Yong 2012)

Ganz bewusst und strategisch bedient sich die Kirche hier also des Markers „säkular“, um die Besonderheit dieser Missionsstrategie im Rahmen des Cultural Mandate herauszustellen.³³³

Besonders deutlich wird das in einem Artikel zum 10-jährigen Jubiläum des Projektes:

At that time [= 2002, Anm. E. B.-C.], it was unheard of for those in the Christian world to share the gospel through the secular entertainment platform. (Yong 2012)

Im Rahmen dieses Projektes engagiert sich die Kirche ab 2002 in der Kunst- und Unterhaltungsindustrie.³³⁴ Im Februar 2002 entsendet die Kirchengemeinde Ho Yeow Sun offiziell als Missio-

³³² Gemeint ist hier wahrscheinlich Ulf Ekman, Gründer der pfingstlich-charismatischen Word of Life-Kirche in Schweden. Zu Ulf Ekman und der Word of Life-Kirche siehe Coleman (2004).

³³³ Vergleiche zur strategischen Verwendung der Marker „säkular“ und „religiös“ in Rahmen des gesellschaftlichen Engagements der Kirche im Teilbereich der Wirtschaft auch Yip und Ainsworth (2016).

³³⁴ Über das Crossover Project möchte die Kirche ihre Missionsarbeit auch im breiteren asiatischen Raum weiter vorantreiben. Man erhofft sich über das Medium der „säkularen“ Musik besonders auch in jenen asiatischen

narin und Botschafterin des Crossover Project im Rahmen eines Gottesdienstes (vgl. *City News* 2014). Im selben Jahr veröffentlicht Ho Yeow Sun unter ihrem Künstlernamen Sun Ho ihr erstes Album *Sun With Love* als „säkulares Pop-Album“ (*secular pop album*) (vgl. *City News* 2014). Noch im selben Jahr folgt ihr zweites Album *SunDay*. Beide Alben sind dem Genre des sogenannten Mandopop zuzurechnen – moderne Popmusik in chinesischer Sprache – und sollen vor allem in Taiwan und Singapur auf großes Interesse gestoßen sein (vgl. Ng 2015). Alle mit der Produktion der Alben verbundenen Kosten wurden dabei von der Gemeinde getragen, schließlich verstand die Kirchenleitung das Crossover Project als Bestandteil ihrer Arbeit unter dem Banner des Cultural Mandate und somit Teil des gesellschaftlichen Engagements der Kirche.

Genau dieses Arrangement stieß in der Kirche jedoch auch auf Kritik. Nicht alle Mitglieder, so scheint es, waren davon überzeugt, dass es sich bei diesem Engagement der Kirche im Bereich der Kunst- und Unterhaltungsindustrie tatsächlich noch um *Missionsarbeit* handelt. Im Bemühen der Verantwortlichen um „Assimilation“, das heißt darum, sich die säkulare Populärkultur der Kunst- und Unterhaltungsindustrie anzueignen, durchlief auch das Crossover Project gezwungenermaßen einen Prozess der Entdifferenzierung oder auch Annäherung/Angleichung. Die „Produkte“ der Missionsarbeit, das heißt die veröffentlichten Alben und Ho Yeow Suns Karriere in der „säkularen“ Kunst- und Unterhaltungsindustrie, unterschieden sich in nichts mehr von anderen nicht-christlichen Musikprojekten Karrieren. Dieser Prozess der Entdifferenzierung machte die Missionsarbeit des Crossover Project damit unweigerlich ambivalent. Das geht auch aus den Gerichtsunterlagen zu dem Verfahren hervor, in dem diese interne Kritik schließlich gipfeln sollte (siehe hierzu weiter unten):

Was Sun Ho a secular pop singer or an evangelist (or both) or was the Crossover itself a secular project or evangelical (or both)? Kong Hee's vision was that there could be a happy union of both concepts and there was no doubt some support for this but evidently not everyone within CHC bought into this vision. (Public Prosecutor vs. Lam Leng Hung and Others 2015, 261, Absatz 485)

2003 machte ein Mitglied der Kirche seinen Unmut darüber öffentlich, indem es eine entsprechende Stellungnahme an eine Nachrichtenagentur in Singapur schickte. Teile seiner Kritik erschienen am 18. Januar 2003 in einem Beitrag auf der Titelseite der Wochenendausgabe der Zeitung *Today* (vgl. Chia 2003, 1). Sozusagen über Nacht wird das Crossover Project in ganz

Ländern Erfolg zu haben, die klassischen missionarischen Projekten sonst eher skeptisch gegenüberstehen, wie z.B. die Volksrepublik China (vgl. *City News* 2013).

Singapur zum Politikum. Zentraler Streitpunkt zwischen der Kirchenleitung und dem Urheber der Stellungnahme ist die Finanzierung des Crossover Project.

2010 geriet das Engagement der Kirche im Rahmen des Crossover Project erneut in die Kritik, als es wegen vermuteter Unregelmäßigkeiten in den Finanztransaktionen, die die Kirchenleitung im Rahmen des Projektes getätigt hatte, zu polizeilichen Ermittlungen kam. 2016 wurden sechs Mitglieder der Kirchenleitung, unter ihnen Kong Hee und Tan Ye Peng, wegen der Veruntreuung von Kirchengeldern von einem Gericht schuldig gesprochen.³³⁵ Dabei bleibt jedoch festzuhalten, dass die theologische Legitimität des Crossover Project oder auch des Cultural Mandate zu keinem Zeitpunkt Gegenstand der Anklage oder der gerichtlichen Verhandlung gewesen ist. Im Gegenteil betonten sowohl die Anklage als auch der vorsitzende Richter in seiner schriftlichen Urteilsbegründung, dass das Verständnis des Crossover Project als „Mission“ nicht zur Debatte stehe (vgl. Public Prosecutor vs. Lam Leng Hung and Others 2015, 13f., Absatz 25; siehe auch Yip und Ainsworth 2016, 452). Gegenstand der Verhandlung war allein die Natur der Finanztransaktionen, die die Kirchenleitung getätigt hatte, und die Frage, ob diese mit geltendem singapurischen Recht in Einklang stehen oder nicht.

Nichtsdestotrotz bleibt die Tatsache bestehen, dass das Crossover Project an sich durch den durchlaufenen Prozess der Entdifferenzierung in vielerlei Hinsicht ambivalent geworden war. Entsprechende Reaktionen finden sich sowohl bei Kong Hee in seinen Aussagen vor Gericht als auch in öffentlichen Stellungnahmen der Kirche. Die Strategie, auf die alle diese Texte zurückgreifen, um die Ambivalenz des Crossover Project auszuräumen, ist dabei die in Kapitel 2 bereits beschriebene Quantifizierung von Missionsarbeit, das heißt das Sichtbarmachen eines spezifisch missionarischen Charakters des Crossover Projects durch das Zählen von (Einzel-)Konversionen. Nirgendwo wird das deutlicher als in dem oben bereits zitierten Artikel zum 10-jährigen Jubiläum des Projektes, erschienen zwei Jahre nach Beginn der Ermittlungen:

In 2002, Sun recorded her first Chinese pop album, *Sun With Love*. She held her first pop concert in the biggest indoor arena in downtown Taipei, the National Taipei Sports Complex. [...] It was estimated that 80 percent of the audience had never been to church. After Sun finished singing, she gave her testimony [...]. Kong then gave a simple altar call, and thousands upon thousands responded. [...] Over the next two days, a total of 21,5000 people attended the concert, and 8,000 decision slips for Christ were collected. [...] From Taiwan, Sun flew to Hong Kong and performed at the Queen Elizabeth Stadium to 10,5000 people over three nights, and yet again, thousands gave their hearts to Jesus. [...] Back in Singapore, Sun performed 14 [sic!] times over one weekend at the church's premises at Jurong West. Over two days, 30,700 people came, and 10,140 salvation decisions were recorded. It was the se-

³³⁵ Siehe hier auch die Einleitung, S. 55, Anm. 75.

cond highest salvation decision in Singapore church history, the highest being the rally at the National Stadium in 1978 when evangelist Billy Graham gave an altar call. (Yong 2012)

Der Verweis auf eine so prominente und etablierte Autoritätsfigur wie Billy Graham, der – wie seine Erwähnung an dieser Stelle vorschlägt – auf seiner christlichen Großveranstaltung in Singapur im Grunde etwas ganz ähnliches getan hat wie Sun Ho auf ihren Konzerten, nämlich zur (Massen-)Bekehrung einzuladen, lässt sich in diesem Zusammenhang, ganz wie das Zählen der Bekehrungen an sich, als legitimatorische Praxis verstehen (vgl. Martin 2012, 117f.). Dass bei diesem Akt des Quantifizierens nicht die exakte Zahl zählt, wird an einem Kommentar des Richters in der schriftlichen Urteilsbegründung deutlich, in dem er Kong Hees scheinbare Gleichgültigkeit gegenüber verifizierbaren Zahlen zum Ausdruck bringt:

He [= Kong Hee, Anm. E. B.-C.] can be meticulous and detailed but also casual and imprecise with both words and numbers. [...] He claimed that in her early outreach concerts for „Sun With Love“, „100s if not 1000s responded to the altar call“. He never made clear what the exact number was and it would appear that he did not really know or care about the specifics. He then went on to assert that after the 2003 and 2004 concerts, 100,000 decisions to respond to Christ were made but this is again not a number that can be independently verified. (Public Prosecutor vs. Lam Leng Hung and Others 2015, 175f., Absatz 313)

Was an dem Umgang Kong Hees mit dem Zählen von „Entscheidungen für Christus“ deutlich wird, ist, dass es eben gerade nicht um die exakte, verifizierbare Zahl geht, die es vielleicht gar nicht gibt. Was zählt, ist vielmehr das Zählen an sich als performativer Akt, der die Ambivalenz des Crossover Project aufzulösen sucht, indem er die Konzerte gleichsam statistisch als Missionsarbeit markiert und so von rein „säkularen“ Unterhaltungsveranstaltungen unterscheidet. Auch innerhalb der Kirche bringt Kong Hee die potentielle Ambivalenz von Missionsarbeit unter dem Cultural Mandate zur Sprache. So ermahnt er seine Zuhörerinnen und Zuhörer in einer Predigt vom 20. Juli 2014, dass weder die Arbeit im beruflichen Umfeld, noch der Umgang mit Freunden (*friendship evangelism* oder *relational soul-winning*) tatsächliche Missionsarbeit sei, wenn sie nicht zu (zählbaren) Bekehrungen führe:

Friends, in all our engagement, whether it is in business, in education, in arts and entertainment, in everything that we do, the end result must be to preach Jesus and the resurrection. See, what's the point of engaging culture, when you to don't talk about Christ. Friendship evangelism isn't evangelism, if Jesus is not featured in your conversations. So, you gotta get rid of this idea: As long as I am successful, I shine for God, as long as I am excellent and creative in my industry, I am glorifying Jesus. No friends, relational soul-winning isn't soul-winning, unless souls get saved. (*Engaging Our Culture_01*, 20.7.2014, Sequenz 00:02:52–00:03:46)

Trotz dieser Ermahnung bleibt die Ambivalenz in der Umsetzung des Cultural Mandate letztlich bestehen. Sie lässt sich, wie ich im letzten Teil dieses Kapitels ausführen werde, als Effekt der Rekontextualisierung religiöser Praktiken und Diskurse – hier der Rekonzeptualisierung von Welt, Missionsauftrag und Missionsarbeit – unter den Bedingungen der Moderne verstehen.

„*The Meeting Place is the Training Place for the Marketplace*“

Ein weiteres ambivalentes Moment, das aus dem hier beschriebenen Prozess der Entdifferenzierung erwächst, ist die Tatsache, dass die Missionsarbeit als persönliches Streben nach Erfolg im Berufsleben nicht mehr zwingend an die konkrete kirchliche Gemeinschaft gebunden zu sein scheint. Wieso sollte man überhaupt noch jeden Sonntag in die Kirche kommen oder Mitglied einer Kleingruppe sein, wenn einen der eigentliche Missionsauftrag vor allem in die Welt hinausschickt und darauf zielt, beruflich erfolgreich zu sein? Auch mit dieser Ambivalenz versucht man in der City Harvest Church umzugehen.

Zwar solle man sich, wie soeben bereits bemerkt, um erfolgreich und einflussreich zu werden auf die Welt und ihre Spielregeln einlassen, sich der Welt also rein *äußerlich* anpassen, gleichzeitig müsse man aber sichergehen, dass einem dabei eine ebenso wichtige *innerliche* Distanz und Differenz zur Welt nicht verloren gehe. Diese Differenz zur Welt, von der hier die Rede ist, mache den Kern jener „heiligen Gegenkultur“ (*Holy Counterculture*) aus, die Christinnen und Christen in allen Bereichen der Gesellschaft etablieren sollen (vgl. *Engaging the Campus_02*, 29.6.2014, Sequenz 00:03:44–00:05:28). In ihren Wert- und Idealvorstellungen müssten sich Christinnen und Christen demnach von der Welt unterscheiden, so Kong Hee: „We gotta engage fully in our jobs, in our school, but there must be a difference: our spiritual conviction and values“ (*Engaging the Campus_02*, 29.6.2014, 00:02:53–00:03:03).

Diese besondere Art des Engagements in der Welt setzt beim religiösen Akteur bzw. der Akteurin deshalb einen komplexen Prozess der „Unterscheidung der Geister“ (*discernment*) voraus.³³⁶ Der Aufruf zur Assimilation bedeute nämlich nicht, dass sich Christinnen und Christen im Namen des Cultural Mandate alle Aspekte weltlicher Gepflogenheiten legitimerweise aneignen dürfen:

³³⁶ Zur „Unterscheidung der Geister“ siehe die Einleitung, S. 34, Anm. 40.

You gotta know what to receive. You got to know what to reject. Let me tell you, there is no such thing as Christian strip poker. There is no such thing as Christian stripping. There is no such thing as Christian sex trafficking. There is no such thing as Christian adultery. We commit adultery, but we pray first, before we commit [Lachen im Publikum]. (*Engaging the Campus_02*, 29.6.2014, Sequenz 00:04:29–00:05:00)

Nicht immer sei dieser Unterscheidungsprozess jedoch so eindeutig wie im Fall von Zwangsprostitution, Ehebruch, Striptease oder Strip-Poker. Tatsächlich bedarf es für diesen Akt der Unterscheidung bei genauerer Betrachtung eines umfassenden (religiösen) Wissens. Gemeint ist damit ein profundes Wissen darüber „was die Bibel sagt“ (*what the bible is saying*) und was demnach als biblisch legitimiert gelten darf, und darüber, welchen Standpunkt „die Welt“ zu bestimmten Themen vertritt (*what our culture is proclaiming*, *Engaging the Campus_02*, 29.6.2014, Sequenz 00:03:51–00:03:58). Je nachdem gilt es bestimmte Aspekte weltlicher Kultur strikt abzulehnen. Andere Aspekte wiederum dürfen nur dann legitimerweise aufgegriffen werden, wenn sie zugleich gemäß christlichen Wert- und Idealvorstellungen „transformiert“ werden, um sie dann, in dergestalt veränderter Form zum Ruhme Gottes zum Einsatz zu bringen ([*W*] *hat are things we can redeem? We can fix it back and use it for Gods glory?*, *Engaging the Campus_02*, 29.6.2014, Sequenz 00:05:05–00:05:08).

Ohne diese Fähigkeit zur Unterscheidung der Geister und ohne christliche Wert- und Idealvorstellungen sowohl zu verkörpern als auch performativ zur Anwendung bringen zu können, müsse gesellschaftliches Engagement in der Welt scheitern, wird „Engagement in der Welt“ zu „weltlichem Engagement“, so Kong Hee:

We gotta engage fully in our jobs, in our school, but there must be a difference in our spiritual conviction and values. If you go to a company function and they serve drinks, champagne and all that, it's fine to drink. But if you get drunk, what difference between you and the world? If you go for the holiday, and you are sharing a room with your girlfriend and you are not married, because what? You want to save cost? Come one, I am not born yesterday. Oh, what, but we are practically married. Then why don't you get married now? You know I, I, ehm, I am doing this. Then what's the difference between you and the rest of the world? (*Engaging the Campus_02*, 29.6.2014, Sequenz 00:02:53–00:03:44)

Hinter der bereits angesprochenen Formel „in der Welt, aber nicht von der Welt“ (*in the world, but not of the world*, siehe oben S. 236, Anm. 327) verbirgt sich demnach eine gefährliche Gratwanderung, ein Drahtseilakt, der gelernt sein will.³³⁷ Das dafür benötigte Wissen und die not-

³³⁷ Vergleiche hierzu zum Beispiel: „So, in the marketplace, in the world out there, there must be a holy counter-culture. We are in the world, but not of the world. On one hand, we fully engage our world, yet we are so different in our spiritual values, in our spiritual convictions. So we must ask ourselves: What are the things that I experience every day in business, in my work, in school, with my friends, with my relatives, what are those

wendigen Fähigkeiten könne man sich aber nicht selbst – gleichsam im Selbststudium – aneignen, auch nicht, wie im folgenden Zitat deutlich wird, im *digitalen* Selbststudium. Dafür bedürfe es der Anleitung durch konkrete spirituelle Mentorinnen und Mentoren, Pastorinnen und Pastoren und das Korrektiv einer Gemeinschaft, genauer, einer lokalen Kirchengemeinde:

For that to happen, God raises up pastors and church leaders to equip us with the Word so that we can come into the full maturity of the stature, stature means of the size of Jesus Christ. That tells me one thing: We cannot do without pastors and church leaders. With all due respect to all the internet, all your surfing on the internet for bible knowledge can never substitute being part of the local church. If you are not integrated into the house of God, into the body of Christ, physically, in your physical presence, all the internet cannot help you to grow up in Christ. So, we need the body in order to have real spiritual growth. (*Engaging the Campus*_02, 29.6.2014, Sequenz 00:03:38–00:04:29)

Damit bindet Kong Hee das gesellschaftliche Engagement jenseits des Karitativen wieder an die lokale Kirchengemeinschaft zurück. Die Kirche als zentraler „Meeting Place“ wird zum Ort des Trainings für das gesellschaftliche Engagement in der Welt oder, in Worten Kong Hees: „The meeting place is the training place for the marketplace.“³³⁸ Die kirchliche Gemeinschaft wird damit zu dem Ort, an dem der religiöse Akteur bzw. die Akteurin mit den nötigen Ressourcen ausgestattet wird, um beim gesellschaftlichen Engagement die richtige Balance zu finden und zu halten oder in den Worten Kong Hees:

You are here for inspiration, and you are here for preparation. So, what are we doing here? We are here to educate you, to edify you and to empower you. So, come Monday to Friday, we're so anointed, we're moving in the gifts of the Holy Spirit. (*Re:velation of the 7 Mountains*, 5.10.2013, Sequenz 01:04:02–01:04:21)

An diesem Zitat wird deutlich, dass es sich bei den nötigen Ressourcen für gesellschaftliches Engagement in der Welt um zweierlei handelt: Zum einen geht es dabei um ein bestimmtes religiöses Wissen, das sich mit Reckwitz als „interpretatives Verstehe[n]“ (Reckwitz 2008b, 118) beschreiben ließe (vgl. die Einleitung S. 49). Gemeint ist damit ein Wissen darum, an welchen christlichen, und das heißt hier „biblischen“ Wert- und Idealvorstellungen man sich im eigenen Handeln in der Welt orientieren soll, um im Einklang mit der angestrebten „heilige Gegenkultur“ zu leben. Mit Blick auf solche Themen wie Ehe, Familie und Sexualität orientiert sich die so

things I can accept [...], and what are those things I cannot accept, because they are against the values of the Word of God“ (*Engaging Our Culture*_02, 20.7.2014, Sequenz 00:03:01–00:03:52).

³³⁸ Siehe hierzu Kong Hee: „You see, the church is very very important. Don't you miss this. Because the meeting place is the training place for the marketplace“ (*Re:velation of the 7 Mountains*, 5.10.2013, Sequenz 01:03:26–01:03:36).

angestrebte „heilige Gegenkultur“ dabei größtenteils an klassisch konservativen Wert- und Moralvorstellungen.³³⁹

Zum anderen handelt es sich dabei um ein bestimmtes „methodisches Wissen“ (Reckwitz 2008b, 118), das heißt ein bestimmtes Know-How, das einem bestimmten Set religiöser Praktiken zugrunde liegt, nämlich der Praxis der sogenannten Geistesgaben. Der Erwerb dieses „interpretativen Verstehe[ns]“ und „methodische[n] Wissen[s]“ (Reckwitz 2008b, 118) wird von Kong Hee erneut an die rechte, das heißt „heilige“ Lebensführung zurückgebunden, wie an diesem abschließenden Zitat noch einmal deutlich wird:

[W]e are holy. We don't get drunk, we don't do drugs, we don't sleep around, we don't fornicate, we don't mess around, we don't tell lies, we don't cheat one another. (Klatschen im Publikum) Hey, God wants you to be holy. And, and, and (Klatschen im Publikum), listen, wait, wait, wait, time is running out. (Lachen im Publikum) You want to be powerful, you want to move in signs and wonders, you want to lay hands on the sick, and blind eyes open, sugar diabetes gets healed, how do you do that? You gotta have the power of the Holy Spirit through your holiness. Come on, give the Lord a big clap! (*Engaging the Campus*₀₃, 29.6.2014, Sequenz 00:05:59–00:06:34)³⁴⁰

In diesem Zitat, in dem John Wimbers Betonung wirkmächtiger „Zeichen und Wunder“ ebenso anklingt wie das schon in der klassischen Pfingstbewegung zentrale Konzept der „Heiligkeit“ (siehe oben S. 208, Anm. 278), wird erneut die Verankerung der Gemeinde im gegenwärtigen neocharismatischen Feld verschiedener Königsreichs-/Herrschaftstheologien deutlich. Auch erkennbar wird, wie sehr das hier angestrebte gesellschaftliche Engagement in den Prozess religiöser Sozialisation eingebunden ist, das heißt in die Arbeit am eigenen Selbst in Ausrichtung auf christliche Wert- und Idealvorstellungen, wie sie in Kapitel 3 im Mittelpunkt stand.

³³⁹ Diese Beobachtung wird gestützt durch die Ergebnisse der Studie *Different Under God. A Survey of Church-Going Protestants in Singapore* (2013) der singapurischen Soziologen Chong und Hui. Die Studie basiert auf 2.663 ausgefüllten Fragebögen aus 24 unterschiedlichen protestantischen Kirchen in Singapur, darunter auch Megakirchen. Mit Blick auf die Einstellungen zu den Themen Ehe, Familie und Sexualität stellen die Soziologen fest, dass sich die Besucherinnen und Besucher von Megakirchen durch ausgesprochen konservative, wenn nicht konservativere Einstellungen auszeichnen als die Besucherinnen und Besucher traditioneller protestantischer Kirchen (vgl. Chong und Hui 2013, 14–16). Siehe hierzu auch Berg (2017b, 123).

³⁴⁰ Siehe hierzu auch Kong Hees Bemerkung, zurückgehend auf eine Textstelle aus dem Brief an die Galater (Gal 5,19–21): „Now, of course, you don't have to be a rocket scientist, the bible is clearly, clearly, clearly saying certain things are wrong, right? Is murder wrong? Of course, murder is wrong. Yeah? So Galatians 5, it says, verse 19: ‚Now the works of the flesh are evident, sexual immorality, impurity, sensuality, idolatry, sorcery, enmity, strife, jealousy, fits of anger, rivalries, dissensions, divisions, envy, drunkenness, orgies and things like this, I warn you as I warned you before, those who do such things will not inherit the kingdom of God.‘ Many of these things, look at the list, they are common in the marketplace. They are common in our offices. Yeah? Drunkenness, fits of anger, division, office politics, yeah? Jealousy, sexual immorality. It's common. It's very common everywhere, it's very common in our offices, it's even common in our campuses. It's very common. Just because they are common doesn't mean they belong to the kingdom of God“ (*Engaging Our Culture*₀₂, 20.7.2014, Sequenz 00:01:35–00:02:51).

Hier wie dort ist die Gemeinschaft als lehrende und korrigierende Institution integraler Bestandteil dieses Prozesses. Gleichzeitig antwortet die Kirche mit ihren konservativen Moral- und Idealvorstellungen auf hegemoniale Diskurse in gegenwärtigen Singapur. Die Propagierung solcher Moral- und Idealvorstellungen stellt damit einen weiteren Moment der Resonanzbeziehung zwischen der gelebten Religiosität in der City Harvest Church und der modernen Gesellschaft Singapurs dar, um die es im Folgenden nun gehen wird.

5.4 Kirchesein im modernen Singapur

In diesem letzten Teil wird es nun darum gehen, der vielschichtigen Resonanzbeziehung des in diesem Kapitel beschriebenen gesellschaftlichen Engagements der Kirche zu den Bedingungen einer globalen Moderne und der modernen Gesellschaft Singapurs nachzugehen.

5.4.1 Moderne Entdifferenzierungen

Wie auf den vorangegangenen Seiten erläutert, strebt die Gemeinde der City Harvest Church unter dem Banner des Cultural Mandate eine Entgrenzung des Tätigkeitsbereichs der Kirche innerhalb der modernen Gesellschaft in Singapur an. Mitglieder der Kirche sollen nicht nur innerhalb der eigenen christlichen Gemeinschaft (und damit innerhalb des religiösen Feldes) oder in ihrem familiären Umfeld tätig sein, jenen zwei Tätigkeitsfeldern also, die Kong Hee als traditionell der Kirche zugeordnete Tätigkeitsbereiche beschreibt (vgl. oben S. 233f.). Ihr Tätigkeitsbereich soll *alle* Bereiche einer modernen Gesellschaft umfassen. Wie gesehen, versucht Kong Hee seine Gemeinde deshalb dafür zu sensibilisieren, ihr gesamtes Umfeld in Familie, Freizeit und Beruf als ihr persönliches „Missionsfeld“ zu begreifen. Als „Marketplace Missionaries“ sollen die Gemeindemitglieder dabei vor allem in ihren jeweiligen beruflichen Umfeldern tätig werden. Dort sollen sie sich durch harte Arbeit und exzellente Leistung in gesellschaftliche Schlüsselpositionen hocharbeiten, um dann von diesen Positionen aus in ihren jeweiligen Tätigkeitsbereichen entsprechenden Einfluss ausüben und die Verbreitung christlicher Wert- und Idealvorstellungen voranzutreiben zu können. Um dies zu erreichen, sollen Marketplace Missionaries *äußerlich* werden wie die „Welt“ bei gleichzeitiger Wahrung einer *inneren* Distanz zur ihr. Diese Distanz nimmt, wie oben gesehen, vor allem die Form konservativer Wert- und Moralvorstellungen an. Diese gilt es zu verinnerlichen und in der eigenen

Lebensführung zum Ausdruck zu bringen und das ohne Ausnahmen, soll heißen selbst dann, wenn das persönliche oder berufliche Umfeld andere Gepflogenheiten vorsieht. Trotz dieser Betonung einer notwendigen inneren Distanz zur Welt setzt dieser Aufruf zur „Assimilation“ bzw. des „Sich-Angleichens“ (siehe oben S. 240), wie bereits bemerkt, jedoch unweigerlich einen Prozess der „Angleichung“ in Gang: Missionsarbeit und das Streben nach beruflichem Erfolg werden sich zunehmend ähnlicher.

Verstärkt wird diese Entwicklung zusätzlich durch die oben beschriebene Schwerpunktverschiebung in der Art und Weise, wie der Prozess der Bekehrung gedacht wird. Wie auf den vorangegangenen Seiten gezeigt, wird Bekehrung im Rahmen des hier untersuchten gesellschaftlichen Engagements jenseits des Karitativen zunehmend als Reaktion auf Attraktivität und Anziehungskraft verstanden. In dem Maße aber, wie dies der Fall ist, wird Missionsarbeit zur Produktion und Hervorbringung von etwas, das attraktiv und anziehend ist oder als attraktiv und anziehend gilt. Erfolg im Beruf, Gesundheit, ein harmonisches Ehe- und Familienleben, ein gehobener Lebensstandard, kurzum, Wohlstand, Wohllieben und Wohlsein werden so zu Faktoren, die den christlichen Glauben derer, die über all das verfügen, attraktiv und anziehend machen sollen. Die persönliche Suche nach Wohlstand, Wohllieben und Wohlsein als die sich die gelebte Alltagsreligiosität in der City Harvest Church darstellt (siehe Kapitel 4), das Streben nach beruflichem Erfolg und die Missionsarbeit werden sich als Folge dieser Entwicklung immer ähnlicher, wenn nicht sogar ununterscheidbar.

Wie oben bereits angedeutet, lässt sich diese Entwicklung in Anlehnung an Bryman als ein Prozess der „Entdifferenzierung“ begreifen (vgl. Bryman 1999, 33–36).³⁴¹ Bryman entwickelt den

³⁴¹ Bryman ist nicht der einzige, der sich mit dem Phänomen der Entdifferenzierung sozialer Praktiken und Diskurse über verschiedene gesellschaftliche Bereiche und Handlungszusammenhänge (post-)moderner Gesellschaften hinweg befasst. Auch andere Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler haben in den letzten Jahren auf derartige Prozesse hingewiesen. Der Soziologe Scott Lash beispielsweise spricht in seiner Diskussion der (Post-)Moderne von einem Prozess der kulturellen Entdifferenzierung (vgl. Lash 1990). Die Moderne ist für ihn durch eine Ausdifferenzierung der Gesellschaft in verschiedene Teilbereiche gekennzeichnet mit ihren je eigenen Gesetzmäßigkeiten, ästhetischen Regimen und normativen Unterscheidungen einschließlich der zwischen „auratischer“ Kunst und populärer Unterhaltung, zwischen bürgerlicher „Hoch“- und populärer „Massenkultur“, zwischen Kunst und Konsum. Seit dem Aufstieg der Massenproduktion, des Massenkonsums und der Massenkommunikation und der damit verbundenen zunehmenden Mediatisierung aller gesellschaftlichen Teilbereiche würden diese etablierten Grenzen jedoch zunehmend aufgelöst. Die Kunst durchläufe einen Prozess der Kommodifizierung – ehemals „auratische“ Kunstwerke werden nun mechanisch, später auch digital reproduziert, verbreitet und vertrieben – genauso wie der Konsum einen Prozess der Ästhetisierung (siehe hierzu auch Kapitel 4, S. 194–198 und Reckwitz 2008d). Durch einen allgemein steigenden Wohlstand würden ehemals nur Eliten vorbehaltene Kunstformen auch für andere gesellschaftliche Segmente erschwinglich. Damit verschwimme auch die ehemals etablierte Grenze zwischen „bürgerlicher Hoch“- und „populärer Massenkultur“

Begriff der Entdifferenzierung mit Blick auf Praktiken des Konsums. Mit dem Begriff möchte Bryman folgenden Trend beschreiben:

The term „dedifferentiation of consumption“ denotes simply the general trend whereby forms of consumption associated with different institutional spheres become interlocked with each other and increasingly difficult to distinguish. (Bryman 1999, 33)

In keiner Institution sieht Bryman diesen Prozess in so deutlicher Weise exemplifiziert wie in den Disney Parks. Dort fänden sich Formen des Konsums aus verschiedenen gesellschaftlichen Zusammenhängen – Einkaufen, Essen, das Übernachten in Hotels (aus dem Bereich des Gastgewerbes) und der Besuch des eigentlichen Themenparks – aufs engste miteinander verwoben, so eng, dass sich die verschiedenen Praktiken des Konsums immer mehr zu ähneln begännen, ja nahezu ununterscheidbar würden (vgl. Bryman 1999, 34); die Grenzen zwischen Themenpark, Shopping Mall, Food Court und (Erlebnis-)Hotel verwischten zunehmend.

Diese Entdifferenzierung von Konsumpraktiken ist für Bryman aber nicht auf das Phänomen der Disney Parks beschränkt, sondern Teil eines umfassenderen Prozesses innerhalb moderner Konsumgesellschaften, den er dementsprechend als „Disneyization“ bezeichnet. Gemeint ist damit die letztendlich weltweite Verbreitung jener Prinzipien, die auch die Disney Parks strukturieren (vgl. Bryman 1999, 29). Die hier diskutierte Entdifferenzierung von Formen des Konsums aus verschiedenen gesellschaftlichen Bereichen ist dabei eines dieser strukturgebenden Merkmale.³⁴²

zunehmend. So gefasst wurde der Begriff der Entdifferenzierung vor allem im Bereich der Tourismusforschung aufgegriffen. So bemerken zum Beispiel die Soziologen John Urry und Jonas Larsen in der dritten Auflage von Urrys *The Tourist Gaze*, erstmals erschienen 1990: „There has been a dissolving of the boundaries, not only between high and low cultures, but also between different cultural forms, such as tourism, art, education, photography, television, music, sport, shopping and architecture“ (Urry und Larsen 2011, 85, siehe ausführlicher 85–100). An dieses Verständnis von Entdifferenzierung schließt auch Bryman an. Andere Soziologinnen und Soziologen verwenden den Begriff der Entdifferenzierung anders konnotiert. So weisen die Soziologen Nina Degele und Christian Dries beispielsweise darauf hin, dass Prozesse der funktionalen Ausdifferenzierung und Spezialisierung immer schon von Prozesse der Entdifferenzierung begleitet waren und bis heute begleitet sind (vgl. Degele und Dries 2005, 23). Als Beispiel führen sie die Entstehung der bis heute populären Homöopathie im 18. Jahrhundert als Kritik am hochspezialisierten Subsystem der Medizin an (vgl. Degele und Dries 2005, 67f.). Ein anderes Beispiel ist die Entdifferenzierung der traditionellen Rollenverteilung im Bereich der Familie im Zusammenhang mit der zunehmenden Berufstätigkeit von Frauen und der Kritik traditioneller Geschlechterrollen oder die Entdifferenzierung von Politik und Wirtschaft im Staatssozialismus (vgl. Meulemann 2013, 192–193).

³⁴² Als weitere Merkmale identifiziert Bryman das „Theming“, also den Trend, Veranstaltungen, Räume etc. nach einem bestimmten Motto oder Thema zu gestalten, das „Merchandising“ und die Zunahme von „Emotionsarbeit“. Es ist hier nicht der Platz, um dieses Konzept ausführlicher zu diskutieren. Zentral für mein Argument ist, wie oben bemerkt, dass Bryman den Prozess der Entdifferenzierung als einen Teilprozess der „Disneyifizierung“ und spezifisches Merkmal moderner Konsumgesellschaften identifiziert (vgl. Bryman 1999, 43). Bryman versteht das Konzept als Ergänzung zu George Ritzers (1997) Begriff der „McDonaldization“. Siehe hierzu Bryman

Mit ähnlichen Prozessen der Entdifferenzierung beschäftigt sich auch der Anthropologe Omri Elisha. In seinem Artikel „Proximations of Public Religion: Worship, Spiritual Warfare, and the Ritualization of Christian Dance“ beschäftigt er sich mit einer Gruppe neo-pentekostaler (*neo-Pentecostal*) Akteurinnen und Akteure, die 2013 als Vertreterinnen und Vertreter ihrer Gemeinde, der Iglesia Redentor, an der New York Dance Parade teilnahmen. Ihre Teilnahme an der Parade wollen sie dabei aber – ähnliche wie Kong Hee das Streben nach beruflichem Erfolg und Wohlstand – nicht als profane Tätigkeit, das heißt als „bloße“ Tanzaufführung, sondern als Mission verstanden wissen. Für die außenstehenden Betrachterinnen und Betrachter unterscheiden sich beide Handlungszusammenhänge jedoch kaum mehr; die Grenze zwischen Tanzaufführung und Missionsarbeit verwischt zunehmend. Für die Beschreibung dieser Dynamik der Entdifferenzierung verschiedener Diskurse und Praktiken aus unterschiedlichen Handlungszusammenhängen entwickelt Elisha den Begriff „proximation“ (vgl. Elisha 2017), der sich mit „Angleichung/ Annäherung“ übersetzen lässt (siehe unten).³⁴³

Ich möchte die Begriffe der Entdifferenzierung bzw. Annäherung/Angleichung für die vorliegende Analyse entleihen, um den auf den hier vorliegenden Prozess zu beschreiben, bei dem sich (1) sowohl religiöse Diskurse und Praktiken untereinander (hier die Missionsarbeit und die gelebte Alltagsreligiosität als Suche nach Wohlstand, Wohllieben und Wohlsein) als auch (2) Diskurse und Praktiken aus dem religiösen Feld und anderen gesellschaftlichen Teilbereichen (z.B. Missionsarbeit und das Streben nach beruflichem Erfolg) immer ähnlicher werden.³⁴⁴ Eine Ursache

(1999, 25–29). Die Idee, die Praxis des Cultural Mandate mit Brymans Konzept der Entdifferenzierung zusammenzudenken, geht auf eine Arbeit von Yip und Ainsworth (2015) zurück. Yip und Ainsworth verwenden den Begriff in ihrer Analyse von Megakirchen in Singapur: In dem Maße wie Kirchenbesucherinnen und -besucher dort zunehmend als „Konsumenten“ wahrgenommen würden, würden Megakirchen zunehmend zu Orten des Konsums. Diese Entwicklung führe zu einer Entdifferenzierung von kirchlichem Raum, der stets zugleich Ort (kostenfreier) religiöser Praxis und Ort des (kostenpflichtigen) Konsums sei. Wie die Disney Parks seien deshalb auch Megakirchen als Multifunktionsräume gestaltet, in denen sich verschiedenen Formen des Konsums (z.B. der Besuch der Gottesdienste, der Erwerb kircheneigener Produkte und Dienstleistungen usw.) miteinander verwoben fänden. Dieses Zusammenführen verschiedener Formen des Konsums wiederum, so heben die Marketing-Forscherinnen hervor, diene dabei letztendlich dem Zweck der Konsumsteigerung (vgl. Yip und Ainsworth 2015, 243). Diese Entdifferenzierung von Raum in den Multifunktionsgebäuden von Megakirchen führe so letzten Endes dazu, dass traditionelle Grenzziehungen zwischen „religiös“ und „profan“ zunehmend verwischen, wenn nicht sogar ganz in Frage gestellt werden (vgl. Yip und Ainsworth 2015, 242–244). Gleiches gilt in abgewandelter Form für die hier thematisierte Grenzziehung zwischen „religiöser“ Missionsarbeit und „profaner“ Berufstätigkeit.

³⁴³ Es handelt sich dabei um eine Wortneuschöpfung, zurückgehend auf den Begriff „proximity“, der die physische Nähe zweier Objekte beschreibt, und den Begriff „approximation“, der die qualitative Nähe zweier Objekte, also ihre Ähnlichkeit, meint (vgl. Elisha 2017, 75).

³⁴⁴ Zur Suche nach Wohlstand, Wohllieben und Wohlsein als gelebte Alltagsreligiosität in der City Harvest Church siehe Kapitel 4.

für diese Angleichung sehe ich (1) in der Verschränkung verschiedener religiöser Diskurse und (2) in dem Umstand, dass sich die Praktiken und Diskurse unterschiedlicher gesellschaftlicher Bereiche zunehmend in die gleichen hegemonialen Diskurse eingebettet finden und folglich auf den gleichen diskursiven Grundprämissen aufbauen.

Wie einleitend bemerkt, findet das gesellschaftliche Engagement in der City Harvest Church vor dem Hintergrund einer Verschränkung zweier verschiedener religiöser Diskurse statt: Vorstellungen aus dem Kontext sogenannter Königreichs- bzw. Herrschaftstheologien finden sich mit Theologien des Wohlstands verwoben. Vor dem Hintergrund dieser Verschränkung werden sich in der City Harvest Church die religiösen Diskurse und Praktiken aus dem Bereich der Missionsarbeit und des in der Gemeinde praktizierten Wohlstandsevangelium immer ähnlicher (siehe oben [1]).³⁴⁵

Wie ich in Kapitel 4 argumentiert habe, liegt dem in der City Harvest Church praktizierten Wohlstandsevangelium weiterhin eine bestimmte moderne Subjektvorstellung zugrunde, die das Subjekt als „Unternehmer(in) des eigenen Lebens“ begreift (siehe Kapitel 4, S. 187–192.).³⁴⁶ Diese Subjektkonzeption und damit verbundene Diskurse strukturieren aber nicht nur die in Kapitel 4 beschriebene Alltagsreligiosität. In allen Bereichen des menschlichen Lebens – in der religiösen Praxis, im beruflichen Umfeld, in der Familie, ja sogar in der Freizeit – findet sich das moderne singapurische Subjekt heute als ein solches „unternehmerisches Selbst“ angerufen (siehe Kapitel 4, S. 188). In dem Maße aber, wie verschiedene Teilbereiche einer modernen Gesellschaft zunehmend der gleichen Logik des „unternehmerischen Selbst“ unterworfen sind, so die These dieses Unterkapitels, beginnen sich die Praktiken und Diskurse unterschiedlicher Teilbereiche – also des religiösen Feldes ebenso wie z.B. der Wirtschaft – mehr und mehr zu ähneln, sie durchlaufen also einen Prozess, den ich hier als Entdifferenzierung oder Annäherung/Anleicherung beschrieben habe (siehe oben [2]).

Wie Illouz herausgearbeitet hat, handelt es sich bei der hier zugrunde liegenden Subjektkonzeption dabei um eine zutiefst moderne Art das Selbst zu denken (vgl. Illouz 2009, 23). Sie stellt sich als eine Art Transmissionsriemen dar, der unser Selbstverständnis mit den Erfordernissen einer modernen Konsumgesellschaft und neoliberalen Konstellationen verbindet. In diesem Sinne stellt sich die hier beschriebene Rekonzeptualisierung von Missionsarbeit – und damit

³⁴⁵ Siehe zum Diskursfeld verschiedener Wohlstandsevangelien Kapitel 4, S. 156–162.

³⁴⁶ Zum „unternehmerischen Selbst“ siehe ausführlich Kapitel 4, S. 187–189.

letztlich das gesellschaftliche Engagement jenseits des Karitativen als Ganzes – als ein Produkt der Rekontextualisierung religiöser Diskurse und Praktiken innerhalb der Gegebenheiten der globalen Moderne dar.

Der hier beschriebene Prozess der Entdifferenzierung bzw. Annäherung/Angleichung ist aber nicht nur auf den Bereich des gesellschaftlichen Engagements und der Missionsarbeit der Marketplace Missionaries beschränkt. Auch die *Institution* City Harvest Church durchläuft als Megakirche auf organisationstruktureller und operativer Ebene (vgl. Yip und Ainsworth 2013; 2015) wie auch auf architektonisch-materialer und performativer Ebene (vgl. Goh 2011, 61–64) einen ähnlichen Prozess. Wie die Marketing-Forscherinnen Jeaney Yip und Susan Ainsworth und Robbie B. H. Goh in ihren Arbeiten überzeugend darstellen, ist die City Harvest Church, wie andere Megakirchen auch, in vielerlei Hinsicht von einem säkularen Unternehmen kaum mehr zu unterscheiden. „They are run like businesses“ (Lee 2002, 8) ist auch in der *Straits Times* zu lesen, während Robbie B. H. Goh von einer neuen Form der „Megakirche-als-Unternehmen“ (*mega-ministry-as-business*, Goh 2011, 62) spricht. Den hier zu beobachtenden Prozess der Entdifferenzierung beschreibt er als ein komplexes Ausrichten oder Angleichen (*alignment*) des entsprechenden Modus Operandi der Megakirche an den Logiken der neoliberalen Konsumkultur moderner Städte:

Then there are the ministries which are not only intensely aware of the many needs and opportunities of urban ministry, but have entirely rationalized their *modus operandi* in order to align themselves with the commercial and professional character of the city. (Goh 2011, 58)

Durch diesen Prozess der Annäherung/Angleichung partizipiert die Gemeinde der City Harvest Church aber nicht nur an einer modernen urbanen Konsumkultur (vgl. Goh 2011, 58f.). Wie ich im Folgenden zeigen werde, partizipiert die Kirche in ihrem gesellschaftlichen Engagement auch an der Konstruktion und Performanz Singapurs als moderner Stadtstaat.

5.4.2 Vorbildliche Bürgerinnen und Bürger für ein modernes Singapur

In ihrem gesellschaftlichen Engagement möchte die Kirche, wie oben gesehen, einen Beitrag zur singapurischen Gesellschaft leisten (siehe oben S. 203). Mehr noch, in der Umsetzung des Cultural Mandate sollen sich die Mitglieder der Kirche als vorbildliche Bürgerinnen und Bürger (*model citizens*) in besonderer Weise hervortun (vgl. City Harvest Church 2014, 31). Und tatsächlich, so möchte ich argumentieren, stellt sich der ideale Marketplace Missionary, wie er uns auf

den Seiten dieses Kapitels entgegentrat, in zweierlei Hinsicht auch als der ideale Bürger bzw. die ideale Bürgerin des – von staatlicher Seite imaginierten und durch verschiedene Politiken auf Dauer gestellten – modernen Singapur dar.

Zunächst fällt auf, dass der Aufruf der Kirche an ihre Mitglieder, in allen Bereichen des Lebens – vor allem aber im Berufsleben – stets nach Höchstleistung zu streben, mit dem neoliberalen Ethos des singapurischen Staates korrespondiert (siehe Kapitel 4, S. 191f.).³⁴⁷ Seinen Ursprung hat dieser neoliberale Ethos in der postkolonialen Geschichte Singapurs und dem Aufstieg der Nation zu einer „Global City“ (siehe Kapitel 2, S. 30f.). In diesem Zusammenhang hat die Regierung Singapurs den Stadtstaat in vielerlei Hinsicht zum Inbegriff einer sogenannten freien Marktwirtschaft ausgebaut. Aufbauend auf den Prämissen dieses Wirtschaftssystem (das, wie in Kapitel 4 gesehen, unweigerlich auch Implikationen für andere gesellschaftliche Teilbereiche hat) baut die Regierung bis heute auf die weitgehende Selbstregulierung ökonomischer Prozesse und auf die Verlagerung staatlicher Anleitung in die Selbst-Führung und Selbst-Anleitung eines und einer jeden Einzelnen (siehe Kapitel 4, S. 191, besonders Anm. 259). Individueller wirtschaftlicher Erfolg und das Streben nach materiellem Wohlstand und sozioökonomischem Aufstieg wurden im Zuge dieser Entwicklungen zum Kernbestandteilen dessen gemacht, was es heißt, ein „guter Bürger“ bzw. eine „gute Bürgerin“ zu sein. Versinnbildlicht findet sich diese Suche nach Erfolg und Wohlstand, wie in Kapitel 4 bemerkt, im Bild der „5C“ des „Singapore Dream“: Cash, Condominium, Car, Country Club und Credit Card (vgl. Liow 2012, 251, siehe auch Kapitel 4, S. 183).

Und genau hier greifen die Vorstellungen vom idealen Marketplace Missionary und dem idealen Bürger bzw. der idealen Bürgerin ineinander: Beiden ist gemein, dass sie in ihrem Handeln stets nach Erfolg, das heißt nach Wohlstand, Wohllieben und Wohlsein streben sollen. Die Vorstellung vom idealen Marketplace Missionary, der gerade auch im beruflichen Alltags stets danach strebt, „für Jesus zu glänzen“ fungiert hier – in ähnlicher Weise wie die Subjektvorstellung des „unternehmerischen Selbst“ weiter oben – als eine Art Transmissionsriemen: Hier verbindet dieser Transmissionsriemen das Mitglied der Kirche als Marketplace Missionary mit den Anforderungen, die das moderne Singapur an seine Bürgerinnen und Bürger stellt. Er macht diese Anforderungen zur persönlichen Aufgabe eines und einer jeden Einzelnen und die Marketplace

³⁴⁷ Im neocharismatischen Idiom wird dieser Aufruf häufig als „shining for Jesus at work“ umschrieben (siehe oben S. 233; 245 sowie unten).

Missionaries damit zu genau jenen „vorbildlichen Bürgerinnen und Bürgern“, die sie in der Umsetzung des Cultural Mandate anstreben zu sein (siehe oben S. 203).

In ähnlicher Weise wie Chos Anleitung für ein Leben in Fülle stehen also auch das Programm des Cultural Mandate und die moderne Konsum- und Dienstleistungsgesellschaft Singapurs in einer besonderen Resonanzbeziehung zueinander: Die Vision des Cultural Mandate gibt in verschlüsselter Form, das heißt in christliche Bilder gekleidet, die problematische Ausgangslage wieder, in der sich die Bürgerinnen und Bürger Singapurs unter dem Eindruck der pragmatischen, neoliberalen Politik der singapurischen Regierung wiederfinden, nämlich unter allen Umständen nach Erfolg und Wohlstand – den „5C“ – zu streben. Problematisch ist diese Ausgangslage insofern, als dass sich dieser ideale und angestrebte Zustand nicht von alleine einstellt, sondern, wenn überhaupt, hart erarbeitet werden muss. Ähnlich wie Yonggi Chos Anleitung für ein Leben in Fülle in Kapitel 4 bietet auch das Cultural Mandate den Mitgliedern der City Harvest Church mit dem Angebot und der Anleitung, zu einem Marketplace Missionary zu werden, sowohl Deutungsmuster als auch Strategien an, wie sie sich innerhalb dieser problematischen Situation zurechtfinden, ja mehr noch, wie sie diese Situation „meisterlich beherrschen“ können (vgl. hierzu auch Kapitel 6, S. 270). Wie im Folgenden gezeigt wird, stellen sich die Marketplace Missionaries der City Harvest Church aber auch noch in anderer Hinsicht als vorbildliche singapurische Bürgerinnen und Bürger dar, dann nämlich, wenn sie sich in ihrer Lebensführung an konservativen Moral- und Wertvorstellungen orientieren.

Von Anfang hat sich die singapurische Regierung in ihrer Politik für konservative Familienformen und Formen gelebter Sexualität eingesetzt (vgl. Mathews 2010a, 56). Wie Mathews erläutert, verbirgt sich dahinter die Anwendung einer für die singapurische Regierung typischen funktionalistischen und „pragmatischen“ Herangehensweise an den Bereich der Familie:

This is based on a functionalist and pragmatic logic which – when applied to the domain of the family – stresses pro-natalist (advocating child bearing) policies and policies which define the traditional family as the fundamental socialising and nurturing block of society. (Mathews 2010a, 56)

Damit deckt sich das hier angesprochene Verständnis von der Familie als „Kernzelle der Gesellschaft“ (*fundamental socialising and nurturing block of society*, siehe oben) mit jenem, das sich in Kong Hees neocharismatischer Konzeptualisierung von Gesellschaft findet (siehe oben S. 229); beiden liegt die gleiche konservative Logik zugrunde.

Seit den 1970er Jahren findet sich in Singapur außerdem ein von staatlicher Seite gestützter

Diskurs, der den eklatanten Werteverfall innerhalb der eigenen Gesellschaft beklagt (vgl. Kapitel 2, S. 62). So bemerkte Ow Chin Hock, damals parlamentarischer Staatssekretär des Ministry of Culture, Ende der 1970er Jahre:

Many of today's youth are complacent, apathetic, selfish, narrow-minded and anti-social and even worse, they have failed to appreciate traditional values, many relevant to society here [...]. (*The Straits Times* 1978a, 15)

Bei den „traditionellen Werten“, von denen Ow Chin Hock hier spricht – und die in den 1980er Jahren als „Asian Values“ in kodifizierter Form Teil der nationalen Identität Singapurs werden sollten (siehe hierzu Kapitel 2, S. 62; siehe auch Barr 2000) – handelt es sich in erster Linie um konservative Moral- und Wertvorstellungen. Diese Werte zu erhalten wird in der Folgezeit nicht nur zu einem zentralen Bestandteil der Wahrung einer spezifisch *asiatischen* nationalen Identität Singapurs gemacht. Ihr Erhalt wird auch als unabdingbar für das Überleben Singapurs als unabhängige, wohlhabende Nation verstanden (vgl. Kapitel 2, S. 62). 1991 fasst ein von der Regierung in diesem Zusammenhang in Auftrag gegebenes Weißbuch zu den „gemeinsamen Werten“ (*Shared Values*) der singapurischen Gesellschaft diesen Sachverhalt mit Blick auf Familienwerte und -ideale wie folgt zusammen:

In recent decades many developed societies witnessed a trends towards heavier reliance on the state to take care of the aged, and more permissive social mores, such as increasing acceptance of „alternative lifestyles“, casual sexual relationships and single parenthood. The result has been to weaken the family unit. Singapore should not follow these untested fashions uncritically. (Singapore Parliament 1991, 3f.)

Auch in ihrem Bemühen, die singapurische Gesellschaft nach christlichen, soll heißen konservativen Wert- und Idealvorstellungen zu transformieren – vor allem mit Blick auf Familie und Sexualität – stellen sich die Marketplace Missionaries der Kirche somit als vorbildliche Bürgerinnen und Bürger eines modernen Singapur im Sinne der Regierung dar.³⁴⁸

5.4.3 Strategische Partnerin des Staates

Wie bereits bemerkt, lehnt es der Staat in Singapur ab, gemäß dem Ideal eines Wohlfahrtsstaates als sozialer Dienstleister zu fungieren (vgl. Kapitel 2, S. 85 und oben S. 224). Stattdessen legt

³⁴⁸ Das gilt selbstverständlich nicht nur für die Marketplace Missionaries aus der City Harvest Church, sondern für alle christlichen Gemeinschaften, die sich für ähnliche konservative Wert- und Moralvorstellungen einsetzen (vgl. Mathews 2010b, besonders S. 56). Zur Verbreitung konservativer Wert- und Idealvorstellungen in der Umsetzung des Cultural Mandate siehe auch Berg (2017b, 123; 126f.).

er den Bürgerinnen und Bürgern die Sorge um sich selbst, die eigene Familie und um Benachteiligte in der Gesellschaft in deren eigene Hände. In Worte gegossen wurde diese Erwartungshaltung des Staates gegenüber den eigenen Bürgerinnen und Bürgern in den 1980er und 1990er Jahren im Zusammenhang mit der Etablierung des soeben erwähnten offiziellen Kanons „gemeinsamer Werte“ (vgl. Eng 2008, 506, siehe auch Kapitel 2, S. 85). Ein zentraler Bestandteil dieser gemeinsamen Werte ist, dass die Bürgerinnen und Bürger Singapurs nicht sich selbst und ihre eigenen Bedürfnisse an erste Stelle setzen sollen, sondern die Gesellschaft (*society above self*) (vgl. Lim 2015). Um diesen Wert hochzuhalten, sollen sich Bürgerinnen und Bürger persönlich und ganz konkret für andere und vor allem für Benachteiligte in ihrem Umfeld engagieren, wie aus dem soeben bereits zitierten Weißbuch hervorgeht:

One way Singaporeans can put society above self and show concern for others is by participating personally in this effort. Many Singaporeans volunteer to do community work. Many contribute to community and welfare programmes. Such community efforts not only help in a practical way to solve the problems of the poor, but also strengthen the sense of togetherness, cohesion and self-reliance of society. (Singapore Parliament 1991, 7)

Damit geht es bei diesem Aufruf, sich sozial und wohltätig in der eigenen Gesellschaft zu engagieren, um zweierlei: Erstens geht es darum, auf konkrete Nöte und Bedürfnislagen zu antworten (*help in a practical way to solve the problems of the poor*, siehe oben). Und zweitens geht es darum, gesellschaftlichen Zusammenhalt und Selbstverantwortung zu fördern (*strengthen the sense of togetherness, cohesion and self-reliance of society*, siehe oben). All das soll dazu dienen, Singapur zu einer Gesellschaft zu machen, die Anteil nimmt am Leid des jeweils Anderen und widerstandsfähig ist, wobei widerstandsfähig hier, wie bereits erwähnt, vor allem heißt, dass die einzelnen Mitglieder der Gesellschaft für sich selber sorgen können und nicht auf staatliche Hilfe angewiesen sind (vgl. Kapitel 2, S. 85).

Wie die Anthropologin und Soziologin Kuah-Pearce Khun Eng in ihrer Arbeit zu buddhistischen Wohltätigkeitsorganisationen in Singapur herausstellt, kommt religiösen Gemeinschaften in diesem Zusammenhang eine besondere Rolle zu (vgl. Eng 2008, 506). Der Staat verstehe religiöse Institutionen als potentielle soziale Dienstleister, mehr noch, er sehe religiöse Organisationen als „strategische Partnerinnen“ für die Erbringung solcher sozialen Dienstleistungen an, die er selbst, also von staatlicher Seite, nicht leisten möchte:

Through the years, the state and religious organizations have developed a strategic partnership in the delivery of welfare services and facilities to the general public. The Singapore government has

mapped out areas where welfare services and facilities are required and encouraged the religious institutions to take up the role as welfare providers. (Eng 2008, 519)

Und genau hier knüpft die Gemeinde in ihrem karitativen Engagement an staatliche Politik und politische Diskurse an. Wie in Kapitel 2 erläutert, versteht sich die Kirche in ihrem karitativen Engagement als eine solche Partnerin des Staates (vgl. dort S. 85). In Übereinstimmung mit staatlichen Diskursen hebt man in der City Harvest Church in der Darstellung des eigenen karitativen Engagements hervor, sowohl auf individuelle Bedürfnislagen reagieren, als auch gemeinschaftsbildend und gemeinschaftsfördernd tätig sein zu wollen. Die Beschreibung der idealen singapurischen Gemeinschaft von Seiten der Kirche erscheint dabei geradezu wie ein Echo der soeben skizzierten staatlichen Diskurse: Die Vision der CHCSA sei es, wie oben gesehen, inkludierende (*inclusive*), widerstandsfähige (*resilient*), anteilnehmende (*compassionate*) und zusammenhaltende (*cohesive*) Gemeinschaften zu verwirklichen (vgl. oben S. 223). Ähnliches gilt auch für die Betonung des Aspekts der Selbstverantwortung: CHCSA versteht ihre Arbeit, wie oben erläutert, als Hilfe zur Selbsthilfe: Unterstützungsempfängerinnen und -empfänger sollen dazu befähigt werden, „auf eigenen Beinen zu stehen“ (vgl. oben S. 224). CityCare wiederum hat es sich zur Aufgabe gemacht, freiwilliges soziales Engagement in der Gesellschaft zu fördern, um das Verantwortungsgefühl des Einzelnen für die Gesellschaft zu stärken (vgl. oben S. 224f.).

Vor dem Hintergrund der in Kapitel 2 beschriebenen allgemeinen „Verdachtshermeneutik“ gerade gegenüber christlichen Institutionen, die aufgrund ihres exklusiven Wahrheitsanspruchs und Missionsanliegens als potentielle Gefahr für das friedliche Zusammenleben der verschiedenen religiösen Gemeinschaften in Singapur verstanden werden, lässt sich die hier beschriebene Darstellung des sozialen Engagements der Kirche als eine Strategie verstehen, die Kirche sowohl gegenüber dem Staat als auch der eigenen Gesellschaft mit „institutioneller Legitimität“ (Mathews 2008, 538, Übersetzung E. B.-C.) auszustatten (vgl. Kapitel 2, S. 67; 85). Gleichzeitig stellen soziale Dienstleistungen für christliche Organisationen eine Möglichkeit dar, trotz dieser allgegenwärtigen Verdachtshermeneutik im öffentlichen Raum und der eigenen Gesellschaft aktiv zu sein (vgl. Mathews 2008, 538; Robbie B. H. Goh 2009, 17f.). Auch der Verzicht auf christliche Marker in der öffentlichen Selbstdarstellung lässt sich in diesem Zusammenhang als Versuch verstehen, diese Verdachtshermeneutik zu durchbrechen.

Vor diesem Hintergrund wird deutlich, dass die verstärkte Hinwendung der Kirche zum karitativen Engagement in Singapur nicht nur Teil eines umfassenderen Trends innerhalb der globalen pfingstlich-charismatischen Landschaft ist, den ich im ersten Teil dieser Arbeit beschrieben habe. Sie stellt sich auch als Antwort auf den spezifischen, lokalen Kontext des modernen Singapur dar.

5.5 Zusammenfassung und abschließende Bemerkungen

Das vorliegende Kapitel widmete sich dem gesellschaftlichen Engagement der Kirche. Wie im Zusammenhang mit einem kurzen Überblick über pfingstlich-charismatisches Engagement in Geschichte und Gegenwart gezeigt (Unterkapitel 5.2), gehört die Kirche zu einem neueren Feld pfingstlich-charismatischer Organisationen und Akteuren, die sich durch eine bewusste Hinwendung zum aktiven Engagement in Welt und Gesellschaft auszeichnen (vgl. Miller und Yamamori 2007). Wie auf den vorangegangenen Seiten deutlich wurde, geht es der Gemeinde dabei nicht nur um die Verwirklichung des christlichen Gebots der Nächstenliebe, also darum, im engeren Sinne karitativ tätig zu werden. Unter dem Banner des Cultural Mandate möchte sie durch ein vielgestaltiges Engagement in allen Bereichen der Gesellschaft – einschließlich der Wirtschaft und der Kunst- und Unterhaltungsindustrie – zur Transformation der ganzen Gesellschaft gemäß christlicher Wert- und Idealvorstellungen und damit zur gesellschaftsweiten Etablierung einer gottgefälligen „Holy Counterculture“ beitragen. Das in diesem Kapitel beschriebene gesellschaftliche Engagement der Gemeinde stellt sich somit als eindruckliches Beispiel für die bleibende Bedeutung religiöser Weltdeutungen und Praktiken innerhalb moderner Gesellschaften dar, die nicht auf die Privatsphäre religiöser Akteurinnen und Akteure begrenzt bleiben, sondern alle Bereiche der Gesellschaft in den Blick nehmen: Als „Marketplace Missionaries“ sollen sich die Mitglieder der City Harvest Church in *allen* Bereich der Gesellschaft durch Erfolg, Wohlstand und ein (Wohl-)Leben gemäß christlichen Idealen hervortun, um auf diese Weise nicht nur die Verbreitung christlicher Werte voranzutreiben, sondern auch missionarisch tätig zu sein. Damit ereignet sich in der City Harvest Church, wie auf den vorangegangenen Seiten gezeigt, unter dem Banner des Cultural Mandate eine Neukonzeptualisierung sowohl des Missionsauftrags an sich als auch der sich daran anschließenden Missionsarbeit (siehe Unterkapitel 5.3).

Unter dem Stichwort „moderne Entdifferenzierungen“ (Unterkapitel 5.4.1) wurde außerdem gezeigt, dass sich infolge dieser Neukonzeptualisierung das Streben nach beruflichem Erfolg, das in der City Harvest Church praktizierte Wohlstandsevangelium (siehe Kapitel 4) und die Missionsarbeit immer mehr zu ähneln beginnen. Die daraus hervorgehende Ambivalenz des kirchlichen Engagements im Spannungsfeld profaner und religiöser Zuschreibungen „schärft unseren Blick dafür“, so habe ich an anderer Stelle bemerkt, „dass die Grenzziehungen zwischen dem, was legitimer Weise als religiös und dem, was als profan gilt“ innerhalb moderner Gesellschaften stets „standortabhängig sind und immer wieder neu ausgehandelt werden müssen“ (Berg 2017b, 131, siehe auch die Einleitung S. 25).

Unter dem Stichwort „vorbildliche Bürger für ein modernes Singapur“ (Unterkapitel 5.4.2) habe ich im Anschluss daran gezeigt, dass die Marketplace Missionaries der City Harvest Church in der Umsetzung des Cultural Mandate in mehrfacher Hinsicht als ideale singapurische Bürgerinnen und Bürger erscheinen, soll heißen jenem Ideal eines Bürgers bzw. einer Bürgerin entsprechen, welches die führende PAP in Singapur propagiert. In ihrem karitativen Engagement wiederum präsentiert sich die Kirche als strategische Partnerin eines Staates, der es ablehnt, im Sinne eines Wohlfahrtsstaats, als sozialer Dienstleister zu agieren. Das wiederum, so habe ich im Anschluss an Mathews (2008) argumentiert, lässt sich nicht zuletzt als Versuch deuten, die seit den 1980er Jahren allgemein vorherrschende Verdachtshermeneutik zu durchbrechen, nach der das öffentliche Wirken evangelikal geprägter Gemeinschaften (aufgrund ihres exklusiven Wahrheitsanspruchs und expliziten Missionsanliegens) eine potentielle Gefahr für das friedliche Zusammenleben der verschiedenen religiösen Gemeinschaften in Singapur darstellt. Wie die besondere Verfasstheit der Megakirche als Kleingruppen-Netzwerk (siehe Kapitel 3) und die Suche nach Wohlstand, Wohllieben und Wohlsein (siehe Kapitel 4) stellt sich damit auch das in diesem Kapitel beschriebene gesellschaftliche Engagement der Kirche als Antwort auf die Bedingungen der globalen Moderne einerseits und als Reaktion auf den spezifischen lokalen Kontext des modernen Singapur andererseits dar.

6 Schlussbetrachtung

6.1 Religionswissenschaftliche Perspektiven auf eine neocharismatische Megakirche

Die neocharismatische Megakirche City Harvest Church, so habe ich diese Arbeit begonnen, stellt sich bei genauerer Betrachtung als ein Netzwerk ganz unterschiedlicher Elemente dar (vgl. die Einleitung, S. 41–44). In diesem Sinne schloss die Einleitung dieser Arbeit mit der Einladung: *Enter the Network*. Die sich daran anschließenden Kapitel boten Einblicke in unterschiedliche Handlungszusammenhänge der Megakirche; im Bibelstudium, in den wöchentlichen Kleingruppentreffen, den Wochenendgottesdiensten und der Beschreibung des gesellschaftlichen Engagements der Kirche begegneten uns mit den Gemeindemitgliedern Grace, Rachel, John, Jonathan oder Jackson, dem Seniorpastor Kong Hee, der Sängerin Sun Ho und nicht zuletzt mit Gott und dem Teufel eine Vielzahl ganz verschiedener sozialer Akteure und ganz unterschiedliche Medien, digitale ebenso wie analoge, geschriebene ebenso wie gesprochene. Auf diese Art und Weise haben sich die verschiedenen Kapitel mit ganz unterschiedlichen Aspekten und „Elementen“ dieses eingangs skizzierten kirchlichen Netzwerks befasst. Im Rückgriff auf Feldnotizen und andere Ergebnisse meiner teilnehmenden Beobachtung war dabei auch die Forscherin selbst stets Teil der hier vorliegenden Beschreibung. Mehr noch, die vorliegende Untersuchung ist in vielerlei Hinsicht aus der Beziehung der Forscherin zu diesem Netzwerk heraus entstanden.³⁴⁹ Es handelt sich dabei also, mit Tweed gesprochen, um eine standortgebundene „Betrachtung“ (*sighting*) der gelebten Dimension der Megakirche City Harvest Church wie sie sich der Forscherin in der Feldforschung dargestellt hat (vgl. Tweed 2002, 256f.).

Standortgebunden ist diese Beschreibung auch deshalb, weil es sich dabei um eine religionswissenschaftliche Betrachtung handelt, die Arbeit also aus einer ganz bestimmten, disziplinären Perspektive heraus geschrieben wurde. Wie in der Einleitung beschrieben, war es nicht das Anliegen dieser Arbeit, ein umfassendes Bild des religiösen Lebens in der City Harvest Church zu zeichnen (vgl. die Einleitung, S. 58), sondern die bereits vorliegende Forschungsliteratur durch eine religionswissenschaftliche Perspektive auf die gelebte Dimension der Megakirche zu bereichern und dabei dem wechselseitigen Verhältnis von gelebter Religiosität und globaler

³⁴⁹ Vergleiche hierzu auch den Abschnitt „Die Forscherin im Prozess der Feldforschung“ in der Einleitung, S. 49–55.

Moderne nachzugehen: Wie gestaltet sich die gelebte Religiosität in der City Harvest Church in Singapur als einer Stadt, die gleichsam von Anfang an modern war? Und in welcher Beziehung steht diese gelebte Religiosität zum Kontext einer globalen Moderne bzw. den global zirkulierenden Diskursen und Praktiken (die gleichsam die portable „Grammatik“ dieser Moderne bilden) einerseits und dem spezifischen, lokalen Kontext des modernen Singapur andererseits? Die Beantwortung dieser Fragen erfolgte in der vorliegenden Arbeit von einem kulturwissenschaftlich-kritischen Standpunkt aus.³⁵⁰ Im Anschluss an Illouz ging es mir in der vorliegenden Arbeit darum zu verstehen, wie religiöse Diskurse, Praktiken und Vergemeinschaftungsformen „zu dem wurden, was sie sind, und warum sie als das, was sie sind, für Menschen ‚etwas leisten‘“ (Illouz 2009, 14, siehe auch die Einleitung, S. 54).

Ein erstes Kapitel (Kapitel 2) widmete sich dafür zunächst der Geschichte und dem Selbstverständnis der Gemeinschaft. Nach einem kurzen Abriss des religionsgeschichtlichen und zeithistorischen Entstehungskontexts der Kirche habe ich die Geschichte und das Selbstverständnis der Gemeinde anhand des von der Gemeinschaft selbst produzierten digitalen Videos *City Harvest Church Story* herausgearbeitet. Neben der Verortung der Gemeinschaft im lokalen Kontext der 1980er Jahre in Singapur wurde dabei auch die Einbettung der Kirche in pfingstlich-charismatische Netzwerke deutlich und das nicht nur anhand einzelner, konkreter Verbindungen zu anderen pfingstlich-charismatischen Institutionen oder im Aufgreifen global zirkulierender pfingstlich-charismatischer Diskurse und Praktiken. Deutlich wurde diese Einbettung auch in der Art und Weise, wie die Kirche selbst – typisch pfingstlich-charismatisch – netzwerkend tätig ist. Damit bot dieses Kapitel nicht nur eine Einführung in die Geschichte der Kirche, sondern stellt sich auch als ein Fallbeispiel für den gegenwärtigen Modus Operandi pfingstlich-charismatischer Gruppen und Institutionen dar und gibt Einblick in die innere Dynamik entsprechender Netzwerke.

Im darauffolgenden Kapitel (Kapitel 3) habe ich mich mit der besonderen Verfasstheit der Megakirche als ein Netzwerk kleiner Gruppen befasst. Dafür habe ich zunächst sowohl Megakirchen als auch Kleingruppen als spezifische Formen moderner, christlicher Vergemeinschaftung in den Blick genommen und religionshistorisch eingeordnet, um dann anhand des Lehrbuchs für die sogenannte Church Introductory Class die Verfasstheit der City Harvest Church als

³⁵⁰ Zur Religionswissenschaft als kulturwissenschaftlich arbeitende Disziplin siehe die Einleitung S. 54f., insbesondere Anm. 73.

Kleingruppen-Netzwerk zu erläutern. Im Anschluss daran habe ich mich der Kleingruppe selbst als Ort religiöser Praxis und Sozialisation zugewandt. Anhand zweier Fallbeispiele, dem kollektiven Bibelstudium und den wöchentlichen Treffen in der Kleingruppe wurde gezeigt, wie die Gemeinschaft der Kleingruppe zum Ort sowohl der Geburt des christlichen Subjekts als auch des auf Dauer gestellten Christ(in)seins in der Gemeinschaft der Kirche wird. Dabei wurde deutlich, dass die Institution und Praxis der Kleingruppe durch eine doppelte Dynamik geprägt ist: Einerseits zielt sie auf die individuelle Anleitung der Mitglieder, denen durch eine umfassende Disziplinierung von Körper, Geist und Emotionen sowie des persönlichen Alltags eine enge Beziehung zu Gott und individuelle Entfaltung im Glauben ermöglicht werden soll, und andererseits auf deren Integration in die Hierarchie und Machtstrukturen der Kirche. Das Kapitel machte somit aufmerksam auf die Rolle und Funktion des Sozialen, der Sinne und des Körpers in religiöser Praxis und religiösem Erleben (vgl. Meyer 2008; Opas und Haapalainen 2016). Denn so intim und individuell die Beziehung zu Gott im pfingstlich-charismatischen Feld auch gedacht und beschrieben wird, möglich wird sie, wie in diesem Kapitel gezeigt, nur in der Gemeinschaft mit anderen. Im Anschluss an den Religionswissenschaftler Robert A. Orsi lässt sich mit Blick auf die Ergebnisse dieses Kapitels demnach festhalten, dass sich Religion hier in einem „Netzwerk von Beziehungen zwischen Himmel und Erde“ (Orsi 2007, 2, Übersetzung E. B.-C.) ereignet, das Menschen und als transzendent verstandene Mächte ebenso umfasst wie, so möchte ich hinzufügen, religiöse Artefakte und Materialitäten aller Art (vgl. Orsi 2007, 2).

Kapitel 4 war der gelebten Alltagsreligiosität in der Gemeinde gewidmet, die sich in der City Harvest Church in Anlehnung an Chos Anleitung für ein Leben in Fülle, als eine Suche nach Wohlstand, Wohlleben und Wohlsein darstellt. Nach einem kurzen Überblick über das Diskursfeld verschiedener Wohlstandsevangelien habe ich die zentralen Merkmale der Theologie Chos und die sich daraus ergebenden Handlungsimperative anhand einer seiner Publikationen, dem in der City Harvest Church beliebten christlichen Ratgeber *4th Dimensional Living in a 3 Dimensional World*, herausgearbeitet. Der Frage, wie genau Chos Anleitung für ein Leben in Fülle in der Kirche aufgegriffen wird, bin ich im Anschluss beispielhaft anhand einer Predigt Kong Hees nachgegangen. Auch hier stand die Übersetzung theologischer Vorstellungen in konkrete Handlungsimperative und Alltagspraktiken im Mittelpunkt. Damit handelt es sich bei diesem Kapitel nicht nur um einen Beitrag zur Erforschung verschiedener Wohlstandsevangelien weltweit aus dem Blickwinkel gelebter Religiosität. Es stellt sich auch ganz allgemein als ein

Fallbeispiel dafür dar, wie sich religiöse Diskurse in sozialen Praktiken „materialisieren“ (vgl. Prohl 2014, 332). Religionen, so hat dieses Kapitel einmal mehr gezeigt, sind stets mehr als nur Glaubens- oder Überzeugungssysteme. Sie sind immer auch etwas, das Menschen mit sich, ihrem Körper und ihren Emotionen, miteinander und ihrer Umwelt tun (vgl. hierzu die Einleitung, S. 48).

Das letzte Kapitel schließlich (Kapitel 5) hat sich mit dem gesellschaftlichen Engagement der Kirche in Singapur und darüber hinaus befasst. Zunächst habe ich dafür die religionsgeschichtlichen Entwicklungen innerhalb des pfingstlich-charismatischen Feldes nachgezeichnet, in die das Engagement der City Harvest Church in Welt und Gesellschaft eingebettet ist. Im Anschluss daran habe ich mich den vielfältigen gesellschaftlichen Initiativen der Gemeinde zugewandt. Neben „klassischen“ sozialen Initiativen ging es in diesem Kapitel dabei vor allem um Formen gesellschaftlichen Engagements jenseits des Karitativen. Ausgehend von verschiedenen Predigten und Publikationen Kong Hees sowie Veröffentlichungen des kircheneigenen Nachrichtendienstes *City News* habe ich Kong Hees Vision skizziert, ganze Gesellschaften gemäß christlicher Wert- und Idealvorstellungen zu transformieren und so zur Etablierung einer „heiligen Gegenkultur“ (*Holy Counter Culture*) und damit letztendlich zur Errichtung des Reiches Gottes auf Erden beizutragen. Im Gegensatz zu der von zahlreichen Denkerinnen und Denkern der Moderne lange Zeit gehegten Vermutung, dass Religionen mit zunehmender Modernisierung unweigerlich an gesellschaftlicher Bedeutung verlieren oder sich zumindest in die Privatsphäre zurückziehen werden, stellt sich dieses Kapitel somit als ein weiteres Beispiel für die bleibende Bedeutung von Religionen in modernen Gesellschaften dar. Darüber hinaus lässt sich Kong Hees Cultural Mandate als ein Fallbeispiel für die aktive Auseinandersetzung religiöser Gemeinschaften mit den Bedingungen der globalen Moderne lesen. Wie dieses Kapitel weiterhin gezeigt hat, lässt die Nähe des hier beschriebenen kirchlichen Engagements zu anderen, scheinbar profanen Tätigkeiten, wie etwa dem Streben nach beruflichem Erfolg, das hier angezielte Engagement der Kirche unweigerlich ambivalent werden. Diese Ambivalenz wiederum macht uns darauf aufmerksam, dass genau diese Grenzziehung an sich, zwischen dem, was an einem bestimmten Ort und zu einer bestimmten Zeit legitimer Weise als religiös, und dem, was als profan gilt, immer standortabhängig ist und stets neu ausgehandelt werden muss (vgl. die Einleitung, S. 25, und Kapitel 5, S. 262, siehe auch Berg 2017b, 131). Das fünfte Kapitel dieser Arbeit ist damit auch ein lehrreiches Fallbeispiel dafür dar, „wie umkämpft manche von uns gerne

als selbstverständlich angenommenen Grenzziehungen innerhalb moderner Gesellschaften tatsächlich sind“ (Berg 2017b, 131).

6.2 Die City Harvest Church im Nexus globaler und lokaler Verflechtungen

Wie in den vorangegangenen Kapiteln deutlich wurde, stellt sich die gelebte Religiosität in der City Harvest Church – von der religiösen Sozialisation in der Kleingruppe über die Praxis von Chos Wohlstandsevangelium bis zum gesellschaftlichen Engagement der Gemeinde – als Produkt globaler und lokaler Verflechtungsprozesse dar, das heißt als Antwort auf die Bedingungen der globalen Moderne einerseits und den spezifischen, lokalen Kontext des modernen Singapur andererseits.

Schon in der Einleitung und in Kapitel 2 wurde in dieser Hinsicht deutlich, dass sich die Geschichte, das Selbstverständnis und die gegenwärtige Verfasstheit der Kirche nicht verstehen lassen, ohne die Einbettung der Gemeinde in globale Diskursfelder und Entwicklungen mitzubedenken, während die Art und Weise, wie solche Entwicklungen in Singapur aufgegriffen werden, gleichzeitig die Gegebenheiten des spezifischen, lokalen Kontexts widerspiegelt. In Kapitel 3 habe ich in dieser Hinsicht gezeigt, dass die religiöse Praxis und Sozialisation in der Kleingruppe auf einem spezifisch modernen Selbstverständnis beruht, das sich aus globalisierten therapeutischen Vorstellungen und Praktiken speist, während sich die Kleingruppe selbst als Form christlicher Vergemeinschaftung als Antwort auf die urbane Verfasstheit des Stadtstaats darstellt.

Die in Kapitel 4 beschriebene Suche der Gemeindemitglieder nach Wohlstand, Wohlleben und Wohlbefinden wiederum stellt sich schon im Aufgreifen der Theologie und Praxis des südkoreanischen Megakirchenpastors Cho als Produkt globaler Dynamiken dar. Die Theologie selbst schließt dabei, in ähnlicher Art und Weise wie die religiöse Sozialisation in der Kleingruppe, an globalisierte Diskurse an, die das Subjekt dazu anhalten, sich selbst als Unternehmer(in) und das eigene Leben als unternehmerisches Projekt zu begreifen. In der City Harvest Church nimmt diese Theologie und Praxis, wie dort gezeigt, die Form einer konkreten Anleitung an, wie die Praktizierenden mit den Anforderungen der sie umgebenden Konsum- und Dienstleistungsgesellschaft des modernen Singapur umgehen können. Das in der Kirche praktizierte Wohlstandsevangelium lässt sich in diesem Zusammenhang als eine „Verzauberung“ der ratio-

nal-planenden, utilitaristischen oder auch „pragmatischen“ Politik des südostasiatischen Stadtstaats verstehen, durch die diese Politik mit religiöser Bedeutung und emotional-motivationaler „Energie“ (neu) aufgeladen wird.

Und auch das gesellschaftliche Engagement der Kirche in Singapur und darüber hinaus schließt, wie in Kapitel 5 gezeigt und soeben bemerkt, sowohl an Entwicklungen innerhalb des globalen pfingstlich-charismatischen Feldes, wie auch an die besonderen Gegebenheiten des lokalen singapurischen Kontexts an. Mit Blick auf das globale pfingstlich-charismatische Feld korrespondieren die Initiativen der Kirche mit einer allgemeinen Hinwendung zu gesellschaftlichem Engagement in Welt und Gesellschaft und dem globalisierten Diskursfeld verschiedener Königsreichs- bzw. Herrschaftstheologien. Mit Blick auf Singapur wiederum hat sich gezeigt, dass sich die Gemeinde im Anschluss an hegemoniale politische Diskurse als „vorbildliche“ Bürgerinnen und Bürger und als strategische Partnerin des Staates inszeniert, um ihr öffentliches Wirken so mit staatlicher und gesellschaftlicher Legitimität zu untermauern.

Singapur hat sich im Laufe der 1970er und 1980er Jahre zu einem Knotenpunkt innerhalb internationaler Netzwerke, Warenflüsse und Austauschprozesse entwickelt. Über diese Strukturen gelangen nicht nur Kapital, Handelsgüter und Menschen, sondern auch global zirkulierende Vorstellungen und Praktiken nach Singapur, wo sie von lokalen Akteuren aufgegriffen und in kreativer und selektiver Art und Weise adaptiert werden (vgl. DeBernardi 2008, 121). Die so veränderten Diskurse und Praktiken werden dann nicht selten erneut in überregionale oder sogar internationale Austauschprozesse eingespeist, durch die sie in wieder anderen Kontexten verfügbar werden.³⁵¹ Mit Blick auf die christliche Landschaft der Insel spielt das aktive Netzwerken christlicher Akteure, Institutionen und Netzwerke und die Idee von Singapur als einem neuen „Antioch of Asia“ eine zentrale Rolle für die Dynamik dieser Prozesse (vgl. Goh 2016, siehe auch Kapitel 2, S. 83). Auch die City Harvest Church versteht sich in dieser Hinsicht als Knotenpunkt innerhalb eines wachsenden, internationalen Netzwerks affilierter bzw. assoziierter Kirchen sowie als Ausgangspunkt und Initiatorin einer weltweiten „Bewegung“ (*movement*) (siehe die Einleitung, S. 43, Anm. 56). Ganz bewusst schließt Kong Hee in seinen Publikationen und Predigten an Persönlichkeiten aus dem globalen pfingstlich-charismatischen Feld an, greift deren Vorstellungen und Praktiken auf und adaptiert sie für sich

³⁵¹ Vergleiche für eine Beschreibung ähnlicher kultureller Dynamiken Model House Research Group (2013, 25) und Appadurai (2010, 7).

und seine Gemeinde, um sie dann innerhalb des eigenen Netzwerks erneut zu verbreiten. Mit Blick auf das eingangs beschriebene religionswissenschaftlich-kulturwissenschaftliche Forschungsinteresse dieser Arbeit lässt sich vor diesem Hintergrund formulieren, dass sowohl die gelebte Religiosität in der City Harvest Church als auch das Selbstverständnis der Gemeinde in globalen und lokalen Verflechtungsprozessen zu dem wurden, was sie heute sind (vgl. Illouz 2009, 14). Die hier beschriebene gelebte Dimension einer neocharismatischen Megakirche im gegenwärtigen Singapur stellt sich somit als ein aufschlussreiches Fallbeispiel für die Dynamiken von Religionen im Zeitalter der Globalisierung dar. Aus religionswissenschaftlicher Perspektive ist allerdings anzumerken, dass derartige Prozesse lokaler und globaler Verflechtung kein Spezifikum allein des pfingstlich-charismatischen Feldes oder der jüngeren Geschichte sind. Wie der Theologe und Religionswissenschaftler Klaus Hock bemerkt, handelt es sich dabei vielmehr um ein allgemeines „Strukturprinzip der Religionsgeschichte“ (Hock 2002, 73; vgl. auch Bretfeld 2012), das im Zusammenhang mit neuen Fortbewegungs- und Medientechnologien in der Gegenwart lediglich eine neue Dynamisierung erfahren hat.

6.3 Gelebte Religiosität in der Moderne

Damit möchte ich an dieser Stelle abschließend zum zweiten Teil des oben umrissenen religionswissenschaftlich-kulturwissenschaftlichen Forschungsinteresses dieser Arbeit kommen und mich der Frage zuwenden, inwiefern die gelebte Religiosität in der City Harvest Church, als das, was sie ist, für die Menschen im gegenwärtigen Singapur „etwas leistet“ (siehe oben S. 264 und die Einleitung, S. 54).

Wie mit Blick auf die soeben noch einmal zusammengefassten Ergebnisse der einzelnen Kapitel dieser Arbeit deutlich wurde, stellen sich die verschiedenen, hier untersuchten Diskurse, Praktiken, Vergemeinschaftungsformen und Subjektvorstellungen auf ihre je eigene Art und Weise als Antworten auf die Bedingungen der globalen Moderne und die Erfordernisse des modernen Singapur dar. Wie an den einzelnen Fallbeispielen gezeigt werden konnte, handelt es sich dabei keineswegs um ein nur einseitiges Bezogen-Sein, sondern um eine wechselseitige Resonanzbeziehung im Sinne Illouz' (vgl. die Einleitung, S. 45f.). Das unternehmerische Ethos und neoliberale Postulat moderner Konsum- und Dienstleistungsgesellschaften stellen ihre Subjekte vor eine ganze Reihe von Herausforderungen: Sie sollen sich selbst als Unternehme-

rinnen und Unternehmer und ihr ganzes Leben als unternehmerische Projekte begreifen und dabei stets und ohne Unterlass an sich selbst und auf ihre Ziele hin arbeiten, nämlich erfolgreich, gesund, selbstständig und dadurch nicht zuletzt glücklich zu sein. Diese Herausforderungen werden, wie in Kapitel 4 erläutert, von nicht wenigen in Singapur nicht nur als Chance, sondern auch als Belastung empfunden und lassen sich durchaus als „problematische soziale Zustände“ (Illouz 2013, 367) beschreiben. Als solches finden sie sich auch in den in dieser Arbeit beschriebenen Fallbeispielen – vom Bibelstudienhandbuch *Getting Started* über Chos *4 Dimensional Living in a 3 Dimensional World* bis zu Kong Hees morgendlichem Ritual und dem Programm des Cultural Mandate – auf verschiedene Art und Weise thematisiert. Damit hat diese Untersuchung eindrücklich gezeigt, wie bestimmte, scheinbar profane Strukturmerkmale gegenwärtiger Gesellschaften auch religiöse Diskurse und Praktiken mitprägen, seien es therapeutische Vorstellungen, das soeben erwähnte neoliberale Postulat, sich selbst als Unternehmer(in) zu begreifen, das „Affekt- und Motivationsdefizit“ (Reckwitz 2013, 27), das mit einer hoch rationalisierten, „pragmatischen“ Lebensführung in Singapur einhergeht, oder die grundsätzlichen Bedingungen moderner, funktional differenzierter Gesellschaften.

Weiter wurde deutlich, dass die Gemeinde, Cho und Kong Hee ihren Mitgliedern, Leserinnen und Lesern, Zuhörerinnen und Zuhörern immer auch konkrete Handlungsangebote machen, wie sie sich mit Hilfe des Heiligen Geistes, der Heiligen Schrift und religiösen Ritualen innerhalb dieser Herausforderungen orientieren und zurechtfinden können. Mehr noch, Chos Anleitung für ein Leben in Fülle und Kong Hees Cultural Mandate wollen Christinnen und Christen sogar zu „Meisterinnen und Meistern der Moderne“ machen, das heißt zu Menschen, die die Spielregeln moderner Gesellschaft meisterhaft beherrschen, deshalb zu Wohlstand und Macht gelangen und dann aus gesellschaftlichen Schlüsselpositionen heraus die moderne Welt nach ihren eigenen, das heißt christlichen Vorstellungen zu verändern vermögen. Damit greifen die hier untersuchten religiösen Diskurse und Praktiken nicht nur bestimmte, scheinbar profane Strukturmerkmale gegenwärtiger Gesellschaften und damit einhergehende Herausforderungen auf. Sie bieten religiösen Akteurinnen und Akteuren auch Handreichungen dafür an, wie sie durch bestimmte Techniken des Umgangs mit sich und ihrem eigenen Körper, ihrer Umwelt, ihren Mitmenschen und transzendenten Mächten mit den Anforderungen moderner Konsum- und Dienstleistungsgesellschaften umgehen können, und wirken so ihrerseits prägend auf ihre Umwelt zurück. Die gelebte Religiosität in der City Harvest Church stellt sich vor diesem Hin-

tergrund als vielseitiger „Werkzeugkasten“ (Illouz 2009, 397; siehe auch Martin 2012, 97). dar, mit dessen Hilfe sich Christinnen und Christen innerhalb des modernen Singapur orientieren und die vielfältigen alltäglichen Herausforderungen einer modernen Konsum- und Dienstleistungsgesellschaft bewältigen können.

Am Programm des Cultural Mandate wurde dabei besonders deutlich, dass es in diesem Zusammenhang keineswegs darum geht, die säkularen Spielregeln verschiedener Gesellschaftsbereiche, sei es der Bereich der Wirtschaft, der Bildung oder der Kunst- und Unterhaltung, abzuschaffen und durch religiöse zu ersetzen. Stattdessen sollen religiöse Akteure dazu befähigt werden, die Spielregeln verschiedener gesellschaftlicher Bereiche gekonnt zu kombinieren. Marketplace Missionaries sollen – bis zu einem gewissen Grad – werden „wie die Welt“ und zugleich in bestimmten Aspekten ihrer Lebensgestaltung und -führung eine innere Distanz zu ihr wahren. Für den Soziologen Peter L. Berger ist gerade diese akzeptierte Koexistenz religiöser und säkularer Spielregeln innerhalb verschiedener Handlungszusammenhänge sowie ihre gekonnte Kombination durch moderne Subjekte ein zentrales Merkmal moderner Gesellschaften (vgl. Berger 2012, 314–316).

Damit wird an der vorliegenden Untersuchung einmal mehr deutlich, dass die globale Moderne keineswegs mit einem Bedeutungsverlust religiöser Diskurse, Praktiken und Vergemeinschaftungsformen oder mit ihrem Rückzug in die Privatsphäre einhergehen muss. Stattdessen untermauert die Arbeit die Vermutung, dass es sich bei der einfachen Gleichsetzung von Moderne und einem fortschreitenden, allgemeinen Bedeutungsverlust von Religionen oder ihrem Verschwinden in die Privatsphäre um einen „modernen Mythos“ handelt, der sich angesichts der Lebendigkeit und Popularität pfingstlich-charismatischer Christentümer weltweit als wenig plausibel erweist. Vor diesem Hintergrund schärft die vorliegende Arbeit den Blick für die bleibende Bedeutung und die sich wandelnden Erscheinungsformen von Religionen unter dem Eindruck der globalen Moderne.

6.4 Ausblick

Die digitale Revolution hat auch die religionswissenschaftliche Forschung nachhaltig verändert. Als ich 2013 nach meinem zweiten Gottesdienst in der City Harvest Church von Mitgliedern der Kleingruppe N172 zum ersten Mal zum Mittagessen in den nahegelegenen Foodcourt eingela-

den wurde, fand ich mich nach dem Essen bei der obligatorischen Tasse *Kopi* mit unerwarteten „Facebook“- und „WhatsApp-Anfragen“ konfrontiert. Soziale Medien sollten sich während meiner Feldforschung zu einem zentralen Kommunikations- und Austauschmedium zwischen mir und meinen Informantinnen und Informanten entwickeln. Und auch danach blieb der Kontakt zu den Gemeindemitgliedern über soziale Medien weiterhin bestehen. Im digitalen Zeitalter, so scheint es, verlässt die Forscherin „das Feld“ gar nicht mehr endgültig. Informantinnen und Informanten sind stets nur einen „Klick“ oder eine Kurznachricht entfernt. Die problematische und ohnehin poröse Grenze zwischen „Feld“, „Zuhause“ und „Universität“ verschwimmt zunehmend (vgl. Wittel 2000). Jenseits konkreter digitaler Ethnographien werfen diese veränderten Forschungsbedingungen eine Reihe forschungspraktischer und methodologischer Fragen auf: Wie gehen wir als Forscherinnen und Forscher mit der digitalen Dimension unseres Feldes um, in der auch die Grenze zwischen privat und öffentlich zunehmend verschwimmt? Muss die Vorbereitung auf eine Feldforschung in Zukunft auch die Einrichtung einer digitalen Forschungspersönlichkeit umfassen? Fragen wie diese können als Ausgangspunkt für weiterführende methodologische Reflexionen dienen, die weniger die Seite der Datenerhebung und Auswertung in den Blick nehmen, als die sich wandelnde Situation der Forscherin selbst, die sich im Prozess der Feldforschung zunehmend in dieselben digitalen Strukturen eingebettet findet wie ihre Informantinnen und Informanten auch. Das besondere Spiel von „Nähe und Distanz, Involviertheit und Indifferenz“ (Prohl 2004, 294) das Prohl als ein zentrales Merkmal der Methode der Feldforschung herausstellt, entwickelt hier eine ganz neue Dynamik, die es im Blick zu behalten gilt.

7 Anhang



Abb. 1: Eingangstür zu Rachels Wohnung in Woodlands (Foto E. B.-C.)



Abb. 2: Die City Harvest Church, Kirchengebäude in Jurong West (Foto: Matthias Deininger, Abdruck mit freundlicher Genehmigung des Fotografen)



Abb. 3: Logo zum 50. Jahrestag der Staatsgründung Singapurs 2015 (Foto: Matthias Deininger, Abdruck mit freundlicher Genehmigung des Fotografen)

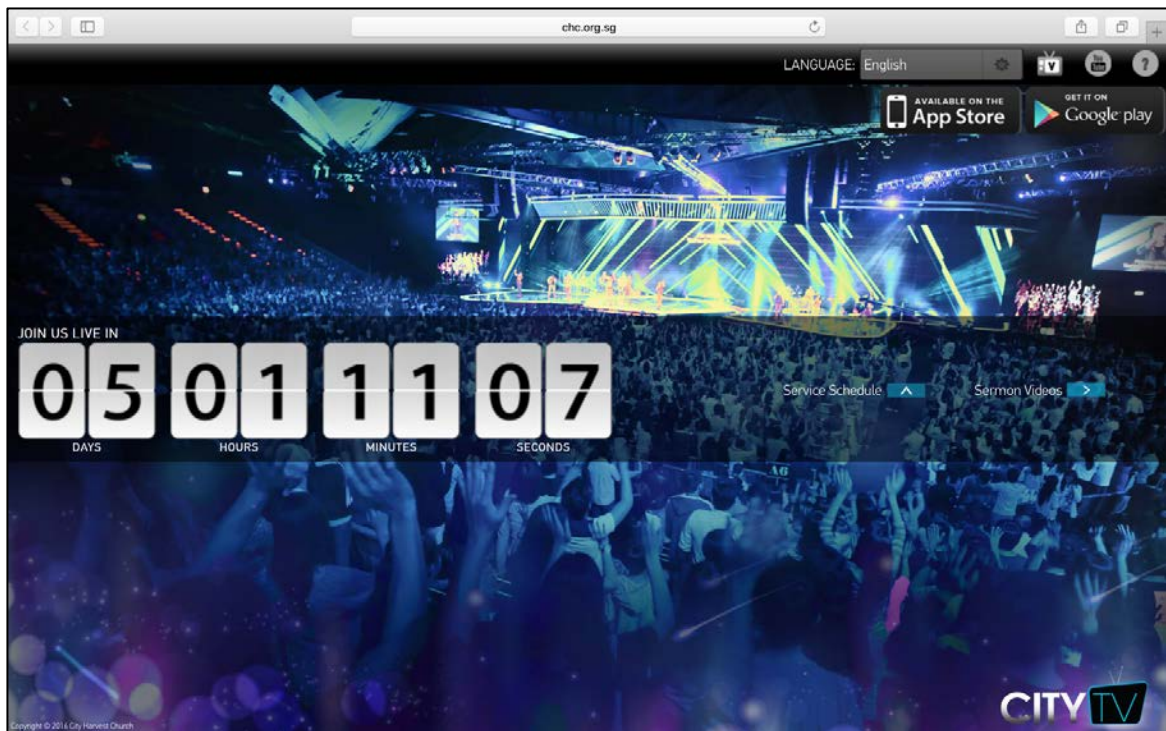


Abb. 4: Screenshot der Internetseite der Kirche vom 1.2.2016. Abrufbar unter: <https://www.chc.org.sg/>, letzter Zugriff am 12.6.2016



Abb. 5: Willkommenspaket der City Harvest Church, November 2013. Die Broschüre enthält eine Vorstellung der Kirche, die Postkarten stellen einzelne (pastorale) Dienstleistungen, Angebote und das Netzwerk affilierter Kirchen vor. Bei der CD handelt es sich um die Aufnahme einer Predigt vom Kong Hee vom 26.10.2013 (Foto E. B.-C.)

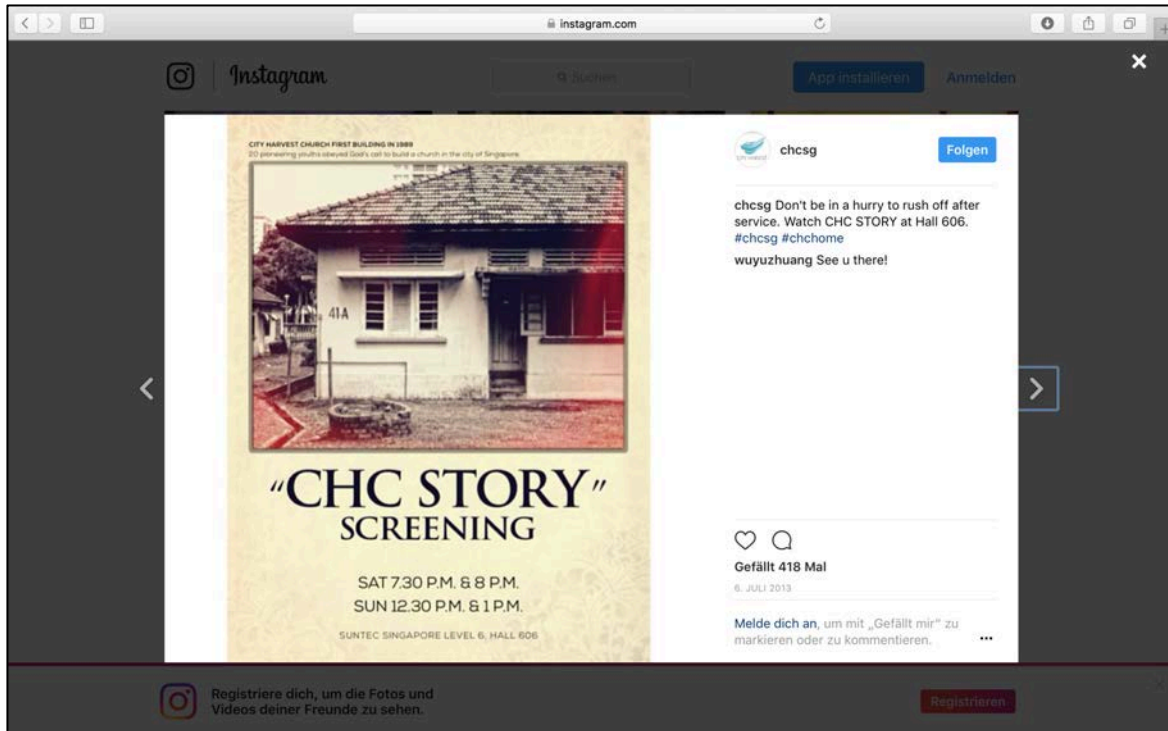


Abb. 7: Ankündigung der Vorführung des Videos *City Harvest Church Story*. Screenshot des offiziellen Instagram-Accounts der Kirche vom 18.6.2017. Der Instagram-Account der Kirche ist abrufbar unter: <https://www.instagram.com/chcsg/?hl=de>, letzter Zugriff am 18.6.2017

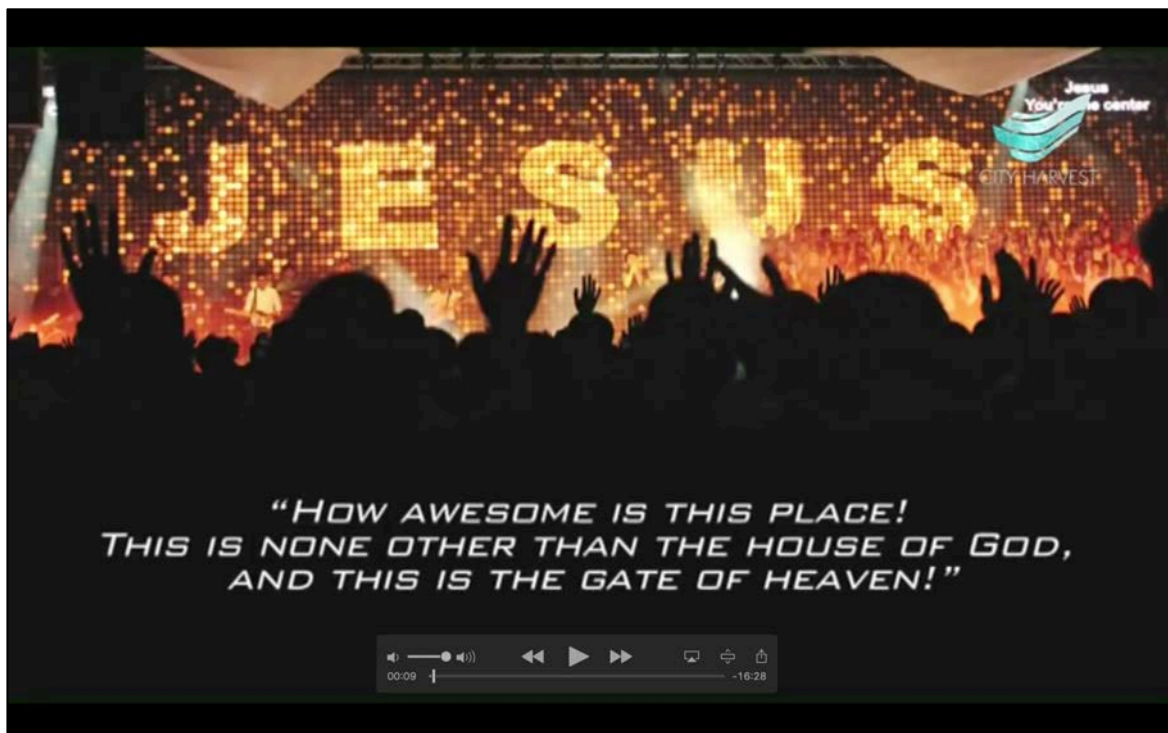


Abb. 8: Ein Blick in das Auditorium im Suntec City Convention Centre. Screenshot des Videos *City Harvest Church Story* von Minute 00:00:09

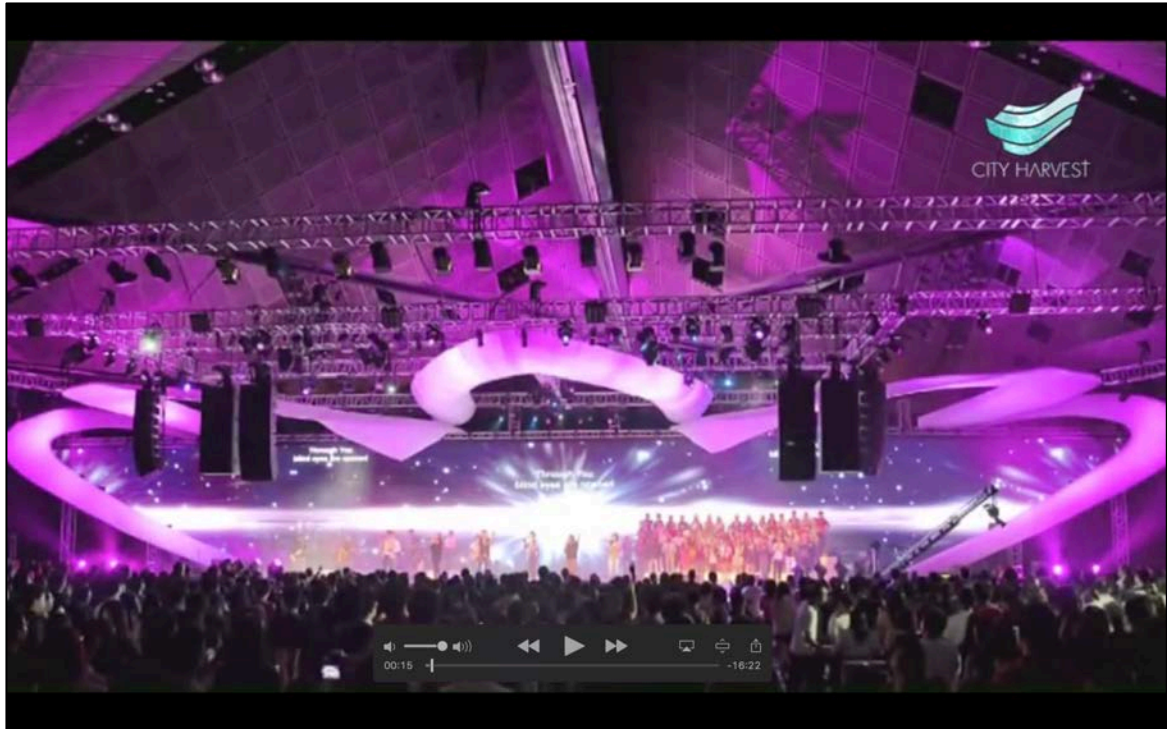


Abb. 9: Ein weiterer Blick in das Auditorium im Suntec City Convention Centre. Screenshot des Videos *City Harvest Church Story* von Minute 00:00:15



Abb. 10: Ein dritter Blick in das Auditorium im Suntec City Convention Centre. Screenshot des Videos *City Harvest Church Story* von Minute 00:00:20



Abb. 11: Ein vierter Blick in das Auditorium im Suntec City Convention Centre. Screenshot des Videos *City Harvest Church Story* von Minute 00:00:23





Abb. 12: Die unterschiedlichen Aufenthaltsorte der Gemeinde als Aufzählung. Screenshot des Videos *City Harvest Church Story* von Minute 00:02:11, 00:02:14, 00:02:18, 00:02:22, 00:02:25 und 00:02:29

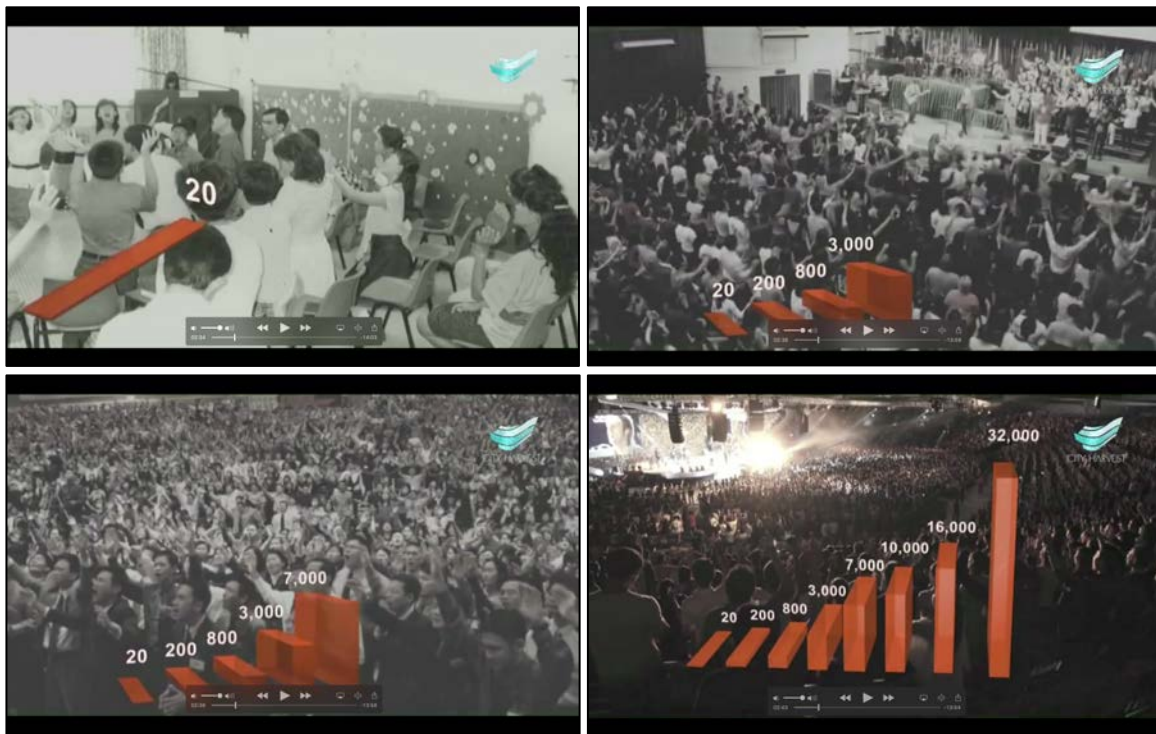


Abb. 13: Das Wachstum der Gemeinschaft von 1986 bis 2012 als Balkendiagramm. Screenshot des Videos *City Harvest Church Story* von Minute 00:02:34, 00:02:38, 00:02:39 und 00:02:43



Abb. 14: Aktuelle Größe der Gemeinschaft, veranschaulicht anhand von Durchschnittswerten. Screenshot des Videos *City Harvest Church Story* von Minute 00:04:34 und 00:04:38



Abb. 15: Eine neocharismatische Hauskirche auf dem Gelände eines Neu- und Gebrauchtwagenhändlers in Geylang (Foto: E. B.-C.)

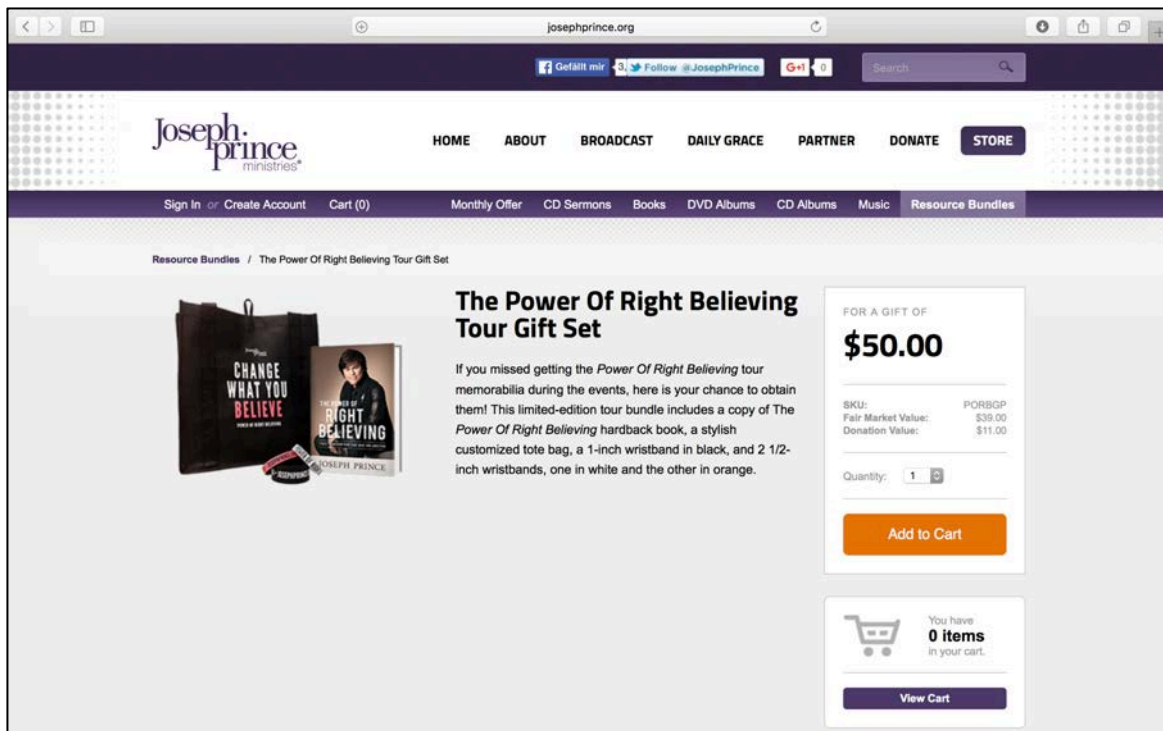


Abb. 16: Ein multimediales „Ressource Bundle“. Screenshot des Online-Shops von Joseph Prince Ministries vom 3.1.2017. Der Online-Shop ist abrufbar unter: <https://www.josephprince.org/store/>, letzter Zugriff am 18.7.2017

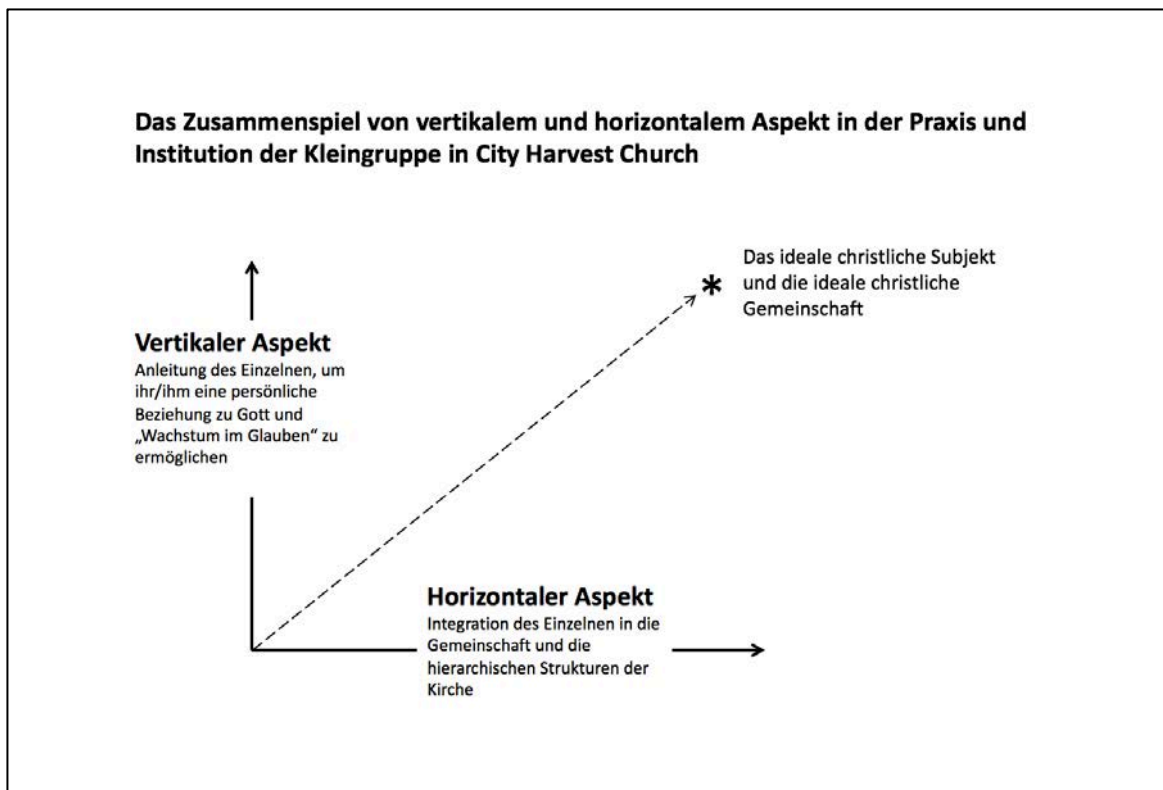
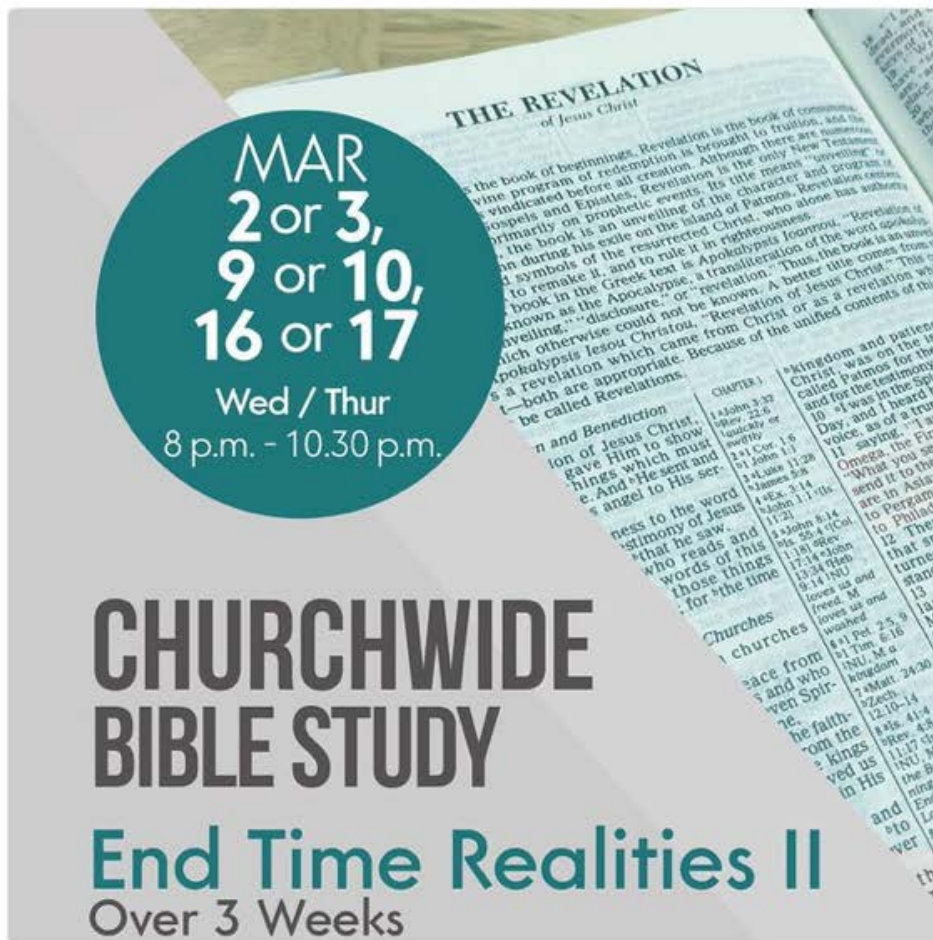


Abb. 17: Schaubild: Das Zusammenspiel von vertikalem und horizontalem Aspekt in der Praxis und Institution der Kleingruppe in der City Harvest Church

Church Wide Bible Study with Ps @konghee on End Time Realities starts this Wed/Thu. Don't miss this part 2! #chcsg



RETWEETS
5

GEFÄLLT
5



19:39 - 29. Feb. 2016

  5  5 

Abb. 18: Ankündigung eines gemeindeweiten Bibelstudiums in der City Harvest Church. Screenshot des offiziellen Instagram-Accounts der Kirche vom 29.2.2016. Der Instagram-Account der Kirche ist abrufbar unter: <https://www.instagram.com/chcsg/?hl=de>, letzter Zugriff am 18.6.2017

Dr. David Yonggi Cho

*Author of *The Fourth Dimension**

**4th
DIMENSIONAL
LIVING**

in a
**3
DIMENSIONAL
WORLD**

Discover the keys that open the door to the
Fourth Dimension— a wonderful place of love, peace,
and joy—and experience God in all His fullness.

Abb. 19: Cover von Yonggi Chos *4th Dimensional Living in a 3 Dimensional World* (2006). Abrufbar unter: <http://www.arsenalbooks.com/4th-Dimensional-Living-3-Dimensional-World-Cho-p/9780882703121.htm>, letzter Zugriff am 20.7.2017



Abb. 20 und 21: Werbung für das Kakao-Malz-Getränk Milo in Singapur aus dem Jahr 1949 aus Abu Baker (2015) (links) und aus dem Jahr 2009 (rechts). Screenshot der Internetseite von WOW News Asia vom 12.6.2017. Die Internetseite ist abrufbar unter: <http://www.wownewsasia.com/enews/2009/issue11/>, letzter Zugriff am 12.6.2017

8. Literaturverzeichnis

ABU BAKER, Jalelah. 2015. „Milo Under the Spotlight After Fake Products Seized in Malaysia: 10 Facts About Milo.“ *The Straits Times*, 16.3.2015. Abrufbar unter: <http://www.straitstimes.com/singapore/milo-under-the-spotlight-after-fake-products-seized-in-malaysia-10-facts-about-milo>, letzter Zugriff am 14.6.2017.

ADELAJA, Sunday. 2008. *Church Shift*. Lake Mary, Florida: Charisma House.

AHLBÄCK, Tore zusammen mit Björn DAHLA, Hrsg. 2012. *Post-Secular Religious Practices. Based on Papers Read at the Symposium on Post-Secular Religious Practices Held at Åbo/Turku, Finland, on 15–17 June 2011*. Åbo/Turku: Donner Institute for Research in Religious and Cultural History. Abrufbar unter: http://www.doria.fi/bitstream/handle/10024/134263/Scripta_24.pdf?sequence=2, letzter Zugriff am 11.7.2017.

AHN, Gregor. 2001. „Homo religiosus oder künstliche Unsterblichkeit? Vererbung und Anlage in der neueren europäischen Religionsgeschichte.“ In: *Vererbung und Milieu*, hg. von Michael WINK. Heidelberger Jahrbücher 45. Berlin u.a.: Springer, S. 331–353. Abrufbar unter: <http://digi.ub.uni-heidelberg.de/diglit/hdjb2001/0343>, letzter Zugriff am 14.6.2017.

ALTHOUSE, Peter. 2012. „Eschatology.“ In: *Handbook of Pentecostal Christianity*, hg. von Adam STEWART. DeKalb, Illinois: Northern Illinois University Press, S. 73–75.

AMMERMAN, Nancy T. 2007. *Everyday Religion: Observing Modern Religious Lives*. Oxford u.a.: Oxford University Press.

—. 2016. „Lived Religion as an Emerging Field: An Assessment of its Contours and Frontiers.“ *Nordic Journal of Religion and Society* 29, Nr. 2, S. 83–99. Abrufbar unter: <https://doi.org/10.18261/issn.1890-7008-2016-02-01>, letzter Zugriff am 22.8.2018.

ANDERSON, Allan H. 2003. „The Contribution of David Yonggi Cho to a Contextual Theology in Korea.“ *Journal of Pentecostal Theology* 12, Nr. 1, S. 85–105.

—. 2004a. *An Introduction to Pentecostalism: Global Charismatic Christianity*. Cambridge, U. K., New York: Cambridge University Press.

—. 2004b. „The Contextual Pentecostal Theology of David Yonggi Cho.“ *Asian Journal of Pentecostal Studies* 7, Nr. 1, S. 101–123.

—. 2005. „The Origins of Pentecostalism and its Global Spread in the Early Twentieth Century.“ *Transformation: An International Journal of Holistic Mission Studies* 22, Nr. 3, S. 175–185.

—. 2010. „Varieties, Taxonomies, and Definitions.“ In: *Studying Global Pentecostalism: Theories and Methods*, hg. von ders., Michael BERGUNDER, Andre F. DROOGERS und Cornelis VAN DER LAAN. Berkeley: University of California Press, S. 13–29.

—. 2013. *To the Ends of the Earth: Pentecostalism and the Transformation of World Christianity*. Oxford u.a.: Oxford University Press.

—. 2014. „Pentecostalism and Charismatic Movements in Asia.“ In: *The Oxford Handbook of Christianity in Asia*, hg. von Felix WILFRED. Oxford u.a.: Oxford University Press, S. 158–170.

APPADURAI, Arjun. 2010. „How Histories Make Geographies.“ *Transcultural Studies* 1, Nr. 1, S. 4–13. Abrufbar unter: <https://doi.org/doi:10.11588/ts.2010.1.6129>, letzter Zugriff am 14.6.2017.

ATTANASI, Katharine. 2012. „Introduction: The Plurality of Prosperity Theologies and Pentecostals.“ In: *Pentecostalism and Prosperity: The Socio-Economics of the Global Charismatic Movement*, hg. von Amos YONG und dies. New York: Palgrave Macmillan, S. 1–12.

BALBIER, Uta A. 2009. „Billy Grahams Crusades der 1950er Jahre: Zur Genese einer Neuen Religiosität Zwischen Medialer Vermarktung und Nationaler Selbstvergewisserung.“ In: *Kirchen – Medien – Öffentlichkeit: Transformationen kirchlicher Selbst- und Fremddeutungen seit 1945*, hg. von Frank BÖSCH und Lucian HÖLSCHER. Geschichte der Religion in der Neuzeit 2. Göttingen: Wallstein Verlag, S. 66–88.

BALDACCHINO, Jean-Paul. 2012. „Markets of Piety and Pious Markets: The Protestant Ethic and the Spirit of Korean Capitalism.“ *Social Compass* 59, Nr. 3, S. 367–385. Abrufbar unter: <https://doi.org/10.1177/0037768612449721>, letzter Zugriff am 14.6.2017.

BANDAK, Andreas und Jonas A. JØRGENSEN. 2012. „Foregrounds and Backgrounds: Ventures in the Anthropology of Christianity.“ *Ethnos* 77, Nr. 4, S. 447–458. Abrufbar unter: <https://doi.org/10.1080/00141844.2011.619662>, letzter Zugriff am 14.6.2017.

BARR, Michael D. 2000. „Lee Kuan Yew and the ‚Asian Values‘ Debate.“ *Asian Studies Review* 24, Nr. 3, S. 309–334. Abrufbar unter: <https://doi.org/10.1080/10357820008713278>, letzter Zugriff am 14.6.2017.

—. 2010. „Marxists in Singapore?“ *Critical Asian Studies* 42, Nr. 3, S. 335–362. Abrufbar unter: <https://doi.org/10.1080/14672715.2010.507389>, letzter Zugriff am 14.6.2017.

BARRETT, David B. und Todd M. JOHNSON. 2002. „Global Statistics.“ In: *The New International Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements*, hg. von Stanley M. BURGESS und Eduard M. VAN DER MAAS. Überarbeitete und erweiterte Auflage. Grand Rapids, Michigan: Zondervan, S. 283–302.

BAYLY, Christopher A. 2008. *Die Geburt der Modernen Welt: Eine Globalgeschichte 1780–1914*. Frankfurt am Main: Campus Verlag.

BERG, Esther. 2017a. „Evangelikalismus in Asien.“ In: *Handbuch Evangelikalismus*, hg. von Frederik ELWERT, Martin RADERMACHER und Jens SCHLAMELCHER. Religionswissenschaft 5. Bielefeld: transcript, S. 157–171.

—. 2017b. „Pentekostale Megakirchen im Nexus von Wirtschaft, Populärkultur und Gesellschaft. Ein Blick aus Singapur.“ *Pentekostalismus – Pfingstkirchen*, hg. von Polykarp Ulin AGAN SVD. Akademie Völker und Kulturen St. Augustin Vortragsreihe 38. Siegburg: Franz Schmitt Verlag, S. 107–137.

—. 2015. „Martial Arts‘, Medien und Materiale Religion. Kampfkunst als Gegenstand Religionswissenschaftlicher Forschung.“ In: *Begleitband zur Ausstellung „Religion in Ex-Position“*, hg. von Carina BRANKOVIC, Simone HEIDBRINK und Charlotte LAGEMANN, Universitätsmuseum Heidelberg Kataloge 11. Heidelberg: Universitätsmuseum Heidelberg, S. 78–81. Abrufbar unter: <http://books.ub.uni-heidelberg.de/heibooks/catalog/book/69>, letzter Zugriff am 26.6.2017.

BERG, Esther und Katja RAKOW. 2016. „Religious Studies and Transcultural Studies: Revealing A Cosmos Not Known Before?“ *Transcultural Studies* 12, Nr. 2, S. 180–203. Abrufbar unter: <http://dx.doi.org/10.17885/heiuup.ts.2016.2.23603>, letzter Zugriff am 15.6.2017.

BERGER, Peter A., Klaus HOCK und Thomas KLIE, Hrsg. 2013. *Religionshybride: Religion in Posttraditionalen Kontexten*. Wiesbaden: Springer VS.

BERGER, Peter L. 1999. „The Desecularization of the World. A Global Overview.“ In: *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*, hg. von ders. Washington D. C., Grand Rapids, Michigan: Ethics and Public Policy Centre und W. B. Eerdmans, S. 1–18.

—. 2012. „Further Thoughts on Religion and Modernity.“ *Society* 49, Nr. 4, S. 313–316.

BERGUNDER, Michael. 2004. „Säkularisation/Säkularisierung: I. Religionswissenschaftlich.“ In: *Religion in Geschichte und Gegenwart: Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft (RGG⁴)*, hg. von Hans D. BETZ, Don S. BROWNING, Bernd JANOWSKI und Eberhard JÜNGEL. Band 7. 4., völlig neu bearbeitete Auflage. Tübingen: Mohr Siebeck, S. 774–775.

—. 2009. „Der ‚Cultural Turn‘ und die Erforschung der Weltweiten Pfingstbewegung.“ *Evangelische Theologie* 69, Nr. 4, S. 245–269.

BERGUNDER, Michael, Ulrich KÖPF, Gerhard L. MÜLLER, Vladimir IVANOV, Hans-Martin BARTH, Anna M. SCHWEMER und Jürgen PAUL. 2001. „Heilige/Heiligenverehrung.“ In: *Religion in Geschichte und Gegenwart: Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft (RGG⁴)*, hg. von Hans D. BETZ, Don S. BROWNING, Bernd JANOWSKI und Eberhard JÜNGEL. Band 3. 4., völlig neu bearbeitete Auflage. Tübingen: Mohr Siebeck, S. 1539–1546.

BIALECKI, Jon. 2012. „Virtual Christianity in an Age of Nominalist Anthropology.“ *Anthropological Theory* 12, Nr. 3, S. 295–319. Abrufbar unter: <https://doi.org/10.1177/1463499612469586>, letzter Zugriff am 15.6.2017.

—. 2015. „The Third Wave and the Third World: C. Peter Wagner, John Wimber, and the Pedagogy of Global Renewal in the Late Twentieth Century.“ *Pneuma* 37, Nr. 2, S. 177–200. Abrufbar unter: <https://doi.org/10.1163/15700747-03702001>, letzter Zugriff am 16.6.2017.

—. 2016. „Apostolic Networks in the Third Wave of the Spirit: John Wimber and the Vineyard.“ *Pneuma* 38, Nr. 1/2, S. 23–32. Abrufbar unter: <https://doi.org/10.1163/15700747-03801001>, letzter Zugriff am 16.6.2017.

BIALECKI, Jon, Naomi HAYNES und Joel ROBBINS. 2008. „The Anthropology of Christianity.“ *Religion Compass* 2, Nr. 6, S. 1139–1158. Abrufbar unter: <https://doi.org/10.1111/j.1749-8171.2008.00116.x>, letzter Zugriff am 16.6.2017.

BIELO, James S. 2009. *Words Upon the Word: An Ethnography of Evangelical Group Bible Study*. New York: New York University Press.

—. 2011. *Emerging Evangelicals: Faith, Modernity, and the Desire for Authenticity*. New York: New York University Press.

BILLINGS, Bradley S. 2011. „From House Church to Tenement Church: Domestic Space and the Development of Early Urban Christianity – The Example of Ephesus.“ *The Journal of Theological Studies* 62, Nr. 2, S. 541–569. Abrufbar unter: <https://doi.org/10.1093/jts/flr106>, letzter Zugriff am 16.6.2017.

BLUMER, Herbert. 1954. „What is Wrong with Social Theory?“ *American Sociological Review* 19, Nr. 1, S. 3–10.

BOWLER, Catherine. 2010. *Blessed: A History of the American Prosperity Gospel*. Dissertation. North Carolina: Duke University. Abrufbar unter: <http://search.proquest.com/pqdtthss/docview/220113363/abstract/FBCB78C449844112PQ/9?accountid=11359>, letzter Zugriff am 17.6.2017.

BOWLER, Kate. 2013. *Blessed: A History of the American Prosperity Gospel*. New York: Oxford University Press.

BOYER, Paul S. 1999. „Chiliasmus IV. Nordamerika.“ In: *Religion in Geschichte und Gegenwart: Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft (RGG⁴)*, hg. von Hans D. BETZ, Don S. BROWNING, Bernd JANOWSKI und Eberhard JÜNGEL. Band 2. 4., völlig neu bearbeitete Auflage. Tübingen: Mohr Siebeck, S. 140–141.

BRATT, James D. 2013. *Abraham Kuyper: Modern Calvinist, Christian Democrat*. Grand Rapids, Michigan: W. B. Eerdmans.

BRAUN, Sebastian. 2001. „Bürgerschaftliches Engagement: Konjunktur und Ambivalenz einer gesellschaftspolitischen Debatte.“ *Leviathan* 29, Nr. 1, S. 83–109. Abrufbar unter: <https://doi.org/10.1007/s11578-001-0007-9>, letzter Zugriff am 16.6.2017.

BRÄUNLEIN, Peter J. 2010. *Passion/Pasyon: Rituale des Schmerzes im Europäischen und Philippinischen Christentum*. München u.a.: Wilhelm Fink Verlag.

BRENNEMAN, Todd M. 2014. *Homespun Gospel: The Triumph of Sentimentality in Contemporary American Evangelicalism*. Oxford u.a.: Oxford University Press.

BRETFELD, Sven. 2012. „Dynamiken der Religionsgeschichte: Lokale und Translokale Verflechtungen.“ In: *Religionswissenschaft*, hg. von Michael STAUSBERG. De Gruyter Studium. Berlin u.a.: De Gruyter, S. 423–433.

BRÖCKLING, Ulrich. 2002. „Das Unternehmerische Selbst und seine Geschlechter: Gender-Konstruktionen in Erfolgsratgebern.“ *Leviathan* 30, Nr. 2, S. 175–194. Abrufbar unter: <https://doi.org/10.1007/s11578-002-0017-2>, letzter Zugriff am 16.6.2017.

—. 2007. *Das unternehmerische Selbst: Soziologie einer Subjektivierungsform*. Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 1832. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

—. 2012. „Der Ruf des Polizisten. Die Regierung des Selbst und Ihre Widerstände.“ In: *Diskurs – Macht – Subjekt*, hg. von Reiner KELLER, Werner SCHNEIDER und Willy VIEHÖVER. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, S. 131–144.

BROUWER, Steve, Paul GIFFORD und Susan D. ROSE. 1996. *Exporting the American Gospel: Global Christian Fundamentalism*. New York: Routledge.

BROWN, Candy G. 2015. „Conservative Evangelicalism: Safeguarding Theology and Transforming Society.“ In: *Handbook of Global Contemporary Christianity: Movements, Institutions, and Allegiance*, hg. von Stephen J. HUNT. Brill Handbooks on Contemporary Religion 12. Leiden, Boston: Brill, S. 49–74.

BRUCE, Steve. 1990. *Pray TV: Televangelism in America*. London u.a.: Routledge.

BRYMAN, Alan. 1999. „The Disneyization of Society.“ *Sociological Review* 47, Nr. 1, S. 25–47. Abrufbar unter: <https://doi.org/10.1111/1467-954X.00161>, letzter Zugriff am 16.6.2017.

BUNTON, Peter. 2014. „300 Years of Small Groups: The European Church from Luther to Wesley.“ *Christian Education Journal* 11, Nr. 1, S. 88–106.

BURGESS, Jean und Joshua GREEN. 2009. *YouTube: Online Video and Participatory Culture*. Digital Media and Society Series. Cambridge, Massachusetts u.a.: Polity.

BURGESS, Stanley M. 2002a. „Neocharismatics.“ In: *The New International Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements*, hg. von Stanley M. BURGESS und Eduard M. VAN DER MAAS. Überarbeitete und erweiterte Auflage. Grand Rapids, Michigan: Zondervan, S. 928.

—. 2002b. „Bakker, James Orsen („Jim‘).“ In: *The New International Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements*, hg. von Stanley M. BURGESS und Eduard M. VAN DER MAAS. Überarbeitete und erweiterte Auflage. Grand Rapids, Michigan: Zondervan, S. 352–354.

CALLAHAN, James P. 1999. „Darby, John Nelson.“ In: *Religion in Geschichte und Gegenwart: Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft (RGG⁴)*, hg. von Hans D. BETZ, Don S. BROWNING, Bernd JANOWSKI und Eberhard JÜNGEL. Band 2. 4., völlig neu bearbeitete Auflage. Tübingen: Mohr Siebeck, S. 579.

CAMPBELL, Colin. 2006. „Modernity and Postmodernity.“ In: *The Blackwell Companion to the Study of Religion*, hg. von Robert A. SEGAL. Oxford, U. K.: Blackwell Publishers, S. 309–320.

CANCIK, Hubert und Hubert MOHR. 1988. „Religionsästhetik.“ In: *Handbuch Religionswissenschaftlicher Grundbegriffe*, hg. von Hubert CANCIK, Burkhard GLADIGOW und Matthias S. LAUBSCHER. Band 1. Stuttgart: W. Kohlhammer, S. 121–156.

CANNELL, Fenella, Hrsg. 2006. *The Anthropology of Christianity*. Durham: Duke University Press Books.

CARTER, Eckert J., Ki-Baik LEE, Young I. LEW, Michael ROBINSON und Edward W. WAGNER. 1991. *Korea Old and New*. Seoul: Ilchokak.

CASTELLS, Manuel. 1996. *The Rise of Network Society*. Cambridge, Massachusetts: Blackwell Publishers.

CHAN, Yeow C. 2015. „Examine ‚Prosperity Gospel‘ Critically.“ *The Straits Times*, 13.11.2015. Abrufbar unter: <http://www.straitstimes.com/forum/letters-in-print/examine-prosperity-gospel-critically>, letzter Zugriff am 15.6.2017.

CHAVES, Mark. 2006. „All Creatures Great and Small: Megachurches in Context.“ *Review of Religious Research* 47, Nr. 4, S. 329–346.

CHEONG, Danson. 2015a. „City Harvest Church sees 25 % drop in members since 2009.“ *The Straits Times*, 24.10.2015. Abrufbar unter: <http://www.straitstimes.com/singapore/city-harvest-church-sees-25-drop-in-members-since-2009>, letzter Zugriff am 15.6.2017.

—. 2015b. „Controversy Over City Harvest Church’s ‚Prosperity Gospel‘.“ *The Straits Times*, 11.11.2015. Abrufbar unter: <http://www.straitstimes.com/singapore/controversy-over-city-harvest-churchs-prosperity-gospel>, letzter Zugriff am 15.6.2017.

—. 2016. „City Harvest Trial: A Very Extravagant Way to Spread Gospel, Says Judge.“ *The Straits Times*, 22.9.2016. Abrufbar unter: <http://www.straitstimes.com/singapore/courts-crime/a-very-extravagant-way-to-spread-gospel-says-judge>, letzter Zugriff am 15.6.2017.

CHESTNUT, R. Andrew. 2012. „Prosperous Prosperity: Why the Health and Wealth Gospel is Booming Across the Globe.“ In: *Pentecostalism and Prosperity: The Socio-Economics of the Global Charismatic Movement*, hg. von Amos YONG und Katherine ATTANASI. New York: Palgrave Macmillan, S. 215–223.

CHEW, Hui M. und Lydia LAM. 2017. „All 6 City Harvest Church Leaders Get Reduced Jail Terms: 5 Things About the Case.“ *The Straits Times*, 4.11.2017. Abrufbar unter: <http://www.straitstimes.com/singapore/kong-hee-and-city-harvest-leaders-back-in-court-5-things-about-the-case>, letzter Zugriff am 15.6.2017.

CHIA, Elisa. 2003. „A Priest and His Wife.“ *Today*, 18.1.2013, S. 1. Abrufbar unter: <http://eresources.nlb.gov.sg/newspapers/Digitised/Article/today20030118-1.2.2?ST=1&AT=search&k=%22a%20priest%20and%20his%20wife%22&QT=%22apriestandhiswife%22&oref=article>, letzter Zugriff am 12.7.2017.

CHO, Yonggi. 1979. *The Fourth Dimension. Volume One: Discovering a New World of Answered Prayer*. Alachua, Florida: Bridge-Logos.

—. 1981. *Successful Home Cell Groups*. Plainfield, New Jersey: Logos International.

—. 1983. *The Fourth Dimension. Volume Two: More Secrets for a Successful Faith Life*. South Plainfield, New Jersey: Bridge Publishing.

—. 2006. *4th Dimensional Living in a 3 Dimensional World*. Orlando, Florida: Bridge-Logos.

CHO, Yonggi und Theresa TAN. 2012. „Words On Discipleship From Dr. Yonggi Cho.“ Abrufbar unter: <http://www.citynews.sg/2012/04/words-on-discipleship-from-dr-yonggi-cho/>, letzter Zugriff am 15.6.2017.

CHONG, Terence. 2015. „Megachurches in Singapore: The Faith of an Emergent Middle Class.“ *Pacific Affairs* 88, Nr. 2, S. 215–235. Abrufbar unter: <https://doi.org/10.5509/2015882215>, letzter Zugriff am 16.6.2017.

—. 2017. „Of Riches and Faith: The Prosperity Gospels of Megachurches in Singapore.“ In: *New Religiosities, Modern Capitalism, and Moral Complexities in Southeast Asia*, hg. von Juliette KONING und Gwenaël NJOTO-FEILLARD. Singapur u.a.: Springer Singapore, S. 147–168. Abrufbar unter: https://doi.org/10.1007/978-981-10-2969-1_7, letzter Zugriff am 16.6.2017.

CHONG, Terence und HUI Yew-Foong. 2013. *Different Under God: A Survey of Church-Going Protestants in Singapore*. Singapur: Institute of Southeast Asian Studies.

CHRISTERSON, Brad und Richard W. FLORY. 2017. *The Rise of Network Christianity: How Independent Leaders are Changing the Religious Landscape*. New York: Oxford University Press.

CHUA, Beng-Huat. 1991. „Not Depoliticized but Ideologically Successful: The Public Housing Programme in Singapore.“ *International Journal of Urban and Regional Research* 15, Nr. 1, S. 24–41.

—. 1995. *Communitarian Ideology and Democracy in Singapore*. London u.a.: Routledge.

—. 1996. „Racial-Singaporeans: Absence after the Hyphen.“ *Social Scientist* 24, Nr. 7/8, S. 51–68.

—. 1998. „World Cities, Globalisation and the Spread of Consumerism: A View from Singapore.“ *Urban Studies* 35, Nr. 5/6, S. 981–1000. Abrufbar unter: <https://doi.org/10.1080/0042098984646>, letzter Zugriff am 16.6.2017.

CITY HARVEST CHURCH. 2005. *Getting Started: Teacher's Handbook*. Singapur: Attributes.

—. 2014. *Church Introductory Class: City Harvest Church*. Singapur: City Harvest Church.

—. 2015. „City Harvest Church Annual Report 2014.“ Singapur: City Harvest Church. Ehemals abrufbar unter: <http://www.chc.org.sg/#!annual-report-2014/>, letzter Zugriff am 22.02.2015.

—. 2016. „City Harvest Church Annual Report 2015.“ Singapur: City Harvest Church. Ehemals abrufbar unter: <http://www.chc.org.sg/#!annual-report-2015/>, letzter Zugriff am 18.7.2016.

„City Harvest Church Story.“ 2013. YouTube-Video, veröffentlicht am 02.05.2013 von „City Harvest Church.“ Abrufbar unter: <https://www.youtube.com/watch?v=LzeXE-AZcUA>, letzter Zugriff am 18.6.2017.

CITY NEWS. 2010. „Kong Hee: How To Be A Culturally-Savvy Christian.“ *City News*, 6.10.2010. Abrufbar unter: <http://www.citynews.sg/2010/06/kong-hee-how-to-be-a-culturally-savvy-christian/>, letzter Zugriff 17.6.2017.

—. 2013. „Crossover Project Had To Be ‚Discreet‘ To Fulfill Its Ultimate Objective.“ *City News*, 29.8.2013. Abrufbar unter: <http://www.citynews.sg/2013/08/crossover-project-had-to-be-discreet-to-fulfill-its-ultimate-objective/>, letzter Zugriff am 17.6.2017.

—. 2014. „CHC Trial: Kong Hee Takes The Stand: Reasons For And Sequence Of Crossover Project Established.“ *City News*, 8.11.2014. Abrufbar unter: <http://www.citynews.sg/2014/08/chc-trial-kong-hee-takes-the-stand-reasons-for-and-sequence-of-crossover-project-established/>, letzter Zugriff am 17.6.2017.

—. 2015a. „Remembering Our Destiny, Embracing Our Identity.“ *City News*, 6.9.2015. Abrufbar unter: <http://www.citynews.sg/2015/09/remembering-our-destiny-embracing-our-identity/>, letzter Zugriff am 17.6.2017.

—. 2015b. „Jubilee Day Of Prayer 2015: A Singapore Celebration.“ *City News*, 7.10.2015. Abrufbar unter: <https://www.citynews.sg/2015/07/jubilee-day-of-prayer-2015-a-singapore-celebration/>, letzter Zugriff am 15.6.2017.

CLAMMER, J. R. 1991. *The Sociology of Singapore Religion: Studies in Christianity and Chinese Culture*. Asia Pacific Monograph Series 4. Singapur: Chopmen Publishers.

COLEMAN, Simon. 2004. *The Globalisation of Charismatic Christianity: Spreading the Gospel of Prosperity*. Cambridge: Cambridge University Press.

—. 2011. „Why Health and Wealth? Dimensions of Prosperity Among Swedish Charismatics.“ In: *Global Pentecostal and Charismatic Healing*, hg. von Candy G. BROWN. Oxford u.a.: Oxford University Press, S. 47–58.

—. 2016. „The Prosperity Gospel: Debating Charisma, Controversy and Capitalism.“ In: *Handbook of Global Contemporary Christianity: Movements, Institutions, and Allegiance*, hg. von Stephen J. HUNT. Brill Handbooks on Contemporary Religion 12. Leiden, Boston: Brill, S. 276–296.

COLEMAN, Simon und Peter COLLINS. 2000. „The ‚Plain‘ and the ‚Positive‘: Ritual, Experience and Aesthetics in Quakerism and Charismatic Christianity.“ *Journal of Contemporary Religion* 15, Nr. 3, S. 317–329. Abrufbar unter: <https://doi.org/10.1080/713676041>, letzter Zugriff am 16.6.2017.

COLEMAN, Simon und Rosalind I. J. HACKETT, Hrsg. 2015a. *The Anthropology of Global Pentecostalism and Evangelicalism*. New York: NYU Press.

—. 2015b. „Introduction: A New Field?“ In: *The Anthropology of Global Pentecostalism and Evangelicalism*, hg. von dies. New York: NYU Press, S. 1–37.

COLLINS, John J. 1999. „Daniel/Danielbuch.“ In: *Religion in Geschichte und Gegenwart: Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft (RGG⁴)*, hg. von Hans D. BETZ, Don S. BROWNING, Bernd JANOWSKI und Eberhard JÜNGEL. Band 2. 4., völlig neu bearbeitete Auflage. Tübingen: Mohr Siebeck, S. 556–559.

COMAROFF, Joshua A. 2009. *Vulgarity and Enchantment. Religious Movements and the Space of the State*. Dissertation. Los Angeles: University of California. Abrufbar unter: <http://search.proquest.com/pqdtthss/docview/500035178/abstract/FBCB78C449844112PQ/5?accountid=11359>, letzter Zugriff am 15.6.2017.

COX, Harvey. 1995. *Fire From Heaven: The Rise of Pentecostal Spirituality and the Reshaping of Religion in the Twenty-First Century*. Cambridge: Da Capo Press.

CSORDAS, Thomas J. 1993. „Somatic Modes of Attention.“ *Cultural Anthropology* 8, Nr. 2, S. 135–156.

DAVIDMAN, Lynn. 2001. „I Come Away Stronger‘: The Religious Impact of a Loosely Structured Jewish Feminist Group.“ In: *I Come Away Stronger: How Small Groups are Shaping American Religion*, hg. von Robert WUTHNOW. Grand Rapids, Michigan: W. B. Eerdmans, S. 322–343.

DAVIE, Grace. 1994. *Religion in Britain Since 1945: Believing Without Belonging*. Oxford u.a.: Blackwell Publishers.

DEBERNARDI, Jean. 2007. „Spiritual Warfare and Territorial Spirits: The Globalisation and Localisation of a ‚Practical Theology‘.“ *Religious Studies and Theology* 18, Nr. 2, S. 66–96.

—. 2008. „Global Christian Culture and the Antioch of Asia.“ In: *Religious Diversity in Singapore*, hg. von Ah Eng LAI. Singapur: Institute of Southeast Asian Studies zusammen mit dem Institute of Policy Studies, S. 116–141.

DEGELE, Nina und Christian DRIES. 2005. *Modernisierungstheorie: Eine Einführung*. UTB 2703. München: Fink.

DEININGER, Matthias. o. D. „Building the ‚Antioch of Asia‘: Christian Heterotopias and the State in Singapore.“ Laufendes Dissertationsprojekt. Heidelberg: Universität Heidelberg.

DIETRICH, Walter. 2001. „Josph/Josephherzählung.“ In: *Religion in Geschichte und Gegenwart: Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft (RGG⁴)*, hg. von Hans D. BETZ, Don S. BROWNING, Bernd JANOWSKI und Eberhard JÜNGEL. Band 4. 4., völlig neu bearbeitete Auflage. Tübingen: Mohr Siebeck, S. 575–577.

DIRLIK, Arif. 2003. „Global Modernity? Modernity in an Age of Global Capitalism.“ *European Journal of Social Theory* 6, Nr. 3, S. 275–292. Abrufbar unter: <https://doi.org/10.1177/13684310030063001>, letzter Zugriff am 16.6.2017.

DOHMEN, Christoph. 2004. „Sinai/Sinaiüberlieferung“ In: *Religion in Geschichte und Gegenwart: Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft (RGG⁴)*, hg. von Hans D. BETZ, Don S. BROWNING, Bernd JANOWSKI und Eberhard JÜNGEL. Band 7. 4., völlig neu bearbeitete Auflage. Tübingen: Mohr Siebeck, S. 1329f.

EAGLE, David E. 2015. „Historicizing the Megachurch.“ *Journal of Social History* 48, Nr. 3, S. 589–604.

EHRlich, Carl. 2007. „Philister.“ *WiBiLex*, hg. von Michaela BAUKS und Klaus KOENEN. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft. Abrufbar unter: <http://www.bibelwissenschaft.de/de/stichwort/30904/>, letzter Zugriff am 15.6.2017.

EINSTEIN, Mara. 2007. *Brands of Faith: Marketing Religion in a Commercial Age*. London u.a.: Routledge.

EISEMANN, Christoph. 2015. *C Walk auf YouTube: Sozialraumkonstruktion, Aneignung und Entwicklung in einer Digitalen Jugendkultur*. Wiesbaden: Springer Fachmedien.

EISENSTADT, Shmuel N. 2007. „Multiple Modernities: Analyserahmen und Problemstellung.“ In: *Kulturen der Moderne: Soziologische Perspektiven der Gegenwart*, hg. von Thorsten BONACKER und Andreas RECKWITZ. Frankfurt am Main: Campus Verlag, S. 19–45.

EKMAN, Joakim und Erik AMNÅ. 2012. „Political Participation and Civic Engagement: Towards A New Typology.“ *Human Affairs* 22, Nr. 3, S. 283–300. Abrufbar unter: <https://doi.org/10.2478/s13374-012-0024-1>, letzter Zugriff am 16.6.2017.

ELISHA, Omri. 2008. „Faith Beyond Belief: Evangelical Protestant Conceptions of Faith and the Resonance of Anti-Humanism.“ *Social Analysis* 52, Nr. 1, S. 56–78. Abrufbar unter: <http://dx.doi.org/10.3167/sa.2008.520104>, letzter Zugriff am 15.6.2017.

—. 2011. *Moral Ambition: Mobilization and Social Outreach in Evangelical Megachurches*. Berkeley, California u.a.: University of California Press.

—. 2017. „Proximations of Public Religion: Worship, Spiritual Warfare, and the Ritualization of Christian Dance.“ *American Anthropologist* 119, Nr. 1, S. 73–85. Abrufbar unter: <http://dx.doi.org/10.1111/aman.12819>, letzter Zugriff am 15.6.2017.

ELLINGSON, Stephen. 2007. *The Megachurch and the Mainline: Remaking Religious Tradition in the Twenty-First Century*. Chicago, London: University of Chicago Press.

—. 2010. „New Research on Megachurches.“ In: *The New Blackwell Companion to the Sociology of Religion*, hg. von Bryan S. TURNER. Oxford u.a.: Wiley-Blackwell, S. 245–266.

EMCKE, Carolin. 2016. *Gegen den Hass*. Frankfurt am Main: S. Fischer.

EMERSON, Robert M. 1995. *Writing Ethnographic Fieldnotes*. 2. Auflage. Chicago: University of Chicago Press.

EMLING, Sebastian und Katja RAKOW. 2014. *Moderne Religiöse Erlebnisswelten in den USA: „Have Fun and Prepare to Believe!“* Berlin: Reimer.

„End Time Realities.“ MP3. Tonmitschnitt der gleichnamigen Predigtreihe Kong Hees vom August 2014. Abrufbar unter: <https://www.theinkroom.com.sg/products/end-time-realities-cd-mp3-english>, letzter Zugriff am 26.6.2017.

ENG, Kuah-Pearce K. 2008. „Delivering Welfare Services in Singapore: A Strategic Partnership Between Buddhism and the State.“ In: *Religious Diversity in Singapore*, hg. von Ah Eng LAI. Singapur: Institute of Southeast Asian Studies zusammen mit dem Institute of Policy Studies, S. 505–523.

ENGELKE, Matthew. 2010. „Number and the Imagination of Global Christianity; or, Mediation and Immediacy in the Work of Alain Badiou.“ *South Atlantic Quarterly* 109, Nr. 4, S. 811–829. Abrufbar unter: <https://doi.org/10.1215/00382876-2010-018>, letzter Zugriff am 16.6.2017.

ENGELKE, Matthew und Matt TOMLINSON. 2006. *The Limits of Meaning: Case Studies in the Anthropology of Christianity*. New York u.a.: Berghahn Books.

ENGLERT, Carina J. 2014. „Do It Yourself.“ In: *Transkription von Video- und Filmdaten in der Qualitativen Sozialforschung*, hg. von Christine MORITZ. Wiesbaden: Springer VS, S. 73–102.

ENLOW, Johnny. 2008. *The Seven Mountain Prophecy*. Lake Mary, Florida: Creation House.

ESKRIDGE, Larry K. 2004. „Scofield, Cyrus Ingerson.“ In: *Religion in Geschichte und Gegenwart: Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft (RGG⁴)*, hg. von Hans D. BETZ, Don S. BROWNING, Bernd JANOWSKI und Eberhard JÜNGEL. Band 7. 4., völlig neu bearbeitete Auflage. Tübingen: Mohr Siebeck, S. 1080–1081.

FEUERBACH, Ludwig. 1990. *Gesammelte Werke: Kleinere Schriften IV (1851–1866)*, hg. von Werner SCHUFFENHAUER. Band 11. 3., gegenüber der 2. durchgesehene Auflage. Berlin: Akademie-Verlag.

FIELD, Brian. 1987. „Public Housing in Singapore.“ *Land Use Policy* 4, Nr. 2, S. 147–156. Abrufbar unter: [https://doi.org/10.1016/0264-8377\(87\)90048-2](https://doi.org/10.1016/0264-8377(87)90048-2), letzter Zugriff am 16.6.2017.

FOUCAULT, Michel. 1993. „Technologien des Selbst.“ In: *Technologien des Selbst*, hg. von Luther H. MARTIN Michel FOUCAULT, Rux MARTIN, William E. PADEN, Kenneth S. ROTHWELL, Huck GUTMAN und Patrick H. HUTTON. Frankfurt am Main: Fischer, S. 24–61.

FREEMAN, Carla. 2011. „Neoliberalism: Embodying and Affecting Neoliberalism.“ In: *A Companion to the Anthropology of the Body and Embodiment*, hg. von Frances E. MASCIA-LEES. Oxford u.a.: Wiley-Blackwell, S. 353–369.

FREIBERGER, Oliver. 2013. „Die deutsche Religionswissenschaft im Transnationalen Fachdiskurs.“ *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 21, Nr. 1, S. 1–28. Abrufbar unter: <https://doi.org/10.1515/zfr-2013-0001>, letzter Zugriff am 16.6.2017.

FROST, Mark R. und Yu-Mei BALASINGAMCHOW. 2009. *Singapore: A Biography*. Hong Kong, Singapur: Hong Kong University Press zusammen mit dem National Museum of Singapore.

FUß, Susanne und Ute KARBACH. 2014. *Grundlagen der Transkription: Eine Praktische Einführung*. UTB 4185, Sozialwissenschaften. Opladen u.a.: Verlag Barbara Budrich.

GEERTZ, Clifford. 1978. *Dichte Beschreibung: Beiträge zum Verstehen Kultureller Systeme*. Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 696. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

—. 2000. *The Interpretation of Cultures. Selected Essays*. New York: Basic Books.

GERSCH, Rahel. 2013. *Frommer Individualismus: Die Lakewood Church und die Phänomene Megachurch, Prosperity Gospel und Charismatische Pastorenschaft*. Berlin: Weißensee-Verlag.

GERTZ, Jan C., Hrsg. 2009. *Grundinformation Altes Testament: Eine Einführung in Literatur, Religion und Geschichte des Alten Testaments*. 3., durchgesehene Auflage. UTB 2745. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

GIDDENS, Anthony. 1991. *Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Age*. Cambridge: Polity Press.

GIFFORD, Paul. 1988. *The Religious Right in Southern Africa*. Harare: Baobab Books.

—. 2015. *Christianity, Development and Modernity in Africa*. London: Hurst.

„Gilette Venus und Olaz Entdecke die Göttin in Dir Werbung 2013.“ YouTube-Video, veröffentlicht am 15.5.2013 von „Ich liebe Werbung.“ Abrufbar unter: <https://www.youtube.com/watch?v=vAXyaiCYuTI>, letzter Zugriff am 26.6.2017.

GLADIGOW, Burkhard. 2005. *Religionswissenschaft als Kulturwissenschaft*. Religionswissenschaft Heute 1. Stuttgart: Kohlhammer.

GLEIXNER, Ulrike. 2005. *Pietismus und Bürgertum: Eine Historische Anthropologie der Frömmigkeit, Württemberg 17.–19. Jahrhundert*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

GLUCK, Carol. 2011. „The End of Elsewhere: Writing Modernity Now.“ *The American Historical Review* 116, Nr. 3, S. 676–687. Abrufbar unter: <https://doi.org/10.1086/ahr.116.3.676>, letzter Zugriff am 16.6.2017.

GOH, Chok Tong. 1988. „Speech by Mr Goh Chok Tong, First Deputy Prime Minister and Minister for Defense, at the Community Chest of Singapore at the Hyatt Regency Singapore, Crystal Ballroom on Saturday, 30 Juli 1988 at 11.30 AM.“ Redemanuskript. Singapur: National Archives of Singapore. Abrufbar unter: <http://www.nas.gov.sg/archivesonline/data/pdfdoc/gct19880730.as.pdf>, letzter Zugriff am 16.6.2017.

GOH, Daniel P. S. 1999. „Rethinking Resurgent Christianity in Singapore.“ *Asian Journal of Social Science* 27, Nr. 1, S. 89–112. Abrufbar unter: <https://doi.org/10.1163/030382499X00219>, letzter Zugriff am 16.6.2017.

—. 2009. „Chinese Religion and the Challenge of Modernity in Malaysia and Singapore: Syncretism, Hybridisation and Transfiguration.“ *Asian Journal of Social Science* 37, Nr. 1, S. 107–137. Abrufbar unter: <https://doi.org/10.1163/156853109X385411>, letzter Zugriff am 16.6.2017.

—. 2010. „State and Social Christianity in Post-Colonial Singapore.“ *Sojourn: Journal of Social Issues in Southeast Asia* 25, Nr. 1, S. 54–89.

—. 2014. „Pluralist Secularism and the Displacements of Christian Proselytizing in Singapore.“ In: *Proselytizing and the Limits of Religious Pluralism in Contemporary Asia*, hg. von Juliana FINUCANE und R. Michael FEENER. ARI–Springer Asia Series 4. Singapur u.a.: Springer Singapore, S. 125–146.

GOH, Daniel P. S. und Terence CHONG. 2015. „Asian Pentecostalism: Revivals, Mega-Churches, and Social Engagement.“ In: *Routledge Handbook on Religions in Asia*, hg. von Bryan S. TURNER und Oscar SALEMINK. London, New York: Routledge, S. 402–217.

GOH, Robbie B. H. 2008a. „Hillsong and ‚Megachurch‘ Practice: Semiotics, Spatial Logic and the Embodiment of Contemporary Evangelical Protestantism.“ *Material Religion: The Journal of Objects, Art and Belief* 4, Nr. 3, S. 284–304. Abrufbar unter: <https://doi.org/10.2752/175183408X376665>, letzter Zugriff am 16.6.2017.

—. 2008b. „Mission Schools in Singapore: Religious Harmony, Social Identities, and the Negotiation of Evangelical Cultures.“ In: *Religious Diversity in Singapore*, hg. von Ah Eng LAI. Singapur: Institute of Southeast Asian Studies zusammen mit dem Institute of Policy Studies, S. 362–380.

—. 2009. „Christian Identities in Singapore: Religion, Race and Culture between State Controls and Transnational Flows.“ *Journal of Cultural Geography* 26, Nr. 1, S. 1–23. Abrufbar unter: <http://dx.doi.org/10.1080/08873630802617135>, letzter Zugriff am 16.6.2017.

—. 2011. „Market Theory, Market Theology: The Business of the Church in the City.“ In: *Postsecular Cities: Space, Theory and Practice*, hg. von Justin BEAUMONT und Christopher R. BAKER. Continuum Resources in Religion and Political Culture. London, New York: Continuum, S. 50–68.

—. 2016. „Christian Capital: Singapore, Evangelical Flows and Religious Hubs.“ *Asian Studies Review* 40, Nr. 2, S. 250–267. Abrufbar unter: <https://doi.org/10.1080/10357823.2016.1156052>, letzter Zugriff am 16.6.2017.

GOHR, G. W. 2002. „Hinn, Benedictus („Benny“).“ In: *The New International Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements*, hg. von Stanley M. BURGESS und Eduard M. VAN DER MAAS. Überarbeitete und erweiterte Auflage. Grand Rapids, Michigan: Zondervan, S. 713–715.

GORMAN, Julie. 2011. „Small Groups.“ In: *The Complete Book of Everyday Christianity*, hg. von Robert BANKS und R. Paul STEVENS. Überarbeitete Auflage. Singapur: Graceworks, S. 923–926.

GORSKI, Philip S., David K. KIM, John TORPEY und Jonathan VANANTWERPEN, Hrsg. 2012. *The Post-Secular in Question: Religion in Contemporary Society*. New York: NYU Press.

GREEN, Matthew. o. D. „West, Meet East.“ *Ministry Today*. Abrufbar unter: <http://ministrytodaymag.com/index.php/ministry-outreach/growth/8431-west-meet-east>, letzter Zugriff am 16.6.2017.

GREEN, Michael, Hrsg. 2002. *Church Without Walls: A Global Examination of Cell Church*. Carlisle u.a.: Paternoster.

GREVE, Justine. 2014. „Jesus Didn't Tap: Masculinity, Theology, and Ideology in Christian Mixed Martial Arts.“ *Religion and American Culture: A Journal of Interpretation* 24, Nr. 2, S. 141–185. Abrufbar unter: <https://doi.org/10.1525/rac.2014.24.2.141>, letzter Zugriff am 16.6.2017.

GUMBRECHT, Hans U. 1978. „Modern, Modernität, Moderne.“ In: *Geschichtliche Grundbegriffe: Historisches Lexikon zur Politisch-Sozialen Sprache in Deutschland*, hg. von Otto BRUNNER, Werner CONZE und Reinhart KOSELLECK. Stuttgart: Klett-Cotta, S. 93–131.

HABERMAS, Jürgen. 2001. *Glauben und Wissen: Friedenspreis des Deutschen Buchhandels 2001. Laudatio: Jan Philipp Reetsma*. Sonderdruck edition Suhrkamp. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

HALL, David D. 1997. *Lived Religion in America: Toward a History of Practice*. Princeton u.a.: Princeton University Press.

HAMPL, Stefan. 2010. „Videos Interpretieren und Darstellen: Die Dokumentarische Methode.“ In: *Videographie Praktizieren*, hg. von Michael CORSTEN, Melanie KRUG und Christine MORITZ. VS Verlag für Sozialwissenschaften, S. 53–88.

HANN, Chris. 2007. „The Anthropology of Christianity per se.“ *European Journal of Sociology/Archives Européennes de Sociologie* 48, Nr. 3, S. 383–410. Abrufbar unter: <https://doi.org/10.1017/S0003975607000410>, letzter Zugriff am 16.6.2017.

HARE, Isadora. 2004. „Defining Social Work for the 21st Century: The International Federation of Social Workers' Revised Definition of Social Work.“ *International Social Work* 47, Nr. 3, S. 407–424. Abrufbar unter: <https://doi.org/10.1177/0020872804043973>, letzter Zugriff am 16.6.2017.

HAU, Rita. 1999a. „modo.“ *Pons: Wörterbuch für Schule und Studium*. Stuttgart, Düsseldorf, Leipzig: Ernst Klett Verlag, S. 630.

—. 1999b. „dispensatio.“ *Pons: Wörterbuch für Schule und Studium*. Stuttgart, Düsseldorf, Leipzig: Ernst Klett Verlag, S. 302.

HAUSTEIN, Jörg. 2011. „Die Pfingstbewegung als Alternative zur Säkularisierung? Zur Wahrnehmung einer globalen religiösen Bewegung des 20. Jahrhunderts.“ *Archiv für Sozialgeschichte* 51, S. 533–552.

HAUSTEIN, Jörg und Giovanni MALTESE. 2014. „Pfingstliche und Charismatische Theologie: Eine Einführung.“ In: *Handbuch Pfingstliche und Charismatische Theologie*, hg. von dies. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, S. 15–65.

HEFNER, Robert W., Hrsg. 2013a. *Global Pentecostalism in the 21st Century*. Bloomington: Indiana University Press.

—. 2013b. „Introduction: The Unexpected Modern – Gender, Piety, and Politics in the Global Pentecostal Surge.“ In: *Global Pentecostalism in the 21st Century*, hg. von ders. Bloomington: Indiana University Press, S. 1–36.

HEUSER, Adreas. 2013. „Zahlenspiele, Diskursverspätungen und die Kartierung Globaler Religionslandschaften.“ In: *Erfassen – Deuten – Urteilen: Empirische Zugänge zur Religionsforschung*, hg. von ders., Claudia HOFFMANN und Tabitha WALTHER. Christentum und Kultur 13. Zürich: Theologischer Verlag Zürich, S. 25–40.

HINTON, Keith. 1985. *Growing Churches Singapore Style: Ministry in an Urban Context*. Singapur: OMF Books.

HITZLER, Ronald und Anne HONER. 1994. „Bastelexistenz: Über Subjektive Konsequenzen der Individualisierung.“ In: *Riskante Freiheiten: Individualisierung in Modernen Gesellschaften*, hg. von Ulrich BECK und Elisabeth BECK-GERNSHEIM. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 307–315.

HLADKY, Kathleen. 2012. „I Double-Dog Dare you in Jesus' Name! Claiming Christian Wealth and the American Prosperity Gospel.“ *Religion Compass* 6, Nr. 1, S. 82–96. Abrufbar unter: <https://doi.org/10.1111/j.1749-8171.2011.00325.x>, letzter Zugriff am 16.6.2017.

HOBERG, Verena. 2017. „Evangelikale Lebensführung und Alltagsfrömmigkeit.“ In: *Handbuch Evangelikalismus*, hg. von Frederik ELWERT, Martin RADERMACHER und Jens SCHLAMELCHER. Religionswissenschaft 5. Bielefeld: transcript, S. 209–226.

HOCHGESCHWENDER, Michael. 2009. „Toward the Kingdom of God? Die religiöse Entwicklung der USA nach dem Epochalen Umbruch von 1989/1990 / The Religious Development in the USA After the Epochal Upheaval in 1989/1990.“ In: *Einstürzende Mauern: Das Jahr 1989/1990 als Epochenjahr in der Geschichte des Weltchristentums/ Falling Walls: The Year 1989/90 as a Turning Point in the History of World Christianity*, hg. von Klaus KOSCHORKE. Studien zur Außereuropäischen Christentumsgeschichte (Asien, Afrika, Lateinamerika)/ Studies in the History of Christianity in the Non-Western World (Asia, Africa, Latin America) 15. Wiesbaden: Harrassowitz, S. 351–371.

HOCK, Klaus. 2002. „Religion als Transkulturelles Phänomen: Implikationen eines Kulturwissenschaftlichen Paradigmas in der Religionsforschung.“ *Berliner Theologische Zeitschrift (BThZ)* 19, Nr. 1, S. 64–82.

—. 2014. *Einführung in die Religionswissenschaft*. 5., bibliographisch aktualisierte Auflage. Einführung Theologie. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

HOLLENWEGER, Walter J. 1997. *Pentecostalism: Origins and Developments Worldwide*. Peabody, Massachusetts: Hendrickson Publishers.

„Holy Spirit In The 4th Dimension.“ 2014. MP3. Tonmitschnitt der gleichnamigen Predigt Kong Hees vom 2. November 2014. Abrufbar unter: <https://www.theinkroom.com.sg/products/holy-spirit-in-the-4th-dimension-02-nov-2014>, letzter Zugriff am 18.6.2017.

HOON, Priscilla P. B. 2015. „Church Has Contributed to Community.“ *The Straits Times*, 27.10.2015. Abrufbar unter: <http://www.straitstimes.com/forum/letters-in-print/church-has-contributed-to-community>, letzter Zugriff am 17.6.2017.

HOWELL, Brian M. 2007. „The Repugnant Cultural Other Speaks Back: Christian Identity as Ethnographic ‚Standpoint.‘“ *Anthropological Theory* 7, Nr. 4, S. 371–391. Abrufbar unter: <https://doi.org/10.1177/1463499607083426>, letzter Zugriff am 16.6.2017.

—. 2014. „Whither and Whence the Anthropology of Christianity?“ Vortragsmanuskript. Vortrag gehalten am 16. Oktober 2014 am Wheaton College, Wheaton, Illinois. Abrufbar unter: <https://www.bu.edu/cura/files/2013/10/howell-paper.pdf>, letzter Zugriff am 16.6.2017.

HUFFORD, David J. 1999. „The Scholarly Voice and the Personal Voice. Reflexivity in Belief Studies.“ In: *The Insider/Outsider Problem in the Study of Religion: A Reader*, hg. von Russell T. MCCUTCHEON. Controversies in the Study of Religion. London, New York: Cassell, S. 294–310.

HUNT, Robert A. 2011. „The History of the Lausanne Movement, 1974–2010.“ *International Bulletin of Missionary Research* 35, Nr. 3, S. 81–84.

HUNT, Stephen J. 2012. „Dispensationalism.“ In: *Handbook of Pentecostal Christianity*, hg. von Adam STEWART. DeKalb, Illinois: Northern Illinois University Press, S. 60–64.

—. 2016. „Forcing the Kingdom: The ‚Over-realised‘ Eschatology of Contemporary Christian Post-millenarianism.“ In: *Handbook of Global Contemporary Christianity: Movements, Institutions, and Allegiance*, hg. von ders. Brill Handbooks on Contemporary Religion 12. Leiden, Boston: Brill, 243–275.

HUTCHINSON, Mark. 2017. „The Problem with ‚Waves‘: Mapping Charismatic Potential in Italian Protestantism, 1890–1929.“ *Pneuma* 39, Nr. 1–2, S. 34–54. Abrufbar unter: <https://doi.org/10.1163/15700747-03901003>, letzter Zugriff am 16.6.2017.

HUTTER, Manfred. 2012. „Christentum in Asien als Gegenstand Religionswissenschaftlicher Forschung.“ In: *Religionswissenschaft*, hg. von Michael STAUSBERG. De Gruyter Studium. Berlin, Boston: De Gruyter, S. 197–209.

ILLOUZ, Eva. 2003. *Oprah Winfrey and the Glamour of Misery: An Essay on Popular Culture*. New York: Columbia University Press.

—. 2007. *Gefühle in Zeiten des Kapitalismus*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

—. 2009. *Die Errettung der Modernen Seele: Therapien, Gefühle und die Kultur der Selbsthilfe*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

—. 2013. *Die Neue Liebesordnung: Frauen, Männer und Shades of Grey*. EPUB. Edition Suhrkamp Digital. Berlin: Suhrkamp.

INDA, Jonathan X. und Renato ROSALDO. 2002. *The Anthropology of Globalization: A Reader*. Malden, Massachusetts: Blackwell Publishers.

INTERNATIONAL INSTITUTE FOR ENVIRONMENT AND DEVELOPMENT. 1976. *Human Settlements. National Reports: Summaries and Reference Guide*. New York u.a: Pergamon.

JACOBS, Gerard. 2012. *The Pursuit & Acquisition of Health & Wealth: A Theological Critique of a Cultural Influence on Pentecostal and Charismatic Christianity in a Contemporary Singaporean Context*. Bloomington, Indiana: WestBow Press.

JANOWSKI, Bernd, Christoph MARKSCHIES und Rotraud WIELANDT. 2000. „Gottebenbildlichkeit.“ In: *Religion in Geschichte und Gegenwart: Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft (RGG⁴)*, hg. von Hans D. BETZ, Don S. BROWNING, Bernd JANOWSKI und Eberhard JÜNGEL. Band 3. 4., völlig neu bearbeitete Auflage. Tübingen: Mohr Siebeck, S. 1159–1164.

JENKINS, Philip. 2015. „Megachurches in Singapore.“ *The Christian Century* 132, Nr. 14, S. 37.

JENKINS, Timothy. 2012. „The Anthropology of Christianity: Situation and Critique.“ *Ethnos* 77, Nr. 4, S. 459–476. Abrufbar unter: <https://doi.org/10.1080/00141844.2012.669775>, letzter Zugriff am 16.6.2017.

JERVELL, Jacob, Henri CROUZEL, Johann MAIER und Albrecht PETERS. 1980. „Bild Gottes.“ In: *Theologische Realenzyklopädie*, hg. von Horst R. BALZ, Stuart G. HALL, Richard HENTSCHKE, Günter LANCKOWSKI, Joachim MEHLHAUSEN, Wolfgang MÜLLER-LAUTER, Carl H. RATSCHOW u.a. Berlin u.a.: Walter de Gruyter, S. 491–515.

JOHNSON, Bill und Lance WALLNAU. 2013. *Invading Babylon: The 7 Mountain Mandate*. Shippensburg, Pennsylvania: Destiny Image Publishers.

JOHNSON, Todd M. und Kenneth R. ROSS. 2009. *Atlas of Global Christianity*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

JOHNSON, Todd M., Gina A. ZURLO, Albert W. HICKMAN und Peter F. CROSSING. 2017. „Christianity 2017: Five Hundred Years of Protestant Christianity.“ *International Bulletin of Mission Research* 41, Nr. 1, S. 41–52. Abrufbar unter: <https://doi.org/10.1177/2396939316669492>, letzter Zugriff am 16.6.2017.

JUZWIK, Mary M. 2014. „American Evangelical Biblicism as Literate Practice: A Critical Review.“ *Reading Research Quarterly* 49, Nr. 3, S. 335–349. Abrufbar unter: <http://dx.doi.org/10.1002/rrq.72>, letzter Zugriff am 16.6.2017.

KANG, Chang-Soo. 2004. „Resources for Studies of David Yonggi Cho.“ *Asian Journal of Pentecostal Studies* 7, Nr. 1, S. 149–175.

KAY, William K. 2016. „Apostolic Networks in Britain Revisited.“ *Pneuma* 38, Nr. 1/2, S. 5–22. Abrufbar unter: <https://doi.org/10.1163/15700747-03801003>, letzter Zugriff am 16.6.2017.

KERN, Thomas und Uwe SCHIMANK. 2013. „Megakirchen als Religiöse Organisationen: Ein Dritter Gemeindetyp Jenseits von Sekte und Kirche?“ *KZfSS Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 65, Nr. 1, Supplement, S. 285–309. Abrufbar unter: <https://doi.org/10.1007/s11577-013-0227-4>, letzter Zugriff am 16.6.2017.

KHONG, Lawrence. 2000. *The Apostolic Cell Church: Practical Strategies for Growth and Outreach. From the Story of Faith Community Baptist Church*. Singapur: TOUCH Ministries International.

KIPPENBERG, Hans G. 1997. *Die Entdeckung der Religionsgeschichte: Religionswissenschaft und Moderne*. München: Verlag C. H. Beck.

KIPPENBERG, Hans G. und Kocku VON STUCKRAD. 2003. *Einführung in die Religionswissenschaft: Gegenstände und Begriffe*. C. H. Beck Studium. München: Beck.

KNEER, Georg und Gerd NOLLMANN. 1997. „Funktional Differenzierte Gesellschaft.“ In: *Soziologische Gesellschaftsbegriffe*, hg. von Georg KNEER, Armin NASSEHI und Markus SCHROER. 2. Auflage. München: Wilhelm Fink Verlag, S. 76–100.

KNOBLAUCH, Hubert. 2009. *Populäre Religion: Auf dem Weg in eine Spirituelle Gesellschaft*. Frankfurt am Main: Campus Verlag.

KNOWLES, B. 2002. „Roberts, Granville Oral.“ In: *The New International Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements*, hg. von Stanley M. BURGESS und Eduard M. VAN DER MAAS. Überarbeitete und erweiterte Auflage. Grand Rapids, Michigan: Zondervan, S. 1024–1025.

KOENEN, Klaus. 2016. „Gibea.“ In: *WiBiLex*, hg. von Michaela BAUKS und Klaus KOENEN. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft. Abrufbar unter: <http://www.bibelwissenschaft.de/de/stichwort/19532/>, letzter Zugriff am 16.6.2017.

KOHLE, Kathrin. 2016. *Televangelism Revisited. Materialität und Marketingstrategien Zeitgenössischer Media Ministries im Kontext Crossmedialer Darstellungsformen am Beispiel von Paula White und ihrer Sendung Paula Today*. Dissertation. Heidelberg: Universität Heidelberg. Abrufbar unter: <https://doi.org/10.11588/heidok.00022337>, letzter Zugriff am 16.6.2017.

KONG, Hee. 2010. „Our Cultural Mandate.“ *Church & Society* 13, Nr. 1, S. 53–59.

—. 2012. *DNA: My Church My Life. Kong Hee: Church Introductory Class*. Singapur: The Ink Room Pte. Ltd.

„Kong Hee – Engaging Our Culture – Clip 1/3 [2014-07-20].“ YouTube-Video, veröffentlicht am 1.8.2014 von „City Harvest Church.“ Abrufbar unter: <https://www.youtube.com/watch?v=-9AhubkGRIQ>, letzter Zugriff am 18.6.2017.

„Kong Hee – Engaging Our Culture – Clip 3/3 [2014-07-20].“ YouTube-Video, veröffentlicht am 1.8.2014 von „City Harvest Church.“ Abrufbar unter: <https://www.youtube.com/watch?v=TctYihXIexs>, letzter Zugriff am 18.6.2017.

„Kong Hee – Engaging The Campus – Clip 1/3 [2014-06-29].“ YouTube-Video, veröffentlicht am 13.7.2014 von „City Harvest Church.“ Abrufbar unter: https://www.youtube.com/watch?v=_MxTJA6oDHM, letzter Zugriff am 18.6.2017.

„Kong Hee – Engaging The Campus – Clip 3/3 [2014-06-29].“ YouTube-Video, veröffentlicht am 13.7.2014 von „City Harvest Church.“ Abrufbar unter: https://www.youtube.com/watch?v=_MxTJA6oDHM, letzter Zugriff am 18.6.2017.

KONG, Lily. 2002. „In Search of Permanent Homes: Singapore’s House Churches and the Politics of Space.“ *Urban Studies* 39, Nr. 9, S. 1573–1586. Abrufbar unter: <https://doi.org/10.1080/00420980220151664>, letzter Zugriff am 16.6.2017.

KONG, Lily und Brenda S. A. YEOH. 1997. „The Construction of National Identity Through the Production of Ritual and Spectacle: An Analysis of National Day Parades in Singapore.“ *Political Geography* 16, Nr. 3, S. 213–239. Abrufbar unter: [http://dx.doi.org/10.1016/0962-6298\(95\)00135-2](http://dx.doi.org/10.1016/0962-6298(95)00135-2), letzter Zugriff am 26.6.2017.

KOOLHAAS, Rem. 2000. „Singapore Songlines: Portrait of a Potemkin Metropolis... or Thirty Years of Tabula Rasa‘ from Rem Koolhaas and Bruce Mau, S, M, L, XL (1995).“ In: *The City Cultures Reader*, hg. von Malcolm MILES, Tim HALL und Ian BORDEN. London u.a.: Routledge, S. 22–25.

KÖRTNER, Ulrich. 1999. „Chiliasmus: V. Systematisch.“ In: *Religion in Geschichte und Gegenwart: Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft (RGG⁴)*, hg. von Hans D. BETZ, Don S. BROWNING, Bernd JANOWSKI und Eberhard JÜNGEL. Band 2. 4., völlig neu bearbeitete Auflage. Tübingen: Mohr Siebeck, S. 141–142.

KOSCHORKE, Klaus. 2010. „Christliche Missionen und Religiöse Globalisierung im 19. Jahrhundert.“ In: *WBG Welt-Geschichte: Eine Globale Geschichte von den Anfängen bis ins 21. Jahrhundert*, hg. von Walter DEMEL und Hans-Ulrich THAMER. Band V, Entstehung der Moderne 1700 bis 1914. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, S. 195–208.

KRATZ, Reinhard G., Günter STEMBERGER, Hans-Joachim KLIMKEIT, Martin OHST, Carl H. RATSCHOW und Christoph BIZER. 1999. „Schrift, Heilige.“ In: *Theologische Realenzyklopädie*, hg. von Horst BALZ, James K. CAMERON, Stuart G. HALL, Brian L. HEBBLETHWAITE, Wolfgang JANKE, Hans-Joachim KLIMKEIT, Joachim MEHLHAUSEN u.a. Berlin u.a.: Walter de Gruyter, S. 402–434.

KROTZ, Friedrich. 2007. *Mediatisierung: Fallstudien zum Wandel von Kommunikation*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.

KUO, Eddie C. Y., Jon S. T. QUAH und Tong Chee KIONG. 1988. *Religion and Religious Revivalism in Singapore: Report Prepared for Ministry of Community Development*. Singapur.

KWEE, Masie. 1972a. „An ‚Unhealthy‘ Cult Spreading Among Young.“ *The Straits Times*, 11.11.1972. Abrufbar unter: <http://eresources.nlb.gov.sg/newspapers/Digitised/Article/straitstimes19721111-1.2.44>, letzter Zugriff am 16.6.2017.

—. 1972b. „Students Go Into Trance at Prayer.“ *The Straits Times*, 7.11.1972. Abrufbar unter: <http://eresources.nlb.gov.sg/newspapers/Digitised/Article/straitstimes19721107-1.2.68.aspx>, letzter Zugriff am 16.6.2017.

LAMPE, Frederick P. 2010. „The Anthropology of Christianity: Context, Contestation, Rupture, and Continuity.“ *Reviews in Anthropology* 39, Nr. 1, S. 66–88. Abrufbar unter: <https://doi.org/10.1080/00938150903548626>, letzter Zugriff am 16.6.2017.

LASH, Scott. 1990. *Sociology of Postmodernism*. London u.a.: Routledge.

LAST, Richard. 2012. „A Style-Sensitive Approach to Religion and Film.“ *Numen* 59, Nr. 5/6, S. 545–563. Abrufbar unter: <https://doi.org/10.1163/15685276-12341239>, letzter Zugriff am 16.6.2017.

LATOUR, Bruno. 2005. *Reassembling the Social: An Introduction to Actor-Network-Theory*. Oxford, New York: Oxford University Press.

LEE, Georgie und Galven LEE. 2015. *Unfolding His Story: The Story of the Charismatic Movement in Singapore*. Singapur: Genesis Books in Kooperation mit FGB Gatekeepers Singapore.

LEE, Kuan Yew. 1978. „Postscript to Prime Minister’s Address to the Historical Society, Nanyang University, on Friday, 10 February 1978.“ Redemanuskript. Singapur: National Archives of Singapore. Abrufbar unter: <http://www.nas.gov.sg/archivesonline/data/pdfdoc/lky19780210b.pdf>, letzter Zugriff am 16.6.2017.

LEE, Siew Hua und Susan LONG. 2010. „Rise of the Megachurch.“ *The Straits Times*, 17.7.2010, S. 2.

LEE, Stephen. 2002. „Rise of New Churches.“ *The Straits Times*, 21.7.2002, S. 8.

LEONG, Lena und Boon Kwan TOH. 2012. „Developing Resilience in Singapore.“ Singapur: Civil Service College. Abrufbar unter: <https://www.ccollege.gov.sg/Knowledge/Pages/Developing-Resilience-in-Singapore.aspx>, letzter Zugriff am 16.6.2017.

LIM, Francis. 2012. „Kong Hee.“ In: *Southeast Asian Personalities of Chinese Descent: A Biographical Dictionary*, hg. von Leo SURYADINATA und Institute of Southeast Asian Studies. Singapur: Chinese Heritage Center und Institute of Southeast Asian Studies, S. 441–443.

LIM, Tin Seng. 2015. „Shared Values.“ *Singapore Infopedia: An Electronic Encyclopedia on Singapore’s History, Culture, People and Events*. Abrufbar unter: http://eresources.nlb.gov.sg/infopedia/articles/SIP_542_2004-12-18.html, letzter Zugriff am 16.6.2017.

LIOW, Eugene D. 2012. „The Neoliberal-Developmental State: Singapore as Case Study.“ *Critical Sociology* 38, Nr. 2, S. 241–264. Abrufbar unter: <https://doi.org/10.1177/0896920511419900>, letzter Zugriff am 16.6.2017.

LOH, Kah Seng. 1998. „Within the Singapore Story: The Use and Narrative of History in Singapore.“ *Crossroads: An Interdisciplinary Journal of Southeast Asian Studies* 12, Nr. 2, S. 1–21.

—. 2009. „Kampong, Fire, Nation: Towards a Social History of Postwar Singapore.“ *Journal of Southeast Asian Studies* 40, Nr. 3, S. 613–643.

LOH, Kah Seng, Ee Heok KUA und Rathi MAHENDRAN. 2017. „Mental Health and Psychiatry in Singapore: From Asylum to Community Care.“ In: *Mental Health in Asia and the Pacific*, hg. von Harry MINAS und Milton LEWIS. Boston, Massachusetts: Springer US, S. 193–204.

LOVELAND, Anne C. und Otis B. WHEELER. 2003. *From Meetinghouse to Megachurch: A Material and Cultural History*. Columbia, Mississippi: University of Missouri Press.

LÜDDECKENS, Dorothea. 2002. *Das Weltparlament der Religionen von 1893: Strukturen Interreligiöser Begegnung im 19. Jahrhundert*. Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten Band 48. Berlin, New York: De Gruyter.

LUHRMANN, Tanya M. 2004. „Metakinesis: How God Becomes Intimate in Contemporary U.S. Christianity.“ *American Anthropologist* 106, Nr. 3, S. 518–528. Abrufbar unter: <http://dx.doi.org/10.1525/aa.2004.106.3.51>, letzter Zugriff am 16.6.2017.

—. 2012. *When God Talks Back: Understanding the American Evangelical Relationship with God*. New York: Vintage Books.

LUHRMANN, Tanya M., Howard NUSBAUM und Ronald THISTED. 2010. „The Absorption Hypothesis: Learning to Hear God in Evangelical Christianity.“ *American Anthropologist* 112, Nr. 1, S. 66–78. Abrufbar unter: <https://doi.org/10.1111/j.1548-1433.2009.01197.x>, letzter Zugriff am 16.6.2017.

LYOTARD, Jean-François. 1986. *Das Postmoderne Wissen: Ein Bericht*. Edition Passagen 7. Graz u.a.: Böhlau.

MACCHIA, Frank D. 2002. „Theology, Pentecostal.“ In: *The New International Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements*, hg. von Stanley M. BURGESS und Eduard M. VAN DER MAAS. Überarbeitete und erweiterte Auflage. Grand Rapids, Michigan: Zondervan, S. 1120–1141.

—. 2008. „Pentecostal and Charismatic Theology.“ In: *The Oxford Handbook of Eschatology*, hg. von Jerry L. WALLS. Oxford: Oxford University Press, S. 280–294.

MADDOX, Marion. 2012. „In the Goofy Parking Lot: Growth Churches as a Novel Religious Form for Late Capitalism.“ *Social Compass* 59, Nr. 2, S. 146–158. Abrufbar unter: <https://doi.org/10.1177/0037768612440954>, letzter Zugriff am 16.6.2017.

—. 2013. „Rise Up Warrior Princess Daughters: Is Evangelical Women’s Submission a Mere Fairy Tale?“ *Journal of Feminist Studies in Religion* 29, Nr. 1, S. 9–26. Abrufbar unter: <https://doi.org/10.2979/jfemistudrel.29.1.9>, letzter Zugriff am 16.6.2017.

MALTESE, Giovanni. 2017. *Pentekostalismus, Politik und Gesellschaft in den Philippinen*. Religion in der Gesellschaft. Würzburg: Ergon.

MARSHALL, Ruth. 2009. *Political Spiritualities: The Pentecostal Revolution in Nigeria*. Chicago, London: The University of Chicago Press.

—. 2014. „Christianity, Anthropology, Politics.“ *Current Anthropology* 55, Nr. S10, S. 344–356. Abrufbar unter: <https://doi.org/10.1086/677737>, letzter Zugriff am 6.6.2017.

—. 2016. „Destroying Arguments and Captivating Thoughts: Spiritual Warfare Prayer as Global Praxis.“ *Journal of Religious and Political Practice* 2, Nr. 1, S. 92–113. Abrufbar unter: <https://doi.org/10.1080/20566093.2016.1085243>, letzter Zugriff am 16.6.2017.

MARTIN, Craig. 2012. *A Critical Introduction to the Study of Religion*. Sheffield: Equinox Publishing.

MARTIN, Emily. 1995. *Flexible Bodies: Tracking Immunity in American Culture from the Days of Polio to the Age of AIDS*. Boston: Beacon Press.

MATHEWS, Mathew. 2008. „Saving the City Through Good Works: Christian Involvement in Social Services.“ In: *Religious Diversity in Singapore*, hg. von Ah Eng LAI. Singapur: Institute of Southeast Asian Studies zusammen mit dem Institute of Policy Studies, S. 524–553.

—. 2010. „Christianity in Singapore: The Voice of Moral Conscience to the State.“ *Journal of Contemporary Religion* 24, Nr. 1, S. 53–65. Abrufbar unter: <https://doi.org/10.1080/13537900802630505>, letzter Zugriff am 16.6.2017.

MCCAIN, Danny. 2013. „The Metamorphosis of Nigerian Pentecostalism.“ In: *Spirit and Power: The Growth and Global Impact of Pentecostalism*, hg. von Donald E. MILLER, Kimon H. SARGEANT und Richard FLORY. Oxford: Oxford University Press, S. 160–178.

MCCLOUD, Sean. 2015. *American Possessions: Fighting Demons in the Contemporary United States*. New York: Oxford University Press.

MCCUTCHEON, Russell T., Hrsg. 1999. *The Insider/Outsider Problem in the Study of Religion: A Reader*. Controversies in the Study of Religion. London u.a.: Cassell.

MCDANNELL, Colleen. 1995. *Material Christianity: Religion and Popular Culture in America*. New Haven u.a.: Yale University Press.

MCDUGALL, Debra. 2009. „Rethinking Christianity and Anthropology: A Review Article.“ *Anthropological Forum* 19, Nr. 2, S. 185–194.

MCGRATH, Alister E. 2002. *The Future of Christianity*. Blackwell Manifestos. Oxford u.a.: Blackwell Publishers.

MCGUIRE, Meredith B. 2008. *Lived Religion: Faith and Practice in Everyday Life*. Oxford u.a.: Oxford University Press.

MEINHOLD, Arndt. 1999. „Esther/Estherbuch.“ In: *Religion in Geschichte und Gegenwart: Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft (RGG⁴)*, hg. von Hans D. BETZ, Don S. BROWNING, Bernd JANOWSKI und Eberhard JÜNGEL. Band 2. 4., völlig neu bearbeitete Auflage. Tübingen: Mohr Siebeck, S. 1594–1597.

MELL, Ulrich. 2010. *Christliche Hauskirche und Neues Testament*. Novum Testamentum et Orbis Antiquus / Studien zur Umwelt des Neuen Testaments 77. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

MEULEMANN, Heiner. 2013. *Soziologie von Anfang an: Eine Einführung in Themen, Ergebnisse und Literatur*. Studienskripten zur Soziologie. 3., überarbeitete Auflage. Wiesbaden: Springer VS.

MEYER, Birgit. 2008. „Religious Sensations: Why Media, Aesthetics, and Power Matter in the Study of Contemporary Religion.“ In: *Religion: Beyond A Concept*, hg. von Hent DE VRIES. New York: Fordham University Press, S. 704–723.

—. 2009. „From Imagined Communities to Aesthetic Formations: Religious Mediations, Sensational Forms, and Styles of Binding.“ In: *Aesthetic Formations: Media, Religion, and the Senses*, hg. von dies. New York: Palgrave Macmillan, S. 1–28.

—. 2011. „Medium.“ *Material Religion: The Journal of Objects, Art and Belief* 7, Nr. 1, S. 58–64. Abrufbar unter: <https://doi.org/10.2752/175183411X12968355482015>, letzter Zugriff am 16.6.2017.

—. 2012. „Mediation and the Genesis of Presence: Towards a Material Approach to Religion.“ Antrittsvorlesung. Universiteit Utrecht, Faculteit Geesteswetenschappen. Abrufbar unter: http://www2.hum.uu.nl/onderzoek/lezingenreeks/pdf/Meyer_Birgit_oratie.pdf, letzter Zugriff am 16.6.2017.

MEYER, Birgit, Hans BELTING, Pamela KLASSEN, Christopher PINNEY und Monique SCHEER. 2014. „An Author Meets Her Critics: Around Birgit Meyer’s ‚Mediation and the Genesis of Presence. Toward a Material Approach to Religion‘.“ *Religion and Society* 5, Nr. 1, S. 205–254. Abrufbar unter: <https://doi.org/10.3167/arrs.2014.050114>, letzter Zugriff am 16.6.2017.

MEYER, Birgit und Annelies MOORS. 2006. „Introduction.“ In: *Religion, Media and the Public Sphere*, hg. von dies. Bloomington, Indiana, u. a.: Indiana University Press, S. 1–25.

MILLER, Donald E., Kimon H. SARGEANT und Richard FLORY, Hrsg. 2013. *Spirit and Power: The Growth and Global Impact of Pentecostalism*. Oxford u.a.: Oxford University Press.

MILLER, Donald E. und Tetsunao YAMAMORI. 2007. *Global Pentecostalism: The New Face of Christian Social Engagement*. Berkeley: University of California Press.

MILLER, Rich. 2016. „These Ten Countries Are The Most Globally Connected.“ *Bloomberg Markets*, 25.2.2016. Abrufbar unter: <http://www.bloomberg.com/news/articles/2016-02-25/these-ten-countries-are-the-most-globally-connected>, letzter Zugriff am 17.6.2017.

MINISTRY OF FINANCE. 2008. „Budget Statement 2008: Creating a Top Quality Economy, Building a Resilient Community.“ Singapur: Ministry of Finance. Abrufbar unter: <http://www.nas.gov.sg/archivesonline/data/pdfdoc/20080215980.pdf>, letzter Zugriff am 17.6.2017.

MOBERG, Jessica. 2013. *Piety, Intimacy and Mobility: A Case Study of Charismatic Christianity in Present-Day Stockholm*. Södertörn Doctoral Dissertations 74. Huddinge: Södertörns Högskola.

MODEL HOUSE RESEARCH GROUP, Hrsg. 2013. „Understanding Transculturalism: Monica Juneja and Christian Kravagna in Conversation.“ In: *Transcultural Modernisms*. Publication Series of the Academy of Fine Arts Vienna 12. Berlin: Sternberg Press, S. 22–33.

MOEBIUS, Stephan. 2008. „Macht und Hegemonie: Grundrisse einer Poststrukturalistischen Analytik der Macht.“ In: *Poststrukturalistische Sozialwissenschaften*, hg. von Stephan MOEBIUS und Andreas RECKWITZ. Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 1869. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 158–174.

MOON, Ruth. 2014. „Founder of World’s Largest Megachurch Convicted of Embezzling \$12 Million.“ *Christianity Today*, 24.2.2014. Abrufbar unter: <http://www.christianitytoday.com/gleanings/2014/february/founder-of-worlds-largest-megachurch-convicted-cho-yoido.html>, letzter Zugriff am 17.6.2017.

NECKEL, Sighard. 2005. „Emotion by Design: Das Selbstmanagement der Gefühle als Kulturelles Programm.“ *Berliner Journal für Soziologie* 15, Nr. 3, S. 419–430.

NEIGHBOUR Jr., Ralph W. 2000. *Where Do We Go From Here? A Guidebook for the Cell Group Church*. Houston, Texas: Touch Publications.

NEUMAN, H. Terris. 1990. „Cultic Origins of Word-Faith Theology Within the Charismatic Movement.“ *Pneuma* 12, Nr. 1, S. 32–55. Abrufbar unter: <https://doi.org/10.1163/157007490X00043>, letzter Zugriff am 17.6.2017.

NG, Huiwen. 2015. „Idea Was to Spread Gospel Via Pop Music.“ *The Straits Times*, 25.10.2015. Abrufbar unter: <http://www.straitstimes.com/singapore/idea-was-to-spread-gospel-via-pop-music>, letzter Zugriff am 12.7.2017.

NIEHR, Herbert. 2001. „Israel und Kanaan.“ In: *Religion in Geschichte und Gegenwart: Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft (RGG⁴)*, hg. von Hans D. BETZ, Don S. BROWNING, Bernd JANOWSKI und Eberhard JÜNGEL. Band 4. 4., völlig neu bearbeitete Auflage. Tübingen: Mohr Siebeck, S. 306–307.

O. A. 2011. „AHR Roundtable: Historians and the Question of ‚Modernity‘. Introduction.“ *The American Historical Review* 116, Nr. 3, S. 631–637. Abrufbar unter: <https://doi.org/10.1086/ahr.116.3.631>, letzter Zugriff am 17.6.2017.

ONG, Aihwa. 1999. *Flexible Citizenship: The Cultural Logics of Transnationality*. Durham: Duke University Press.

—. 2006. *Neoliberalism as Exception: Mutations in Citizenship and Sovereignty*. Durham, North Carolina: Duke University Press.

OPAS, Minna und Anna HAAPALAINEN. 2016. „Connected with God: Body, the Social, and the Transcendent.“ *Temenos* 52, Nr. 2, S. 179–192. Abrufbar unter: <https://journal.fi/temenos/article/view/60302>, letzter Zugriff am 17.6.2017.

ORSI, Robert A. 1985. *The Madonna of 115th Street: Faith and Community in Italian Harlem, 1880–1950*. New Haven: Yale University Press.

—. 2007. *Between Heaven and Earth: The Religious Worlds People Make and The Scholars Who Study Them*. Princeton, New Jersey u.a.: Princeton University Press.

ORTMANN, Stephan. 2010. „Singapore: The Politics of Inventing National Identity.“ *Journal of Current Southeast Asian Affairs* 28, Nr. 4, S. 23–46. Abrufbar unter: <https://journals.sub.uni-hamburg.de/giga/jsaa/article/view/169/169>, letzter Zugriff am 17.6.2017.

OSTERHAMMEL, Jürgen. 2011. *Die Verwandlung der Welt: Eine Geschichte des 19. Jahrhunderts*. Sonderausgabe. München: C. H. Beck.

OW, Chin Hock. 1978. „Speech by Mr. Ow Chin Hock, Parliamentary Secretary (Culture) and MP for Leng Kee at the First Speech & Prize-Winning Day at Mei Chin Secondary School on 29/8/78 at 4.30pm in the School Hall.“ Redemanuskript. Singapur: National Archives of Singapore. Abrufbar unter: <http://www.nas.gov.sg/archivesonline/speeches/record-details/72a0d251-115d-11e3-83d5-0050568939ad>, letzter Zugriff am 17.6.2017.

OEYEN, Christian. 2003. „Old Catholic Churches.“ In: *The Encyclopedia of Christianity*, hg. von Erwin FAHLBUSCH, Jan M. LOCHMAN, John MBITI, Jaroslav PELIKAN, Lukas VISCHER u.a. Band 3. Rand Rapids, Michigan u.a.: W. B. Eerdmans und Brill, S. 825–828

PALMER, David A. 2012. „From ‚Congregations‘ to ‚Small Group Community Building‘: Localizing the Bahá’í Faith in Hong Kong, Taiwan, and Mainland China.“ *Chinese Sociological Review* 45, Nr. 2, S. 78–98. Abrufbar unter: <https://doi.org/10.2753/CSA2162-0555450205>, letzter Zugriff am 17.6.2017.

PARK, Myung Soo. 2003. „David Yonggi Cho and International Pentecostal/Charismatic Movements.“ *Journal of Pentecostal Theology* 12, Nr. 1, S. 107–128. Abrufbar unter: <https://doi.org/10.1163/174552503X00053>, letzter Zugriff am 17.6.2017.

PERCY, Martyn. 2001. „Whose Time is it Anyway? Evangelicals, the Millennium and Millenarianism.“ In: *Christian Millenarianism: From the Early Church to Waco*, hg. von Stephen J. HUNT. London: Hurst & Company, S. 26–38.

PETZKE, Martin. 2014. *Weltbekehrungen: Zur Konstruktion Globaler Religion im Pfingstlich-Evangelikalen Christentum*. Bielefeld: transcript.

PFEIFFER, Henrik. 2007. „Gottesbezeichnungen/Gottesnamen (AT).“ *WiBiLex*, hg. von Michaela BAUKS und Klaus KOENEN. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft. Abrufbar unter: <http://www.bibelwissenschaft.de/de/stichwort/19928/>, letzter Zugriff am 17.6.2017.

POH, Wei Ling. 2015. „Faith Has No Price Tag.“ *The Straits Times*, 10.12.2015. Abrufbar unter: <http://www.straitstimes.com/forum/letters-in-print/faith-has-no-price-tag>, letzter Zugriff am 17.6.2017.

POLLACK, Detlef und Gergely ROSTA. 2015. *Religion in der Moderne: Ein Internationaler Vergleich*. Frankfurt am Main: Campus-Verlag.

POON, Michael N.-C. 2012. „Introduction: The Clock Tower Story. An Inconvenient Truth, An Unexpressible Gift.“ In: *The Clock Tower Story: The Beginnings of the Charismatic Renewals in Singapore*, hg. von ders. und Malcolm TAN. Überarbeitete Jubiläumsausgabe zum 40. Jahrestag. CSCA Occasional Paper Series 8. Singapur: Trinity Theological College, S. 3–17.

POON, Michael N.-C. und Malcolm TAN, Hrsg. 2012. *The Clock Tower Story: The Beginnings of the Charismatic Renewals in Singapore*. Überarbeitete Jubiläumsausgabe zum 40. Jahrestag. CSCA Occasional Paper Series 8. Singapur: Trinity Theological College.

POON, Sandy. 2014. „CHCSA: Rethinking Community Services.“ *City News Weekly*, 26.7.2014, S. 22.

PROHL, Inken. 2004. „Zur Methodischen Umsetzung Religionsästhetischer Fragestellungen am Beispiel Zen-Buddhistischer Praktiken in Deutschland.“ *Münchener Theologische Zeitschrift* 55, S. 291–299.

—. 2010. „Religious Aesthetics in the German-Speaking World: Central Issues, Research Projects, Research Groups.“ *Material Religion* 6, Nr. 2, S. 237–239. Abrufbar unter: <https://doi.org/10.2752/175183410X12731403772995>, letzter Zugriff am 17.6.2017.

—. 2012. „Materiale Religion.“ In: *Religionswissenschaft*, hg. von Michael STAUSBERG. De Gruyter Studium. Berlin u.a.: De Gruyter, S. 379–392.

—. 2014. „Religionswissenschaft.“ In: *Handbuch Materielle Kultur: Bedeutungen, Konzepte, Disziplinen*, hg. von Stefanie SAMIDA, Manfred K. H. EGGERT und Hans P. HAHN. Stuttgart: Verlag J. B. Metzler, S. 332–337.

PROTHERO, Stephen R. 2003. *American Jesus. How the Son of God Became a National Icon*. New York: Farrar, Straus and Giroux.

PRUISKEN, Insa und Janina CORONEL. 2014. „Megakirchen: Managerialisierung im Religiösen Feld?“ In: *Sozialformen der Religionen im Wandel*, hg. von Patrick HEISER und Christian LUDWIG, 53–79. Wiesbaden: Springer Fachmedien.

„Public Prosecutor vs. Lam Leng Hung and Others.“ 2015. Schriftliche Urteilsbegründung. Singapur: State Courts of the Republic of Singapore. Abrufbar unter: [https://www.statecourts.gov.sg/Resources/Documents/Judgment%20-%20PP%20v%20Lam%20eng%20Hung%20and%20others%20\(21Oct2015\).pdf](https://www.statecourts.gov.sg/Resources/Documents/Judgment%20-%20PP%20v%20Lam%20eng%20Hung%20and%20others%20(21Oct2015).pdf), letzter Zugriff am 12.7.2017.

QUEBEDEAUX, Richard. 1976. *The New Charismatics: The Origins, Development, and Significance of Neo-Pentecostalism*. Garden City, New York: Doubleday.

RAJARATNAM, Sinnathamby. 1972. „Singapore: Global City (Text of Address by Minister of Foreign Affairs S. Rajaratnam to the Singapore Press Club on February 6, 1972).“ Redemanuskript. Singapur: National Archives of Singapore. Abrufbar unter: <http://www.nas.gov.sg/archivesonline/speeches/record-details/fd2918de-3270-11e4-859c-0050568939ad>, letzter Zugriff am 17.6.2017.

RAKOW, Katja. 2014. *Transformationen des Tibetischen Buddhismus im 20. Jahrhundert: Chögyam Trungpa und die Entwicklung von Shambhala Training*. Critical Studies in Religion/Religionswissenschaft 6. Göttingen, Bristol u.a.: Vandenhoeck & Ruprecht.

—. 2015a. „Therapeutische Kultur und Sprachpraktiken als Medium der Subjektbildung: Das Thema Heilung in Diskurs und Praxis der Lakewood Church in Texas, USA.“ In: *Somatisierung des Religiösen: Empirische Studien zum Rezenten Religiösen Heilungs- und Therapiemarkt*, hg. von Gritt KLINKHAMMER und Eva TOLKSDORF. Veröffentlichungen des Instituts für Religionswissenschaft und Religionspädagogik 7. Bremen: Universität Bremen, S. 49–95.

—. 2015b. „Shopping Mall, Concert Hall, and Worship Space: Negotiating Public Space in Singapore.“ Unveröffentlichter Vortrag gehalten am 8.7.2015 auf der 9th International Convention of Asia Scholars (ICAS 9), Adelaide, Australien.

—. 2016. „The STAR in Singapore’s Skyline: Christian Place Making in Secular and Commercial Spaces.“ Unveröffentlichter Vortrag gehalten am 1.4.2016 auf dem Symposium „Religion in Urban Contexts“, 1–2 April 2016, Utrecht, Niederlande.

—. 2017. „The Bible in the Digital Age: Negotiating the Limits of ‚Bibleness‘ of Different Bible Media.“ In: *Christianity and the Limits of Materiality*, hg. von Minna OPAS und Anna HAAPALAINEN. Bloomsbury Studies in Material Religion. London u.a.: Bloomsbury, S. 101–121.

RECKWITZ, Andreas. 2008a. „Die Erfindung des Kreativsubjekts: Zur Kulturellen Konstruktion von Kreativität.“ In: *Unscharfe Grenzen: Perspektiven der Kulturosoziologie*, hg. von ders. Bielefeld: transcript, S. 235–257.

—. 2008b. „Grundelemente einer Theorie der Praxis.“ In: *Unscharfe Grenzen: Perspektiven der Kulturosoziologie*, hg. von ders. Bielefeld: transcript, S. 97–130.

—. 2008c. „Elemente einer Soziologie des Ästhetischen.“ In: *Unscharfe Grenzen: Perspektiven der Kulturosoziologie*, hg. von ders. Bielefeld: transcript, S. 259–280.

—. 2008d. „Das Subjekt des Konsums in der Kultur der Moderne: Der kulturelle Wandel der Konsumtion.“ In: *Unscharfe Grenzen: Perspektiven der Kulturosoziologie*, hg. von ders. Bielefeld: transcript, S. 219–233.

—. 2011. „Ernesto Laclau: Diskurse, Hegemonien, Antagonismen.“ In: *Kultur: Theorien der Gegenwart*, hg. von Stephan MOEBIUS und Dirk QUADFLIEG. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, S. 300–310.

—. 2013. „Die Erfindung der Kreativität.“ *Kulturpolitische Mitteilungen* 141, Nr. 2, S. 23–34. Abrufbar unter: <http://www.kupoge.de/kumi/kumi141.html>, letzter Zugriff am 17.6.2017.

—. 2014. *Die Erfindung der Kreativität: Zum Prozess Gesellschaftlicher Ästhetisierung*. 4. Auflage. Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 1995. Berlin: Suhrkamp Verlag.

REICHERTZ, Jo. 2014. „Das vertextete Bild.“ In: *Transkription von Video- und Filmdaten in der Qualitativen Sozialforschung*, hg. von Christine MORITZ. Springer Fachmedien, S. 55–72.

„Re: velevation of the 7 Mountains (Kong Hee).“ YouTube-Video, veröffentlicht am 9.10.2013 von „MungPi Zomi.“ Abrufbar unter: https://www.youtube.com/watch?v=UmRgD6_12vc, letzter Zugriff am 18.6.2017.

„Re: vival Through You The 7 Mountains & Joseph (Kong Hee).“ YouTube-Video, veröffentlicht am 5.11.2013 von „MungPi Zomi.“ Abrufbar unter: <https://www.youtube.com/watch?v=L3wnbXqLA1s>, letzter Zugriff am 18.6.2017.

RISS, R. M. 2002. „Hagin, Kenneth E.“ In: *The New International Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements*, hg. von Stanley M. BURGESS und Eduard M. VAN DER MAAS. Überarbeitete und erweiterte Auflage. Grand Rapids, Michigan: Zondervan, S. 687.

RITZER, George. 1997. *Die McDonaldisierung der Gesellschaft*. Fischer 13811. Frankfurt am Main: Fischer-Taschenbuch-Verlag.

ROBBINS, Joel. 2003. „What is a Christian? Notes Toward an Anthropology of Christianity.“ *Religion* 33, Nr. 3, S. 191–199. Abrufbar unter: [https://doi.org/10.1016/S0048-721X\(03\)00060-5](https://doi.org/10.1016/S0048-721X(03)00060-5), letzter Zugriff am 17.6.2017.

—. 2004. „The Globalization of Pentecostal and Charismatic Christianity.“ *Annual Review of Anthropology* 33, S. 117–143. Abrufbar unter: <https://doi.org/10.1146/annurev.anthro.32.061002.093421>, letzter Zugriff am 17.6.2017.

—. 2007. „Continuity Thinking and the Problem of Christian Culture: Belief, Time, and the Anthropology of Christianity.“ *Current Anthropology* 48, Nr. 1, S. 5–38. Abrufbar unter: <https://doi.org/10.1086/508690>, letzter Zugriff am 17.6.2017.

—. 2014. „The Anthropology of Christianity: Unity, Diversity, New Directions: An Introduction to Supplement 10.“ *Current Anthropology* 55, Nr. S10, S. 157–171. Abrufbar unter: <https://doi.org/10.1086/678289>, letzter Zugriff am 17.6.2017.

ROCHA, Cristina. 2013. „Transnational Pentecostal Connections: An Australian Megachurch and a Brazilian Church in Australia.“ *PentecoStudies: An Interdisciplinary Journal for Research on the Pentecostal and Charismatic Movements* 12, Nr. 1, S. 62–82. Abrufbar unter: <https://doi.org/10.1558/ptcs.v12i1.62>, letzter Zugriff am 17.6.2017.

ROSALDO, Renato. 1995. „Foreword.“ In: *Hybrid Cultures: Strategies for Entering and Leaving Modernity*, hg. von Nestor G. CANCLINI. Minneapolis, Minnesota: University of Minnesota Press, xi–xvii.

ROSE, Nikolas. 2000. „Das Regieren von Unternehmerischen Individuen.“ *Kurswechsel* 2, „Leitbild Unternehmer. Neue Selbständige, Wettbewerbsstaat und Gesellschaftspolitik“, S. 8–27.

SARGEANT, Kimon H. 2000. *Seeker Churches: Promoting Traditional Religion in a Nontraditional Way*. New Brunswick, New Jersey: Rutgers University Press.

SCHECHTER, Michael G. 2009. *United Nations Global Conferences*. London u.a.: Routledge.

SCHMIDLIN. 1928. „Missions- und Religionswissenschaft.“ *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 18, S. 1–4.

SCHOPEN, Gregory. 1997. *Bones, Stones, and Buddhist Monks: Collected Papers on the Archaeology, Epigraphy, and Texts of Monastic Buddhism in India*. Studies in the Buddhist Traditions Series. Honolulu: University of Hawai'i Press.

SCOTLAND, Nigel. 2011. „From the ‚Not Yet‘ to the ‚Now and the Not Yet‘: Charismatic Kingdom Theology 1960–2010.“ *Journal of Pentecostal Theology* 20, Nr. 2, S. 272–290. Abrufbar unter: <https://doi.org/10.1163/174552511X597152>, letzter Zugriff am 17.6.2017.

SENG, Loh Kah. 2011. „The British Military Withdrawal from Singapore and the Anatomy of a Catalyst.“ In: *Singapore in Global History*, hg. von Derek T. S. HENG und Syed M. K. ALJUNIED. ICAS Publications Series 14. Amsterdam: Amsterdam University Press, S. 195–213.

SEOW, Dawn. 2013. „Building Cities That Care.“ *City News Weekly*, 26.7.2013, S. 32.

—. 2016. „20 Years Of Meeting Needs.“ *City News*, 9.9.2016. Abrufbar unter: <http://www.citynews.sg/2016/09/20-years-of-meeting-needs/>, letzter Zugriff am 17.6.2017.

SIM, Soek-Fang. 2005. „Social Engineering the World's Freest Economy: Neo-Liberal Capitalism and Neo-Liberal Governmentality in Singapore.“ *Rhizomes: Cultural Studies in Emerging Knowledge* 10. Abrufbar unter: <http://www.rhizomes.net/issue10/sim.htm>, letzter Zugriff am 17.6.2017.

SIM, Timothy. 1999. „Development of Counselling Service in Singapore.“ *Asian Journal of Counselling* 6, Nr. 2, S. 49–75.

SINGAPORE EVERY HOME CRUSADE. 1987. *Singapore Church Directory 1986–1987*. Singapur: Singapore Every Home Crusade.

SINGAPORE PARLIAMENT. 1991. „Shared Values.“ Weißbuch. Singapur.

SMART, Ninian. 1977. *The Science of Religion and the Sociology of Knowledge: Some Methodological Questions*. Princeton: Princeton University Press.

SNG, Bobby E. K. 1993. *In His Good Time: The Story of the Church in Singapore, 1819–1978*. Singapur: Graduates' Christian Fellowship.

SOON, Daniel K. K. 2002. „Celling Churches.“ In: *Truth to Proclaim: The Gospel in Church & Society*, hg. von Simon K. H. CHAN. Singapur: Trinity Theological College, S. 41–56.

SPICKARD, James V., J. Shawn LANDRES und Meredith B. MCGUIRE. 2002. *Personal Knowledge and Beyond: Reshaping the Ethnography of Religion*. New York: New York University Press.

STACEY, Judith. 1998. *Brave New Families: Stories of Domestic Upheaval in Late-Twentieth-Century America*. Berkeley: University of California Press.

STAUSBERG, Michael. 2012. „Religionswissenschaft: Profil eines Universitätsfachs im Deutschsprachigen Raum.“ In: *Religionswissenschaft*, hg. von Michael STAUSBERG. De Gruyter Studium. Berlin u.a.: De Gruyter, S. 1–30.

STEENSLAND, Brian und Philip GOFF, Hrsg. 2014a. *The New Evangelical Social Engagement*. New York: Oxford University Press.

—. 2014b. „Introduction: The New Evangelical Social Engagement.“ In: *The New Evangelical Social Engagement*, hg. von dies. New York: Oxford University Press, S. 1–27.

STEWART, Adam. 2012. „Holiness Movement.“ In: *Handbook of Pentecostal Christianity*, hg. von ders. DeKalb, Illinois: Northern Illinois University Press, S. 117–121.

STOLOW, Jeremy. 2005. „Religion and/as Media.“ *Theory, Culture & Society* 22, Nr. 4, S. 119–145. Abrufbar unter: <https://doi.org/10.1177/0263276405054993>, letzter Zugriff am 17.6.2017.

STOLZ, Fritz. 1988. „Kanaan.“ In: *Theologische Realenzyklopädie*, hg. von Horst R. BALZ, James K. CAMERON, Wilfried HÄRLE, Stuart G. HALL, Brian L. HEBBLETHWAITE, Richard HENTSCHKE, Wolfgang JANKE u.a. Berlin u.a.: Walter de Gruyter, S. 306–307.

SUARSANA, Yan. 2013. „Was ist die Pfingstbewegung? Zur prekären Konstitution eines Gegenstands der Religionsgeschichtsschreibung.“ *Interkulturelle Theologie: Zeitschrift für Missionswissenschaft* 39, Nr. 3, S. 175–192.

TAMNEY, Joseph B. 1996. *The Struggle Over Singapore's Soul: Western Modernization and Asian Culture*. Berlin u.a.: Walter de Gruyter.

TAN, Augustine. 2005. „The Emergence of Family Therapy in Postmodern Singapore.“ In: *Global Perspectives in Family Therapy: Development, Practice, and Trends*, hg. von Kit S. NG. New York: Brunner-Routledge, S. 39–56.

TAN, Charlene. 2008. „From Moral Values to Citizenship Education: The Teaching of Religion in Singapore Schools.“ In: *Religious Diversity in Singapore*, hg. von Ah Eng LAI. Singapur: Institute of Southeast Asian Studies zusammen mit dem Institute of Policy Studies, S. 321–341.

TAN, Eugene K. B. 2008. „Keeping God in Place. The Management of Religion in Singapore.“ In: *Religious Diversity in Singapore*, hg. von Ah Eng LAI. Singapur: Institute of Southeast Asian Studies zusammen mit dem Institute of Policy Studies, S. 55–82.

TAN, Jason. 1997. „The Rise and Fall of Religious Knowledge in Singapore Secondary Schools.“ *Journal of Curriculum Studies* 29, Nr. 5, S. 603–624. Abrufbar unter: <https://doi.org/10.1080/002202797183937>, letzter Zugriff am 17.6.2017.

TAN, Theresa. 2010. „CHC's New Home: Suntec Convention Centre.“ *City News*, 3.7.2010. Abrufbar unter: <https://www.citynews.sg/2010/03/chc-new-home-suntec-convention-centre/>, letzter Zugriff am 17.6.2017.

—. 2014. „We Built This City.“ *City News Weekly*, 26.7.2014, S. 1–5.

—. 2015. „CHC 2.0: A Future & A Hope.“ *City News Weekly*, 22.8.2015, S. 1–3.

TAN-CHOW, May Ling. 2007. *Pentecostal Theology for the Twenty-First Century: Engaging With Multi-Faith Singapore*. Burlington, Vermont: Ashgate Publishing.

TAVES, Ann und Courtney BENDER. 2012. „Introduction: Things of Value.“ In: *What Matters? Ethnographies of Value in a Not So Secular Age*, hg. von dies. New York u.a.: Columbia University Press, S. 1–33.

TEY, Tsun Hang. 2008. „Excluding Religion from Politics and Enforcing Religious Harmony.“ SSRN Scholarly Paper Series. Rochester, New York: Social Science Research Network. Abrufbar unter: https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=1268673, letzter Zugriff am 17.6.2017.

THAM, Yuen-C. 2015. „Defying the Odds for 50 Years.“ *The Straits Times*, 20.12.2015. Abrufbar unter: <http://www.straitstimes.com/singapore/defying-the-odds-for-50-years>, letzter Zugriff am 18.2.2017.

„The City Harvest Church Story (1986–2012).“ 2012. YouTube-Video, veröffentlicht am 2.4.2012 von „Videos4Christ.“ Abrufbar unter: <https://www.youtube.com/watch?v=zXUnprnyHfw>, letzter Zugriff am 18.6.2017.

THE ECONOMIST. 2015. „A Little Red Dot in a Sea of Green.“ *The Economist*, 18.7.2015. Abrufbar unter: <https://www.economist.com/special-report/2015/07/16/a-little-red-dot-in-a-sea-of-green>, letzter Zugriff 18.2.2017.

THE STRAITS TIMES. 1978a. „Selfish, Smug Youths Are Rapped.“ *The Straits Times*, 30.8.1978. Abrufbar unter: <http://eresources.nlb.gov.sg/newspapers/Digitised/Article/straitstimes19780830-1.2.90?ST=1&AT=search&k=Selfish,%20Smug%20Youths%20Are%20Rapped&QT=selfish,smug,youths,are,rapped&oref=article>, letzter Zugriff am 17.6.2017.

—. 1978b. „Hallmark Is Its Unrestrained Way of Praying.“ *The Straits Times*, 30.12.1978. Abrufbar unter: <http://eresources.nlb.gov.sg/newspapers/Digitised/Article/straitstimes19781230-1.2.131.5?ST=1&AT=search&k=%20its%20unrestrained%20way%20of%20praying.&QT=its,unrestrained,way,of,praying&oref=article>, letzter Zugriff am 17.6.2017.

—. 1982a. „Chok Tong on Religion and Morals.“ *The Straits Times*, 18.1.1982. Abrufbar unter: <http://eresources.nlb.gov.sg/newspapers/Digitised/Article/straitstimes19820118-1.2.39.6.aspx>, letzter Zugriff am 17.6.2017.

—. 1982b. „The Straits Times says... Religion Is a Moral Anchor.“ *The Straits Times*, 19.1.1982. Abrufbar unter: <http://eresources.nlb.gov.sg/newspapers/Digitised/Article/straitstimes19820119-1.2.81>, letzter Zugriff am 17.6.2017.

—. 1983. „Religion's Vital Role In Shaping People's Morality.“ *The Straits Times*, 16.2.1983. Abrufbar unter: <http://eresources.nlb.gov.sg/newspapers/Digitised/Article/straitstimes19830216-1.2.51.aspx>, letzter Zugriff am 17.6.2017.

—. 1986. „Be More Sensitive In Spreading Faith, Christians Told.“ *The Straits Times*, 30.10.1986. Abrufbar unter: <http://eresources.nlb.gov.sg/newspapers/Digitised/Article/straitstimes19861030-1.2.24.12.aspx>, letzter Zugriff am 17.6.2017.

—. 1987. „Overzealous Groups Warned By MP.“ *The Straits Times*, 19.10.1987. Abrufbar unter: <http://eresources.nlb.gov.sg/newspapers/Digitised/Article/straitstimes19871019-1.2.52.6?ST=1&AT=search&k=Overzealous%20groups%20warned%20by%20MP&QT=overzealous,groups,warned,by,mp&oref=article>, letzter Zugriff am 17.6.2017.

—. 2010a. „Rise of the Splints and Sprouts.“ *The Straits Times*, 17.7.2010, S. 4.

—. 2010b. „Rise of the House Church.“ *The Straits Times*, 17.7.2010, S. 10.

THOMPSON, John B. 2009. „Editor’s Introduction.“ In: *Language and Symbolic Power*. Nachdruck. Cambridge: Polity Press, S. 1–31.

THUMMA, Scott L. und Warren BIRD. 2015. „Megafaith for the Megacity: The Global Megachurch Phenomenon.“ In: *The Changing World Religion Map*, hg. von Stanley D. BRUNN. Dordrecht u.a.: Springer, S. 2331–2352.

TONG, Joy K.-C. 2008. „McDonaldization and the Mega-Church: A Case Study of City Harvest Church in Singapore.“ In: *Religious Commodifications in Asia: Marketing Gods*, hg. von Pattana KITIARSA. London u.a.: Routledge, S. 186–204.

—. 2011. „Religious Experience of a Young Megachurch Congregation in Singapore.“ In: *Mediating Faiths: Religion and Socio-Cultural Change in the Twenty-First Century*, hg. von Michael BAILEY und Guy REDDEN. Farnham u.a.: Ashgate, S. 159–171.

TWEED, Thomas A. 2002. „On Moving Across: Translocative Religion and the Interpreter’s Position.“ *Journal of the American Academy of Religion* 70, Nr. 2, S. 253–277. Abrufbar unter: <https://doi.org/10.1093/jaar/70.2.253>, letzter Zugriff am 17.6.2017.

TWITCHELL, James B. 2005. *Branded Nation: The Marketing of Megachurch, College Inc., And Museumworld*. New York: Simon & Schuster.

—. 2007. *Shopping for God: How Christianity Went from In Your Heart to In Your Face*. New York: Simon & Schuster.

TWORUSCHKA, Udo. 2015. *Einführung in die Geschichte der Religionswissenschaft*. Einführung Theologie. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

URRY, John und Jonas LARSEN. 2011. *The Tourist Gaze 3.0*. Dritte Auflage. Theory, Culture, Society Series. Los Angeles u.a.: Sage.

VELAYUTHAM, Selvaraj. 2004. „Affect, Materiality, and the Gift of Social Life in Singapore.“ *Sojourn: Journal of Social Issues in Southeast Asia* 19, Nr. 1, S. 1–27. Abrufbar unter: <https://muse.jhu.edu/article/400294/summary>, letzter Zugriff am 17.6.2017.

VENTER, Rian. 2015. „Trends in Contemporary Eschatological Reflection.“ *Missionalia* 43, Nr. 1, S. 105–117. Abrufbar unter: <https://doi.org/10.7832/43-1-72>, letzter Zugriff am 17.6.2017.

VOLF, Miroslav. 1989. „Materiality of Salvation: An Investigation in the Soteriologies of Liberation and Pentecostal Theologies.“ *Journal of Ecumenical Studies* 26, Nr. 3, S. 447–467.

- VON GOETHE, Johann Wolfgang. 2005. *Faust*, hg. von Erich TRUNZ. München: C. H. Beck.
- VREE, Jasper. 2001. „Kupyer, Abraham.“ In: *Religion in Geschichte und Gegenwart: Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft (RGG⁴)*, hg. von Hans D. BETZ, Don S. BROWNING, Bernd JANOWSKI und Eberhard JÜNGEL. Band 4. 4., völlig neu bearbeitete Auflage. Tübingen: Mohr Siebeck, S. 1912–1913.
- WACQUANT, Loïc J. D. 2004. *Body & Soul: Notebooks of an Apprentice Boxer*. Oxford u.a.: Oxford University Press.
- . 2011. „Habitus as Topic and Tool: Reflections on Becoming a Prizefighter.“ *Qualitative Research in Psychology* 8, S. 81–92. Abrufbar unter: <https://doi.org/10.1080/14780887.2010.544176>, letzter Zugriff am 17.6.2017.
- WADE, Matthew. 2015. „Seeker-friendly: The Hillsong Megachurch as an Enchanting Total Institution.“ *Journal of Sociology* 52, Nr. 4, S. 661–676. Abrufbar unter: <http://jos.sagepub.com/cgi/doi/10.1177/1440783315575171>, letzter Zugriff am 17.6.2017.
- WAGNER, C. Peter. 2008. *Dominion! How Kingdom Action Can Change the World*. Grand Rapids, Michigan: Chosen.
- WALDENFELS, Hans. 2008. „Unterwegs zu einer Ethnologie des Christentums.“ In: *Die Ethnologische Konstruktion des Christentums: Fremdperspektiven auf eine Bekannte Religion*, hg. von Hans WALDENFELS und Gregor M. HOFF. Stuttgart: Kohlhammer, S. 149–166.
- WALLNAU, Lance. 2010. „The Seven Mountain Mandate.“ In: *The Reformer's Pledge*, hg. von Ché AHN. EPUB. Shippensburg, Pennsylvania: Destiny Image Publishers, S. 331–361.
- . 2016. *God's Chaos Candidate: Donald J. Trump and the American Unraveling*. Keller, Texas: Killer Sheep Media.
- WARRINGTON, Keith. 2012. „Spiritual Gifts.“ In: *Handbook of Pentecostal Christianity*, hg. von Adam STEWART. DeKalb, Illinois: Northern Illinois University Press, S. 193–195.
- WEAVER, John. 2016. *The New Apostolic Reformation: History of a Modern Charismatic Movement*. Jefferson, North Carolina: McFarland & Company, Inc. Publishers.
- WEE, C. J. Wang-Ling. 2007. *The Asian Modern: Culture, Capitalist Development, Singapore*. Hong Kong: Hong Kong University Press.
- WELSCH, Wolfgang. 1999. „Transculturality: The Puzzling Form of Cultures Today.“ In: *Spaces of Culture: City, Nation, World*, hg. von Mike FEATHERSTONE und Scott LASH. London: Sage Publications, S. 194–213.
- WILKINSON, Michael. 2015. „The Emergence, Development, and Pluralisation of Global Pentecostalism.“ In: *Handbook of Global Contemporary Christianity: Themes and Developments in Culture, Politics, and Society*, hg. von Stephen J. HUNT. Brill Handbooks on Contemporary Religion 10. Leiden, Boston: Brill, S. 93–112.

WILSON, D. J. 2002. „Eschatology, Pentecostal Perspectives on.“ In: *The New International Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements*, hg. von Stanley M. BURGESS und Eduard M. VAN DER MAAS. Überarbeitete und erweiterte Auflage. Grand Rapids, Michigan: Zondervan, S. 601–605.

WITTEL, Andreas. 2000. „Ethnography on the Move: From Field to Net to Internet.“ *Forum Qualitative Sozialforschung/Forum Qualitative Social Research* 1, Nr. 1. Abrufbar unter: <http://www.qualitative-research.net/index.php/fqs/article/view/1131/2517>, letzter Zugriff am 17.6.2017.

WONG, James Y. K. 1974. „Evangelism in High-Rise Housing Apartments.“ Vortragsmanuskript. Vortrag gehalten 1974 auf dem International Congress on World Evangelization, Lausanne, Schweiz. Abrufbar unter: <https://www.lausanne.org/wp-content/uploads/2007/06/0938.pdf>, letzter Zugriff am 17.6.2017.

WUTHNOW, Robert. 1994. *Sharing the Journey: Support Groups and America's New Quest for Community*. New York: The Free Press.

—, Hrsg. 2001. *I Come Away Stronger. How Small Groups Are Shaping American Religion*. Grand Rapids, Michigan: W. B. Eerdmans.

„Yangban.“ 2016. In: *Encyclopædia Britannica*, abrufbar unter <https://www.britannica.com/topic/yangban>, letzter Zugriff am 26.6.2017.

YIP, Jeaney und Susan AINSWORTH. 2013. „We Aim to Provide Excellent Service to Everyone Who Comes to Church!‘ Marketing Mega-Churches in Singapore.“ *Social Compass* 60, Nr. 4, S. 503–516. Abrufbar unter: <https://doi.org/10.1177/0037768613502765>, letzter Zugriff am 17.6.2017.

—. 2015. „Do Business Till He Comes‘: The Business of Housing God in Singapore Megachurches.“ *Pacific Affairs* 88, Nr. 2, S. 237–257. Abrufbar unter: <https://doi.org/10.5509/2015882237>, letzter Zugriff am 17.6.2017.

—. 2016. „Whatever Works‘: The Marketplace Mission of Singapore's City Harvest Church.“ *Journal of Macromarketing*. Abrufbar unter: <https://doi.org/10.1177/0276146716641990>, letzter Zugriff am 17.6.2017.

YONG, Yung-Shin. 2012. „City Harvest Church: 10 Years of the Crossover Project.“ *City News*, 5.9.2012. Abrufbar unter: <http://www.citynews.sg/2012/05/city-harvest-church-10-years-of-the-crossover-project/>, letzter Zugriff am 17.6.2017.

—. 2013a. „Raising Up Marketplace Missionaries.“ *City News*, 13.8.2012. Abrufbar unter: <http://www.citynews.sg/2012/08/raising-up-marketplace-missionaries/>, letzter Zugriff am 17.6.2017.

—. 2013b. „Salt and Light in the Marketplace.“ *City News Weekly*, 26.7.2013, S. 24–25.

—. 2014. „Mementos, Memories and Milestones.“ *City News Weekly*, 26.7.2014, S. 34.

ZACHARIAH, Natasha A. 2015. „Suntec Stake Still Making Money for City Harvest.“ *The Straits Times*, 31.10.2015. Abrufbar unter: <http://www.straitstimes.com/lifestyle/home-design/suntec-stake-still-making-money-for-city-harvest>, letzter Zugriff am 17.6.2017.