

Pneumatologie und die Konstituierung soziospiritueller Gemeinschaften

Thomas G. Kirsch

Zusammenfassung: In diesem Beitrag, der ethnologische und soziologische Theorieansätze zusammenführt, wird am Beispiel ethnographischer Forschungsdaten aus dem subsaharischen Afrika (Sambia) nach dem Zusammenhang zwischen den lebensweltlichen Effekten pfingstlerischer Theologien, die den Heiligen Geist (*pneuma*) betreffen, und pfingstlerischen Modalitäten der Konstituierung translokaler Gemeinschaften gefragt. Diese Fokussierung erlaubt geläufige Beschreibungsmodelle religiöser Vergemeinschaftung zu hinterfragen und drei Modalitäten der Konstituierung soziospiritueller Gemeinschaft herauszuarbeiten: In der „Logistik des Geistes“ expandiert die pfingstlerische Gemeinschaft in der sozialräumlichen Logik eines Netzwerkes, denn das Raumverhalten des Heiligen Geistes verläuft hier parallel zum Raumverhalten seiner menschlichen Geistmedien; im Modus der „Selbstvervielfältigung“ des Heiligen Geistes ist die Form der Vergemeinschaftung durch eine Streuung charakterisiert, bei dem autonome Enklaven der Spiritualisierung miteinander in Beziehung stehen; der Modus der „Spirituellen Skalierung“ stellt eine spirituelle Durchdringung des Sozialraums dar, die durch expandierende und kontrahierende Gestaltwandel des Heiligen Geistes erwirkt wird und im entsprechenden Sozialraum einen totalitären Charakter hat.

Schlüsselwörter: Pfingstbewegung · Netzwerk · Ethnologie

Pneumatology and the constitution of socio-spiritual communities

Abstract: This chapter brings together approaches from social anthropology and sociology in order to explore with a view to ethnographic research data from southern Africa (Zambia) the relationship between the life-world effects of Pentecostal theologies relating to the Holy Spirit (*pneuma*) on the one hand, and Pentecostal modalities of constituting translocal communities on the other. This focus allows to question conventional understandings of religious sociality as well as to carve out three different ways of establishing what I call ‘socio-spiritual communities’: In the mode of the ‘logistics of the spirit’, a given Pentecostal community expands in the socio-spatial logic of a network, meaning that the spatial movements of the Holy Spirit run parallel to the spatial movements of its human vessels; in the mode of the Holy Spirit’s ‘self-multiplication’, Pentecostal sociality takes the form of a scattering in which autonomous enclaves

T. G. Kirsch (✉)
FB Geschichte und Soziologie, Universität Konstanz,
Fach 38, 78457 Konstanz, Deutschland
E-Mail: thomas.kirsch@uni-konstanz.de

of spiritualization are connected to each other; finally, ‘spiritual scaling’ represents a mode of spiritual omnipresence in socio-religious space that is affected by changes in the Holy Spirit’s scalar morphology.

Keywords: Pentecostalism · Anthropology · Network

1 Einleitung

Zu den bemerkenswertesten sozioreligiösen Entwicklungen der vergangenen Jahrzehnte gehört die massive Expansion der pfingstlerischen Bewegung, die als „the largest global shift in the religious market place over the last 40 years“ (Martin 2002, S. xvii; vgl. Cox 1996) bezeichnet werden kann. In verschiedenen Wellen kultureller Globalisierung (Robbins 2004, S. 117; vgl. Poewe 1994) trug diese Expansion wesentlich dazu bei, dass sich das Christentum, was die zahlenmäßigen Größenverhältnisse betrifft, deutlich in den globalen Süden, insbesondere nach Lateinamerika und Afrika, verlagert hat (Jenkins 2002, S. 2; vgl. auch Dempster et al. 1999; Hollenweger 1997; Walls 1996; Wuthnow 2009).

In diesem Beitrag, der ethnologische und soziologische Theorieansätze zusammenführt (vgl. auch Bender et al. 2013a), greife ich das Thema der sozialräumlichen Expansion religiöser Gemeinschaften auf. Am Beispiel ethnographischer Forschungsdaten aus dem subsaharischen Afrika frage ich nach dem Zusammenhang zwischen den lebensweltlichen Effekten derjenigen Elemente pfingstlerischer Theologien, die den Heiligen Geist (*pneuma*) betreffen (Anderson 2004, S. 187–205), und pfingstlerischen Modalitäten der Konstituierung translokaler Gemeinschaften. Diese Fokussierung erlaubt zum einen, geläufige Beschreibungsmodelle pfingstlerischer Vergemeinschaftung, die mit der vereinfachenden Unterscheidung von „Zentrum“ und „Peripherie“ arbeiten (z. B. Martin 1990, S. 275–277; Robbins 2009), zu hinterfragen und ermöglicht zum anderen, die sozialräumlichen Modalitäten der Konstituierung pfingstlerischer Gemeinschaft in ihrer empirischen Vielfältigkeit herauszuarbeiten. Im Vordergrund meines Beitrags steht also die Frage „*how*, rather than *why*, people subscribe(d) to Pentecostalism“ (Hunt 2010, S. 183; Hervorhebung im Original).

In der ethnologischen und der Ethnologie nahestehenden Forschung, die sich mit diesem Thema vor allem aus der Perspektive von Gesellschaften des globalen Südens beschäftigt (z. B. Adogame 2011; Anderson 2004; Anderson et al. 2010; Corten und Marshall-Fratani 2001; Csordas 2009a; Maxwell 2006; Robbins 2004; Robbins und Engelke 2010; Westerlund 2009), ist wiederholt darauf hingewiesen worden, dass die globale Expansion der Pfingstbewegung durch erhöhte Mobilität sozioreligiöser Akteure (z. B. Levitt 2013), den Einsatz moderner Massenkommunikationsmittel und innovative denominationale Organisationsformen ermöglicht wurde (z. B. Hackett 1998; Kirsch 2007; Meyer 2010). Neben diesen massenmedialen und organisationalen Möglichkeitsbedingungen, die auch eine zentrale Rolle in Simon Colemans einflussreicher Analyse in *The Globalization of Charismatic Christianity* (2000) spielen, zeichnet sich die kulturelle Globalisierung der Pfingstbewegung zudem dadurch aus, dass in der religiösen Praxis der Mitglieder zwar die lokalisierte Immanenz des Göttlichen hervorgehoben wird, in den pfingstlerischen Symbolwelten aber auch ausgreifende sozioreligiöse Räume entworfen

und translokale „imaginäre Gemeinschaften“ (Anderson 1988) konstituiert werden. So schreibt Ruth Marshall-Fratani mit Bezug auf die Pfingstbewegung in Nigeria:

„It is not simply access to globalised media images in general which fuels the imagination of actors, but the ways in which access to mediated images, narratives and ideas produced by specific transnational ‚imagined communities‘, such as Pentecostal Christianity, connect local actors to global networks on the one hand, and on the other, the ways local access to media technology enables the dissemination of local appropriations of these images and narratives nationally and globally, creating a constant process of circulation between global and local, in which it becomes more and more difficult, even on an analytical level, to separate these two spaces“ (Marshall-Fratani 2001, S. 82–83).

Solche Imaginationen bestimmen sowohl identitäre Verortung als auch Horizont des pfingstlerischen Selbstverständnisses, denn: „such imaginaries ... are not confined to the local or national settings but construe and make sense of the world ‚at large‘ and determine people’s position and radius of mobility therein“ (Meyer 2010, S. 117).

Auch wenn ich den eben skizzierten Ansätzen im Grundsatz zustimme und von ihrem großen Potenzial für die Analyse der Pfingstbewegung überzeugt bin, so stellt sich doch die Frage, ob diese thematische Schwerpunktsetzung auf mobilitätsbedingte, massenmediale und organisationale Möglichkeitsbedingungen und auf Akte der Imagination translokaler Religionsgemeinschaften nicht durch einen zusätzlichen Aspekt ergänzt werden sollte. André Droogers (2001) hat in einem richtungsweisenden Aufsatz nämlich darauf hingewiesen, dass sich die kultur- und sozialwissenschaftlichen Erklärungen für die Expansion der Pfingstbewegung bislang zu stark auf kontextuelle und religionsexterne Faktoren konzentriert haben, wodurch die *religionsinternen* Charakteristika der Pfingstbewegung vernachlässigt wurden.

Ein wichtiger Aspekt, der eben solch ein religionsinternes Charakteristikum darstellt und den ich in diesem Beitrag in die Untersuchung von Prozessen der translokalen pfingstlerischen Vergemeinschaftung einbringen möchte, ist die pneumatologische Ausrichtung der religiösen Praxis pfingstlerischer Gemeinschaften, also die handlungsorientierende Überzeugung „that the *pneuma* – Holy Spirit – plays a central role in their lives and their communities as a source of revelation and reformation manifested through tongues (glossolalia), divine healing, prophecy, and deliverance (exorcism)“ (Maxwell 2012, S. 479; Hervorhebung im Original). Mit diesem Fokus greife ich zum einen soziologische und ethnologische Einsichten zur Kulturalität von *agency*-Konzeption auf (z. B. Keane 1997; Meyer und Jepperson 2000); zum anderen schließe ich mich neueren Perspektiven in der Religionssoziologie (z. B. Smilde 1998, 2007) an, die dem emischen Verständnis übernatürlicher *agency* in pfingstlerischen Religionsgemeinschaften Rechnung tragen.

Im Folgenden untersuche ich am Beispiel pfingstlerischer Gemeinschaften in Sambia die lebensweltlichen Effekten der pneumatologischen Ausrichtung in diesen Gemeinschaften. Es geht mir darum, den Heiligen Geist (in der vernakulären Sprache des südlichen Sambias, Chitonga, *muya usalala* genannt) nicht nur als Gegenstand religiösen Wissens und interpersonaler Kommunikation zu verstehen, sondern auch dem wichtigen Umstand Rechnung zu tragen, dass *muya usalala* für die Mitglieder der von mir untersuchten Gemeinschaften eine mit den Sinnen wahrnehmbare Wirkmächtigkeit in

menschlichen Lebenswelten zugeschrieben wird, beispielsweise in Momenten der Geistbesessenheit. Wie ich unten detaillierter ausführen werde, bedeutet dies in methodologischer Hinsicht, *muya usalala* als ein Element der (emischen) Ontologie zu behandeln (vgl. Gordon 2012; Henare et al. 2006; Holbraad 2012; Matory 2009; Viveiros de Castro 1998).

Dieses Vorgehen ermöglicht auf konzeptioneller Ebene, die Untersuchung pfingstlerischer Gemeinschaften nicht nur als eine Soziologie der Institution oder der Imagination zu betreiben, sondern sich mit der Frage zu beschäftigen, wie es, vor dem *emischen* Hintergrund ontologischer Annahmen in Bezug auf *muya usalala*, durch die Verflechtung von sozialen und spirituellen Kräften zur Konstituierung dessen kommt, was ich „soziospirituelle Gemeinschaften“ nenne. In anderen Worten: Analog zu einem prominenten Zugriff in der Akteur-Netzwerk-Theorie (z. B. Callon 1986; Latour 1986, 1996, 2002), bei dem das analytische Interesse den kettenbildenden Assoziationen zwischen „gesellschaftlichen“ und „natürlichen“ Elementen gilt, beruht die hier vorliegende Untersuchung soziospirituelle Gemeinschaften auf einer heuristischen Symmetrisierung von sozialer und spiritueller *agency*.¹

Die nachfolgenden Ausführungen greifen auf die Daten meiner ethnographischen Untersuchungen zum afrikanischen Christentum in Sambia (insbesondere Gwembe-Tal) zurück, wo ich in den Jahren zwischen 1993 und 2011 über einen Zeitraum von insgesamt 17 Monaten Feldforschung betrieben habe. Das im Süden Sambias gelegene Gwembe-Tal ist durch einen Steilabbruch von den nördlichen Landesteilen abgesondert und grenzt an Zimbabwe. Der Sambesi, der seinen Lauf über eine Länge von mehr als zweihundert Kilometern durch das Tal nimmt, markiert die Grenze zwischen diesen beiden, ehemals unter britischer Kolonialherrschaft stehenden Territorien. Mit der Aufstauung des Sambesis und der Konstruktion eines Stausees in den 1950er Jahren wurde das Gwembe-Tal jedoch weitflächig überflutet, was eine Zwangsumsiedlung von 57000 Menschen und eine Vielzahl soziokultureller Veränderungen mit sich brachte (Colson 1960, 1971; Scudder 1962). Durch neue Verkehrsinfrastruktur, die Gründung von Fischereibetrieben am Stausee und die aufwändige Erschließung eines Kohletagebaus wurde die vormalige Abgeschlossenheit des Gwembe-Tals durch allmähliche Modernisierungs- und Urbanisierungsprozesse, die Diversifizierung des religiösen Feldes und einen verstärkten marktwirtschaftlichen Anschluss der dort lebenden Bevölkerung, die in der ethnographischen Literatur als Gwembe-Tonga bezeichnet wird, abgelöst.

¹ Ich möchte betonen, dass dieses Vorgehen rein heuristischer Natur ist und nicht als normative Setzung oder religiöses Bekenntnis meinerseits missverstanden werden darf. Letztlich beruht dieses heuristische Vorgehen auf einer religionsethnologisch konsequent durchgeführten Umsetzung des Thomastheorems: „If men define situations as real, they are real in their consequences“ (Thomas und Thomas 1928, S. 572). In anderen Worten: In meiner Forschungsarbeit zum Christentum im subsaharischen Afrika war ich in agnostischer Forscherhaltung immer bemüht, dem Umstand Rechnung zu tragen, dass die Mitglieder pfingstlerischer Kirchen von der Existenz und lebensweltlichen Wirkmächtigkeit des Heiligen Geistes ausgehen und ihre religiösen Praktiken nur dann einer angemessenen Analyse zugänglich sind, wenn diese spezifische Sicht auf die Wirklichkeit, also die Wirklichkeit des Heiligen Geistes und anderer Geistwesen, als ein wichtiger handlungsorientierender Aspekt für diese sozialen Akteure anerkannt wird.

Während meiner Forschungsaufenthalte wohnte ich nicht nur bei Mitgliedern verschiedener Kirchgemeinschaften, wodurch ich ihre alltagsweltliche Religiosität beobachten konnte, sondern führte auch eine Vielzahl informeller Gespräche und halbstandardisierter Befragungen mit den unterschiedlichsten sozioreligiösen Akteuren durch, von denen viele auf Tonband aufgenommen wurden. Zudem gab es während meiner Forschungsaufenthalte fast täglich Gelegenheit für die offene teilnehmende Beobachtung von rituellen Anlässen und gemeinschaftlich durchgeführten sozioreligiösen Praktiken (zum Beispiel Gebetskreise, Gottesdienste, Kirchentreffen, Taufrituale), deren Verlauf ich bei mehreren Religionsgemeinschaften protokollieren und zum Teil photographisch dokumentieren oder mit einer Videokamera aufnehmen konnte. Die Analyse im vorliegenden Beitrag beruht größtenteils auf der Auswertung meiner Beobachtungsprotokolle ritueller Anlässe und sozioreligiöser Praktiken in zwölf verschiedenen afrikanisch-christlichen Kirchen der Region (siehe auch Kirsch 2008a).²

Im Folgenden werde ich zunächst methodologische Überlegungen zur oben erwähnten heuristischen Symmetrisierung von sozialer und spiritueller *agency* anstellen (Abschn. 2). Anschließend werde ich einige Grundzüge des religiösen Feldes in meinem Untersuchungsgebiet vorstellen, wobei besondere Aufmerksamkeit auf die pneumatologischen Vorstellungen und Praktiken afrikanisch-christlicher Kirchen gelegt wird (Abschn. 3). Im letzten Schritt der Analyse werde ich anhand meiner empirischen Befunde unterschiedliche Modalitäten der sozialräumlichen Konstituierung pfingstlerischer Gemeinschaft herausarbeiten: (a) die pneumatologische „Logistik des Geistes“ setzt darauf, dass der Heilige Geist durch die physische Bewegung menschlicher Geistmedien verbreitet und auf andere Menschen übertragen wird, (b) die Idee der „Selbstvervielfältigung“ bedeutet, dass sich der Heilige Geist gleichzeitig an verschiedenen Orten manifestieren kann und (c) die „spirituelle Skalierung“ stellt eine Form der Mobilität des Heiligen Geistes dar, in der sich die Morphologie und damit der Radius der spirituellen Durchdringung in sozialräumlicher Hinsicht erweitert (Abschn. 4).

2 Präliminarien zur Symmetrisierung von sozialer und spiritueller *agency*

In methodologischer Hinsicht stellt der vorliegende Beitrag den Versuch dar, die in pfingstlerischen Gemeinschaften des subsaharischen Afrikas phänomenologisch in Trancen und Geistbesessenheiten auftretenden Manifestationen des Heiligen Geistes (*muya usalala*) für die ethnologische Untersuchung ihrer sozioreligiösen Wirkmächtigkeit zugänglich zu machen.

Nehmen wir das Beispiel eines Rituals, das nicht nur im gegenwärtigen Afrika, sondern weltweit von Abermillionen von Christen praktiziert wird und das einen nachge-

2 Qualitative Befragungen und teilnehmende Beobachtungen wurden durchgeführt bei folgenden afrikanisch-christlichen Kirchen im Umfeld der Ortschaft Sinazeze: *African Apostolic Faith Mission, Apostles of Jesus, African Church, Church Service of Christ, Full Gospel Church of Central Africa, Foundation Church of Jerusalem in Zambia, African Apostles of John Maranke, Zion Church, St. Moses, God's Holy Spirit Church of Zambia, Spirit Apostolic Church, Spiritual Church of Kabwe und Pentecostal Word of God Ministry.*

rade paradigmatischen Status in pfingstlerischen Theologien hat: die Taufe im Heiligen Geist durch ganzkörperliches Untertauchen im Wasser eines Flusses oder Teichs.³ In den von mir untersuchten pfingstlerischen Gemeinschaften in Sambia (Kirsch 1998, 2008a) gehörte zu den Vorbereitungen zu diesem Ritual: das Gebet eines Kirchenältesten, mit dem das Flusswasser geheiligt (das heißt: spirituell „aufgeladen“) wird; das Herbeirufen von *muya usalala* durch den Gesang bestimmter Kirchenlieder; die schriftliche Registrierung der Taufkandidaten durch den Kirchensekretär; und die spirituelle „Reinigung“ der zu Taufenden durch die Austreibung von Dämonen.

In allen von mir beobachteten Fällen bedeuteten die taufvorbereitenden Exorzismen, dass sich die Taufkandidaten hintereinander am Flussufer aufreichten und die erste Person in der Reihe von einem hüfttief im Fluss stehenden Kirchenältesten mit energetischen, weit ausholenden Armbewegungen mit demjenigen Flusswasser bespritzt wurde, das sich, als Effekt der vorhergehenden Gebete und Gesänge, in der Wahrnehmung der Ritualteilnehmer zuvor in „heiliges Wasser“ verwandelt hatte. Zeigt ein Täufling im körperlichen Kontakt mit dem Wasser Anzeichen einer Besessenheit durch Dämonen (z. B. Konvulsionen und bewusstloses Zusammenbrechen), so wird er von den Assistenten der Kirchenleitung zur Seite gebracht, um Platz für die exorzistische Prüfung des nächsten Taufkandidaten zu machen. Bleiben Anzeichen einer dämonischen Besessenheit aus, wird er in der Flussmitte durch dreifaches ganzkörperliches Untertauchen getauft.

In diesem Ritual gibt es mehrere Aspekte, anhand deren sich das methodologische Argument dieses Beitrags illustrieren lässt. Erstens kann festgehalten werden, dass sich *muya usalala* und Dämonen (*muya mubi*) hier in einer Form manifestieren, die der sinnlichen Wahrnehmung sowohl der Täuflinge und der anderen kirchlichen Teilnehmer des Rituals als auch des teilnehmend beobachtenden Ethnologen zugänglich ist. Ähnlich wie der Wind, auf dessen Existenz nur *ex posteriori* mit Blick auf seine wahrnehmbaren Wirkungen in der Welt der materiellen Objekte geschlossen werden kann, legt das körperliche Zusammenbrechen eines exorzierten Täuflings Zeugnis davon ab, dass die entsprechende Person von der faktischen Gegebenheit und der realen Wirkmächtigkeit spiritueller Kräfte ausgeht oder diese zumindest kommuniziert. Dieser Aspekt wird in meinen nachfolgenden Ausführungen methodologisch gewendet, denn ich werde meine Analyse nicht nur auf verbalisierte Aussagen über *muya usalala* stützen, sondern auch Beobachtungsprotokolle heranziehen, um aus den phänomenologisch wahrnehmbaren Erscheinungsbildern und –formen von spirituellen Manifestationen Rückschlüsse darauf zu ziehen, um welche Art von spiritueller *agency* es sich im Erleben der Geistbesessenen handelt.

Vor diesem Hintergrund fällt in der Betrachtung des Verlaufs des Rituals zweitens auf, dass die „Übertragung“ von *muya usalala* auf die Täuflinge einer eigentümlich selektiven Systematik folgt: Die zu Taufenden werden über eine gewisse räumliche Distanz hinweg mit „heiligen Wasser“ bespritzt. Da dieser Vorgang in hektisch ausholenden Gesten ausgeführt wird, kommt aber nicht nur die erste Person in der Reihe, sondern auch die dahinter wartenden Taufkandidaten und unbeteiligte Beistehende in körperlichen Kontakt mit dem Wasser. Interessant ist nun, dass in den von mir ethnographisch erfassten Fällen

³ Die weltweit in vielen christlichen Glaubensgemeinschaften durchgeführte Ganzkörpertaufe geht auf das biblische Evangelium des Johannes zurück.

bei *keiner* dieser anderen Personen Anzeichen einer Dämonenbesessenheit zu beobachten waren. Auch wenn sich im weiteren Verlauf des Rituals beispielsweise herausstellte, dass die zweite Person in der Reihe der Täuflinge von Dämonen besessen ist, führte der (versehentliche) Erstkontakt mit dem „heiligen Wasser“ bei ihr zu keinem Zusammenbruch. In anderen Worten: Auch wenn „heiliges Wasser“ als generalisiertes Medium für die Übertragung von *muya usalala* auf Menschen genutzt wird und alle Ritualteilnehmer grundsätzlich von der Existenz und Wirkmächtigkeit dieser spirituellen Entität ausgehen, realisiert sich dessen Wirkmächtigkeit de facto immer nur bei der ersten Person in der Reihe der Taufkandidaten. In einer für die klassische Religionssoziologie und -ethnologie überraschenden Wendung des Verhältnisses von „Spiritualität“ und „Bürokratie“ folgt die Selektivität der Wirkmächtigkeit von *muya usalala* der vom Kirchensekretär zuvor festgelegten sozialräumlichen Ordnung der individualisierenden Sequenzierung in Form einer Linie (zu einer Untersuchung von bürokratischen Praktiken in pfingstlerisch-charismatischen Kirchen siehe auch Kirsch 2008a, S. 183–242, 2009).

Drittens muss hervorgehoben werden, dass diese Art des Taufrituals in meinem Untersuchungsgebiet in der Regel an kleineren Flüssen abgehalten wird. Dies impliziert, dass die Gebete der Kirchenältesten, anhand deren das Flusswasser eine Spiritualisierung erfährt, über fließendem Wasser abgehalten werden. Auffällig ist, dass keiner meiner sambischen Gesprächspartner die Vorstellung äußerte, dass sich die spiritualisierende Wirkung dieser Gebete auf den Fluss in seiner Gesamtheit (von der Quelle bis zur Mündung) erstreckt. Vielmehr lässt sich beobachten, dass diese Wirkung durch eine spezifische räumliche Begrenztheit gekennzeichnet ist. Während sich die Ritualpraxis jeweils auf einen bestimmten räumlichen Abschnitt des Flusses konzentriert, dessen „heiliges Wasser“ nur von Kirchenältesten, deren Helfer und den Täuflingen betreten werden darf, werden nur ein paar Dutzend Meter stromaufwärts und –abwärts von den Bewohnern angrenzender Ortschaften all jene Einrichtungen ausgeführt, die für ihr alltägliches Leben am Fluss charakteristisch sind, beispielsweise Körperpflege und die Reinigung von Kleidungsstücken. Da die Spiritualisierung des Wassers also nur in einem räumlich begrenzten Areal des fließenden Flusses wirkmächtig wird, zeichnet sich diese Form der weltlichen Manifestation von *muya usalala* in paradoxer Weise durch essentielle Immobilität in einem Medium essentieller Mobilität aus. In diesem Vermögen von *muya usalala*, in einer Sphäre der Mobilität immobil zu verharren, werden Ideen von göttlicher Kontinuität im Kontext weltlichen Wandels zum Ausdruck gebracht und den Ritualteilnehmern implizit die Botschaft vermittelt, dass es *muya usalala* möglich macht, zwei Mal in den gleichen Fluss zu steigen und das eben nicht nur in einer metaphorischen Inversion des Sinnspruchs des griechischen Philosophen Heraklit (πάντα ῥεῖ).

Wie an diesem ethnographischen Fall exemplarisch ausgeführt wurde, kann festgehalten werden, dass sich in solchen Taufritualen, wie auch in vielen anderen Aspekten der religiösen Praxis pfingstlerischer Gemeinschaften in Sambia, spezifische Interpretationen des Wirkens von *muya usalala* beobachten lassen, die in dieser Praxis implizit eingelagert sind und auf die mittels teilnehmender Beobachtung der situierten körperlichen Praktiken in diesen Gemeinschaften rückgeschlossen werden kann. In methodischer Hinsicht greifen meine nachfolgenden Überlegungen sowohl auf derartige Beobachtungsdaten als auch auf die von meinen sambischen Gesprächspartnern versprachlichten Thematisierungen von *muya usalala* zurück, um die Spezifik dieser Interpretationen herauszuarbeiten

und Einblicke in das emische Verständnis der Wesenhaftigkeit dieser Entität zu erhalten. In diesem Sinne untersuche ich das Pfingstchristentum also „not just as something people believe but also as something people *do*“ (Robbins 2010, S. 163, Hervorhebung T.G.K.). Analog zur Analyse im oben ausgeführten Beispiel gilt mein Interesse insbesondere der Frage, wie menschliche Körper durch diese spirituelle Entität mobilisiert werden (vgl. Gordon 2012, S. 7) und welches Raumverhalten darin zum Ausdruck kommt.

3 Eine Ethnographie des Heiligen Geistes

Es war Anfang des zwanzigsten Jahrhunderts, als die im Süden des kolonialen Nordrhodesiens (heute Sambia) missionierenden Vertreter der britischen *Primitive Methodist Missionary Society* (siehe Luig 1997) den englischen Begriff „Holy Spirit“ in ihrer Übertragung der Bibel in die Vernakulärsprache Chitonga als *muya usalala* übersetzten, was wörtlich „sauberer Geist“ heißt. Heutzutage ist *muya usalala* besonders in der religiösen Praxis derjenigen kirchlichen Gemeinschaften von Bedeutung, die Harold Turner (1967) „prophet-healing churches“ genannt hat, also pfingstlerische Religionsgemeinschaften afrikanischen Ursprungs, die institutionell von den „historic mission churches“ (vgl. Maxwell 2006) unabhängig sind und bei denen die Diagnose und Therapie menschlichen Leidens eine „pivotal role with regard to doctrine, pastoral praxis and the recruitment of members“ (Schoffeleers 1991, S. 2) spielt. In diesen Kirchen wird der Versuch unternommen, sich die „life-transforming power of the Holy Spirit“ (Hammond-Tooke 1986, S. 157) anzueignen, wobei eine „polyvalent metaphor of healing“ (Comaroff 1985, S. 197) zum Tragen kommt und darauf abgezielt wird, körperliche Erkrankungen, soziale und mentale Verhaltensauffälligkeiten, aber auch ökonomische und allgemeine persönliche Misserfolge zu behandeln. Hexerei und die damit oft einhergehenden Geistbesessenheiten durch Dämonen (*muya mubi*) gelten in diesen Gemeinschaften als eines der Hauptprobleme menschlichen Zusammenlebens; einige Kirchen engagieren sich daher in Exorzismen und bieten Schutz vor den Aktivitäten von Hexern (Kirsch 2008a, S. 62–64).

Im Prozess der heilerischen Behandlung wird die Ursache eines Leidens oder Unglücks in der Regel anhand einer „mediumistic divination“ (Devisch 1985; Peek 1991) bestimmt, was im Verständnis pfingstlerischer Gemeinschaften voraussetzt, dass die Aussagen des Wahrsagers von *muya usalala* inspiriert sind. Die Therapie wird durch Gebete, Handauflegen und den Gesang bestimmter Lieder vollzogen, denen spiritualisierende Wirkungen zugeschrieben werden; manche Kirchen bieten auch herbalistische Behandlungen an, die Ähnlichkeiten mit denjenigen „traditioneller“ Herbalisten (*bang'anga*) aufweisen. In allen mir bekannten pfingstlerischen Kirchen im südlichen Sambia wird davon ausgegangen, dass die erfolgreiche Heilung eines Patienten ausschließlich mit Hilfe der Wirkmächtigkeit von *muya usalala* erreicht werden kann.

Wie sich hier andeutet, ist religiöse Autorität in diesen Kirchen mit der pneumatologischen Vorstellung verknüpft, dass ausgewählte Menschen in einem privilegierten Kontakt zu *muya usalala* stehen, der ihnen beim Erwerb außergewöhnlicher Wissensbestände und Fähigkeiten verhilft (siehe auch Kirsch 1998, S. 64–65). Gleichzeitig muss jedoch festgehalten werden, dass es in meinem Untersuchungsgebiet kein allgemein anerkanntes und überzeitlich gültiges Klassifikationssystem des Pantheons spiritueller Entitäten gibt.

Vielmehr kommt es bei der Interpretation, um welche spezifische Art von Geistwesen es sich bei *muya usalala* handelt, zu gravierenden Unterschieden, wobei, jenseits der Idee, dass *muya usalala* für das göttlich Gute steht, weder Einigkeit darüber herrscht, in welchen Erscheinungsformen sich diese spirituelle Entität konkret manifestiert, noch welche programmatischen Botschaften sie den Menschen vermitteln möchte. Angesichts der Dynamiken des pluralen und hochgradig kompetitiven religiösen Feldes in meinem Untersuchungsgebiet, sind viele Interaktionen in pfingstlerischen Gemeinschaften daher mehr oder weniger explizit mit der Frage befasst, wie der „wahre“ *muya usalala* in auto-rativer Weise identifiziert werden kann (siehe z. B. Kirsch 2002).

Versucht man, grundsätzliche klassifikatorische Parameter zu bestimmen, die im südlichen Sambia bei der Unterscheidung spiritueller Entitäten zur Anwendung kommen, so fällt auf, dass *muya usalala* die Eigenschaft zugeschrieben wird, in essentieller Weise „ungebunden“ und „flüchtig“ zu sein. Wie mir von meinen sambischen Gesprächspartnern wiederholt erklärt wurde, sei es nämlich nicht möglich, diese Bewegungsfreiheit einzuschränken und *muya usalala* in irgendeiner Form dauerhaft zu „speichern“ oder „einzulagern“.

Dies markiert einen deutlichen Unterschied dazu, wie andere Geistwesen beschrieben werden, deren räumliche Einlagerung in bestimmten Gegenständen als möglich erachtet und betrieben wird. So heißt es, dass spezifische in der Hexerei verwendete Schadenszauber wie *insengo*, *chifunda* und *chinaile*, die die materielle Form von Hörnern, Röhrchen und Nadeln haben, von Dämonen bewohnt sind, die, wenn die Schadenszauber unter dem Strohdach oder auf den alltäglichen Wegstrecken des avisierten Opfers platziert werden, zu Krankheit und Tod führen. Viele „traditionelle“ Herbalisten (*bang'anga*; sing.: *mung'anga*) sind wiederum im Besitz von Paraphernalien, die sie als „Behältnis“ für ihre spirituellen Assistenten bezeichnen. Ein in der Ortschaft Sinazeze im Gwembe-Tal lebender *mung'anga* machte während seiner Therapiesitzungen im Jahr 1999 beispielsweise Gebrauch von zwei Kalebassen, die beide eine Öffnung an der oberen Seite hatten, und von denen die eine (nach seiner Aussage: männliche) mit einem Stück tierischen Fell, die andere (nach seiner Aussage: weibliche) mit einer Glasperlenkette geschmückt war. Während der krankheitsdiagnostischen Wahrsagung trat er mit zwei Geistwesen ins Gespräch, von denen er sagte, dass sie sich in den Kalebassen aufhalten, um diese zu veranlassen, das Gehört des Patienten in einer spirituellen Reise aufzusuchen und dort die Ursache der Erkrankung auszumachen. Im Fall von Hexern gilt solch eine materielle Einlagerung von spirituellen Entitäten allerdings nicht nur als möglich, sondern auch als notwendig, denn im südlichen Sambia wird weithin davon ausgegangen, dass sich ungebundene Dämonen gegen ihre eigenen Herren wenden.

Im Unterschied dazu war es für meine christlichen Gesprächspartner in Sambia undenkbar, dass die Bewegungsfreiheit von *muya usalala* durch Menschenhand eingeschränkt werden könnte. Sicherlich stellen Kirchengebäude und bestimmte Gegenstände der kirchlichen Praxis (wie Bibeln oder der zur liturgischen Bekleidung vieler pfingstlerischer Kirchenältesten gehörende Mosesstab) privilegierte Orte oder Objekte dar, mittels deren ein unmittelbarer Kontakt zu *muya usalala* gesucht werden kann. Doch dies bedeutet nicht, dass der Heilige Geist dort dauerhaft verortet ist. Vielmehr gehört es in der Vorstellung und Wahrnehmung meiner sambischen Gesprächspartner zu den elementaren

Charakteristika von *muya usalala*, in fortwährender Bewegung zu sein und sich nur okkasionell und temporär in den Lebenswelten ausgewählter Menschen zu materialisieren.

Der letztgenannte Punkt ist auch dafür bedeutsam, wie sich *muya usalala* ins Verhältnis zu seinen Geistmedien setzt und was dies wiederum für die Etablierung und Stabilisierung von kirchlicher Autorität bedeutet. Grundsätzlich wird in den pfingstlerischen Kirchen in meinem Untersuchungsgebiet davon ausgegangen, dass *muya usalala* eine absolut eigenständige Wahl darin trifft, in welchem spezifischen menschlichen Körper er sich in Form von Geistbesessenheit manifestiert, um in der Welt der Menschen temporär durch göttliche Rede und Tat aktiv zu werden. Genauso eigenständig verfährt er, wenn er, aus Gründen, die dem menschlichen Verstand oftmals unzugänglich sind, den privilegierten Kontakt zu einem Geistmedium wieder abbricht, den entsprechenden Körper verlässt und gegebenenfalls nie wieder aufsucht. Diese unbändige Mobilität von *muya usalala* führt dazu, dass die Mitglieder pfingstlerischer Kirche keine finale Sicherheit darin haben (können), in welchem Menschen sich *muya usalala* manifestieren wird. Vielmehr sind sie immer wieder damit beschäftigt, in der eigenen Gemeinschaft (oder gegebenenfalls in anderen Kirchen) die „wahrhaften“ Geistmedien auszumachen, denen auf Grundlage dieser Zuschreibung eine kirchliche Position religiöser Autorität zugestanden werden kann.

Besonders wichtig für meine Argumentation in diesem Beitrag ist der Umstand, dass *muya usalala* in der Vorstellung und lebensweltlichen Wahrnehmung meiner christlichen Gesprächspartner in Sambia durch eine variable Gestalt gekennzeichnet ist, das heißt, dass die Morphologie von *muya usalala*, im Unterschied zu den meisten säkularen Entitäten, nicht durch eine (relativ unveränderliche) räumliche Gebundenheit charakterisiert ist, sondern changierender Natur ist. Man geht also davon aus, dass *muya usalala* seine Gestalt und Lage im Raum verändern kann, wodurch auch seine räumliche Skalierung eine Veränderung erfährt: bei Gelegenheit konzentriert *muya usalala* die Wirkmächtigkeit seines Wesens auf einen kleinen Punkt im Raum, manchmal nimmt er aber auch einen räumlich weit ausgreifenden Umfang an.

Dieser veränderlichen Morphologie von *muya usalala* anhand des oben erörterten methodologischen Zugriffs analytisch Rechnung zu tragen, verspricht meines Erachtens interessante neue Erkenntnisse in der Religionsethnologie und -soziologie. Die geläufige pfingstlerische Vorstellung, dass der Heilige Geist in ein menschliches Medium eindringt und sich in die räumliche Form eines menschlichen Körpers begibt, wird durch die Fokussierung auf die veränderliche Morphologie von *muya usalala* nämlich in einer wichtigen Weise ergänzt. Sie erlaubt, die verschiedenen Gestalten und die Gestaltwechsel von *muya usalala* zum Ausgangspunkt für die Untersuchung der Konstituierung pfingstlerischer Gemeinschaften zu nehmen und in dieser Weise unterschiedliche Modi der religiösen Vergemeinschaftung herauszuarbeiten, die nicht (nur) formal-institutioneller oder imaginiertes Natur sind, sondern auf sozialräumlichen Verflechtungen beruhen, die durch die veränderliche Gestalt einer spirituellen Entität erwirkt werden.

4 Morphologie und Raumverhalten

Vor dem Hintergrund der methodologischen Überlegungen und der ethnographischen Beschreibung einiger zentraler Aspekte der Vorstellungen und Wahrnehmungen in Bezug

auf die Wesenhaftigkeit von *muya usalala* sollen im Folgenden drei Modi des Zusammenhangs zwischen einerseits der Morphologie und dem Raumverhalten dieser spirituellen Entität und andererseits den sozialräumlichen Formen pfingstlerischer Vergemeinschaftung vorgestellt werden.

4.1 Die Logistik des Geistes

In den meisten pfingstlerischen Kirchen im subsaharischen Afrika wird der Heilige Geist mit der Wildnis assoziiert, also mit mehr oder weniger entlegenen und in einiger räumlichen Entfernung von menschlichen Besiedlungen abgesonderten Regionen. Phasen der meditierenden Seklusion in diesen Regionen stellen daher einen wichtigen Bestandteil der religiösen Praxis in diesen Kirchen dar, insbesondere für Kirchenälteste und prospektive Kirchenführer, die ihren Kontakt mit dem Heiligen Geist stärken wollen.

In meinem Untersuchungsgebiet im südlichen Sambia heißt es zudem, dass die Rückkehrer solcher meditativen Aufenthalte in der Wildnis über wahrlich außergewöhnliche spirituelle Kräfte verfügen. Manche meiner Gesprächspartner verglichen diese Personen sogar mit einer „Batterie“, die sich in der Einsamkeit spirituell aufgeladen habe und anschließend durch Aktivitäten in den Bereichen der Divination, der Prophezeiung, des Heilens und des Hexenfindens zum Wohle der Gemeinschaft eingesetzt werden könne, wobei sich die spirituelle „Batterie“ allmählich entlade. Zusammengenommen umfasst die Logistik des Geistes also zwei aufeinander folgende Stufen: Erstens, das „Importieren“ von *muya usalala* aus der Wildnis in den Sozialraum der kirchlichen Gemeinschaft (siehe auch Kirsch 2008b); zweitens, die interpersonale Übertragung der Wirkkraft dieser spirituellen Entität von den zurückkehrenden Kirchenältesten auf die daheim gebliebenen Kirchenmitglieder durch beispielsweise Handauflegen, Gebete, Predigten und Gesänge.

Die interpersonale Übertragung von spirituellen Kräften wird aber nicht nur während der sonntäglichen Gottesdienste oder im Rahmen anderer Rituale, wie dem oben beschriebenen Taufritual, durchgeführt, sondern stellt auch eine wichtige Motivation für die Besuchsreisen von Kirchenältesten vom Hauptquartier zu hierarchisch untergeordneten Gemeinden ihrer Kirche dar. Grob gesprochen folgt die institutionelle Ausformung religiöser Autorität in den von mir untersuchten pfingstlerischen Gemeinschaften nämlich dem von Edward Shils (1958) beschriebenen Modell eines sozialräumlich ausgreifenden „dispersal of charisma“. Die meisten Kirchenältesten, die ich im Laufe der Jahre kennengelernt habe, erhielten ihre privilegierte Assoziation zum Heiligen Geist durch einen Akt der Vermittlung von Seiten eines Kirchenführers, der solch eine Assoziation schon früher erreicht hatte. Die in pfingstlerischen Kirchen für die Ausübung religiöser Autorität notwendige Spiritualisierung folgt also einer Logik der fortlaufenden Verknüpfung interpersonaler Übertragungen und kulminiert in einer Netzwerkstruktur.

Diese Logik möchte ich kurz anhand eines konkreten ethnographischen Beispiels verdeutlichen. Während meiner Feldforschung im südlichen Sambia im Jahr 1999 wurde ich Zeuge von Bemühungen der Kirchenleitung der *Spirit Apostolic Church* (SAC), ihre in den vorhergehenden Jahren zunehmend fragil gewordene Autorität über die Gemeinden wiederherzustellen. Die Kirchenleitung betonte, dass die autoritätsfundierende Spiritualität der Gemeindeleiter einen Effekt der Besuchsreisen von Vertretern der Kirchenleitung darstellt, da sie die jeweiligen Gemeindeleiter in einen privilegierten Kontakt mit dem

Heiligen Geist bringen. Den Besuchen der Gemeindeleiter im Hauptquartier der Kirche wurden hingegen keine spiritualisierenden Effekte zugeschrieben. Insgesamt wurde also das Bild eines unidirektionalen Flusses spiritueller Kräfte in einer Abwärtsbewegung innerhalb der kirchlichen Hierarchie gezeichnet, die einen genealogischen Charakter hatte und von Ursprungsgedanken geleitet war. In der konkreten kirchlichen Praxis hatten die Gemeindeleiter jedoch Wege und Mittel gefunden, diese Konstellation für ihre eigene Autorisierung in den Gemeinden zu instrumentalisieren. Kam nämlich ein Vertreter der Kirchenleitung zu Besuch, so wurde der interpersonale Kontakt zwischen ihm und den Gemeindemitgliedern auf ein Minimum beschränkt, wodurch die Kirchenleitung mit einer ganz besonderen Aura versehen wurde und sich die Gemeindeleiter gleichzeitig als obligatorische Passagepunkte im Kontakt zum spirituellen Ursprung darstellten. In physischer Abwesenheit von Vertretern der Kirchenleitung nahmen die Gemeindeleiter die autoritätsfundierende Spiritualität wiederum für sich selbst in Anspruch, ohne die Beziehung zur Kirchenleitung hervorzuheben.

Fasst man die Grundzüge dieses Modus des Zusammenhangs zwischen der Morphologie des Heiligen Geistes und der sozialräumlichen Form pfingstlerischer Vergemeinschaftung zusammen, so fällt zum einen auf, dass die Mobilität des Heiligen Geistes hier immer in Abhängigkeit von Akten menschlicher Mobilität steht: die Rückkehr von der Wildnis in die Kirche und die Besuchsreisen der Kirchenleitung zu den Gemeinden. Zum anderen handelt es sich bei der Logistik des Geistes um eine netzwerkbildende Praxis der pfingstlerischen Vergemeinschaftung (siehe auch Robbins 2004, S. 125), bei der sich die Verbreitung des Heiligen Geistes an den physischen Bewegungen und interpersonalen Kontakten menschlicher Körper ausrichtet und sich somit eine spirituelle Parallelisierung des sich kirchlich entfaltenden Sozialraums vollzieht. Die Verbreitung des Heiligen Geistes beruht auf der „dissemination of an aspect of the born-again person – the Spirit – that can be detached from one person and re-embedded in another“ (Coleman 2000, S. 186). Die Spezifität dieses Modus wird deutlich, wenn man sie mit anderem Formen des Raumverhaltens des Heiligen Geistes, der „Selbstvervielfältigung“ und der „Spirituellen Skalierung“, vergleicht.

4.2 Selbstvervielfältigung

Um die Eigenschaften des zweiten Modus zu erörtern, möchte ich nochmals auf meine einleitenden Bemerkungen zu diesem Beitrag zurückkommen. Als ich die im Rahmen von Taufritualen durchgeführten exorzistischen Praktiken beschrieb, erwähnte ich, dass hier die Kraft des Heiligen Geistes mittels „heiligem Wasser“ übertragen wird. Diese Übertragung wird jedoch nicht bei all jenen Personen wirksam, die körperlich vom „heiligen Wasser“ berührt werden, sondern immer nur bei der ersten Person unter den am Flussufer in einer Linie aufgereihten Täuflinge. Während der Gottesdienste pfingstlerischer Kirchen lässt sich nun ein Modus der Diffusion des Heiligen Geistes beobachten, der sich substanziell von diesem sozialräumlich linearen Prinzip unterscheidet und dessen Logik mit dem Begriff „Selbstvervielfältigung“ erfasst werden kann.

Die wöchentlichen Sonntagsgottesdienste der pfingstlerischen Kirchen in meinem Untersuchungsgebiet dauern zwei bis vier Stunden und umfassen in der Regel mehrere Arten des Gebets, eine Reihe von Predigten, Gesang und Tanz, die Kollekte, Bekannt-

machungen des Kirchensekretärs, Wahrsagungen und Heilungsrituale sowie kurze Reden von Gemeindemitgliedern, in denen Gott (*leza*) für bestimmte heilsame lebensweltliche Erfahrungen gedankt wird. Für die Anwesenden verspricht die Teilnahme an den Gottesdiensten einen Zugewinn an religiösem Wissen, ihren christlichen Verpflichtungen nachzukommen und einen gewissen Unterhaltungswert. Eine weitere, besonders gewichtige Motivation besteht darin, in Vermittlung des Heiligen Geistes die Immanenz Gottes zu erfahren. Die meisten Aktivitäten während eines Gottesdienstes zielen folglich darauf ab, die Anwesenden auf einen Kontakt mit dem Heiligen Geist vorzubereiten oder diesen praktisch zu erwirken.

Mit Blick auf die „emergent quality“ (Bauman 1977) der Geschehnisse während eines Gottesdienstes (vgl. Kirsch 2002) ist es aufschlussreich herauszuarbeiten, wie diese Kontaktmomente mit dem Heiligen Geist einsetzen und welche Entwicklung sie in den entsprechenden rituellen Interaktionen nehmen. In allen Gottesdiensten pfingstlerischer Gemeinschaften, die ich im Laufe meiner Feldforschungen beobachten konnte, trat *muya usalala* zunächst in Form einer Geistbesessenheit eines Kirchenältesten in Erscheinung, während das Geistmedium betete, tanzte oder sang. Als sinnlich wahrnehmbare Anzeichen einer Besessenheit durch den Heiligen Geist galten in der Regel schwankende Körperbewegungen, suchende Handbewegungen, Glossolalie, seufzende oder stöhnende Laute, das abrupte Aufrufen der Namen biblischer Figuren und geistige Abwesenheit mit halbgeschlossenen Augen oder flackernden Augenlidern.

In den meisten Fällen zeigen sich solche Symptome nach dem ersten Erscheinen von *muya usalala* auch bei einigen anderen Kirchenältesten, was gelegentlich zu einer Atmosphäre kollektiver Effervescenz führt, bei der ungestüm getanzt wird und das Kirchengebäude von einer gellenden Kakophonie glossolalischer Stimmen erfüllt ist. In dieser spiritualisierten Atmosphäre springt der Heilige Geist schließlich auch auf Laienmitglieder über, ein Prozess, der im Verständnis pfingstlerischer Kirchen nur *ex negativo* bestimmt werden kann, indem aus den Symptomen der sich manifestierenden dämonischen Geistbesessenheiten auf die Wirkkraft des Heiligen Geistes rückgeschlossen wird.

Bilanzierend kann also festgehalten werden, dass eine gelungene rituelle Interaktion während der Gottesdienste dazu führt, dass sich die Manifestationen des Heiligen Geistes sozialräumlich multiplizieren: ausgehend von einem Kirchenältesten, dann auch andere Kirchenälteste erfassend und schließlich auf die Laienmitglieder überspringend. In diesem Prozess manifestiert sich *muya usalala* nicht in einem zusammenhängenden räumlichen Areal, sondern in verteilter Form, hier und da im rituellen Raum, wobei die Zwischenräume von seiner spirituellen Wirkkraft unbeeinflusst bleiben. In anderen Worten: von den versammelten Gottesdienstteilnehmern werden sukzessive nur ausgewählte, im rituellen Raum verteilte Personen vom Heiligen Geist besessen; bei anderen Personen, die sich neben geistbesessenen Personen aufhalten, stellt sich keine Spiritualisierung ein.

Diese Logik der Selbstvervielfältigung des Heiligen Geistes (vgl. Coleman 2000, S. 185) ist nicht nur für die rituellen Interaktionen während der sonntäglichen Gottesdienste kennzeichnend, sondern auch für die Art und Weise, wie räumlich voneinander entfernte Gemeinden miteinander interagieren. In pfingstlerischen Kirchen ist es nämlich üblich, dass Gemeindemitglieder die Mitglieder anderer Gemeinden ihrer Kirche mit Gebeten bedenken, um ihnen spirituelle Kraft zukommen zu lassen. Im Verständnis der pfingstlerischen Kirchen bilden solche Gebete allerdings nicht nur fromme Wünsche ab,

sondern entfalten eine spirituelle Wirkmächtigkeit, die auch in großer räumlicher Distanz von denjenigen Personen wahrgenommen und in Form einer Geistbesessenheit durch *muya usalala* körperlich erfahren werden kann, denen die Gebete galten. Ähnlich wie bei den Gottesdiensten können Gebete für andere Kirchgemeinden daher zu einer Selbstvervielfältigung des Heiligen Geistes führen.

Im Unterschied zur oben erläuterten „Logistik des Geistes“ zeichnet sich das eben beschriebene Raumverhalten des Heiligen Geistes dadurch aus, dass bei der „Selbstvervielfältigung“ sozialräumliche Punkte miteinander in Beziehung gesetzt werden, ohne dass es zu einer Bewegung des Heiligen Geistes oder eines Mediums des Heiligen Geistes zwischen diesen Punkten kommt. Während es bei der „Logistik des Geistes“ also um die Herstellung physischer und räumlich ununterbrochener Raumverbindungen geht, macht sich der Heilige Geist im zweiten Modus auf wundersame Weise zur gleichen Zeit an verschiedenen Orten präsent.

Diese Form des spirituellen Raumverhaltens ist in meinem Untersuchungsgebiet im südlichen Sambia insbesondere für pfingstlerische Gemeinschaften charakteristisch, deren Mitglieder sozialräumlich verteilt leben. Mit Blick auf die wechselreiche Geschichte des afrikanischen Christentums in dieser Region lässt dieses spirituelle Raumverhalten auch verstehen, wie es zu den potenziell subversiven Effekten pfingstlerischer Gemeinschaften auf die Geographien anderer religiöser Traditionen, darunter nicht-pfingstlerischer Christen, kommt. Indem von der Fähigkeit des Heiligen Geistes zur Selbstvervielfältigung ausgegangen wird, kann seine Wirkkraft an räumlich getrennten Orten in Anspruch genommen werden, auch wenn (sogar: gerade wenn) die dazwischen liegenden Areale von Mitgliedern anderer Religionsgemeinschaften bewohnt werden.

4.3 Spirituelle Skalierung

Um den dritten Modus des Raumverhaltens von *muya usalala* zu diskutieren, müssen zunächst einige Aspekte der Morphologie seiner Erscheinungsformen in den Blick genommen werden. Ein Vergleich mit den anderen beiden Modi macht nämlich deutlich, dass jeder Modus des Raumverhaltens mit einer spezifischen spirituellen Gestalt assoziiert ist.

Wie oben erläutert, stehen im ersten Modus („Logistik des Geistes“) die sozialräumlichen Bewegungen von *muya usalala* in Abhängigkeit der Bewegungen seiner menschlichen Geistmedien. Das bedeutet in gewissem Sinne auch, dass es die morphologische Ausprägung des Heiligen Geistes in diesem Modus erlaubt, die Kirchenältesten auf ihrem Weg von der Wildnis zum Sozialraum der Kirche zu begleiten, der in der Regel auf der Ladefläche eines Lastwagens zurückgelegt wird. Auch bei der spirituellen Behandlung von Patienten durch Handauflegen und der Übertragung von *muya usalala* durch das Bespritzen von Täuflingen mit „heiligem Wasser“, ist die Gestalt des Heiligen Geistes durch eine gewisse räumliche Gebundenheit und nahweltliche Kompaktheit charakterisiert.

Im zweiten Modus seines Raumverhaltens („Selbstvervielfältigung“) hat *muya usalala* ebenfalls eine räumlich gebundene Morphologie, unterscheidet sich von seinen menschlichen Geistmedien aber unter anderem darin, dass der Heilige Geist nicht in Einzahl, sondern in mehrzähligen Manifestationen in Erscheinung tritt. In sozialräumlicher Hinsicht zeichnet sich hier also eine Dynamik ab, bei der *muya usalala* seine Wirkkraft zunächst

in einem Geistmedium entfaltet und dann sukzessive auf andere Menschen überspringt, die sich in nicht unerheblichem räumlichem Abstand voneinander aufhalten können. Da diese zeitgleich stattfindenden Manifestationen selbstidentisch sind, das heißt, sich nicht in ihrer spirituellen Wesenhaftigkeit, sondern ausschließlich im Ort des körperlichen Kontakts mit den Menschen unterscheiden, kommt in der Selbstvervielfältigung des Heiligen Geistes eine spirituelle Morphologie zum Ausdruck, die durch Verteilung und Streuung gekennzeichnet ist. Im Unterschied zur „Logistik des Geistes“ werden die Orte dieser Manifestationen jedoch nicht mittels räumlicher Bewegungen menschlicher Geistmedien erschlossen. Vielmehr handelt es sich hier um sozialräumlich verteilte Instanzen von selbstidentischen Bewegungen aus der Transzendenz in die Immanenz.

Der dritte Modus des Raumverhaltens von *muya usalala* ist durch eine Morphologie gekennzeichnet, die ich „Spirituelle Skalierung“ nennen möchte. In den pfingstlerischen Kirchen meines Untersuchungsgebietes tritt dieser Modus gelegentlich während der sonntäglichen Gottesdienste und anderer gemeinschaftlicher Rituale auf. In solchen Interaktionskontexten können die kollektiven Bemühungen, *muya usalala* herbeizurufen, nämlich eine solche Effektivität erreichen, dass jede Person, die den Ort des rituellen Geschehens betritt, automatisch von der Wirkkraft des Heiligen Geistes erfasst wird. Ähnlich wie im Modus der Selbstvervielfältigung manifestiert sich *muya usalala* zunächst in einem der Kirchenältesten. Im Unterschied zu diesem anderen Modus, springen die Manifestationen des Heiligen Geistes anschließend aber nicht selektiv auf weitere, im Raum verteilte Personen über. Vielmehr beginnt *muya usalala*, den rituellen Sozialraum vollständig mit seiner Wesenhaftigkeit zu durchdringen. Mit Blick auf seine Morphologie bedeutet das, dass eine sozialräumliche Expansion des Heiligen Geistes zu beobachten ist: von einer klar gebunden, sich auf den Körper des Geistmediums begrenzenden Manifestation hin zur Ausweitung seines spirituellen Seins, das in diesem Zuge beginnt, den gesamten Sozialraum des Rituals und alle darin enthaltenen menschlichen und nicht-menschlichen Entitäten zu durchdringen. Es kann aber auch passieren, dass die Effektivität der Bemühungen der Gemeinschaft, die Wirkkraft von *muya usalala* im Sozialraum zu halten, nachlässt, sodass sich der Heilige Geist zurückzieht, was dann als eine Kontraktion seiner Morphologie zum Ausdruck kommt.

Abstrahierend gesprochen bezeichnet der Modus der „Spirituelle Skalierung“ also eine oszillierende Bewegung der Morphologie des Heiligen Geistes zwischen Makro- und Mikroskala, die mit einer spirituellen Durchdringung des Sozialraums in verschiedenen (lokalen, regionalen, transregionalen) Größenordnungen einher geht.

5 Fazit: Die Konstituierung soziospirituelle Gemeinschaften

Seit Max Webers bahnbrechenden Arbeiten zu Charisma als einem auf Außergewöhnlichkeit beruhenden Typus der Herrschaft (z. B. Weber 1972) wurden Fälle der religiösen Vergemeinschaftung, die auf spirituelle Mächte referieren, in soziologischer Hinsicht in der Regel als Beziehungskonstellation zwischen „charismatischem Führer“ und „Gefolgschaft“ beschrieben. Neuere Untersuchungen zum Zusammenhang von Pfingstbewegungen und Globalisierung, auf die in der Einleitung zu diesem Beitrag eingegangen wurde, erweitern diesen Ansatz und betonen vor allem die mobilitätsbedingten, massenmedialen

und organisationalen Möglichkeitsbedingungen sowie die Rolle von Imaginationen bei der Konstituierung solcher Gemeinschaften.

Bei der Konzeptualisierung der sozialräumlichen Dimensionen pfingstlerischer Vergemeinschaftung wurde einerseits auf Victor Turners (1989) Begriff der „Liminalität“ zurückgegriffen (z. B. Rudolph 1997), um zu argumentieren, dass transnationale religiöse Aktivität „cuts across conventional political and cultural divisions. Yet such a space is neither homogeneous nor neutral in its constitution. As a realm of possibilities, it juxtaposes fragmented, dynamic and often competing versions of global consciousness and practice“ (Coleman 2000, S. 5). Andererseits wurde in neueren Forschungen zu diesem Thema ersichtlich, dass vereinfachende „Zentrum/Peripherie“-Modelle der Komplexität des empirischen Gegenstands nicht gerecht werden, denn:

„Once global channels are open, the flow of religious phenomena – symbols, ideas, practices, moods, motivations – is at least bidirectional, more likely multidirectional. We can think of this either in a kind of world-as-neural-network image in which religious manifestations can issue from any node and proceed in any direction or in a kind of postmodern free-floating-signifier image in which religious impulses are decentered and float like dandelion seeds in the breeze of the cultural imaginary“ (Csordas 2009b, S. 4).

Nimmt man diejenigen Entitäten in den Blick, die in der bisherigen Forschung zu pfingstlerischen Modalitäten translokaler Vergemeinschaftung für deren „fluid culture“ (Coleman 2000, S. 59) verantwortlich gemacht werden, so fällt auf, dass wichtige Erkenntnisse über die Mobilität religiöser „actors, objects, technology, and ideas“ (Levitt 2013, S. 160) gewonnen werden konnten, die „at different rates and rhythms, across the different levels and scopes of the social field in which they are embedded“ (Levitt 2013, S. 160) auf die Reise gehen. Der gleichsam wichtigen Feststellung, dass Götter und Geister selbst sozial mobil sein können (ibid., S. 164), wurde jedoch fast keine Beachtung geschenkt. In diesem Beitrag habe ich versucht, ein alternatives Beschreibungsmodell für den Zusammenhang von Religionspraxis und sozialräumlicher Vergemeinschaftung zu entwickeln, das seinen Ausgangspunkt in der großen Bedeutung pneumatologischer Grundannahmen für die Religionsausübung in pfingstlerischen Kirchen nimmt. Am ethnographischen Beispiel pfingstlerischer Gemeinschaften im südlichen Sambia ging ich von der Prämisse aus, dass es die Methodik der teilnehmenden Beobachtung ermöglicht, die von den entsprechenden Akteuren als solche empfundene und erfahrene Wirkmächtigkeit des Heiligen Geistes (*muya usalala*) als einen impliziten Aspekt der praktischen Ausgestaltung ihrer Lebenswelten zu erfassen und einer interpretierenden Analyse zuzuführen, die neuere Ansätze des „ontological turns“ in der Ethnologie aufgreift.

Diese Analyse geht im ersten Schritt davon aus, dass man aus den phänomenologisch zugänglichen Reaktionen von sozialen Akteuren auf die von ihnen ontologisch vorausgesetzten Kräfte spiritueller Entitäten rückschließend Einblicke darin bekommen kann, welche spezifischen Eigenschaften diesen Entitäten zugeschrieben werden. Im zweiten Schritt lässt sich auf dieser Grundlage herausarbeiten, in welcher Weise und in welchen Modalitäten es zur Ausformung religiöser Gemeinschaften kommt, die sich eben im Zusammenspiel von Menschen und Geistern konstituieren. Letztere wurden hier als „soziospirituelle Gemeinschaften“ bezeichnet, wobei besonders die Frage nach der Rolle

der Morphologie des Heiligen Geistes bei der Konstituierung solcher Gemeinschaften im Zentrum der Aufmerksamkeit stand.

Mittels des oben genannten Zugriffs konnten drei unterschiedliche Morphologien des Heiligen Geistes unterschieden werden, die mit signifikanten Unterschieden im Raumverhalten dieser spirituellen Entität einhergehen: „Logistik des Geistes“, „Selbstvervielfältigung“ und „Spirituelle Skalierung“. In jedem dieser Modi des spirituellen Raumverhaltens vollzieht sich die Konstituierung soziospirituelle Gemeinschaften in einer anderen Art und Weise und mit einem anderen Ergebnis.

In der „Logistik des Geistes“ expandiert die soziospirituelle Gemeinschaft in der Logik eines *Netzwerkes*, denn das Raumverhalten des Heiligen Geistes verläuft hier parallel zum Raumverhalten seiner menschlichen Geistmedien, sodass die Reisetätigkeiten und körperlichen Interaktionen zwischen Menschen bestimmend werden für den konkreten sozialräumlichen Radius der darin eingebetteten oder vermittelten Kräfte des Heiligen Geistes. Im Modus der „Selbstvervielfältigung“ des Heiligen Geistes, der sowohl in der Nahwelt ritueller Praxis als auch über längere räumliche Distanzen hinweg wirkmächtig werden kann, ist die Form der soziospirituellen Vergemeinschaftung durch eine *Streuung* charakterisiert, in der nicht die durchgängige sozialräumliche Verbindung, wie dies in der „Logistik des Geistes“ der Fall ist, zählt, sondern autonome Enklaven der Spiritualisierung miteinander in Beziehung stehen. Und schließlich stellt der Modus der „Spirituellen Skalierung“ eine spirituelle *Durchdringung* des Sozialraums dar, die durch expandierende und kontrahierende Gestaltwandel des Heiligen Geistes erwirkt wird und im entsprechenden Sozialraum einen totalitären Charakter hat, das heißt, keinen Ausnahmestand zulässt.

Dass diese drei Modi in formallogischer Hinsicht nicht miteinander kompatibel sind und teils sogar im Widerspruch zueinander stehen, muss an dieser Stelle nicht irritieren. Zum einem ist nämlich grundsätzlich festzuhalten, dass tatsächliche „religious practice involves a repertoire of beliefs and practices that may be mutually contradictory“ (Smilde 2013, S. 63). Zum anderen herrscht in meinem Untersuchungsgebiet im südlichen Sambia ja keine Einigkeit darüber, welche konkreten Eigenschaften dem Heiligen Geist zuzuschreiben sind. Die Existenz der unterschiedlichen Modi spiegelt daher die für dieses religiöse Feld charakteristische kontroverse Vielstimmigkeit wider. Zugleich muss aber auch betont werden, dass alle drei Modi zu unterschiedlichen Zeitpunkten in der religiösen Praxis ein und derselben Kirche auftreten können. Die Vielgestaltigkeit des Heiligen Geistes gilt als Zeichen für die essentielle Differenz zwischen dem Göttlichen und dem Menschlichen und für die Beschränktheit der Möglichkeit einer menschlichen Erkenntnis des Göttlichen.

Im vorliegenden Beitrag habe ich das Konzept der soziospirituellen Gemeinschaften exemplarisch entwickelt. Das weiterführende analytische Potenzial dieses Konzeptes besteht darin, ein Beschreibungsmodell für die sozialräumlichen Dimensionen pfingstlerischer Vergemeinschaftung bereit zu stellen, das vereinfachende „Zentrum/Peripherie“-Modelle vermeidet, keinen vorschnellen Zugriff auf (wenn ausschließlich verwendet: wiederum reduktionistische) Netzwerkmodelle vornimmt und sich den unscharfen Begriffs- und Konzeptwelten der sogenannten *flows* entzieht. Vielmehr kann in dem hier vorgestellten Beschreibungsmodell die pneumatologischen Grundlagen des Weltbezugs pfingstlerischer Kirchen zum Ausgangspunkt für die Untersuchung ihrer

spezifischen Sozialräumlichkeit genommen und unter anderem herausgearbeitet werden, welche soziospirituellen Formationen durch pfingstlerische Praktiken etabliert und lebensweltlich ins Verhältnis zur Sozialität anderer Religionsformen gesetzt werden, bei denen die Idee der Immanenz spiritueller Entitäten eine weniger zentrale Rolle spielt. Das Konzept verspricht also eine Umschreibung jener konventionellen Religionsgeographien zu ermöglichen, bei denen die kultur- und sozialwissenschaftliche Erklärungen der sozialräumlichen Diffusion pfingstlerischer Ideen und Institutionen genau den Aspekt außer Acht lassen, der in den gelebten Erfahrungswelten und Erwartungshorizonten der entsprechenden Akteure das *primum movens* darstellt: *pneuma*.

Danksagung: Für die finanzielle Unterstützung meiner Feldforschungen danke ich der Freien Universität Berlin, dem Deutschen Akademischen Austauschdienst und der Deutschen Forschungsgemeinschaft.

Literatur

- Adogame, Afe. Hrsg. 2011. *Who is afraid of the Holy Ghost? Pentecostalism and globalization in Africa and beyond*. Trenton: Africa World Press.
- Anderson, Allan. 2004. *An introduction to Pentecostalism: Global charismatic Christianity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Anderson, Allan, Michael Bergunder, André Droogers und Cornelis van der Laan. Hrsg. 2010. *Studying global Pentecostalism*. Berkeley: University of California Press.
- Anderson, Benedict. 1988. *Die Erfindung der Nation: Zur Karriere eines folgenreichen Konzepts*. Frankfurt a. M.: Campus.
- Bauman, Richard. 1977. *Verbal art as performance*. Waveland: Prospect Heights.
- Bender, Courtney, Wendy Cadge, Peggy Levitt und David Smilde. Hrsg. 2013a. *Religion on the edge: De-centering and re-centering the sociology of religion*. Oxford: Oxford University Press.
- Bender, Courtney, Wendy Cadge, Peggy Levitt und David Smilde. 2013b. Introduction. In *Religion on the edge: De-centering and re-centering the sociology of religion*, Hrsg. Courtney Bender, Wendy Cadge, Peggy Levitt und David Smilde, 1–20. Oxford: Oxford University Press.
- Callon, Michel. 1986. Some elements of a sociology of translation: domestication of the scallops and the fishermen of St. Brieuc Bay. In *Power, action and belief. A new sociology of knowledge?* Hrsg. John Law, 196–233. London: Routledge.
- Coleman, Simon. 2000. *The globalisation of charismatic Christianity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Colson, Elizabeth. 1960. *The social organisation of the Gwembe Tonga*. Manchester: Manchester University Press.
- Colson, Elizabeth. 1971. *The social consequences of resettlement*. Manchester: Manchester University Press.
- Comaroff, Jean. 1985. *Body of power, spirit of resistance: The culture and history of a South African people*. Chicago: University of Chicago Press.
- Corten, André, und Ruth Marshall-Fratani. Hrsg. 2001. *Between Babel and Pentecost: Transnational Pentecostalism in Latin America and Africa*. Bloomington: Indiana University Press.
- Cox, Harvey. 1996. *Fire from heaven: The rise of Pentecostal spirituality and the reshaping of religion in the twenty-first century*. London: Cassell.
- Csordas, Thomas J. Hrsg. 2009a. *Transnational transcendence: Essays of religion and globalization*. Berkeley: University of California Press.

- Csordas, Thomas J. 2009b. Modalities of transnational transcendence. In *Transnational transcendence: Essays of religion and globalization*, Hrsg. Thomas J. Csordas, 1–29. Berkeley: University of California Press.
- Dempster, Murray, Klaus Byron und Peterson Douglas. 1999. *The globalization of Pentecostalism: a religion made to travel*. Oxford: Regnum.
- Devisch, René. 1985. Perspectives on divination in contemporary sub-Saharan Africa. In *Theoretical explorations in African religions*, Hrsg. Wim van Binsbergen und M. Schoffeleers, 50–83. London: Routledge.
- Droogers, André. 2001. Globalization and Pentecostal success. In *Between Babel an Pentecost: Transnational Pentecostalism in Africa and Latin America*, Hrsg. André Corten und Ruth Marshall-Fratani, 41–61. Bloomington: Indiana University Press.
- Gordon, David M. 2012. *Invisible agents: Spirits in a central African History*. Athens: Ohio University Press.
- Hackett, Rosalind. 1998. Charismatic/Pentecostal appropriation of media technologies in Nigeria and Ghana. *Journal of Religion in Africa* 28:258–277.
- Hammond-Tooke, William David. 1986. The aetiology of spirit in southern Africa. *African Studies* 45:157–170.
- Henare, Amiria, Martin Holbraad und Sari Wastell. Hrsg. 2006. *Thinking through things: Theorising artefacts ethnographically*. London: Routledge.
- Holbraad, Martin. 2012. *Truth in motion: The recursive anthropology of Cuban divination*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Hollenweger, Walter J. 1997. *Pentecostalism: Origins and developments worldwide*. Peabody: Hendrickson.
- Hunt, Stephen. 2010. Sociology of religion. In *Studying global Pentecostalism*, Hrsg. Allan Anderson, Michael Bergunder, André Droogers und Cornelis van der Laan, 179–201. Berkeley: University of California Press.
- Jenkins, Philip. 2002. *The next christendom: The coming of global Christianity*. Oxford: Oxford University Press.
- Keane, Webb. 1997. From fetishism to sincerity: On agency, the speaking subject, and their historicity in the context of religious conversion. *Comparative Studies in Society and History* 39:674–693.
- Kirsch, Thomas G. 1998. *Lieder der Macht. Religiöse Autorität und Performance in einer afrikanisch-christlichen Kirche Zambias*. Münster: Lit-Verlag.
- Kirsch, Thomas G. 2002. Performance and the negotiation of charismatic authority in an African indigenous church of Zambia. *Paideuma* 48:57–76.
- Kirsch, Thomas G. 2007. Ways of reading as religious power in print globalization. *American Ethnologist* 34:509–520.
- Kirsch, Thomas G. 2008a. *Spirits and letters. Reading, writing and charisma in African Christianity*. Oxford: Berghahn Books.
- Kirsch, Thomas G. 2008b. Religious logistics. African Christians, spirituality and transportation. In *On the margins of religion*, Hrsg. João de Pina-Cabral und Frances Pine, 61–80. Oxford: Berghahn.
- Kirsch, Thomas G. 2009. Constitutionally divine: Legal hermeneutics in African Pentecostal Christianity. In *Permutations of order: Religion and law as contested sovereignties*, Hrsg. Thomas G. Kirsch und Bertram Turner, 165–184. Aldershot: Ashgate.
- Latour, Bruno. 1986. The powers of association. In *Power, action and belief. A new sociology of knowledge?* Hrsg. John Law, 264–280. London: Routledge.
- Latour, Bruno. 1996. *Der Berliner Schlüssel. Erkundungen eines Liebhabers der Wissenschaften*. Berlin: Akademie Verlag.
- Latour, Bruno. 2002. *Wir sind nie modern gewesen: Versuch einer symmetrischen Anthropologie*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

- Levitt, Peggy. 2013. Religion on the move: Mapping global cultural production and consumption. In *Religion on the edge: De-centering and re-centering the sociology of religion*, Hrsg. Courtney Bender, Wendy Cadge, Peggy Levitt und David Smilde, 159–176. Oxford: Oxford University Press.
- Luig, Ulrich. 1997. *Conversion as a social process. A history of missionary Christianity among the valley Tonga, Zambia*. Münster: Lit-Verlag.
- Marshall-Fratani, Ruth. 2001. Mediating the global and local in Nigerian Pentecostalism. In *Between Babel and Pentecost: Transnational Pentecostalism in Latin America and Africa*, Hrsg. André Corten und Ruth Marshall-Fratani, 80–105. Bloomington: Indiana University Press.
- Martin, David. 1990. *Tongues of fire: The explosion of Protestantism in Latin America*. Oxford: Blackwell.
- Martin, David. 2002. *Pentecostalism: The world their parish*. Oxford: Blackwell.
- Matory, J. Lorand. 2009. The many who dance in me: Afro-atlantic ontology and the problem with transnationalism. In *Transnational transcendence: Essays of religion and globalization*, Hrsg. Thomas J. Csordas, 231–262. Berkeley: University of California Press.
- Maxwell, David. 2006. *African gifts of the spirit: Pentecostalism and the rise of a Zimbabwean transnational religious movement*. Oxford: James Currey.
- Maxwell, David. 2012. What makes a Christian? Perspectives from studies of pneumatic Christianity. *Africa* 82:479–91.
- Meyer, Birgit. 2010. Pentecostalism and globalization. In *Studying global Pentecostalism*, Hrsg. Allan Anderson und Edmond Tang, 113–130. Berkeley: University of California Press.
- Meyer, John W., und Ronald L. Jepperson. 2000. The ‘actors’ of modern society: Cultural rationalization and the ongoing expansion of social agency. *Sociological Theory* 18:100–120.
- Peek, Philip M. Hrsg. 1991. *African divination systems. Ways of knowing*. Bloomington: Indiana University Press.
- Poewe, Karla. Hrsg. 1994. *Charismatic Christianity as a global culture*. Columbia: University of South Carolina Press.
- Robbins, Joel. 2004. The globalization of Pentecostal and charismatic Christianity. *Annual Review of Anthropology* 33:117–143.
- Robbins, Joel. 2009. Is the trans- in transnational the trans- in transcendent? On alterity and the sacred in the age of globalization. In *Transnational transcendence: Essays of religion and globalization*, Hrsg. Thomas J. Csordas, 55–71. Berkeley: University of California Press.
- Robbins, Joel. 2010. Anthropology of religion. In *Studying global Pentecostalism*, Hrsg. Allan Anderson und Edmond Tang, 156–178. Berkeley: University of California Press.
- Robbins, Joel, und Matthew Engelke. 2010. Global Christianity, global critique. *Special Issue of South Atlantic Quarterly* 109: 623–631.
- Rudolph, Susanne Hoeber. 1997. Introduction: Religion, states and transnational civil society. In *Transnational religion and fading states*, Hrsg. Susanne Rudolph und James Piscatori, 1–24. Boulder: Westview.
- Schoffeleers, Matthew. 1991. Ritual healing and political acquiescence: The case of the Zionist Churches in Southern Africa. *Africa* 60:1–25.
- Scudder, Thayer. 1962. *The ecology of the Gwembe Tonga*. Manchester: Manchester University Press.
- Shils, Edward. 1958. The concentration and dispersion of charisma. *World Politics* 11:1–19.
- Smilde, David. 1998. Letting God govern: Supernatural agency in the Venezuelan Pentecostal approach to social change. *Sociology of Religion* 59:287–303.
- Smilde, David. 2007. *Reason to believe. Cultural agency in Latin American evangelicalism*. Berkeley: University of California Press.
- Smilde, David. 2013. Beyond the strong program in the sociology of religion. In *Religion on the edge: De-centering and re-centering the sociology of religion*, Hrsg. Courtney Bender, Wendy Cadge, Peggy Levitt und David Smilde, 43–66. Oxford: Oxford University Press.

- Thomas, William I., und Dorothy Thomas. 1928. *The child in America*. New York: Alfred Knopf.
- Turner, Harold W. 1967. A typology for African religious movements. *Journal of Religion in Africa* 1:1–34.
- Turner, Victor. 1989. *Das Ritual – Struktur und Anti-Struktur*. Frankfurt a. M.: Campus.
- Viveiros de Castro, Eduardo. 1998. Cosmological deixis and amerindian perspectivism. *The Journal of the Royal Anthropological Institute* 4:469–488.
- Walls, Andrew Finlay. 1996. *The missionary movement in Christian history: Studies in the transmission of faith*. Maryknoll: Orbis Books.
- Wuthnow, Robert. 2009. *Boundless faith: The global outreach of American churches*. Berkeley: University of California Press.
- Weber, Max. 1972. *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie*. Tübingen: Mohr.
- Westerlund, David. Hrsg. 2009. *Global Pentecostalism: Encounters with other religious traditions*. London: I.B. Tauris.

Thomas G. Kirsch, 1966, Prof. Dr., Lehrstuhl für Ethnologie und Kulturanthropologie an der Universität Konstanz. Forschungsgebiete: Religionsethnologie und die Anthropologie des Christentums, Politische Anthropologie, Kriminalitätsprävention und Sicherheit. Veröffentlichungen: *Spirits and Letters. Reading, Writing and Charisma in African Christianity*. Oxford 2008; *Domesticating Vigilantism in Africa*. Oxford 2010 (mit T. Grätz).