



**Andrea Lauser,
Cordula Weißköppel (Hg.)**

Migration und religiöse Dynamik

**Ethnologische
Religionsforschung
im transnationalen Kontext**

[transcript] Kultur und soziale Praxis

Andrea Lauser, Cordula Weißköppel (Hg.)
Migration und religiöse Dynamik

ANDREA LAUSER, CORDULA WEISSKÖPPEL (Hg.)

Migration und religiöse Dynamik

Ethnologische Religionsforschung im transnationalen Kontext

[transcript]

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

© 2008 transcript Verlag, Bielefeld



This work is licensed under a Creative Commons
Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 3.0 License.

Umschlaggestaltung: Kordula Röckenhaus, Bielefeld

Umschlagabbildung: Đền Bà Chúa Kho (Temple of the Lady of the Treasury)

in Bắc Ninh / Nord-Vietnam als Wallfahrtsort, der vor allem zum Jahresanfang

Tausende von Pilgern aus nah und fern anlockt (Foto: Andrea Lauser 2007)

Lektorat: Andrea Lauser & Cordula Weißköppel

Satz: Jelana Vajen

Druck: Majuskel Medienproduktion GmbH, Wetzlar

ISBN 978-3-89942-940-4

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier mit chlorfrei gebleichtem Zellstoff.

Besuchen Sie uns im Internet: <http://www.transcript-verlag.de>

Bitte fordern Sie unser Gesamtverzeichnis und andere Broschüren an unter:
info@transcript-verlag.de

Inhalt

Einleitung: Die neue Aufmerksamkeit für Religion in der Migrations- und Transnationalismusforschung. Ein Plädoyer für die ethnografische Mikro- und Kontextanalyse	7
ANDREA LAUSER UND CORDULA WEISSKÖPPEL	
I. RELIGIÖSE DYNAMIK ZWISCHEN TRANSNATIONALISMUS UND INTEGRATION	
Wege aus dem Dilemma zwischen Transnationalismus- und Integrationsansatz. Simultane Inklusion von migranten-initiierten charismatischen Gemeinden in Berlin	35
BORIS NIESWAND	
Lifting the Curse of Isaiah – Pathways of incorporation of transnational Nuer Christians in the homeland and the US	53
CHRISTIANE FALGE	
»You don't get lost«. Transnationales Handeln von Sudanesen in einer protestantischen Kirchengemeinde	75
CORDULA WEISSKÖPPEL	
Die Madonna, ihre Hautfarbe und ihr Kleid. Zur Markierung von Differenzlinien innerhalb der haitianischen Mission Montreals	105
HEIKE DROTBOHM	
Santería in Deutschland: Kubaner zwischen afrokubanischer Religion und globalisierter Popkultur	125
LIIBA ROSSBACH DE OLMOS	

II. RELIGIÖSE RITUALE UND PERFORMANZ IM TRANSNATIONALEN KONTEXT

- Ahnen, Götter, Geister in Vietnam und der Diaspora.
Ein transnationales Forschungsfeld** 147
ANDREA LAUSER
- »Touristinnen, nicht Arbeiterinnen!« Philippinische Pflegekräfte
in Israel auf Pilgerfahrt im »Heiligen Land«** 173
CLAUDIA LIEBELT
- Zwischen aktiver Strategienbildung und passivem Erdulden:
Bedeutungen der pfingstlerischen Wiedergeburt im Kontext
nigerianischer Migration auf Teneriffa** 197
BETTINA HORN-UDEZE
- Folklore und Passion:
Marokkanische Hochzeiten und transnationale Öffentlichkeit** 217
MARTIN ZILLINGER
- Körper, Performanz und Spiritualität als Instrumente der
Konfliktbewältigung bei Danzantes Aztecas in Mexiko** 245
MAYA NADIG
- Autorinnen und Autoren** 273

Einleitung: Die neue Aufmerksamkeit für Religion in der Migrations- und Transnationalismusforschung. Ein Plädoyer für die ethnografische Mikro- und Kontextanalyse

ANDREA LAUSER UND CORDULA WEISSKÖPPEL

Ethnologische Forschungen haben in den letzten 15 Jahren dazu beigetragen, die *transnationale Perspektive* in der Migrationsforschung zu etablieren. Nicht nur die verschiedenen Aufenthalts-Orte von Migranten und Migrantinnen und ihren Familienangehörigen, sondern auch deren Transaktionen und Vernetzungen wurden ins Zentrum des wissenschaftlichen Interesses gerückt. Aus transnationaler Perspektive löst sich eine verbreitete dichotome Betrachtungsweise auf: Migrationserfahrungen als schwierige Integrationsprozesse im Aufnahmeland einerseits und langfristige Beziehungen zum Herkunftsland andererseits werden nicht länger als Antithesen analysiert, sondern als sich *gegenseitig bedingende* und formende Prozesse verstanden. Interessanterweise spielt Religion im transnationalen Forschungsparadigma zunehmend eine exemplarische Rolle, weil insbesondere an Diaspora-Gruppen gezeigt werden konnte und kann, welche Kontinuität (nicht nur) religiöse Herkunftsidentitäten entfalten können, die durch imaginäre wie konkrete Rückbezüge auf die Heimat eine besondere Stärkung oder Aufwertung bekommen.

Die immer selbstverständlicher werdende Migration im Rahmen gesteigerter Mobilitätsmöglichkeiten lässt ›die Welt‹ zudem in ihrer Verschiedenheit insbesondere in urbanen Zentren enger zusammenrücken. Metropolen sind nach wie vor die attraktiven Einwanderungsziele (Sassen 2001). Multikulturelle Urbanität hatte immer auch multireligiöse Praxis im Schlepptau. So bildete konfessionelle Differenz oft eine entscheidende Grenzmarkierung für Quartiersbildung bei gleichzeitiger Aufmerksamkeit für die Anderen (z. B. die so genannten ›Judenviertel‹ in europäischen Großstädten). Bis heute lassen die einschlägigen Metropolen am ehesten religiöse Differenz durch ver-

schiedene Kirchenarchitektur und andere, öffentliche Formen der ›heiligen Stätte‹ sichtbar werden (Abusharaf 2002; Schmidt 2002; Baumann/Luchesi/Wilke 2003), und das nicht nur im ›Westen‹, sondern z.B. in Khartum, Kairo und Kapstadt (Chidester/Tayob/Weisse 2004).

Dieses Nebeneinander unterschiedlicher Religionen im Einwanderungskontext führt zu einer erhöhten *Pluralisierung* von religiöser Kultur¹ (Lehmann, H. 2005; Barker 2005; Baumann/Behloul 2005), was verschiedenste Effekte bewirkt. Universale Ansprüche von Weltreligionen werden von ihren Mitgliedern in der Diaspora konkreter erfahren und ermöglichen neue Bündnisse jenseits ethnischer und nationaler Loyalität (z.B. die weltweite Gemeinde des Islam, die sog. ›umma‹, oder die pentekostale Bewegung). Umgekehrt setzen Differenzierungs- und Abgrenzungsdynamiken zwischen Religionen ein, die die säkularen Prinzipien moderner, nach wie vor national verfasster Einwanderungsgesellschaften herausfordern (Asad 2003; Lehmann, H. 2004, 2005).

Religiöse Diversität bringt somit eine Diversifizierung von Diskursen um Säkularität hervor, insbesondere weil säkulare Prinzipien als Gegengewicht zu einer gesellschaftlichen Praxis betrachtet werden können, in der religiöses Handeln integriert, also nicht in separate Domänen verwiesen wird.² Gerade im Kontext der Migrationsforschung ist zu berücksichtigen, dass jedes Einwanderungsland eine *Variante* von Säkularisierung repräsentiert, und dass natürlich auch verschiedene Migrantengruppen verschiedene Vorerfahrungen mit säkularen Prinzipien oder Regeln der interreligiösen (In-)Toleranz aus ihren Herkunftsländern mitbringen. Insofern ist nicht mehr von *dem* (westlichen) Modell eines säkularen Staates auszugehen, sondern anzunehmen, dass sich eine wachsende Vielfalt von religiösen und säkularen Manifestationen ausbildet (Barker 2005:162), was eingehender Untersuchungen bedarf. Dieses drängende Forschungsdesiderat kann gegenwärtig allerdings nicht davon ablenken, dass religiöse Zugehörigkeiten weltweit für politische Lagerbildung und identifikatorische Stimmungsmache genutzt werden, von allen Seiten. Insofern muss es uns als zeitgenössische Kulturwissenschaftler zentral darum gehen, Stereotype und Feindbilder über fremde Religionen und blinde Flecken der eigenen Glaubenssysteme aufzubrechen. Ethnografische Mikro- und Kontextanalysen tragen zum Verstehen der diversen Sinnstiftungen durch religiöse Überzeugung, Praxis und Institutionen bei. Diese religiösen Sinnstiftungen vollziehen sich in kulturell komplexen Verhältnissen, wie wir sie ins-

1 Auch als ›religiöser Markt‹ bezeichnet, s. Auffarth (2005).

2 Asad (1993, 2003) verfolgt die historisch begründete These, dass Säkularismus sich erst in Abgrenzung zu gesellschaftlichen Realitäten entwickelt hat, in denen religiöse Praxis *integriert*, also nicht vom Weltlich-Politischen getrennt war, wie in einigen islamischen Gesellschaften bis heute, aber auch im mittelalterlichen Christentum.

besondere in modernen nationalstaatlich organisierten Einwanderungsgesellschaften vorfinden. Deshalb muss eine ethnologische Analyse religiöser Praktiken und Identitäten an dieser Komplexität ansetzen, und insbesondere die Wechselwirkung zwischen nationalen und transnationalen Dynamiken in den Blick nehmen. Durch den transnationalen Fokus werden insbesondere die Zusammenhänge von nationalen und religiösen Identitätsformen neu befragt:

- Inwieweit markieren religiöse Zugehörigkeiten auch nationale bzw. ethnische Loyalitäten?
- Wann transformieren und queren religiöse Mitgliedschaften die nationalstaatliche Dominanz?
- Wie wird mit zunehmender Diversität von kulturspezifischen und religiösen Werten das Verhältnis von Nationalstaat und Religionen geregelt?

Wie diese Fragen zur Identitätsbildung in der Wechselwirkung von Religion, Nation und Ethnizität untersucht werden können, insbesondere im Rahmen einer transnationalen Optik, sei im Folgenden dargelegt.

Identitätsbildung im Zusammenhang von Religion, Ethnizität und Nation

Die Ergebnisse der Migrationsforschung lassen deutlich werden, dass sich für Menschen, die freiwillig oder gezwungen ihr Leben in fremdkultureller Umgebung zubringen, die Frage nach der eigenen Identität mit großer Intensität stellt. So kann geradezu von einer Notwendigkeit der Selbstpositionierung gesprochen werden, die durch innere wie äußere Kräfte angestoßen wird. Religion, oder besser religiöse Orientierung ist – und das zeigt die Forschung beeindruckend klar – *eine* sehr wichtige Quelle der Selbstverortung (s. u.a. Leonard 1997; G. Baumann 1998:97-102; Bankston/Zhou 1996; Bouma 1996; Coward/Hinnells/Williams 2000; Guest 2003; Goldschmidt/MacAlister 2004; Leonard/Stepick/Vasquez/Holdaway 2005; Richman 2005, Warner 1998, Van der Veer 2001, Chafetz/Ebaugh 2002, Levitt 2008; Kokot, Tölölyan et al. 2004; Adogame/Weißköppel 2005). Was ehemals unhinterfragt Teil einer Tradition darstellte, wird unter den Bedingungen von Migration bewusst wahrgenommen, reflektiert und (häufig) nach außen gezeigt.

»Paradoxically«, so schreibt Peter van der Veer, »migration to the lands of unbelievers strengthens the religious commitment of the migrants« (1994: 119). Das hier angesprochene Paradox löst sich auf, wenn man bedenkt, dass Migration vielfach mit der Erfahrung von ökonomischer und sozialer Ausgrenzung und Unterlegenheit verbunden ist. Migrantinnen und Migranten stehen häufig zunächst auf den unteren Leitersprossen der Einwanderungsgesellschaft. Dies ist mit Demütigungen verbunden, die es zu kompensieren gilt. Hier erhält nicht zuletzt die eigene religiöse Tradition die Bedeutung, immer-

hin moralische Überlegenheit unter Beweis stellen zu können und damit das Selbstwertgefühl zu heben.

Einen wichtigen Beitrag zur Erforschung von Prozessen der Identitätsbildung unter den Bedingungen der Migration lieferte der Ethnologe Gerd Baumann, der in London Identitätsdiskurse von Migranten untersuchte (Baumann, G. 1996, 1998). Identitätsbildungen, so zeigt Baumann, sind nichts für immer Gegebenes, sondern müssen in einem aktiven Prozess der Interpretation und Strukturierung, des strategischen Verhandels erlangt werden und vollziehen sich innerhalb eines ›dynamischen Dreiecks‹ von *nationalen*, *ethnischen* und *religiösen Zugehörigkeiten* (Baumann, G. 1999). Dieses Modell soll hier grob skizziert werden:

Der *Nationalstaat* ist keine neutrale Arena für die Realisierung pluraler Praxen, sondern selbst ein umkämpftes Feld. Nationalstaaten nutzen pseudo-tribale Ideologien in der Repräsentation einer ›imagined community‹ genauso wie sie quasi-religiöse Ideologien als säkularen Konsens ausgeben.

Ethnizitäten beziehen ihre Autorität aufgrund vorgeblich ›natürlicher Abstammung‹. Diese essentialisierende Position ist gleichermaßen zu dekonstruieren und erweist sich als sorgfältig kultivierte Strategie sozialen Handelns und Verhandels.

Religionen schließlich werden ähnlich wie Ethnizitäten häufig essentialisiert. So erscheinen Religionen verdinglicht, jenseits von Geschichte und immun gegenüber Wandelprozessen. Diese essentialisierende Semantik ermöglicht es, Religion als Übersetzung für andere Konfliktformen zu instrumentalisieren. Solche Prozesse der Verdinglichung dienen häufig einerseits den Interessen religiöser Eliten, um sich gegen unwillkommenen Wandel zu stemmen und Kritik an der westlichen Moderne auszudrücken. Andererseits verleiht es den Gläubigen Halt in einer dynamischen, unsicheren Welt. Ethnische in Verbindung mit religiöser Identität dient oft als Vehikel einer beabsichtigten Gemeinschaftsbildung. Religiöser Konservatismus oder Traditionalismus erfordert dabei eine immense ideologische Arbeit. Diese neue Essentialisierung von Kultur und Gemeinschaft wird eine strategische Ressource, eine situativ anwendbare ›useful fiction‹ (Baumann, G. 1999).

Sowohl nationale, ethnische wie auch religiöse Identifikationen stellen eine wirkungsvolle und strategisch wertvolle Arena gegen Ausgrenzung, Benachteiligung und diskriminierende Gewalt zur Verfügung. Genannte Identifikationen müssen jedoch ständig überprüft und neu ausgehandelt werden.

Aus dem bisher Gesagten ergibt sich die Einsicht, dass religiöse Zugehörigkeiten in Wechselwirkung mit ethnischen und/oder nationalen Zugehörigkeiten eine wichtige Ressource für notwendige Prozesse der Identitätsbildung im Kontext der Migration darstellen. Identität entfaltet sich diskursiv, narrativ und praktisch und ist aus dieser Sicht Ergebnis sozialer Interaktion. Identität ist eine »Aspiration« (Straub 2004:279), die unter den Bedingungen von Mi-

gration umso drängender hervortritt und alltäglich gelebt und artikuliert werden will.

Die durch Baumann angeregte Perspektive auf religiöse Identitäten im Wechselspiel zu nationalen und ethnischen Zugehörigkeiten fordert zu empirischer Überprüfung auf. Diesem Appell folgen wir in diesem Buch, indem wir eine *ethnologische* Religionsforschung favorisieren, die ausgehend von *religiösen* Phänomenen Licht auf die komplexen Verflechtungen und Wirkungen mit anderen Domänen der Identitätskonstruktion (Ethnizität, Nationalität, Geschlecht, Klassen- und Bildungsstatus, Alter) werfen will, wie sie sich in kulturell pluralen Einwanderungsgesellschaften zeigen.

Erkennbar werden in verschiedenen biografischen wie historischen, also generationsübergreifenden Stadien der Migration jeweils *verschiedene* Motivlagen, um religiöse Identitäten aus ihren Herkunftskontexten fortzusetzen, neue anzueignen, Bedeutungssysteme zu schaffen und diese an bereits bestehende anzupassen oder mit diesen zu kombinieren (Schiffauer 2005; Gardner 2002; Lewitt/Waters 2002; Smith-Hefner 1999). Das Spektrum reicht von religiösen Emigrations- oder Fluchtmotiven, bewussten missionarischen Strategien *abroad* über die Kontinuität von religiöser Alltagskultur bis hin zu religiöser Erweckung, Konversion und Teilnahme an neuen religiösen Bewegungen ausgelöst durch die Migrationserfahrung (Van Dijk 2002).

Je genauer und vielfältiger der empirische Blick ausfällt, desto klarer wird, dass religiöse Identitäten und Praxen von MigrantInnen nicht auf *Bewältigungsstrategien in der Migration* reduziert werden können, und die Bedeutung des Religiösen in den Prozessen der *Integration* in die Einwanderungsländer nur als *eine* Seite der Medaille analysiert werden kann. Insbesondere durch ethnografische ForscherInnen, die den MigrantInnen an unterschiedliche Orte ihrer Lebensgestaltung folgen und an diesen teilhaben, sowohl im Einwanderungskontext wie im Herkunftskontext, konnte der Blick geschärft werden für die komplexen Verflechtungen und Dynamiken zwischen Herkunfts- und aktuellen Aufenthaltskontexten, in die religiöse Identitäten und Praxen verwoben sind.

Genau diesen Räumen und Dynamiken widmet sich dieses Buch. Indem wir an die Postulate der Transnationalen Studien anknüpfen, beleuchten wir die einzelnen Forschungskontexte, in denen die Relevanz religiöser Identitäten von MigrantInnen ethnografisch erschlossen wurde: Woran wird jeweils das Transnationale manifest, und was bedeutet das wiederum für die spezifische Performanz religiöser Identitäten?

Die transnationale Perspektive in der Migrationsforschung

Der Blick auf religiöse Gruppierungen und Praktiken im Einwanderungsland wurde jüngst als ›Fensteröffner‹ in die komplexen inter- und transnationalen Verflechtungen religiöser Bewegungen und Organisationen charakterisiert: »The study of migration and religion [...] provides an empirical window into ways of being and belonging that cannot be encompassed by a nation-state« (Levitt/Glick Schiller 2004:1027).

Insofern kann die nun oft zitierte Wiederentdeckung des Religiösen aus empirischer Sicht vor allem dazu beitragen, deutlich zu machen, dass ›lokale‹ Entwicklungen heutzutage fast immer an ›globale‹ Zusammenhänge angeschlossen sind (Hauser-Schäublin/Braukämper 2002; Inda/Rosaldo 2002). Worin diese globalen Zusammenhänge bestehen, dafür bedarf es sorgfältiger Recherche und kreativer Fragestellungen (Loimeier/Neubert/Weißköppl 2005): Welche konkreten Formen der Vernetzung und der Interdependenz bestehen? Mit welcher historischen Tiefe? Welche sozialen, politischen und ökonomischen Wechselbeziehungen lassen sich erkennen? Die Ansätze der Transnationalen Studien haben in dieser Hinsicht vorbildliche Arbeit geleistet:

Eine zentrale Errungenschaft der Transnationalismus-Forschung geht auf die Identifizierung eines »transnational *social space*« nach Basch/Glick Schiller/Szanton Blanc (1994) zurück. Diesen Forscherinnen ging es darum, die sozial und kulturell belebten Zwischenräume als ›soziale Felder‹ (Levitt/Glick Schiller 2004) zu markieren, die durch die erhöhte Mobilität von MigrantInnen zwischen ihren Herkunfts- und Aufnahme-Nationen entstehen. Genährt und empirisch bestätigt wurde dieses Postulat durch Ergebnisse von zahlreichen anderen, qualitativen Migrationsstudien seit den 1980er Jahren, die sowohl Ziel- wie Herkunftsgesellschaften in den Blick genommen und dadurch das Agieren von Migranten in meist familiären oder ökonomischen *Netzwerken* als zentrale Handlungskompetenz beschrieben haben (Basch/Glick Schiller/Szanton Blanc 1994; Fog Olwig 1992, 1998; Fuglerud 1999; Glick Schiller 2003, 2004; Gardner 1995, 2002; Lauser 2004; Levitt 2001; Levitt/Glick Schiller 2004; Levitt/Waters 2002; Levitt/Jaworsky 2007; Ong 1999, 2003; Werbner 2001, 2002). Deutlich wurde, dass Migration keine ausschließlich individuelle Strategie ist, sondern Teil eines verwandtschaftlichen oder ökonomischen *Systems*, das sich durch Erfahrungen aus der Geschichte oder durch Vorbilder in der Gegenwart bewährt hat. Insofern spricht man auch von »cultures of migration« (Hahn/Klute 2007:13f; Lauser 2004:65f).

An der empirischen Aufdeckung transnationaler sozialer Räume wird nochmals bestätigt, dass durch Migration oftmals ein Prozess des Wandels mit unvorhersehbaren Entwicklungen (sog. »unintended consequences of ac-

tion« n. Giddens 1988:350-52) initiiert wird: An der türkischen Migration nach Deutschland ist inzwischen historisch gut zu beobachten, wie erst *sukzessive* über die verschiedenen Generationen ein ›transnational social space‹ entstanden ist (Faist 2000a), zunächst mehr unbewusst als gezielt organisiert, der der *Verankerung* an Orten und sozialen Beziehungen im Herkunfts- wie im Einwanderungsland bedurfte.

Daher ist festzuhalten, dass transnationale Räume sich immer in der Spannung bewegen, geografische, deshalb nationale Grenzen zu *überschreiten*, dadurch miteinander zu *verbinden*, gleichzeitig aber auch *an diese gebunden zu sein*, zum Beispiel durch strukturelle Begrenzungen wie eine Aufenthalt- oder Arbeiterlaubnis, die das Handeln spezifisch einschränkt oder erst ermöglicht. Dieses Agieren in mindestens zwei *staatlichen* Bezugssystemen (Faist 2000a) muss als besondere *Vereinbarkeitsleistung* der Akteure zwischen verschiedenen sozialen, rechtlichen und ökonomischen Systemen thematisiert werden (Weißköppel 2004).

»The political, economic, and cultural structures of power that span social fields must be taken seriously. State policies, philosophies of integration, citizenship regimes, and cultural context matter«, formulieren Levitt und Jaworsky (2007:145), um zu betonen, dass transnationale Räume weniger *jenseits*, sondern eben *zwischen* und *durch* nationale und andere mächtige Strukturgebungen gedeihen. Aus strukturanalytischer Perspektive wird inzwischen von ›simultaneous incorporation‹ gesprochen (Levitt/Glick Schiller 2004), um die *mehrfache* Integration in verschiedene soziale Felder beschreiben zu können, die nicht dem ›container‹-Modell (Pott 2001; Weißköppel 2004) des Nationalstaats unterworfen sein müssen, sondern sich mit diesem überschneiden, aber auch unabhängig von diesem existieren können. Aktuelle Forschungen (u.a. Levitt/Jaworsky 2007; Glick Schiller et al. 2006; Nieswand und Falge in diesem Buch) zeigen, auf welche Weise verschiedene »pathways of incorporation« (Glick Schiller et al. 2006) in verschiedenen Gesellschaften durch das Handeln von Migranten miteinander kombiniert werden können oder *müssen* (Müller-Mahn 2005). Denn diese Vereinbarkeitsleistung sollte keineswegs idealisiert werden, sondern ist Ausdruck dessen, wie Akteure mit struktureller Ungleichheit umgehen bzw. wie sie die ›paradoxes of migration‹ versuchen auszubalancieren (Nieswand 2005a, Lauser 2008).

Nieswand (in diesem Buch) betont im Anschluss an Wimmer/Glick Schiller (2002) und Glick Schiller et al. (2005), wie wichtig es ist, nicht nur den theoretischen, sondern auch den *methodologischen* Nationalismus in empirischen Forschungsdesigns³ zu durchbrechen (s.a. Beck/Sznaider 2006): Wenn

3 Nicht zuletzt hat sich deshalb in den Transnationalen Studien eine ›multi-sited-ethnography‹ durchgesetzt, die den Forschungsgegenstand von verschiedenen Angelpunkten der Untersuchung einkreist (s. Marcus 1995; Lauser 2005; Weißköppel 2005c; Falzon 2008).

wir uns ausschließlich darauf konzentrieren, wie sich MigrantInnen im *nationalen* Einwanderungskontext integrieren, oder sich diesem verweigern, ignorieren wir andere relevante Prozesse, die ihre verschiedenen Lebenswelten verbinden und auf eine multilokale Kompetenz hinweisen. Nieswand argumentiert daher, dass die Einsichten über ›simultaneous incorporation‹ das Integrations- bzw. Assimilations-Paradigma bezogen auf Nationalstaaten produktiv erweitern können (statt es zu diskreditieren; vgl. Lucassen 2006). Wenn Integration nämlich mehr als *situativer* und *multipler* Vorgang betrachtet wird, und weniger als holistische bzw. lineare Entwicklung gemessen an national festgelegten Erfolgskriterien, dann können die spezifischen In- und Exklusionen, ihre Verkettung und Kopplungspotenziale letztlich in Bezug auf einen weltgesellschaftlichen Bezugsrahmen sichtbar werden.

Ob solch ein Makro-Bezugsrahmen von ›Weltgesellschaft‹ in anderer Hinsicht (zum Beispiel aus postkolonialer Perspektive) theoretisch produktiv ist, sei dahin gestellt; aber durch die Perspektive von simultaner und situativer Integration, noch bezogen auf Nationalstaaten, hat sich die Einsicht aufgedrängt, dass der Stellenwert nationalstaatlicher Strukturierung in seiner Dominanz *relativiert* wird. Transnationale Akteure greifen eher punktuell, wenn auch sehr interessengerichtet auf staatliche Strukturen oder Dienstleistungen zu, während sie sie in anderen Fragen ignorieren oder umgehen. Die damit einhergehenden *ambivalenten* Loyalitäten gegenüber den Nationalstaaten werden als potenzielle Unterhöhung nationalstaatlicher Zugehörigkeitspolitik bewertet (Töölöyan 1991; Faist 2000b; Nord-Süd-aktuell 2005). Unabhängig von solch politisch aufgeladenen Einschätzungen ist nüchterner festzuhalten, dass durch transnationale Beziehungen sowohl in den Herkunfts- wie in den Einwanderungsgesellschaften verschiedene Dimensionen der ökonomischen, sozialen und kulturellen *Transformation* (Vertovec 2004) angeschoben werden können. Empirische Beispiele über die ›money remittances‹ von Migranten in ihre Herkunftsländer (v.a. des ›Südens‹) zeigen anschaulich (Parreñas 2002, 2005; Ong 1999; Levitt/Jaworsky 2007:134), dass durch diese transnationalen Geld- und Güterflüsse nicht nur internationale Dienstleister wie Banken profitieren, sondern ganze Volkswirtschaften am Leben gehalten oder wieder aufgebaut werden (s. Beitrag von Falge).

Hier knüpft eine weitere wichtige Frage an, wieweit die transnationalen Beziehungen und organisierten Netzwerke von *dauerhaftem* Charakter sind, also ob Qualitäten der Stabilisierung ausgebildet werden (Weißköppl 2005b; Nieswand 2005b): Überleben transnationale Räume den Wechsel von zweiter und dritter Generation, wenn diese zunehmend in den Einwanderungsländern sesshaft werden (Cadge/Ecklund 2007:368)? Oder kommt es zu Revitalisierungs- und Rückkehrbewegungen in die ›Heimat‹ gerade dann, wenn angesichts von Tod, Sterben und Vergänglichkeit die Fragen nach Zugehörigkeiten noch einmal zugespitzt werden (s. Beitrag von Lauser)?

Vor diesem Hintergrund zentraler Erkenntnisse aus den Transnationalen Studien müssen auch bisherige Beobachtungen und Theorien über religiöse Identitäten und Praxen in der Migration präzisiert werden, wozu unser Buch zentrale und weiterführende Beiträge liefert.

Die Bedeutung von Religion im transnationalen Raum

Religion wird in zahlreichen transnationalen Forschungen als zentrales Potenzial von MigrantInnen beschrieben, mit dem Strategien der simultanen Integration möglich werden (u.a. Levitt/Glick Schiller 2004; Smith-Hefner 1999; Kokot/Tölölyan 2004; Sökefeld 2002, 2006, 2008; Ukah 2005) und dadurch soziales Kapital gebildet und erhöht werden kann (Levitt/Jaworsky 2007:141; Cadge/Ecklund 2007; Adogame/Weißköppel 2005). In Pendelbewegungen zwischen Einwanderungs- und Herkunftsländern werden neue Räume der Verbindung und des Austausches geschaffen, die von einer mehr oder weniger ausgeprägten *Institutionalisierung* begleitet sind (Levitt 2001b, 2002; Ebaugh/Chafetz 2002; Spellman 2004).⁴ Die empirisch nachvollziehbare Bewegung, Kreativität, Diversität und Konformität in den *verschiedenen* religiösen Netzwerken verweist dabei auf zwei miteinander verbundene Dynamiken:

Auf der einen Seite führt die Zirkulation von religiösen Ideen wie Gütern zu einer Geltendmachung von Alternativen, oft verbunden mit hybriden Identitäten, Praktiken und Institutionen. Auf der anderen Seite führen Fragmentierung und Instabilität oft zu einer erneuten Verfestigung primordialer Identitäten, die extrem exklusiv formuliert werden. Zentrales Erkenntnisinteresse ist hier, wie die Dynamiken von Selbstbehauptung und Gemeinschaftsbildung mit der Bestätigung religiöser Orthodoxie und Reinheit und/oder mit der Wiederentdeckung und Erfindung (*›invention of tradition‹* n. Hobsbawm/Ranger 1992) von religiöser Tradition und Erinnerung verbunden sind. Diese Zusammenhänge kommen auf mindestens drei Ebenen sozio-religiöser Erfahrungen zum Tragen:

Eine grundlegende Ebene stellen die *individuellen und familiären Glaubensvorstellungen und Praktiken* dar. Migranten und Migrantinnen nutzen und beziehen sich auf *›Religion‹*, um Zugehörigkeiten in (durchaus) vielfältigen Gemeinschaften geltend zu machen. So halten Migranten ihre Mitgliedschaften auch in weit entfernten (vor-migratorischen) religiösen Organisationen und familiären Räumen aufrecht, unterstützen diese finanziell, nehmen

4 Die erhöhte Ausbreitung pentekostaler Kirchen zum Beispiel in Afrika ist als ein Effekt der Evangelisierung der afrikanischen Diaspora in den USA zu betrachten, der schließlich auf die Herkunftsländer in Afrika zurückwirkt und von dort aus (mit Unterstützung aus den USA) heute europäische Einwanderungsländer *›re-missioniert‹* werden (s. Ukah 2005, Adogame 2005).

während ihrer ›Heimreisen‹ an den religiösen Festen und Ereignissen teil und sorgen für (Gast)-Besuche religiöser Führer und deren spirituelle und praktische Anweisungen, auch über weite Entfernungen hinweg. Sie partizipieren an religiösen Pilgerfahrten (s. Beitrag von Liebelt), verehren spezifische Heilige oder Gottheiten (s. Beiträge von Drotbohm und Rossbach de Olmos), und üben mehr oder weniger informelle religiöse Handlungen aus (s. Beiträge von Nadig und Zillinger), um mit einer bestimmten Gruppe oder einem bestimmten Platz im Herkunftsland in Verbindung zu bleiben. Umgekehrt nehmen auch die lokalen Praktiken Bezug auf translokale Zusammenhänge, indem beispielsweise Rituale verändert, neue Paraphernalien und Symbole aufgenommen oder Abwesende in die Gebete einbezogen werden (s. Beitrag von Lauser). Solche ›populären‹ Religionsformen betonen ein Religionshandeln, das als *performativ* bezeichnet werden kann (u.a. Kreinath/Snoek/Stausberg 2006; Harth 2004): Über Rituale und Körperpraktiken werden neue sakrale Räume geschaffen ebenso wie eine reiche materielle Kultur, angefangen bei religiösen Artefakten bis zu reisenden Reliquien (Gardner/Grillo 2002; Gardner 2002).

Eine zweite Ebene bilden religiöse Institutionen, Organisationen oder Kongregationen und deren Strukturen (Ebaugh/Chafetz 2002; Baumann/Luchesi/Wilke 2003; Baumann, M. 2000, 2003; Hüwelmeier 2006). Tatsache ist, dass religiöse Gemeinschaften – wie Sufi-Orden und andere muslimische Bruderschaften, katholische Missionare und Missionsorden, oder buddhistische Mönche – zu den historisch ältesten transnationalen Gemeinschaften gehören. Über institutionelle, aber örtlich flexible Netzwerke haben diese Religionen über viele Jahrhunderte eine transnationale Dimension ausgebildet und agieren bis heute darin. In der gegenwärtigen Landschaft religiöser Vielfalt in Einwanderungsgesellschaften spielt die transnationale, institutionalisierte Vernetzung dieser Organisationen eine zentrale Rolle. So gehören Migranten religiösen Institutionen an, die über formale Strukturen Herkunftsland und Aufnahmeland miteinander verbinden, und es sind häufig religiöse Institutionen, die im Aufnahmeland als ›Türöffner‹ dienen. Andererseits – und gleichzeitig – werden die Aktivitäten im Aufnahmeland häufig von religiösen Experten und Autoritäten aus dem Herkunftsland geleitet und überwacht (Weißköppl 2005a).

Eine dritte Ebene, die die vielschichtige Beziehung zwischen Religion und Globalisierung formt, ist der Staat und das legislative Regelwerk. Sowohl Herkunftsland als auch Aufnahmeland regulieren Migrationspolitiken sowie die Organisationen und Institutionen religiösen Lebens. In welchem Ausmaß Migranten und Migrantinnen sich in transnationalen religiösen Arenen bewegen können, wird in einem nicht zu unterschätzenden Umfang von den Staaten kontrolliert. Das Verhältnis von Recht und Religion in seiner konkre-

ten national-staatlichen Verfasstheit ist für unser Thema von besonderer Wichtigkeit.

Religiöses Handeln aus ethnologischer und kulturwissenschaftlicher Perspektive

Betrachten wir die erste Ebene des individuellen und familiären religiösen Handelns etwas eingehender, weil diese einen Schwerpunkt unserer Beiträge bildet, bietet es sich an, von einem prozessualen Religionshandeln auszugehen, wie es Nye unter dem Begriff ›religioning‹ vorstellt (Nye 2000). Niemand kann ›Religion an sich‹ praktizieren oder glauben. Empirisch zugänglich sind kulturell, sozial und historisch konkrete Praktiken und artikulierte Glaubensvorstellungen. Für Religion gibt es keine Evidenz an sich, sondern der Gegenstand ethnologischer Religionsforschung sind die öffentlichen – kommunikativen und diskursiven – Aushandlungsprozesse über Weltdeutungen (Kippenberg/von Stuckrad 2003). Wie werden Weltbilder (Kosmologien) in Handlungen anschaulich, und wie werden Handlungen durch Weltbilder begründet (Geertz 1987; Bowie 2000)?

Religiöse Praxen und ›belief systems‹ gilt es nicht nur als Ausdruck eines spezifischen Menschen- und Gottesbildes sowie der damit verbundenen Weltklärung zu analysieren, sondern es geht vor allem auch darum, religiöses Handeln in übergreifende soziale, politische und ökonomische, eben *kulturelle* Prozesse und Phänomene einzubetten.⁵

Dabei sind nochmals drei Ebenen von Religionshandeln zu unterscheiden:

- *Akteursstrategien* als Dimension von Personen-zentriertem Handeln, ebenso wie von Glauben und Transzendenzerfahrungen sowie von religiösen Identitätsfragen
- *Wissensformen* als Dimension von kollektiv produzierten und zugänglichen Dokumenten, Quellen und Medien, aber auch Erfahrungswissen sowie Spezialistentum und professionell erworbene Kompetenzen
- *Typen der Sozialorganisation* zwischen lockerer Bewegung und hierarchisch durchstrukturierter Institution (vgl. Krech 2005:140)

5 Solch ein kontextualisierter Zugriff auf Religion ist durch die Ethnologie immer befördert worden, gerade auch durch den Kulturenvergleich und die fundierte empirische Arbeit, sowie durch die theoretische Perspektive, Religion als Teilsystem eines Gesellschaftssystems zu begreifen (Malinowski 1983) oder als spezifische Form der symbolischen Verdichtung zentraler Bedeutungssysteme (Geertz 1987), oder als ideologischen Ausdruck eines Meta- bzw. Machtsystem spez. Gesellschaftsformen und ihrer Gegenspieler (z.B. ›Orient‹ versus ›Okzident‹, s. Asad 1993, 2003).

Wir folgen dieser analytisch motivierten Unterscheidung, um den ethnografisch erarbeiteten, dichten ›Berg‹ an Daten durchdringen und erhellen zu können, der letztlich aber widerspiegelt, dass es in gesellschaftlicher Realität fast immer darum geht, wie diese verschiedenen Ebenen und Instanzen *miteinander agieren*. Gerade in dieser Schnittmenge von Religionshandeln (s.o. *religioning*) sprechen EthnologInnen von religiöser *Praxis*, um zu betonen, dass auch strukturelle und institutionalisierte Realitäten letztlich auf Ko-Akteure und auf historische Prozesse der machtvollen Bedeutungskonstruktion zurückgehen. Und nicht zuletzt sind religiöse Praxen in besonderem Maße geprägt durch *rituelles* Handeln, indem historisch überlieferte Bedeutungen und Symbole in der Gegenwart von Menschen in institutionalisiertem Rahmen aktiviert und aktualisiert werden (Kreinath/Snoek/Stausberg 2006).

Insgesamt ist es in der Analyse von religiösen Praxen wichtig zu differenzieren, ob Laien oder Gelehrte zu Wort kommen oder zu Taten schreiten, welche Gruppierungen welche Form der Sozialorganisation (Netzwerk, Gemeinde, Organisation) ausbilden und wer sich auf welche Dogmen und Überlieferungen beruft. Mit anderen Worten, jeder kulturelle ›Text‹ – ob aus akademischer Feder oder rituell praktiziert – sollte repräsentationskritisch auf seine Aussagekraft befragt werden: *Wer spricht wann*, für *wen* und in *welcher* Intention?

Auch wenn in den folgenden Beiträgen nicht immer in aller Schärfe diese Differenzierungen expliziert werden, ist festzuhalten, dass unsere AutorInnen einem *akteurzentrierten* Ansatz folgen, um daran institutionelle Einbindungen und strukturbedingte Positionierungen der Subjekte mehr sukzessive nachvollziehbar zu machen, statt vorschnell Kategorisierungen oder Typisierungen zu verwenden. Wir gehen in unseren Beiträgen zurückhaltend mit begrifflichen Zuordnungen zur Mikro- oder Makro-Ebene oder zu einem ›kleinen versus großen‹ Transnationalismus um. Ähnlich wie andere Autorinnen (s. Levitt/Jaworsky 2007:142) wollen wir dichotome Zuweisungen überwinden, da sie immer wieder Reduzierungen bedeuten. Uns geht es darum, die Verbindungen zwischen ›oben‹ und ›unten‹, die ambivalenten Rollen von Akteuren und die strategischen Momente einzufangen, wo aus Handlung Struktur wird und umgekehrt Strukturen ›agency‹ befördern können (s. Beiträge von Lauser und Weißköppl). Auf diesem Wege werden zig *Spielarten* transparent, wie durch das vernetzte Handeln religiös motivierter Akteure und ihrer Organisationsformen *transnationale*, eben grenzüberschreitende Räume und Identitäten entstehen.

Religionen in Bewegung. Ethnografische Mikro- und Kontextanalysen

Nach diesen Ausführungen über die Spezifik *ethnologischer* Religionsforschung im transnationalen Kontext wollen wir nun in das Spektrum der vorliegenden Beiträge eintauchen. Alle Autoren verfolgen das Ziel, religiöse Praxen und Identitäten, die sich in ihren Forschungen als relevant herausstellten, als Dreh- und Angelpunkt zu verwenden, um darüber die komplexe Situation im transnationalen Raum wie im jeweiligen Einwanderungskontext zu erhellen und zu erschließen.

Das ethnologische Erkenntnisinteresse dabei ist weniger, systematische ›Topographien‹ (Lehmann, H. 2005:9) und entsprechende *Kategoriebildung* über die neu entstehende religiöse Landschaft in Einwanderungsländern zu betreiben (Krech 2005:125f). Sondern unsere Autorinnen konzentrieren sich auf die Frage, von welcher Bedeutung oder Funktion⁶ die Religion im transnationalen Kontext ist: Wofür und warum wird Religion von den MigrantInnen genutzt, aktiviert oder kultiviert? Welche Bedürfnisse werden durch sie erfüllt, welche Handlungsmöglichkeiten bietet das religiöse Netzwerk, welche Bewältigungsformen der Migrationserfahrung finden sich im Rahmen der Religionsausübung? Welche (neuen) Sinnstiftungen werden dadurch sichtbar?

Die Gruppierung unserer Beiträge folgt zwei Leitfragen:

- I) Wie zeigt sich religiöses Handeln zwischen Transnationalismus und nationalstaatlicher Integration?
- II) Welche rituellen Praxen geben über die Situierung in transnationalen Räumen Aufschluss?

In den Beiträgen von Nieswand, Falge und Weißköppel über afrikanische Migranten wird deutlich, wie diese erstaunlich ungebrochen an christliche Netzwerke und Identitäten anknüpfen, die sie durch Mission und postkolonialen Einfluss in ihren Herkunftsländern Nigeria und Sudan angeeignet haben – und in westlichen Wohlfahrtsstaaten ihnen diese christliche Identität zu Status- und Ressourcengewinn verhilft.

Boris Nieswand zeigt am Beispiel selbstinitiiert pentekostaler Gemeinden in Berlin, wie Migranten aus Ghana mit anderen Einwanderern und Deutschen Gemeinsamkeit *jenseits* nationaler und ethnischer Zuordnung konstruieren, eben durch die Imagination eines weltumspannenden, christlichen Glaubens. Die Rolle der Pastoren und Prediger sticht aus seinem ethnografischen Material besonders hervor, weil an ihren Aussagen deutlich wird, dass sie eine Art transnationalen, *religiösen* ›Integrations‹-Diskurs etablieren, der darauf zielt, möglichst viele Mitglieder *unterschiedlicher* nationaler und kul-

6 Hier lässt sich die strukturfunktionalistische Tradition der Religionsethologie sowie -soziologie nicht leugnen in Anschluss an E. Durkheim, B. Malinowski, E. Evans-Pritchard, V. Turner unter anderen.

tureller Herkunft in ihren Gemeinden zu vereinen. Umgekehrt macht Nieswand daran plausibel, wie durch die Internationalität und Multikulturalität solcher Gemeinschaften potenzielle, eben multiple und situative Inklusionsmöglichkeiten für MigrantInnen in ihren jeweiligen transnationalen Handlungsfeldern gesteigert werden.

Cordula Weißköpffel verfolgt in ihrem Beitrag, wie südsudanesische Kriegsflüchtlinge fast ausschließlich die Infrastruktur und sozialen Netzwerke einer protestantischen Kirchengemeinde nutzen, um die durchaus bedrohte Existenz als Asylbewerber und als transnationale Exilanten zu bewältigen. Mit dem emischen Statement »you don't get lost« nimmt sie eine Binnenperspektive auf, aus der hervorgeht, dass unter den Akteuren zum einen eine große Hoffnung artikuliert wird, den Gefahren der Migration zu trotzen. Umgekehrt kann man daran aber auch erschließen, welche realen Gefahren und Unwägbarkeiten durchlebt und mit welchen Handlungsstrategien darauf reagiert wurde. Das zeigt sie exemplarisch an einer Flüchtlingsbiografie, die sowohl durch Motive der Bildungsmigration als auch durch kollektive Überlebensstrategien während des Bürgerkrieges geprägt ist. An diesem Fall macht sie transparent, wie das transnationale Handeln Einzelner ineinander greift mit Handlungsformen einer kirchlichen Organisation, die in einer langen, transnational-politischen Tradition steht, *humanitäre*, und gerade nicht staatliche Ziele zu verfolgen.

Christiane Falge hingegen warnt in ihrem Beitrag davor, die Performanz christlicher Identitäten afrikanischer Migranten und Flüchtlinge ausschließlich unter dem Gesichtspunkt der psychisch-seelischen, politisch-rechtlichen oder materiellen *Unterstützung* zu deuten. In ihrem Fall, den Nuer, die in den USA leben, beobachtete sie, wie gerade die lutheranisch-christliche Identität dazu verhelfen konnte, das verbreitete Stigma des »schwarzen Afroamerikaners« abzuwenden und sich eher der christlich-amerikanischen Mittelklasse zuzurechnen, die zudem moralische und missionarische Unterstützung von den »roots« aus Afrika benötige. Neben dieser Statusaufwertung werden die von den Nuer gegründeten Kirchen für die Zusammenführung verwandtschaftlicher Netzwerke in der Diaspora genutzt sowie für die Mobilisierung von Ressourcen (Spenden, Jobs, Stipendien) für Kirchen in den vom Krieg zerrütteten Heimatregionen.

Heike Drotbohm verfolgt bei haitianischen Katholiken in Montréal, wie sie durch die symbolische Repräsentanz einer schwarzen Madonna den schmalen Grat begehen, die früheren Voudou-Bedeutungssysteme in den dominierenden Katholizismus der einstigen Kolonisatoren, jetzt im Einwanderungsland Kanada zu integrieren. Besonders anschaulich wird, dass bei den konkurrierenden Deutungen um die Madonna nicht nur ethnische Identitäten eine Rolle spielen, sondern vor allem Klassenzugehörigkeiten und das Begehren, zur dominanten Gruppe, also zur Mehrheitskultur der orthodoxen Katho-

liken gehören zu wollen, wäre da nicht ein diplomatischer Priester, der informell auch noch andere Auslegungen und Kulte um die Madonna zulässt.

Die Bedeutung von religiösen Führungs- oder Autoritätsfiguren spielt auch bei Lioba Rossbach de Olmos eine zentrale Rolle, die beschreibt, wie initiierte Orisha-Priester von den Kariben ihren traditionell-rituellen Verpflichtungen in Deutschland nachkommen (müssen), obwohl sie gleichzeitig Bühnen der Popkultur und der Weltmusik für ihre Popularität, aber auch für ihre ökonomische Existenz bedienen. Damit verbunden sind u.a. extensive Pendelmigrationen, weil die Initiation an ihren Herkunftsort gebunden ist, und diese Verbindung gehalten werden muss, um spirituelle bzw. heilende Kräfte entfalten zu können. Rossbach ist daher skeptisch, ob von einer transkulturellen, hybriden Praxis gesprochen werden sollte, weil die religiösen Elemente der Priester eindeutig an die Herkunftstraditionen angebunden werden (vgl. Dorsch 2006). Andererseits wird deutlich, dass die Akteure in hohem Maße eine transnationale Vereinbarkeitsleistung praktizieren, indem sie ihre religiösen Identitäten in die Latino-Musik- und Tanzszene des ›Westens‹ einbetten.

In den Beiträgen von Rossbach und Drotbohm wird deutlich, wie religiöse, hier afroamerikanische Minderheiten darauf angewiesen sind, sich an dominante Strukturen des religiösen Marktes im Einwanderungskontext anzupassen, also eine Art ›mimikry‹ zu betreiben, um das Eigene erhalten zu können. Gleichzeitig verändern und bereichern sie damit aber die religiöse, eben pluraler werdende Landschaft insgesamt.

In der zweiten Rubrik werden religiöse Rituale und Performanzen in den Mittelpunkt gestellt. Die Analyse rituellen Handelns wird jeweils genutzt, um besondere Einblicke in die Mikroperspektive von Akteuren zu gewähren, die sich durch dieses rituelle Handeln neu oder zumindest anders im transnationalen Raum positionieren können – oder durch die symbolischen und traditionellen bzw. folkloristischen Gehalte des Rituals vielfältige Bezüge zu relevanten (Herkunfts-)Identitäten hergestellt werden können.

Andrea Lauser geht in ihrem Beitrag über Ahnenverehrung und Todesrituale von Vietnamesen in einem transnationalen Raum der Frage nach, wie vietnamesische Identität auf verschiedenen, sich gegenseitig bedingenden Ebenen der gemeinsamen Abstammung als Praxis des Gedenkens hergestellt wird. Von der familiären Sphäre bis zur politischen Instrumentalisierung auf nationaler Ebene dient die Ahnenverehrung als ein Modell des Kommens und Gehens. So wie die Toten nach Hause und an die Ahnen-Altäre gerufen werden, fühlen sich auch die Lebenden zu diesem Zusammenkommen und zur Rückkehr verpflichtet. Und im Zelebrieren der Rückkehr ist gleichzeitig eine zyklische Bewegung von Aufbruch, Rückkehr und Wiederaufbruch impliziert. Indem die gegenwärtige spätsozialistische Regierung Vietnams zur Heimkehrbewegung ermutigt, wird gleichzeitig die Rolle von Mobilität und

Zirkulation in einer Erfahrung von Vietnamesisch-Sein zwischen Nation und Transnation, zwischen nord- und südvietnamesischer Herkunft bis in die Familien hinein normalisiert.

Claudia Liebelt illustriert an Philippinas in Israel, wie durch Pilgerausflüge an den See Genezareth nicht nur rituell-religiöse Verpflichtungen von Katholikinnen vollzogen werden. Hier wird vor allem ein anti-strukturelles, eben in der Freizeit angesiedeltes Sozial- und Gemeinschaftsleben kultiviert, was angesichts der Arbeitsstrukturen von häuslichen Pflegekräften (Wochen-schichten, Wohnen bei den Arbeitgebern) sonst kaum Platz findet. Die strukturelle Statusdegradierung, die sie als Arbeitsmigranten im überwiegend informellen Sektor hinnehmen müssen, wird auf diesem Wege ausbalanciert, indem ihr Status als fromme Gläubige durch die Pilgerfahrten und entsprechende Anerkennung in der Heimat wächst. Das Abfüllen von heiligem Wasser aus dem Jordanfluss in transportable Fläschchen und das Sammeln von Kieselsteinen dient sowohl dem eigenen Heil in der Migrationssituation als auch für den Authentizitäts-Beweis des ›im Heiligen Land (gewesen) sein‹ bei der Rückkehr auf die Philippinen.

Im Beitrag von Bettina Horn-Udeze wird eindrucksvoll nachvollzogen, warum eine nigerianische Transmigrantin auf Teneriffa, eine Remigrantin aus Europa, die sich aus Milieus des Frauenhandels und der Prostitution befreien konnte, sich dem ›born-again‹-Ritual der Pentekostalen Kirche hingeeben hat. ›Becoming born again‹ durch eine Reinigungs- und Taufzeremonie besiegelt hier sowohl einen biografischen Neubeginn als auch das Interesse, das öffentliche Image einer moralisch integren Frau (wieder) zu erwerben. Im inszenierten Ritual, dem konkreten Eintauchen in den Atlantik, kann dies allen Anwesenden der Gemeinde demonstriert werden, und die Frau selbst erlebt eine sinnlich spürbare Reinigung von alten Sünden und empfängt ein neues, möglichst Heil bringendes Bedeutungssystem. Dass diese Entscheidung zur Konversion im Transit *nach* den Härten der Migration und *vor* der ersehnten Rückkehr ins Heimatland stattfindet (s. a. Spellman 2004), bestätigt klassische Theorien zu Statuspassagen (Van Gennep 1999).

Martin Zillinger wurde durch seine Feldforschung unter marokkanischen Sufis in das transnationale Feld marokkanischer Migranten aus Europa und den USA hineingezogen, als er vermehrt auf Hochzeiten eingeladen wurde, die von ihnen in der Heimat ausgerichtet wurden. Die Integration sufisch-ritueller Praxis von Besessenheit und Ekstase in diese Hochzeitsfeste zeigte sich als eine zentrale Strategie, ›authentische‹, wenn auch folklorehafte Herkunftsidentität zu kultivieren, und sich damit gerade im transnationalen Raum zwischen Migration und sporadischer Rückkehr der nationalen, marokkanischen Identität zu versichern. Zillinger analysiert in plausibler Weise, wie Ambivalenzen der Migranten zwischen ihrem ›modernem‹ Leben als Migranten und dem ›traditionellen‹ als nach wie vor Zugehörige zu ihrer Herkunfts-

gruppe und -nation durch einen situativen Kontrollverlust aufgelöst werden, was (nur noch) im Rituell-Performativen möglich wird. Deshalb spielen Film- und Musikaufnahmen dieser sufischen Rituale dann im weiteren transnationalen Raum eine zentrale Rolle, weil sie auch hier dazu genutzt werden können, ›Lücken‹ im brüchigen Habitus von Migrant*innen zwischen Herkunfts- und Einwanderer-Identität zu füllen.

Maya Nadig widmet sich einer jüngeren religiösen Bewegung in Mexiko, den Danzantes Aztekas, die vor allem von Land-Stadt-Migrant*innen frequentiert wird, aber inter- und transnational mit anderen Mexikaner*innen bzw. Indianer*innen vernetzt ist. Im zentralen Ritual des gemeinsamen Tanzes in den früheren, aztekischen Tempelanlagen kann Nadig durch teilnehmende Beobachtung und Gespräche erschließen, dass sich die Kombination von aztekischen Kosmologien und Heilspraxen mit gegenwärtigen Formen des Katholizismus, vor allem des Marienkultes sowie Elementen aus verschiedensten spirituellen Praxen des New Age sinnvoll mischt. Das performative Erleben des eigenen Körpers in der Ko-Aktion mit anderen Tänzer*innen führt zu spirituellen und transzendenten Erfahrungsräumen, die das psychisch Brüchige und Abgespaltene genauso zusammenführen wie die verschiedenen religiösen Bedeutungsfragmente, die in der postkolonialen Geschichte mexikanischer Indios inklusive aktueller Entwicklungen eine Relevanz haben. Während sich zeitgenössische Wissenschaftler darüber streiten, inwieweit diese Praxis als authentisch indianisch oder als Derivat des New Age zu bewerten sei, stellt sich aus Perspektive der Mitglieder kaum die Frage nach Authentizität oder Mimesis, sondern durchaus Widersprüchliches wird durch die rituelle Praxis neu miteinander kombiniert und dadurch als Gemeinsames vereint (s. *bricolage*-Konzept n. Levi-Strauss 1970).

Das Spektrum unserer Beiträge macht einmal mehr deutlich, welche verschiedenen Dynamiken von religiösen Identitäten und Praxen sich zeigen, wenn man Zeit und Geld zur Verfügung hat, an den Peripherien *und* Zentren gegenwärtiger Ein- *und* Auswanderungsländer zu forschen.

Alle vertretenen Beiträge sind durch ›long term‹- und/oder ›multi sited‹-Feldforschung ethnografisch fundiert und repräsentieren die für die Ethnologie so ausweisende Mikroperspektive von agierenden Subjekten, nicht zuletzt, weil es unsere Interaktionspartner*innen waren, mit denen wir lange und wiederholte Gespräche führten, und von denen wir in tendenziell fremde religiöse Milieus und entsprechende rituelle Praxen eingeführt wurden.

Während zeitgenössische Ethnologen und Kulturwissenschaftler*innen recht selbstverständlich Wert darauf legen, diese *intersubjektiv* gewonnene Perspektive (Baal 2006:9-10) in die gesellschaftlichen und politischen Kontexte einzubetten, geht es in einzelnen Beiträgen dieses Buches verstärkt darum, auch *verborgene* Dimensionen des Handelns von Subjekten zu beleuch-

ten. Menschliches Handeln, insbesondere nach kulturspezifischen Mustern und Vorstellungen in transkulturellen Kontaktsituationen, lässt sich nicht auf eine Perspektive von *rational choice* reduzieren. Wir wollen den Blick auf die komplexen Verkettungen von Gefühl, Bedürfnis, Verpflichtung, strategischer Entscheidung mit ungeahnten Effekten, Kompromissbildung und Ambivalenzen richten. In dieser Zielrichtung greifen wir eine Anregung von Schnepel (2005) auf: Er schlägt vor, das Begriffsfeld um ›agency‹ im Sinne von selbstbestimmter und bewusster Handlungsfähigkeit um das von ›patiency‹ im Sinne prozesshafter, nicht direkt steuerbarer Erfahrungen und Entwicklungen zu erweitern (weitere Erläuterungen in den Beiträgen von Liebelt, Horn-Udeze und Weißköpffel). Damit wollen wir betonen, dass religiöses wie anderes soziales Handeln im Kontext von Flucht, transnationaler Migration und Integration durch Formen des Erleidens, Erduldens, aber auch der Erwartung und Hoffnung von Menschen geprägt ist, die einzelne Entscheidungen oder langfristige Gefühlslagen und Verhaltensweisen oftmals unsichtbar bestimmen, bis es in konkrete oder symbolisch-rituelle Handlungen gerinnt. Die ethnografische Aufdeckung *religiöser*, also auch irrationaler und imaginärer Phänomene im transnationalen Raum hat Bühnen und Nischen für die Kulturwissenschaften geöffnet, durch die nicht nur neue Strategien zwischenmenschlicher Interaktionen in globalisierten Verhältnissen zu Tage befördert werden. Permanent werden damit auch existenzielle Grenzerfahrungen von Menschen dokumentiert, deren individuelle wie kulturelle Bewältigungsformen systematisch verglichen, theoretisch befriedigend geklärt und ins öffentliche Bewusstsein gerückt werden müssen.

Literatur

- Abusharaf, Rogaiya M. (2002): *Wanderings. Sudanese Migrants and Exiles in North America*. Ithaca/London: Cornell University Press.
- Adogame, Afe (2005): To be or not to be? Politics of Belonging and African Christian Communities in Germany. In: A. Adogame/C. Weißköpffel (Hg.): *Religion in the context of African Migration*. Bayreuth: Rosch, S. 95-112.
- Adogame, Afe/Weißköpffel, Cordula (Hg.) (2005): *Religion in the Context of African Migration*. Bayreuth: Rosch.
- Asad, Talal (1993): *Genealogies of Religion. Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. Baltimore/London: John Hopkins University Press.
- Asad, Talal (2003): *Formations of the Secular. Christianity, Islam, Modernity*. Stanford, California: Stanford University Press.
- Auffarth, Christoph (2005): ›Weltreligion‹ als ein Leitbegriff der Religionswissenschaft im Imperialismus. In: U. Van der Heyden/H. Stoecker (Hg.):

- Mission und Macht im Wandel politischer Orientierungen. Europäische Missionsgesellschaften in politischen Spannungsfeldern in Afrika und Asien zwischen 1800 und 1945.* Wiesbaden/Stuttgart: Franz Steiner Verlag, S. 17-36.
- Baal, Mieke (2006): *Kulturanalyse*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Bankston, Carl L./Zhou, Min(1996): The Ethic Church, Ethic Identification, and Social Adjustment of Vietnamese Adolescents. In: *Review of Religious Research* 38 (1), S. 18-37.
- Barker, Eileen (2005): Yet more Varieties of Religious Experiences. Diversity and Pluralism in Contemporary Europe. In: H. Lehmann (Hg.): *Religiöser Pluralismus im vereinten Europa. Freikirchen und Sekten*. Göttingen, Wallstein, S. 156-172.
- Basch, Linda/Glick Schiller, Nina/Szanton Blanc, Cristina (1994). *Nations Unbound*. Amsterdam: De Gruyter.
- Baumann, Gerd (1996): *Contesting Culture. Discourses of identity in Multi-ethnic London*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Baumann, Gerd (1998): Ethnische Identität als duale diskursive Konstruktion. Dominante und demotische Identitätsdiskurse in einer multiethnischen Vorstadt von London. In: Aleida Assmann/Heidrun Friese (Hg.): *Identitäten. Erinnerung, Geschichte, Identität* 3. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, S. 288-313.
- Baumann, Gerd (1999): *The multicultural riddle. Rethinking national, ethnic and religious identities*. London: Routledge.
- Baumann, Martin (2000): *Migration, Religion, Integration: Vietnamesische Buddhisten und tamilische Hindus in Deutschland*. Marburg: diagonal.
- Baumann, Martin (2002): Migrant Settlement, Religion and Phases of Diaspora. In: *Migration. A European Journal of International Migration and Ethnic Relations* 33/34/35, S. 93-117.
- Baumann, Martin (2003): Organising Hindu Traditions in Europe, the case of Tamil migrants from Sri Lanka. In: Karl-Fritz Daiber/Gerdien Jonker (Hg.): *Local forms of religious organisation as structural modernization: effects of religious community building and globalization*. [workshop Dokumentation]. Marburg, <http://archiv.ub.uni-marburg.de/uni/2003/0001/relorg.pdf>, S. 64-75.
- Baumann, Martin (2005): Religionspluralität in Deutschland – Religiöse Differenz und kulturelle ›Kompatibilität‹ asiatischer Zuwanderer. In: Ders./Samuel M. Behloul (Hg.): *Religiöser Pluralismus. Empirische Studien und analytische Perspektiven*. Bielefeld: transcript, S. 123-144.
- Baumann, Martin/Behloul, Samuel M. (Hg.) (2005): *Religiöser Pluralismus. Empirische Studien und analytische Perspektiven*. Bielefeld: transcript.

- Baumann, Martin/Luchesi, Brigitte/Wilke, Annette (Hg.) (2003): *Tempel und Tamilen in zweiter Heimat. Hindus aus Sri Lanka im deutschsprachigen und skandinavischen Raum*. Würzburg: Ergon.
- Beck, Ulrich/Sznaider, Nathan (2006): Unpacking cosmopolitanism. In: *The British Journal of Sociology* 57 (1), S. 1-23.
- Bouma, Gary D. (Hg.) (1996): *Many Religions, All Australians. Religious Settlement, Identity and Cultural Diversity*. Kew: The Christian Research Association.
- Bowie, Fiona (2000): *The Anthropology of Religion. An Introduction*. Oxford, Blackwell.
- Brettell, Caroline B. (Hg.) (2007): *Constructing borders/crossing boundaries: race, ethnicity, and immigration*. Lanham, Md. [u.a.]: Lexington Books.
- Cadge, W./Ecklund, E. H. (2007): Immigration and Religion. In: *Annual Review of Sociology* 33, S. 359-379.
- Chidester, David/Tayob, Abdulkader/Weisse, Wolfram (Hg.) (2004): *Religion, Politics, and Identity in a changing South Africa*. Münster: Waxmann.
- Coward, Harold/Hinnells, John R./Williams, Raymond B. (Hg.) (2000): *The South Asian Religious Diaspora in Britain, Canada, and the United States*. Albany, NY.: State University of New York Press.
- Dorsch, Hauke (2006). *Globale Griots. Performanz in der afrikanischen Diaspora*. Münster/Hamburg, Lit.
- Ebaugh, Helen Rose/Chafetz, Janet (2002): *Religion Across Borders: Transnational Religious Networks*. Walnut Creek: Altamira Press.
- Faist, Thomas (2000a): Grenzen überschreiten. Das Konzept Transstaatliche Räume und seine Anwendungen. In: Ders. (Hg.): *Transstaatliche Räume. Politik, Wirtschaft und Kultur in und zwischen Deutschland und der Türkei*. Bielefeld, transcript, S. 9-56.
- Faist, Thomas (2000b). Jenseits von Nation und Postnation. Eine neue Perspektive für die Integrationsforschung. In: Ders. (Hg.): *Transstaatliche Räume. Politik, Wirtschaft und Kultur in und zwischen Deutschland und der Türkei*. Bielefeld, transcript: S. 339-392.
- Falzon, Mark-Anthony (Hg.) (2008): Multi-sited Ethnography: Theory, Praxis, and Locality in contemporary Social Research. Aldershot: Ashgate [im Druck].
- Fog Olwig, Karen (1992): *Global Culture, Island Identity. Continuity and Change in the Carribean Community of Nevis*. Reading: Harwood Academic Publishers.
- Fog Olwig, Karen (1998): Contested Homes: Home-making and the Making of Anthropology. In: Nigel Rapport/Andrew Dawson (Hg.): *Migrants of Identity. Perceptions of Home in a World of Movement*. Oxford: Berg, S. 225-237.

- Fuglerud, Oivind (1999): *Life on the Outside. The Tamil Diaspora and Long Distance Nationalism*. London: Pluto Press.
- Gardner, Katy (1995): *Global Migrants, Local Lives: Migration and Transformation in Rural Bangladesh*. Oxford: Oxford University Press.
- Gardner, Katy (2002): *Narrative, Age and Migration: Life history and the Life Course Amongst Bengali Elders in London*. Oxford, Berg.
- Gardner, Kate/Grillo, Ralph (2002): Transnational households and ritual. In: *Global Networks* 2 (3), S. 179-190.
- Geertz, Clifford (1987): Religion als kulturelles System. In: Ders.: *Dichte Beschreibung*. Frankfurt a. M., Suhrkamp, S. 44-95.
- Giddens, Anthony (1988): *Die Konstitution der Gesellschaft. Grundzüge einer Theorie der Strukturierung*. Frankfurt a. M./New York: Campus, [orig. engl. 1984].
- Glick Schiller, Nina (2003): Transnational Theory and Beyond. In: David Nugent/Joan Vincent (Hg.): *A Companion to the Anthropology of Politics*. Malden, MA: Blackwell.
- Glick Schiller, Nina/Basch, Linda/Szanton Blanc, Cristina (1995): From Immigrant to Transmigrant: Theorizing transnational Migration. In: *Anthropological Quarterly* 68 (1), S. 48-63.
- Glick Schiller, Nina (2004): Transnationality. In: *A companion to the anthropology of politics*. Malden, Mass. [u.a.]: Blackwell, S. 448-467.
- Glick Schiller, Nina/Nieswand, Boris/Schlee, Günther/Darieva, Tsypylma/Yalçin-Heckmann, Lale/Fosztó, László (2005): Pathways of migrant in corporation in Germany. In: *Transit* 1 (1), retrieved from: <http://repositories.cdlib.org/ucbgerman/transit/vol1/iss1/art50911>.
- Glick Schiller, Nina/Çağlar, Ayşe/Guldbrandsen, Thaddeus C. (2006): Beyond the ethnic lens: Locality, globality, and born-again incorporation. In: *American Ethnologist* 33(4), S. 621-633.
- Goldschmidt, Henry/McAlister, Elizabeth (Hg.) (2004): *Race, Nation, and Religion in the Americas*. New York: Oxford University Press.
- Harth, Dietrich (2004): Handlungstheoretische Aspekte der Ritualdynamik. In: D. Harth/ G. J. Schenk (Hg.): *Ritualdynamik. Kulturübergreifende Studien zur Theorie und Geschichte rituellen Handelns*. Heidelberg, Synchro, S. 95-116.
- Hauser-Schäublin, Brigitta/Braukämper, Ulrich (Hg.) (2002): *Ethnologie der Globalisierung. Perspektiven kultureller Verflechtungen*. Berlin, Reimer.
- Hobsbawm, E. J./Ranger, T. (Hg.) (1992): *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hock, Klaus (2002): Religionsökonomik. In: Ders.: *Einführung in die Religionswissenschaft*. Darmstadt: Primus, S. 154-157.
- Hüwelmeier, Gertrud (2006): Transnationale Ordensgemeinschaften – Austauschprozesse kultureller Differenzen. In: Thomas Hengartner/Jo-

- hannes Moser (Hg.): *Grenzen & Differenzen. Zur Macht sozialer und kultureller Grenzziehungen*. Leipzig: Leipziger Universitätsverlag, S. 453- 460.
- Inda, Jonathan Xavier/Rosaldo, Renato (Hg.) (2002): *The anthropology of globalization: A reader*. Oxford: Blackwell.
- Kippenberg, Hans G./von Stuckrad, Kocku (2003): *Einführung in die Religionswissenschaft. Gegenstände und Begriffe*. München: C.H. Beck.
- Kokot, Waltraud/Alfonso, Carolin/Tölöyan Kachig (Hg) (2004): *Diaspora, identity and religion: new directions in theory and research*. London: Routledge.
- Krech, Volker (2005): Kleine Religionsgemeinschaften in Deutschland – eine religionssoziologische Bestandsaufnahme. In: H. Lehmann (Hg.): *Religiöser Pluralismus im vereinten Europa. Freikirchen und Sekten*. Göttingen, Wallstein. S. 116-144.
- Kreinath, Jens/Snoek, Jan/Stausberg, Michael (Hg.) (2006): *Theorizing Rituals: Issues, Topics, Approaches, Concepts*. Leiden/Boston: Brill.
- Lauser, Andrea (2004): »Ein guter Mann ist harte Arbeit.« *Eine ethnographische Studie zu philippinischen Heiratsmigrantinnen*. Bielefeld: transcript.
- Lauser, Andrea (2005): Translokale Ethnographie [49 Absätze]. In: *FQS – Forum Qualitative Sozialforschung/Forum: Qualitative Social Research* [Online Journal], 6 (3), Art. 7. Verfügbar über: <http://www.qualitative-research.net/fqs-texte/3-05/05-3-7-d.htm> [seit Juli 2005].
- Lauser, Andrea (2008): Philippine Women on the Move: Marriage across Borders. *International Migration* 46 (4), [im Druck].
- Lehmann, Hartmut (2004): *Säkularisierung. Der europäische Sonderweg in Sachen Religion*. Göttingen, Wallstein.
- Lehmann, Hartmut (2005): Freikirchen und Sekten in Europa am Beginn des 21. Jahrhunderts. Einführende Bemerkungen. In: Ders. (Hg.): *Religiöser Pluralismus im Vereinten Europa*. Göttingen, Wallstein, S. 7-12.
- Lehmann, Karsten (2004): Migration und die dadurch bedingten religiösen Pluralisierungsprozesse. In: Beauftragte der Bundesregierung für Migration, Flüchtlinge und Integration (Hg.): *Religion-Migration-Integration in Wissenschaft, Politik und Gesellschaft*. Fachtagung am 22. April 2004. Berlin/Bonn: Druckhaus Bernd Brümmer, S. 31-46.
- Lehmann, Karsten, (2006): Institutionen religiöser Pluralität. Vergleichende Analyse der christlichen und muslimischen Migrantengemeinden in Frankfurt am Main. In: *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 14, S. 25-52.
- Leonard, Karen (1997): *South Asian Americans*. Westport: Greenwood Press.
- Leonard, Karen I./Stepick, Alex/Vásquez, Manuel A./Holdaway, Jennifer (Hg.) (2005): *Immigrant Faiths: Transforming Religious Life in America*. Walnut Creek: AltaMira Press.

- Levi-Strauss, Claude (1970): *The Science of the Concrete*. In: Ders.: *Savage Mind*. Chicago: The University of Chicago Press, S. 1-33.
- Levitt, Peggy (2001a): *The Transnational Villagers*. Berkeley/Los Angeles: University of California Press.
- Levitt, Peggy (2001b): *Between God, Ethnicity, and Country: An Approach To The Study Of Transnational Religion*. Oxford: Transnational Communities Programme Working Paper WPTC-01-13, www.transcomm.ox.ac.uk.
- Levitt, Peggy (2002): *The Ties that Change: Relations to the Ancestral Home over the Life Cycle*. In: Dies./Mary Waters (Hg.): *The Changing Face of Home: The Transnational Lives of the Second Generation*. New York: Russell Sage Publications, S. 123-144.
- Levitt, Peggy (2003): *You Know, Abraham Really was the First Immigrant: Religion and Transnational Migration*. In: *International Migration Review* 37 (3), S. 847-873.
- Levitt, Peggy (2008): *Religion as a Path to Civic Engagement and Civically-Infused Religion*. In: *Racial and Ethnic Studies*. (Special Volume herausgegeben von Marco Martinelli/Jean-Michel LeFleur) [im Druck] <http://www.peggylevitt.org/pdfs/levitt.imiscoe4.pdf>.
- Levitt, Peggy/Jaworsky, Nadya B. (2007): *Transnational Migration Studies: Past Developments and Future Trends*. In: *Annual Review of Sociology* 33, S. 129-56.
- Levitt, Peggy/Glick Schiller, Nina (2004): *Conceptualizing Simultaneity: A Transnational Social Field Perspective on Society*. In: *International Migration Review* 38 (3), S. 1002-1039.
- Levitt, Peggy/Waters, Mary (Hg.) (2002): *The Changing Face of Home: The Transnational Lives of the Second Generation*. New York: Russell Sage Publications.
- Loimeier, Roman/Neubert, Dieter/Weißköppel, Cordula (2005): *Globalisierung im lokalen Kontext. Perspektiven und Konzepte von Handeln in Afrika*. Einleitung. In: Dies. (Hg.): *Globalisierung im lokalen Kontext. Perspektiven und Konzepte von Handeln in Afrika*. Münster/Hamburg: Lit., S. 1-30.
- Lucassen, Leo (2006): *Is transnationalism compatible with assimilation? Examples from Western Europe since 1850*. In: *IMIS-Beiträge* 29: 15-36.
- Malinowski, Bronislaw (1983): *Magie, Wissenschaft und Religion und andere Schriften*. Frankfurt a. M.: Fischer.
- Marcus, George E. (1995): *Ethnography in/of the World System: the Emergence of Multi-sited-Ethnography*. In: *Annual Review of Anthropology* 24, S. 95-117.

- Müller-Mahn, Detlef (2005): Transnational spaces and migrant networks: A case study of Egyptians in Paris. In: *Nord-Süd-aktuell: Sonderheft »Transnationale Räume«* 19 (1), S. 29-33.
- Nieswand, Boris (2005a): Charismatic Christianity in the Context of Migration: Social Status, the Experience of Migration and the Construction of Selves among Ghanaian Migrants in Berlin. In: A. Adogame/C. Weißköpffel (Hg.): *Religion in the context of African Migration*. Bayreuth. Bd. 75: S. 243-266.
- Nieswand, Boris (2005b): Die Stabilisierung transnationaler Felder. Grenzüberschreitende Beziehungen ghanaischer Migranten in Deutschland. In: *Nord-Süd-aktuell: Sonderheft »Transnationale Räume«* 19 (1): S. 45-56.
- Nord-Süd-aktuell (2005): *Transnationale Räume*. Hamburg, Deutsches Überseeinstitut Hamburg.
- Nye, Malory (2000): Religion is Religioning? Anthropology and the Cultural Study of Religion. In: *Scottish Journal of Religious Studies* 20 (2). 193-234.
- Ong, Aihwa (1999): *Flexible Citizenship. The Cultural Logics of Transnationality*. Durham: Duke University Press, [auf deutsch bei suhrkamp: Flexible Staatsbürgerschaften. Die kulturelle Logik von Transnationalität].
- Ong, Aihwa (2003): *Buddha Is Hiding. Refugees, Citizenship, the New America*. Berkeley/Los Angeles/London: University of California Press.
- Parreñas, Rhacel Salazar (2001): *Servants of globalization: women, migration and domestic work*. Stanford, California: Stanford University Press.
- Parreñas, Rhacel Salazar (2005): *Children of global migration: transnational families and gendered woes*. Stanford, California: Stanford University Press.
- Pott, Andreas (2001): Der räumliche Blick. Zum Zusammenhang von Raum und städtischer Segregation von Migranten. In: N. Gestring (Hg.): *Jahrbuch Stadtregion 2001. Schwerpunkt: Einwanderungsstadt*. Opladen: Leske+Budrich: 57-74.
- Richman, Karen E. (2005): *Migration and Vodou*. Gainesville: University Press of Florida.
- Salih, Ruba (2003): *Gender in Transnationalism. Home, longing and belonging among Moroccan migrant women*. London/New York: Routledge.
- Sassen, Saskia (2001): *The global City: New York, London, Tokyo*. Princeton, Princeton University Press.
- Schiffauer, Werner, (2005): Migration und Religion. In: Atac Eryilmaz (Hg.): *Projekt Migration*. Köln: DuMont [Ausstellungskatalog], S. 562-571.
- Schmidt, Bettina (2002): *Karibische Diaspora in New York: vom »wildem Denken« zur »polyphonen Kultur«*. Berlin, Reimer.

- Schnepel, Burkhard (2005): »In sleep a king...«: the politics of dreaming in a cross-cultural perspective. In: *Paideuma* 51, S. 209-220.
- Smith-Hefner, Nancy J. (1999): *Khmer American. Identity and Moral Education in a Diasporic Community*. Berkeley/Los Angeles/London: University of California Press.
- Sökefeld, Martin (2002): Alevism Online: Re-Imagining a Community in Virtual Space. In: *Diaspora – A Journal of Transnational Studies* 11, S. 85-123.
- Sökefeld, Martin (2006): Mobilizing in transnational space: a social movement approach to the formation of diaspora. In: *Global Networks* 6 (3), S. 265-284.
- Sökefeld, Martin (2008): *Aleviten in Deutschland. Identitätsprozesse einer Religionsgemeinschaft in der Diaspora*. Bielefeld: transcript.
- Sörensen, Ninna Nyberg (1994): *Telling Migrants Apart: The Experience of Migrancy Among Dominican Locals and Transnationals*. Copenhagen: Blackwell Publishers Ltd.
- Spellman, Kathryn (2004): *Religion and Nation. Iranian local and transnational networks in Britain*. New York/Oxford: Bergahn Books.
- Straub, Jürgen (2004): Identität. In: Friedrich Jäger/Burkhard Liebsch/Jürgen Straub/Jörn Rüsen (Hg.): *Handbuch der Kulturwissenschaften I. Grundlagen und Schlüsselbegriffe*. Stuttgart: J.B. Metzler Verlag, S. 277-303.
- Tölölyian, Kachig (1991): The Nation-State and its Others: In Lieu of a Preface. In: *Diaspora* 1(1): 3-7.
- Ukah, Asonzeh (2005): Mobilities, Migration and Multiplication: the Expansion of the Religious Field of the Redeemed Christian Church of God, Nigeria. In: A. Adogame/C. Weißköppel (Hg.). *Religion in the context of African Migration*. Bayreuth, Rosch: S. 317-332.
- Van der Veer, Peter (1994): *Religious Nationalism*. Berkeley: University of California Press.
- Van der Veer, Peter (2001): *Transnational Religion*. Oxford: Transnational Communities Programme Working Paper WPTC-01-08, www.transcomm.ox.ac.uk.
- Van Dijk, Rijk A. (2002): Religion, Reciprocity and Restructuring Family. Responsibility in the Ghanaian Pentecostal Diaspora. In: Deborah Bryceson/Ulla Vuorela (Hg.): *The Transnational Family. New European Frontiers and Global Networks*. Oxford/New York: Berg, S. 173-196.
- Van Dijk, Rijk A. (2002): The Soul is the Stranger: Ghanaian Pentecostalism and the Diasporic contestation of ›Flow‹ and ›Individuality‹. In: *Culture and Religion* 3 (1), S. 49-65.
- Van Gennep, Arnold (1999): *Übergangsriten*. Studienausgabe, Frankfurt a. M.: Campus. [Orig. franz. 1908].

- Vertovec, Steven, (2000): *The Hindu Diaspora. Comparative Patterns*. London: Routledge.
- Vertovec, Steven (2001): *Religion and Diaspora: New Landscapes of Religion in the West*. Oxford: Transnational Communities Programme Working Paper WPTC-01-01, www.transcomm.ox.ac.uk.
- Vertovec, Steven (2002): *Religion in Migration, Diasporas and Transnationalism. Research on Immigration and Integration in the Metropolis*, University of British Columbia Working Paper 02-07, www.riim.metropolis.net.
- Vertovec, Steven (2004): Migrant transnationalism and modes of transformation. In: *International Migration Review* 38 (3), S. 971-1001.
- Vertovec, Steven (2005): *The Political Importance of Diasporas*. <http://www.migrationinformation.org/Feature/print.cfm?ID=313>.
- Vertovec, Steven/Cohen, Robin (Hg.) (1999): *Migration, Diasporas and Transnationalism*. Aldershot: Edward Elgar.
- Warner, Stephen R. (1998): Immigration and Religious Communities in the United States. In: Stephen R. Warner/Judith G. Wittner (Hg.): *Gatherings in Diaspora. Religious Communities and the New Immigration*. Philadelphia: Temple University Press, S. 2-24.
- Weißköppl, Cordula (2004): Nationalstaatliche Integration und transnationale Beziehungspraxis. Aktuelle Tendenzen in der Migrationsforschung. In: R. Monheim (Hg.): *Transkontinentale Migration im Mittelmeerraum*. Bayreuth: Naturwissenschaftliche Gesellschaft Bayreuth e. V. 24, S. 11-26.
- Weißköppl, Cordula (2005a): In and Out: Doing Ethnographic Research in a German Sudanese Sufi Brotherhood. In: A. Adogame/C. Weißköppl (Hg.): *Religion in the Context of African Migration*. Bayreuth: Rosch, S. 113-154.
- Weißköppl, Cordula (2005b): Transnationale Qualitäten in Netzwerken von Sudanesen in Deutschland. In: *Nord-Süd-aktuell: Sonderheft »Transnationale Räume«* 19 (1), S. 34-44.
- Weißköppl, Cordula (2005c): Kreuz und quer. Zur Theorie und Praxis der multi-sited-ethnography. In: *Zeitschrift für Ethnologie* 130 (1): S. 45-68.
- Werbner, Pnina (2001): *Pilgrims of Love: The Anthropology of a Global Sufi Cult*. London: Hurst.
- Werbner, Pnina (2002): *Imagined Diasporas among Manchester Muslims. The Public Performance of Pakistani Transnational Identity Politics*. Oxford/Santa Fe: James Curry Publishers.
- Wimmer, Andreas/Glick Schiller, Nina (2002): Methodological nationalism and beyond. Nation-state building, migration and the social sciences. In: *Global Networks* 2 (4), S. 301-334.

I. Religiöse Dynamik zwischen Transnationalismus und Integration

Wege aus dem Dilemma zwischen Transnationalismus- und Integrationsansatz. Simultane Inklusion von migranten-initiierten charismatischen Gemeinden in Berlin

BORIS NIESWAND

In den 1990er Jahren hat sich eine Debatte zwischen der etablierten Migrationsforschung, die vor allem Integrations- und Assimilationsprozesse innerhalb von Nationalstaaten untersucht, und dem neu entstanden Transnationalismusansatz, der vor allem grenzüberschreitende Beziehungen von Migranten beschreibt, entwickelt. Nach einer Phase der Konfrontation hat sich in den letzten Jahren die Vorstellung durchgesetzt, dass die Inklusion in Nationalstaaten und die Inklusion in transnationale soziale Felder keineswegs einander ausschließende Phänomene sind. Dieser Text plädiert anhand des Beispiels migranten-initiierten charismatischer Gemeinden in Berlin für einen ›methodologischen Transnationalismus‹ als Ausweg aus dem Dilemma zwischen Transnationalismusansatz und dem Integrationsansatz in der Migrationsforschung.

Innerhalb des Assimilations- bzw. Integrationsparadigma in der Migrationsforschung werden vor allem sozioökonomische und kulturelle Anpassungsprozesse von Migranten an nationalstaatliche Standards untersucht. Dabei gingen die Vertreter des klassischen Assimilationsansatzes von einem meist generationsübergreifenden Stufenmodell aus, an dessen Ende die vollständige Auflösung der sozialen und kulturellen Differenz von Minoritäten stand (Park 1964 [1926]; Park/Burgess 1969 [1921]; Gordon 1964). In den 1960er und 70er Jahren geriet der Assimilationsansatz zusehends in die Kritik. Zunächst wurde betont, dass sich ethnische Differenzen entgegen der Prognosen als empirisch stabil erwiesen (Hannerz 1974; Glazer/Moynihan 1975). Zwar waren sich wichtige Autoren des Assimilationsansatzes (Gordon 1964; Kennedy 1944, 1952) bewusst, dass die US-amerikanische Gesellschaft

keineswegs ethnisch und kulturell homogen ist, allerdings wurde Diversität als problematische Abweichung und letztlich instabiles und/oder unerwünschtes Residuum in einem Modell wahrgenommen, das den sukzessiven Bedeutungsverlust von ethnisch-kultureller Differenz als Normalfall postulierte.

Zudem wurde eine Machtkritik gegen den Assimilationsansatz vorgebracht, die sich in zwei Richtungen ausdifferenzierte. Die Vertreter der ersten Kritiklinie merkten an, dass ethnische Differenz von Migranten oder Minderheiten vor allem das Ergebnis von Marginalisierungsprozessen durch die Mehrheitsgesellschaft sei. Dem Assimilationsansatz, wie Gordon (1975) selbst später einräumte, fehle aber ein Machtbegriff, der es ihm erlaubt, diese politischen Prozesse der Ausgrenzung angemessen zu beschreiben. Ethnizität oder *race*, wie einige Autoren argumentierten (Bukow 2000 [1992]; Miles 1989; Hall 1996 [1980]), sei daher kein traditioneller Überrest sondern als Mechanismus zur Reproduktion politischer und sozialer Ungleichheit Kernbestandteil moderner Gesellschaften.

Der zweite Strang der Machtkritik am Assimilationsansatz gipfelte in den 1980er und 90er Jahren im Multikulturalismuskurs. Hier ging es vor allem um die Frage, inwieweit zugewanderte und indigene Minderheiten Rechte auf kulturelle Selbstbestimmung gegenüber der Mehrheitsgesellschaft geltend machen können. In diesem Zusammenhang wurde kritisiert, dass die Assimilationsaufforderung an die Minderheiten fundamentale Rechte auf kulturelle Selbstbestimmung verletze (Kymlicka 2003 [1995]; Taylor 1994).

Als Reaktion auf diese Kritik wurde seit den 1970er Jahren das Integrationskonzept als Ersatz für den Assimilationsbegriff eingeführt. Der dem Strukturfunctionalismus entstammende Integrationsbegriff schien eine politisch weniger zweifelhafte Alternative zum Assimilationskonzept zu liefern. Während beim Assimilationskonzept Beziehungen zwischen ethnisch-kulturellen Gruppen im Vordergrund stehen, verweist das Konzept der sozialen Integration auf die Teilhabe an den zentralen Ressourcen innerhalb einer Gesellschaft, wie etwa Einkommen, Bildung und Platzierung auf dem Arbeitsmarkt. Dabei ist die Leitdifferenz nicht ethnisch-kulturelle Homogenisierung versus Diversifizierung, wie beim Assimilationskonzept, sondern Integration versus Konflikt. Kultur kommt gemäß der Logik des Integrationsansatzes vor allem dort ins Spiel, wo sie mit kollektiver sozioökonomischer Marginalisierung oder Segmentierung in Verbindung steht (Heckmann 2005:274; Esser 1999:32, 2001:97). An dieser Stelle gewinnen kulturelle Merkmale faktisch aber durchaus eine wichtige Bedeutung innerhalb des Integrationsansatzes. Wenn kulturelle Verschiedenheit von Minderheiten zu Segregation führt, ist sie, gemäß der Argumentation vieler Integrationstheoretiker, negativ für die Sozialintegration einer Gesellschaft. Sie ist sowohl schlecht für die Betroffenen, die marginalisiert sind, als auch für die Gesellschaft selbst (Esser 1999; Heckmann 2005). Esser betont in diesem Sinne, dass *jede* Stabilisie-

rung von ethnisch-kultureller Differenz in modernen Gesellschaften zwangsläufig zu ethnischer Schichtung und damit zu Konflikten führe (2001:103).

Je stärker die Rolle der Kultur der Migranten als Ursache von Marginalisierung gewichtet wird, umso weniger lassen sich der klassische Assimilationsansatz und der Integrationsansatz trotz ihrer unterschiedlichen methodologischen und theoretischen Ausgangspunkte unterscheiden. Beide verweisen dann auf einen Gesamtkomplex sozioökonomischer Ungleichheit und ethnisch-kultureller Differenz, dessen Auflösung als Hauptproblem von Migration identifiziert wird (Esser 1999, 2001; Heckmann 2005:279; Waters/Jiménez 2005:105-106). Dabei wird kulturelle Assimilierung der Migranten nicht als Selbstzweck verstanden, sondern es wird lediglich die Funktionalität von relativer Homogenität für die Integration einer Gesellschaft betont. Aber da sowohl Heckmann als auch Esser bemerken, dass es aufgrund von Machtdifferentialen sehr unwahrscheinlich sei, dass die Mehrheit sich an die Minderheit anpasst, bedeutet vollständige Integration faktisch eine weitgehende Übernahme der kulturellen Standards der Mehrheit durch die Minderheit. Damit wird, vermittelt über die vermutete Bedrohung der Gesellschaft durch Gruppenkonflikte, ein normatives Modell einer national verfassten und ›nivellierten Mittelstandsgesellschaft‹ (Schelsky) affirmiert, in der einheimische und politisch loyale Bürger und deren statistische Eigenschaften als soziokultureller Kern von Gesellschaft fungieren, an dem sich Integration orientiert.

Der Transnationalismusansatz, der Anfang der 1990er Jahre in der Migrationsforschung entstand (Basch et al. 1994; Glick Schiller et al. 1992; Goldring 1996; Guarnizo/Smith 1998; Kearney 1991; Levitt 1997; Pries 1997; Rouse 1991; Vertovec 1999), unternahm eine Perspektivenverschiebung. Während der Assimilations- und der Integrationsansatz ausschließlich auf die Beziehung der Migranten und deren Nachkommen zu der Aufnahmegesellschaft fokussierten und die Inklusion in die Herkunftsgesellschaft nur als Überrest einer strukturell überholten Vergangenheit ansahen, akzentuierten die Vertreter des Transnationalismusansatzes, dass die Beziehungen von Migranten in ihr Herkunftsland bzw. zu Personen und Institutionen außerhalb des Ziellandes von Migration sich oftmals als stabil erweisen. Dies ist für die ›Transnationalisten‹ nicht nur das Resultat eines nicht ausreichenden assimilativen Sogs der Einwanderungsgesellschaft, sondern liegt auch in der Eigenlogik transnationaler Beziehungen begründet. Den Vertretern des Integrations- und Assimilationsansatzes warf man in diesem Zusammenhang vor, einem ›methodologischen Nationalismus‹ (Wimmer/Glick Schiller 2002) anzuhängen, der die Relevanz von transnationalen Beziehungen gar nicht wahrnehmen könne, weil er sie willkürlich ausblende. Kreckel (2006) spricht in diesem Zusammenhang von ›Rezeptionssperren‹, deren Ursachen in der politischen Verfasstheit von Gesellschaft als Nationalgesellschaft zu suchen sind.

In diesem Sinne ist es bezeichnend, dass Bereiche wie die Migrations- und Ungleichheitsforschung, die sich stark mit politischen Problemdefinitionen ihres Gegenstandes auseinandersetzen müssen, auch besonders von einem methodologischen Nationalismus beeinflusst sind.

Parallel zu der Verbreitung des Transnationalismusansatzes lässt sich auch eine Renaissance des Assimilationsansatzes unter anderen Vorzeichen beobachten (Alba/Nee 2003; Brubaker 2001; Heckmann 2005; Kazal 1995; Portes/Rumbaut 2005; Rumbaut 1997; Waters/Jiménez 2005). Der Selbstanspruch dieses Neoassimilationismus ist es, Prozesse der Auflösung von ethnischer und sozialer Differenz empirisch zu untersuchen, ohne dabei normative gesellschaftstheoretische Vorannahmen zu reifizieren oder allgemeine Gesetzmäßigkeiten aufstellen zu wollen (Brubaker 2001:541).

Aufgrund beidseitiger Relativierungen haben in den letzten Jahren zumindest einige Vertreter des Assimilations- und Integrationsansatzes als auch des Transnationalismusansatzes Zugeständnisse an die Adresse der jeweils anderen Position gemacht. So konstatierten einerseits Vertreter des Transnationalismusansatzes, dass Prozesse der nationalen Assimilation oder Integration faktisch stattfinden (Levitt/Glick Schiller 2004:1003; Pries 2005:11-16; Guarnizo et al. 2003:1239). Andererseits erkennen Repräsentanten des Integrations- und Assimilationsparadigmas an, dass transnationale Beziehungen ein relevantes Forschungsfeld darstellen (Alba/Nee 2003:150; Bommes 2002, 2003; Waldinger/Fitzgerald 2004). Aus dieser gegenseitigen Öffnung ergibt sich die Frage, wie die Beziehung zwischen transnationaler und nationaler Inklusion zu verstehen ist und wie ein analytischer Rahmen konstruiert sein müsste, in dem sich das Verhältnis beider Formen genauer bestimmen ließe. Ein Vorschlag, der Seitens ›der Transnationalisten‹ vorgebracht wurde (Levitt/Glick Schiller 2004; Glick Schiller et al. 2005; Pries 2005), lautet, Integration oder Inklusion nicht als linearen und ausschließlichen Prozess der Inkorporation oder Assimilation in eine nationalstaatliche Gesellschaft zu verstehen, sondern basierend auf einem veränderten analytischem Gesellschaftskonzept situative ›Pfade‹ simultaner Inklusion (Glick Schiller et al. 2005) von Migranten in lokale, nationale und transnationale Kontexte zum methodologischen Ausgangspunkt der empirischen Beobachtung zu machen. Im Folgenden möchte ich, bevor ich auf die methodologische Debatte im Schlussteil zurückkomme, die Möglichkeiten des Konzeptes der *simultaneous incorporation* (Levitt/Glick Schiller 2004) anhand des empirischen Beispiels migranteninitiiert charismatischer Kirchen in Berlin explorieren. Aufgrund der orga-

nischen Konnotation des Begriffs der Inkorporation werde ich ihn durch den zumindest im Deutschen neutraleren Begriff der Inklusion ersetzen.¹

Charismatisches Christentum und simultane Inklusion

Das rasante globale Wachstum pfingstlicher und charismatischer Formen des Christentums (vgl. Anderson 2004:1-38) schlug sich in den letzten Jahrzehnten auch in vielen migranten-initiierten Gründungen von Kirchen und Gemeinden in Deutschland nieder. Kirchengemeinden erwiesen sich während meiner Feldforschung² über ghanaische Migranten in Berlin als die qualitativ und quantitativ bedeutendsten Migrantenorganisationen für diese Gruppe. In Berlin konnte ich 2002 zwölf christliche Gemeinden identifizieren, deren Mitglieder sich hauptsächlich oder in einem signifikanten Maße aus ghanaischen Migranten rekrutierten. Insgesamt besuchten im Sommer 2002 zwischen 430 und 530 der offiziell 1750 Ghanaer über fünfzehn Jahren³ einen der zwölf Sonntagsgottesdienste dieser Gemeinden.⁴ Da die Gemeinden eine Vielzahl von Aktivitäten anbieten, wie Gebetstreffen, Bibelunterricht oder Chorproben, besucht zumindest ein signifikanter Teil der Gemeindemitglieder mehrfach in der Woche die Kirche. Keine andere Migrantenorganisation unter Ghanaern mobilisiert regelmäßig so viele Personen und nimmt so viel Zeit ihrer Mitglieder in Anspruch. Insgesamt waren neun der zwölf untersuchten Gemeinden Pfingstgemeinden im weiteren Sinne, von denen sich vier der neo-pentekostalen charismatischen Bewegung zurechneten.⁵ Diese Gemeinden erwiesen sich als mitgliederstärkstes Cluster in meinem Sample (Nieswand 2005a).

Im wissenschaftlichen und politischen Diskurs werden insbesondere religiöse Migrantenorganisationen oft als defensive Rückzugsräume von marginalisierten und ethnisierten Migranten beschrieben. Demnach flüchten sich die Migranten auf der Suche nach sozialem und psychologischem Schutz vor den Überforderungen und Degradierungen der Aufnahmegesellschaft in die

-
- 1 Das Bild der Einverleibung im Ausdruck der Inkorporation scheint im Deutschen deutlicher mitzuschwingen als im Amerikanischen, wo *incorporation* als neutrale und eben nicht normative Alternative zum Integrationskonzept gilt.
 - 2 Mein Forschungsprojekt ist Teil des Forschungsprogramms der von Prof. Günther Schlee geleiteten Abteilung I des Max-Planck-Institutes für ethnologische Forschung in Halle (Saale).
 - 3 Landesamt für Statistik Berlin (2004).
 - 4 Die Zahlen beruhen auf Schätzungen bzw. Zählungen der Zahl der Anwesenden, die ich während der Sonntagsgottesdienste der einzelnen Gemeinden durchgeführt habe.
 - 5 Zur Unterscheidung dieser verschiedenen Strömungen der Pfingstbewegung in Afrika siehe Gifford (1998).

religiös und/oder ethnisch integrierte Gemeinschaft des eigenen Herkunftsmilieus (vgl. z.B. Ter Haar 1998; Munzul 2005; Gerloff 2001:276; Jach 2005: 326-332; Adogame 2000:408; Simon 2005:286-289). Dabei wird zwar häufig, im Sinne Elwerts (1982), argumentiert, dass die Binnenintegration Katalysator für gesellschaftliche Integration und Dialog zwischen Minderheit und Mehrheit sein kann, allerdings werden gleichzeitig Schutz, Rückzug sowie Familien- und Heimatersatz immer wieder als wichtige soziale Funktionen der religiösen Aktivitäten von Migranten identifiziert. Die von mir untersuchten charismatischen Gemeinden wichen zu meinem eigenen Erstaunen von dem Bild eines ethnisch-religiösen Schutz- und Rückzugsraumes ab.⁶ So waren die Mitglieder dieser Gemeinden keineswegs ethnisch oder national homogen, obwohl die Anzahl der Ghanaer in Berlin durchaus die Möglichkeit zur Gründung ethnisch segregierter Gemeinden bietet. Vielmehr stammten die Gemeindemitglieder aus verschiedenen, mehrheitlich westafrikanischen Ländern. Alle vier Gemeinden hatten darüber hinaus eine unterschiedlich große ›deutsche‹ oder ›europäische‹ Minderheit. In der kleinsten der vier Gemeinden waren die ›Afrikaner‹ sogar in der Minderheit. In einer anderen hatte sich eine ›europäische‹ Minderheit von etwa 10-15 % der aktiven Gemeindemitglieder gebildet. Diese Gruppe bestand nicht, wie in anderen Gemeinden, aus Partnern oder Partnerinnen von afrikanischen Gemeindemitgliedern, sondern in der Mehrheit aus Frauen, die die Entscheidung der Mitgliedschaft in der Gemeinde unabhängig von Liebesbeziehungen getroffen haben.

Die in allen vier Gemeinden im Gottesdienst vorherrschende Sprache war Englisch. In drei der vier Gemeinden wurde simultan ins Deutsche übersetzt. Alle befragten Pastoren⁷ wiesen die Vermutung zurück, dass es sich bei ihren Gemeinden um ghanaische oder afrikanische Institutionen handle. Vielmehr hoben sie ihre universalistische und kosmopolitische Ausrichtung sowie ihren Missionsauftrag für die gesamte Gesellschaft ausdrücklich hervor:

»Diese Art von Internationalität [ist es], auf die wir sehr viel Wert legen [...] Wir haben das so empfunden, [...] dass unsere große Mission ist, auch die Deutschen zu erreichen, [...] mit Gottes Hilfe [...] Und damit wir das tun können, müssen wir eine Atmosphäre anbieten, in der die Leute sich alle wohl fühlen können.«⁸

Pastor Jacob der Faith Church stellte während einer Predigt die kulturelle und nationale Diversität sogar als Hinweis auf die Präsenz Jesu in einer Gemeinde dar:

6 Ich begegnete allerdings auch national homogenen und Twi-sprachigen Gemeinden, die diesem Bild der eher defensiv ausgerichteten Gemeinden entsprachen. Sie sind aber nicht Thema dieses Aufsatzes.

7 Die Namen aller genannten Personen und Kirchen wurden anonymisiert.

8 Interview, Pastor George, Gospel Church, Berlin, 09.07.02.

»Jesus sagte uns: drum geht hin und macht alle Völker zu meinen Jüngern.⁹ Er hat nicht gesagt, geht zu den Afrikanern oder zu den Ghanaern oder zu den Deutschen oder zu den Iranern, sondern er hat gesagt: zu allen Völkern. Deshalb ist es wichtig, dass wir eine internationale Kirche sind. Denn auch der Himmel ist international! Wenn Jesus irgendwo ist, will er, dass Leute aus allen Nationen zusammen sind. Wo Jesus in einer Gemeinde unter den Gläubigen wirklich anwesend ist, wird auch die Gemeinde international werden.«¹⁰

Der Missionsoptimismus, auf den die Internationalität verweist, speist sich einerseits aus den universalistischen religiösen Geltungsansprüchen und andererseits aus dem Bewusstsein, Teil einer machtvollen, schnell wachsenden, globalen christlichen Erneuerungsbewegung zu sein, die nicht zuletzt in den USA einen starken Rückhalt hat und für die Deutschland als religiöses Entwicklungsland erscheint.

»Martin Luther brought the revival to Germany. Everybody was going to church. But over the years people have lost their faith. But God has not changed. He is the same God as in the days of Martin Luther. And He is the same today. (...) We believe that God brought us to Deutschland to tell the German people that God is still alive.«¹¹

Über religiöse Großveranstaltungen mit internationalen Gastpredigern, DVDs, Audiokassetten, das Internet und Bücher partizipieren viele charismatische Christen an einer globalen charismatischen Öffentlichkeit. Pastor Jacob empfängt zum Beispiel einen US-amerikanischen religiösen Sender über Satellit, in dem vor allem Gottesdienste von charismatischen Starpredigern gezeigt werden. Große Teile seines Wohnzimmerschranks waren mit Videoaufzeichnungen dieser Predigten gefüllt, die er zu Studienzwecken anfertigte. Die Inklusion der Gemeinden in transnationale Felder wurde mir bewusst, als mir ein Gemeindeglied der Spirit Mission Church nach einem Interview ein Buch eines amerikanischen Pastors über die charismatische Erweckungsbewegung in den USA auslieh. Nach der Lektüre des Buches stellte ich fest, dass die Beschreibungen seiner religiösen Überzeugungen und seiner »Erweckung«, die ich im Interview erfragt hatte, von der Lektüre dieses Buches beeinflusst waren. Genauso nahm Pastor Jacob in seinen Predigten und seiner Selbstpräsentation Anregungen von den meist US-amerikanischen Starpredigern, die er im Fernsehen sah, auf. Etwaige Annahmen meinerseits über die kulturelle Authentizität religiöser Praktiken, im Sinn einer originär nationalen

9 Vgl. Matthäus 28, 19.

10 Feldprotokoll, Faith Church, Berlin, 28.04.02.

11 Interview, Pastor John, Spirit Mission Church, Berlin, 04.04.02.

oder ethnischen Religiosität, verloren sich dabei in der Verweisstruktur eines global konstituierten charismatischen Kommunikationsfeldes.

In den charismatischen Diskursen war die Stadt als lokaler Referenzrahmen von besonderer Bedeutung. Sie wurde oft als direkter und ambivalenter Lebensraum der Gemeinden beschrieben, in dem einerseits spirituelle Bedrohungen lauern, aber andererseits auch die Gemeinden ihre göttliche Mission erfüllten:

»We have heard that the devil has brought demons to Berlin. But we don't have to fear them because with the power of Jesus we do not have to fear the attacks of the devil. We will chase the devil and all his demons out of the city! [...] God brought these pastors [G. zeigt auf die anderen anwesenden Pastoren, B.N.] together to build up something here in Berlin. I know that God has blessed these pastors, but we need also the members to fulfil God's mission in Berlin.«¹²

Die Stadt als nicht ethnisch definierter Lebensraum lässt sich von den Migranten besser symbolisch aneignen als andere sozial-räumliche Einheiten. Dabei erscheint die ›handfeste‹ Lokalität der Stadt als Gegenstück zu der nicht-räumlichen Universalität Gottes. Aber trotz einer Präferenz für die Stadt als lokalen Referenzrahmen betonten alle vier Pastoren, dass es ihr ausdrückliches Ziel sei, die ›deutsche Gesellschaft‹ religiös zu erreichen. Ein Mitglied der Faith Church formulierte es so:

»Wenn man in seiner eigenen Kultur, oder sozusagen in geschlossener Gesellschaft lebt, dann man kann die Deutschen nie erreichen. Und deswegen hat Jacob [Pastor der Faith Church, B.N.] von Anfang an gesagt: wir wollen eine internationale Gemeinde haben. Eine Gemeinde, die offen ist für alle. [...] In anderen Gemeinden ist es wie in einer geschlossenen Gesellschaft. Alles Ghanaer [...], die sprechen kein Deutsch, die verstehen kein Deutsch. Es ist nur die Lokalsprache Twi. [...] Wenn man in einem fremden Land lebt, dann du kannst so die Leute nie erreichen. [...] Geh' mal in deine Kirche aber bleib' zu Hause! – so wird das nicht gut funktionieren. Ich wünsche mir, dass irgendwann in die Gemeinde noch mehr Leute aus anderen Kulturen reinkommen und sich wohl fühlen.«¹³

Das Interessanteste an dieser Formulierung ist wahrscheinlich, dass Henry einen nationalen Integrationsdiskurs der Mehrheitsgesellschaft aufnimmt, ihn aber von der Kirchengemeinde her beschreibt. Aufgabe der Kirchengemeinde ist es nicht, die Ghanaer in die Gesellschaft zu integrieren, sondern die Deutschen und andere ›Nationen‹ und ›Kulturen‹ in die eigene Gemeinde. Um dies

12 Feldprotokoll, Pastor George, Allnight Prayer der Vereinigung afrikanischer Pfingstpastoren in Berlin, 19.07.02, Berlin.

13 Interview, Elder Henry, 03.05.02 Berlin.

zu erreichen, dürfen die Gemeinden nicht auf eigenen kulturellen Standards beharren, sondern müssen verständlich und ›offen‹ für die anderen sein. Eigene und fremde Kultur spielt zwar eine Rolle im Sinne einer faktischen Differenz, allerdings lässt sie sich bei entsprechender Einstellung überbrücken.

»Wenn man von Deutschen in deutschen Pfingstgemeinden spricht – würde ich sagen, es ist im Prinzip das Gleiche. Aber die Ausprägungen sind unterschiedlich. [...] unterschiedlich, weil wir sind verschieden in der Mentalität und das nimmt Gott auch an. [...] Aber im Grunde genommen ist es das Gleiche.«¹⁴

In diesem Sinne fanden sich viele Äußerungen, in denen das Besondere einer Person oder einer Kultur nicht als Gegensatz zum globalen Anspruch des religiösen Diskurses skizziert wurde. Stattdessen hob sich im Universalen als Fluchtpunkt der Beschreibung die partikuläre Differenz auf. Dabei sind praktisch kulturelle und ethnische Differenzen in den Gemeinden oder zwischen Gemeinden durchaus von Bedeutung. So äußerten viele Gemeindemitglieder (sowohl ›deutsche‹ als auch ›afrikanische‹), dass eine Motivation für den Besuch der Gemeinde, neben originär religiösen Gründen auch ihre größere ›afrikanische Lebendigkeit‹ sei. Teilweise entstanden auch Konfliktlinien zwischen national-ethnischen Gruppen in den Gemeinden. Zum Beispiel äußerten sich nach einer religiösen Veranstaltung der Faith Church, auf der ein US-amerikanischer Pastor in seiner Predigt sehr vehement auf materielle Belohnungen des Glaubens verwies (*Gospel of Prosperity*), verschiedene deutsche Mitglieder sehr skeptisch gegenüber dieser Aussage, während viele afrikanische Mitglieder den Auftritt begrüßten. Pastor Jacob und die ›Ältesten‹ der Kirche, zu denen auch eine Deutsche gehörte, versuchten zu vermeiden, dass eine der ethnisch-nationalen Gruppen innerhalb der Gemeinde ein zu großes Übergewicht erhielt. Durch den universalistischen Diskurs und die globalisierten Formen des Gottesdienstes der charismatischen Gemeinde gelang es, die Kultur der Einzelnen immer wieder als bloße Oberfläche darzustellen, hinter der sich eine essentielle Gleichheit verbirgt. Ebenso wie kulturelle Differenz als sekundär dargestellt wurde, so wurde auch die multiple Inklusion in unterschiedliche sozial-räumliche Kontexte nicht als Problem wahrgenommen. Man muss sich nicht ›zerreißen‹, um zwischen den Ordnungen hin- und herzuschalten, sondern der Universalismus des charismatischen Diskurses hebt die verschiedenen kulturell oder sozial-räumlichen Partikularismen in sich auf und reduziert sie zu einer simplen und handhabbaren Differenz.

Der skizzierte Universalismus der Gemeinden verblieb aber nicht auf einer diskursiven Ebene, sondern zeigte sich auch anhand ihrer institutionellen Inklusionsmuster. So haben sich drei der vier untersuchten charismatischen

14 Interview, Pastor Jacob, Faith Church, 23.08.01, Berlin.

Gemeinden in Berlin aus Kooperationen mit deutschen charismatischen Gemeinden entwickelt und ein Teil der Gemeindeglieder unterhält weiterhin Beziehungen zu Mitgliedern der deutsch dominierten Muttergemeinden. Alle vier Gemeinden sind vom Bundesverband deutscher Pfingstkirchen formal anerkannt und die Pastoren sind von der deutschen Institution ordiniert worden. Darüber hinaus gehören alle Gemeinden dem Internationalen Konvent, einer ökumenischen Organisation, die mit der evangelischen Landeskirche verbunden ist, und einer Vereinigung afrikanischer Pfingstpastoren in Berlin an.

Neben diesen nicht-ethnischen lokalen und nationalen Formen der Inklusion waren die Gemeinden gleichzeitig in transnationale soziale Felder eingebunden. So haben zwei der vier untersuchten Kirchen Tochtergemeinden in Ghana. Die sechs Tochtergemeinden der International Church gründeten sich im Zuge religiöser Veranstaltungen, die Pastor Daniel regelmäßig in Ghana durchführt. Die 1982 in Hamburg entstandene Spirit Mission Church hatte 2002 nach eigenen Angaben elf Gemeinden in Deutschland, zwei in den Niederlanden, drei in Benin, eine in den USA und mehr als 40 Gemeinden in Ghana. Die Verbreitung der Kirche in Ghana geht auf einen Asylbewerber zurück, der aus Deutschland ausgewiesen wurde und während seines Aufenthaltes in Deutschland Mitglied der Spirit Mission Church in Hamburg war. Die Missionstätigkeit der Kirche, die einen Schwerpunkt im peripheren Norden Ghanas hat, ist mit wohltätigen Aktivitäten verbunden, bei denen sie mit einer amerikanischen christlichen Hilfsorganisation kooperiert.

Darüber hinaus verfügen alle vier Pastoren über transnationale Netzwerke zu anderen Pastoren, die sich unter anderem in der Einladung und dem Besuch von internationalen Gastpredigern ausdrückt. Ein Beispiel für diese transnationale Dimension der charismatischen Gemeinden begegnete mir im Kontext einer religiösen Konferenz¹⁵ zum Thema Glauben im Sommer 2002. Auf der Veranstaltung predigten zusätzlich zu dem ghanaischen Pastor der Gemeinde – einem Migrant mit deutschem Hochschulabschluss, der seit mehr als 15 Jahren in Berlin lebt – vier weitere Pastoren: ein britisches Geschwisterpaar mit chinesischem Familienhintergrund, das in Deutschland lebt, ein deutscher Pastor, der Teile seiner religiösen Ausbildung in Großbritannien erhalten hat, und mit der Britin verheiratet war, sowie ein US-amerikanischer Pastor mit halb-nigerianischem und halb-österreichischem Familienhintergrund, der eine Kirche in den USA leitet. Neben den Mitgliedern der gastgebenden Gemeinde waren auch Besucher aus anderen, mehrheitlich afrikanischen Gemeinden, sowie Gläubige, die aus ›deutsch-dominierten‹ charismati-

15 ›Konferenz‹ bezeichnet im pfingstlerisch-charismatischen Zusammenhang eine religiöse, oft mehrtägige Veranstaltung, die einen thematischen Fokus hat. Trotz des unterschiedlichen Formats der Veranstaltung besteht sie aus den gleichen Bausteinen wie ein Gottesdienst (u.a. Gesang, Lobpreis, Gebet und Predigt).

schen Gemeinden kamen, auf der Konferenz anwesend. Einen Monat nach der Veranstaltung legte ein junges namibisches Gemeindemitglied ein Zeugnis im Zusammenhang mit der Konferenz ab. Sie erklärte, dass sie sich sehr bemüht habe, in den USA zu studieren. Da die Eltern nicht genügend Geld hätten, sei sie dazu auf finanzielle Unterstützung angewiesen. So habe sie sich an einigen US-amerikanischen Universitäten um ein Stipendium beworben und habe in diesem Zusammenhang auch Gott um Hilfe angerufen. Durch die religiöse Konferenz der Gemeinde sei sie in ihrem Glauben sehr bestärkt worden und habe ihre Gebetsbemühungen intensiviert. Eine Woche nach der Veranstaltung habe eine Universität in Georgia sie benachrichtigt, dass sie ein Vollstipendium erhalte. Sie schloss mit den emphatischen Worten: »If God can make it for me he can do it for anybody!« Daraufhin brach großer Jubel in der Gemeinde aus.¹⁶

Diese Schilderung veranschaulicht die transnationale Dimension des Ereignisses. Zunächst verweist die Zusammensetzung der Gläubigen sowie Herkunft und Hauptwohnort der Pastoren auf den explizit transnationalen Charakter dieser religiösen Veranstaltung. Darüber hinaus ist eines der öffentlich bezeugten Ergebnisse der Konferenz ein Stipendium eines in Berlin lebenden afrikanischen Gemeindemitgliedes in den USA. Das Narrativ der Transzendierung nationaler Grenzen in und durch Gott verdichtet sich exemplarisch in den Geschehnissen im Umfeld der religiösen Konferenz.

Die Beschreibungen der charismatischen Gemeinden zeigen, dass diese sowohl diskursiv als auch institutionell in multiple sozial-räumliche Referenzstrukturen inkludiert sind. Dies aber äußert sich in der Regel nicht in Form von Konflikten. Zum Beispiel erhöht etwa die nationale Anerkennung der Pastoren durch den Bundesverband freikirchlicher Pfingstkirchen das Ansehen und die Seriosität der Gemeinden, was sich wiederum positiv auf deren Möglichkeiten zur lokalen und transnationalen Inklusion auswirkt. In diesem Zusammenhang lassen sich lediglich empirische aber keine theoretisch prognostizierbaren Beziehungen zwischen nationalen und transnationalen Formen der Inklusion feststellen. Es gibt keine Hinweise darauf, dass die transnationalen Beziehungen der Gemeinden Ausdruck einer noch nicht vollständig vollzogenen nationalen Inklusion wären. Vielmehr scheinen sich beide Formen der Inklusion gegenseitig zu ergänzen. So ist auch die offizielle Mehrsprachigkeit der meisten Gemeinden kein Defizit, sondern erweitert vielmehr den Möglichkeitsraum der Inklusion. Die komplexen empirischen Muster multippler Inklusion und deren sozialen Implikationen führen dabei über die Beschränkungen eines holistischen Integrations- oder Assimilationsdiskurs hinaus.

16 Feldprotokoll, Faith Church, Berlin, 28.-31.03.02 & 28.04.02.

Simultane Inklusion und methodologischer Transnationalismus

Das empirische Beispiel sollte zeigen, dass Formen multipler Inklusionen innerhalb von nationalen Grenzen und über sie hinweg zur Normalität der beschriebenen Gemeinden gehören. Dabei zeigte sich aber auch, dass das Konzept der multiplen und simultanen Inklusion sich von dem Integrations- bzw. dem Assimilationsbegriff unterscheidet. Grundsätzlich wurden im empirischen Teil zwei verschiedene Aspekte als Inklusion bezeichnet. Primär referierte der Begriff auf Akte praktischer Teilhabe an Institutionen und sozialen Beziehungen mit unterschiedlicher sozial-räumlicher Ausdehnung. Darüber hinaus wurde aber auch die diskursive Herstellung von sozial-räumlicher Referenz als Inklusion bezeichnet (etwa im Sinne eines lokalen, nationalen oder globalen Missionsauftrages der Kirchen).

Das Konzept der simultanen Inklusion impliziert methodologische Verschiebungen gegenüber dem Integrationskonzept der Migrationsforschung. So liegt simultaner Inklusion, wie sie von Glick Schiller und Levitt verstanden wird, ein anderer Gesellschaftsbegriff als der einer territorial begrenzten und ethnisch-kulturell geprägten Nationalgesellschaft zugrunde. Eine Grundannahme des Konzeptes ist, dass die sozial-räumliche Referenzstruktur der Untersuchungsgegenstände durch freiwillige oder erzwungene Akte der Inklusion und Exklusion selbst erzeugt wird. Um diese Herstellung von sozial-räumlicher Inklusion durch die beteiligten Akteure und Institutionen selbst verfolgen zu können, sollte der methodologische Rahmen keine starken Annahmen über die räumliche Begrenzung von Inklusionen beinhalten. Versteht man Gesellschaft als das »umfassendste System menschlichen Zusammenlebens« (Luhmann 1994:235), innerhalb dessen soziale und kulturelle Ordnungen hergestellt werden und sich beobachten lassen, dann kommt für den Transnationalismus nur die Weltgesellschaft als analytischer Rahmen in Frage.

Darüber hinaus nimmt das Konzept der simultanen Inklusion eine prozessuale Wendung des Integrationsbegriffes vor. Das heißt, dass Inklusion nicht als permanenter Zustand verstanden wird, sondern als etwas, das situativ und praktisch immer wieder hergestellt werden muss. In dem gleichen Maße, wie Gesellschaft theoretisch als intern heterogenes und fragmentiertes System menschlichen Zusammenlebens verstanden wird, das die politische Form des Nationalstaates überragt, erübrigt sich auch ein holistischer und normativer Integrationsbegriff als Kategorie der Beschreibung der Beziehung zwischen Individuen und Sozialwelt. Gleichzeitig wandelt sich in der situativen Wendung des Inklusionsbegriffs auch der ethnische Kulturbegriff des Assimilationskonzeptes in einen alltagspraktischen Kulturbegriff. Die Frage nach den kulturellen Bedingungen von Inklusion verweist auf die spezifischen kulturel-

len Inklusionsanforderungen eines Kontextes oder einer Institution, wie etwa deren Sprachpolitik oder das Wissen über Prozeduren zur Bewältigung eines Problems. Sie impliziert hingegen nicht die Existenz einer ganzheitlichen und in sich kohärenten Kultur, von der man Bestandteil werden könnte. Mittels eines alltagspraktischen Kulturbegriffes lässt sich genauer spezifizieren, welches kulturelle Wissen oder welche Kompetenzen Bedingungen für welche Art von Inklusion sind. Mit diesem analytischen Inklusionsbegriff lässt sich dann auch zum Beispiel beschreiben, wie etwa rechtlich und ökonomisch marginalisierte Personen (z.B. undokumentierte Migranten mit sehr geringen deutschen Sprachkenntnissen) durchaus die Kriterien der Inklusion für bestimmte Bereiche in einer Gesellschaft (etwa dem informellen Arbeitsmarkt) erfüllen, während sie gleichzeitig aufgrund der Nichterfüllung von anderen Kriterien (z.B. legaler Aufenthaltsstatus) aus bestimmten Bereichen exkludiert werden. Anstatt einer Beschreibung, die ein mehr oder weniger an Integration konstatieren würde, würde man Strukturen von Inklusionen und Exklusionen beschreiben können, die je nach Art wesentliche Auswirkungen auf Lebenssituation und die Lebenschancen der Betroffenen haben. Ein analytischer Gewinn gegenüber dem Integrations- und Assimilationsansatz ist, dass man etwa Marginalisierung als Wechselspiel von Teilhabe an bestimmten Kontexten und Nicht-Teilhabe an anderen sozialen Kontexten versteht und nicht nur als ein Defizit an Teilhabe, das sich in dem Grad der Abweichung vom statistischen Standard bemessen ließe.

Vor diesem Hintergrund erscheint es mir unzutreffend, wenn zum Beispiel Bommes (2003:105) anmerkt, dass der Transnationalismusansatz ein bloßes »Ergänzungsprogramm [sei], das für die etablierte Integrations- und Ungleichheitsforschung in der Migrationsforschung weitgehend folgenlos bleibt«. Der wesentliche Beitrag des Transnationalismusansatzes scheint aber nicht, wie Bommes annimmt, in der empirischen Beschreibung transnationaler Beziehungen zu liegen, sondern darin, dass er aufgrund seiner empirischen Befunde letztlich zu einer veränderten Methodologie der Untersuchung der Beziehung zwischen Migranten und der Sozialwelt führt. Aus diesem Grunde würde ich auch den *methodologischen* Transnationalismus gegenüber dem *empirischen* Transnationalismus privilegieren. Unter methodologischem Transnationalismus soll ein formaler analytischer Rahmen zur empirischen Beobachtung von Prozessen multipler und simultaner Inklusion, Exklusion und Nicht-Inklusion von Migranten in verschiedene sozial-räumliche Kontexte und Institutionen innerhalb der Weltgesellschaft verstanden werden. Die *empirische* Beschreibung grenzüberschreitender sozialer Beziehungen, die keine anderen Formen der Inklusion berücksichtigen würde, wäre in der Tat ein bloßes Parallelprogramm zu anderen Paradigmen innerhalb der Migrationsforschung. Ein methodologischer Transnationalismus hingegen bietet eine weltgesellschaftliche Alternative zu der herkömmlichen nationalen Inte-

grationsforschung. Dabei schließt ein methodologischer Transnationalismus keineswegs die Behandlung der Probleme der Integrations- und Assimilationsforschung aus. Wie bereits angedeutet, lassen sich sowohl Fragen sozialer Ungleichheit als auch Fragen ethnischer Differenz als Muster und Kopplungen von Inklusionen und Exklusionen beschreiben. Im Rahmen eines methodologischen Transnationalismus sollte es nicht darum gehen, die Relevanz von Nationalstaaten zu verneinen, sondern lediglich ihre Signifikanz in einem größeren Bezugssystem zu kontextualisieren. Assimilation oder ausschließliche Integration in einen Nationalstaat wären nur zwei empirische Varianten von vielen möglichen Mustern multipler und simultaner Inklusion. Ein methodologischer Transnationalismus kann diesbezüglich zu einer Differenzierung der Assimilations- und Integrationshypothesen beitragen. Geht man davon aus, dass die Mehrheit der Migranten zum Zeitpunkt ihrer Migration gleichzeitig in das Herkunftsland (z.B. Verwandtschafts- und Freundschaftsbeziehungen) und das Zielland der Migration (z.B. Wohn- und Arbeitsort) inkludiert sind, ist multiple und simultane Inklusion von Migranten innerhalb von und über Staatsgrenzen hinweg der Normalfall. Selbst wenn sich generationsübergreifend eine Tendenz zur ausschließlichen Inklusion in das Einwanderungsland abzeichnen sollte, bleibt es wichtig festzustellen, wie sich Formen der transnationalen Inklusion und Nicht-Inklusion auf die nationale Inklusion auswirken und umgekehrt. Zum Beispiel hat sich offenbar die politische Konstellation des ersten Weltkrieges und die Entstehung autoritärer und faschistischer Systeme im Europa der 1920er und 1930er Jahre verstärkend auf assimilative Tendenzen unter europäischen Migranten in den USA ausgewirkt (Waldinger/Fitzgerald 2004:1188-1189). Die politischen Entwicklungen seit dem Ende des kalten Krieges, die verbesserte technische Infrastruktur transnationaler Inklusion und die aktive Diasporapolitik vieler Herkunftsländer haben hingegen offensichtlich zur Intensivierung transnationaler Beziehungen beigetragen. Es ist anzunehmen, dass Merkmale von transnationalen Familien, Religionsgemeinschaften und ethnischen Gruppen, wie Sprache(n), Art der Religion, räumliche Verteilung, Verwandtschaftssystem oder Klassenposition der Mitglieder, sich auf die nationale Inklusion von Migranten und deren Nachkommen auswirken. Bezöge man politische und familiäre Formen transnationaler Inklusionen und Exklusionen mit in die Beschreibung nationaler Inklusionen und Exklusionen ein, so ergäbe sich ein komplexes Bild. Man würde Assimilation de facto als einen kontingenten sozialen Prozess beschreiben können, der im Zusammenspiel von verschiedenen funktionalen und sozial-räumlichen Bezügen, darunter transnationalen und nationalen, erst praktisch hervorgebracht würde (Nieswand 2005b:55), anstatt ihn ausschließlich auf die Pull-Kräfte der Einwanderungsgesellschaft zu reduzieren. Doch über die Differenzierung der herkömmlichen Ansätze hinaus, scheint ein methodologischer Transnationalismus notwendig, weil sich im

Zuge einer allgemeinen Differenzierung der Migrantenbevölkerung auch Art und Umfang transnationaler Beziehungen diversifizieren (Vertovec 2006). Forschungspraktisch heißt dies, dass die Relevanz transnationaler Beziehungen für ein soziales Phänomen sich letztlich nur empirisch und nicht theoretisch entscheiden lässt. Dies bedarf aber eines methodologischen Rahmens, der die Beobachtung von unterschiedlichen Formen multipler und simultaner Inklusionen analytisch zulässt. Das gewählte Beispiel migranten-initiiertes christlicher Gemeinden erweist sich als gut geeigneter empirischer Fall, um die Nützlichkeit eines methodologischen Transnationalismus zu veranschaulichen. Die empirische Diversität der nichtethnischen Inklusionsmuster religiöser Migrantenorganisationen erfordert, über die beschriebenen Fälle hinaus, eine Methodologie, die empirisch offen genug ist, um den empirischen Gegenständen auf der Spur bleiben zu können.

Literatur

- Adogame, Afe (2000): The quest for space in the global spiritual marketplace. African religion in Europe. In: *International Review of Mission* 89 (354), S. 400-409.
- Alba, Richard/Nee, Victor (2003): *Remaking the American mainstream. Assimilation and contemporary immigration*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press.
- Anderson, Allan H. (2004): *An introduction to Pentecostalism. Global charismatic Christianity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Basch, Linda/Glick Schiller, Nina/Szanton Blanc, Christina (1994): *Nations unbound. Transnational projects, postcolonial predicaments and deterritorialized nation-states*. Amsterdam: Gordon and Breach.
- Bommes, Michael (2002): Ist die Assimilation von Migranten alternativlos? Zur Debatte zwischen Transnationalismus und Assimilationismus in der Migrationsforschung. In: Michael Bommes/Christina Noack/Doris Topinke (Hg.): *Sprache als Form. Festschrift für Urs Maas zum 60. Geburtstag*. Wiesbaden: Westdeutscher Verlag, S. 225-242.
- Bommes, Michael (2003): Der Mythos vom transnationalen Raum. In: Dietrich Tränhardt/Uwe Hunger (Hg.) *Migration im Spannungsfeld von Globalisierung und Nationalstaat*. Opladen: Westdeutscher Verlag, S. 90-116.
- Brubaker, Rogers (2001): The return of assimilation. In: *Ethnic and Racial Studies* 24 (4), S. 531-548.
- Bukow, Wolf-Dietrich (2000 [1992]): Ethnisierung und nationale Identität. In: A. Kapelka (Hg.): *Rassismus und Migration in Europa*. Berlin: Argument Verlag, S. 133-146.

- Elwert, Georg (1982): Probleme der Ausländerintegration. Gesellschaftliche Integration durch Binnenintegration? In: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 34, S. 717-731.
- Esser, Hartmut (1999): Inklusion, Integration und ethnische Schichtung. In: *Journal für Konflikt- und Gewaltforschung* 1, S. 5-34.
- Esser, Hartmut (2001): Kulturelle Pluralisierung und strukturelle Assimilation. Das Problem der ethnischen Schichtung. In: *Schweizerische Zeitschrift für Politikwissenschaft* 7 (2), S. 97-108.
- Gerloff, Roswith (2001): Religion, culture and resistance. The significance of African Christian communities in Europe. In: *Exchange. Journal for Missiological and Ecumenical Research* 30 (3), S. 276-289.
- Gifford, Paul (1998): *African Christianity. It's public role*. London: Hurst & Company.
- Glazer, Nathan/Moynihan, Daniel Patrick (1975): Introduction. In: Dies. (Hg.): *Ethnicity. Theory and experience*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press.
- Glick Schiller, Nina/Basch, Linda/Szanton Blanc, Christina (Hg.) (1992): *Towards a transnational perspective on migration. Race, class, ethnicity and nationalism reconsidered*. New York: New York Academy of Sciences.
- Glick Schiller, Nina/Nieswand, Boris/Schlee, Günther/Darieva, Tsypylma/Yalçin-Heckmann, Lale/Fosztó, László (2005): Pathways of migrant incorporation in Germany. In: *Transit* 1 (1), <http://repositories.cdlib.org/ucbgerman/transit/vol1/iss1/art50911>.
- Goldring, Luin (1996): Blurring borders. Constructing transnational community in the process of Mexico-US migration. In: *Research in Community Sociology* 6, S. 69-104.
- Gordon, Milton (1964): *Assimilation in American life. The role of race, religion and national origin*. New York: Oxford University Press.
- Gordon, Milton (1975): Toward a general theory of racial and ethnic group relations. In: Nathan Glazer/Daniel Patrick Moynihan (Hg.): *Ethnicity. Theory and experience*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press, S. 84-110.
- Guarnizo, Luis E./Smith, Michael P. (Hg.) (1998): *Transnationalism from below*. New Brunswick (N.J.): Transactions Publishers.
- Guarnizo, Luis Eduardo/Portes, A.W./Haller, W.J. (2003): Assimilation and transnationalism. Determinants of transnational political action among contemporary migrants. In: *American Journal of Sociology* 108 (6), S. 1211-1248.
- Hall, Stuart (1996 [1980]): Race, articulation, and societies structured in dominance. In: Houston A. Baker/Manthia Diawara/Ruth H. Lindeborg (Hg.) *Black British cultural studies. A reader*. Chicago: University of Chicago Press.

- Hannerz, Ulf (1974): Ethnicity and opportunity in urban America. In: Cohen, Abner (Hg.): *Urban ethnicity*. London: Tavistock, S. 37-76.
- Heckmann, Friedrich (2005): Integration or assimilation. In: Hans-Jürgen Aretz/Christian Lahusen (Hg.): *Die Ordnung der Gesellschaft. Festschrift zum 60. Geburtstag von Richard Münch*. Frankfurt: S. 271-280.
- Jach, Regina (2005): *Migration, Religion und Raum. Ghanaische Kirchen in Accra, Kumasi und Hamburg in Prozessen von Kontinuität und Kulturwandel*. Münster: Lit Verlag.
- Kazal, R. A. (1995): Revisiting assimilation. The rise, fall and reappraisal of a concept in American ethnic history. In: *American Historical Review* 100 (2), S. 437-471.
- Kearney, Michael (1991): Borders and boundaries of state and self at the end of the empire. In: *Journal of Historical Sociology* 4 (1), S. 52-74.
- Kennedy, Ruby J. R. (1944): Single or triple melting pot? Inter-marriage trends in New Haven, 1870-1940. In: *American Journal of Sociology* 49, S. 331-339.
- Kennedy, Ruby J. R. (1952): Single or triple melting pot? Inter-marriage trends in New Haven, 1870-1950. In: *American Journal of Sociology* 58, S. 56-59.
- Kreckel, Reinhard (2006): *Soziologie der sozialen Ungleichheit im globalen Kontext*. Halle/Saale: Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg.
- Kymlicka, Will (2003 [1995]): *Multicultural citizenship. A liberal theory of minority rights*. Oxford: Oxford University Press.
- Levitt, Peggy (1997): Transnationalizing community development. The case of migration between Boston and the Dominican Republic. In: *Voluntary Sector Quarterly* 26, S. 509-526.
- Levitt, Peggy/Glick Schiller, Nina (2004): Conceptualizing simultaneity. A transnational social field perspective on society. In: *International Migration Review* 38 (3), S. 1002-1039.
- Luhmann, Niklas (1994): Gesellschaft. In: Werner Fuchs-Heinritz/Rüdiger Lautmann/Otthein Rammstedt/Hanns Wienold (Hg.): *Lexikon zur Soziologie*. Opladen: Westdeutscher Verlag, S. 235.
- Miles, Robert (1989): *Racism*. London and New York: Routledge.
- Munzul, Assal (2005): A source of difference or a repository of support. Islam and the lives of Somalis and Sudanese in Norway. In: Afe Adogame/Cordula Weißköppel (Hg.): *Religion in the context of African migration*. Bayreuth: Bayreuth African Studies, S. 191-215.
- Nieswand, Boris (2005a): Charismatic Christianity in the context of migration. Social status, the experience of migration and the construction of selves among Ghanaian migrants in Berlin. In: Afe Adogame/Cordula Weißköppel (Hg.): *Religion in the context of African migration*. Bayreuth: Bayreuth African Studies, S. 243-266.

- Nieswand, Boris (2005b): Die Stabilisierung transnationaler Felder. Grenzüberschreitende Beziehungen ghanaischer Migranten in Deutschland. In: *Nord-Süd aktuell, Sonderheft »Transnationale Räume«* 19 (1), S. 45-56.
- Park, Robert E. (1964 [1926]): Our racial frontier on the Pacific. In: Ders. (Hg.): *Race and culture*. Glencoe (Ill.): Free Press, S. 138-151.
- Park, Robert E./Burgess, Ernest W. (1969 [1921]): *Introduction to the science of sociology*. Chicago: University of Chicago Press.
- Portes, Alejandro/Rumbaut, Ruben G. (2005): Segmented assimilation on the ground. The new second generation in early adulthood. In: *Ethnic and Racial Studies* 28 (6), S. 1000-1040.
- Pries, Ludger (1997): *Transnationale Migration. Soziale Welt Sonderband 12*. Nomos: Baden-Baden.
- Pries, Ludger (2005): Transnational migration as a chance for spanning the North-South-gap. In: *Nord-Süd aktuell* 19 (1), S. 5-18.
- Rouse, Roger (1991): Mexican migration and the social space of postmodernism. In: *Diaspora* 1 (1), S. 8-23.
- Rumbaut, Ruben G. (1997): Assimilation and its discontents. Between rhetoric and reality. In: *International Migration Review* 31 (4), S. 923-960.
- Simon, Benjamin (2005): Preaching as a source of religious identity. African initiated churches in the diaspora. In: Afe Adogame/Cordula Weißköppel (Hg.): *Religion in the context of African migration*. Bayreuth: Bayreuth African Studies, S. 285-300.
- Taylor, Charles (Hg.) (1994): *The politics of recognition*, Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Ter Haar, Gerrie (1998): *Halfway to paradise*. Cardiff: Cardiff Academic Press.
- Vertovec, Steven (1999): Conceiving and researching transnationalism. In: *Ethnic and Racial Studies* 22 (2), S. 447-462.
- Vertovec, Steven (2006): *The emergence of superdiversity in Britain*. Centre on Migration, Policy and Society Working Paper 25. Oxford: University of Oxford.
- Waldinger, Roger/Fitzgerald, David (2004): Transnationalism in question. In: *American Journal of Sociology* 109 (5), S. 1177-1195.
- Waters, Mary C./Jiménez, Thomás R. (2005): Assessing immigrant assimilation. New empirical and theoretical challenges. In: *Annual Review of Sociology* 31, S. 105-125.
- Wimmer, Andreas/Glick Schiller, Nina (2002): Methodological nationalism and beyond. Nation-state building, migration and the social sciences. In: *Global Networks* 2 (4), S. 301-334.

Lifting the Curse of Isaiah: Pathways of incorporation of transnational Nuer Christians in the homeland and the US

CHRISTIANE FALGE

»They shall all be left to the mountain birds of prey and to the beasts in the land. The birds of prey shall summer on them and on them all the beasts of the earth shall winter.« (Isaiah, Ch.18)

Introduction

It was mainly to increase conversion rates that the first missionaries, who settled in the Nuer areas¹ in the 1960s, referred to the bible section from the book of Isaiah, Chapter 18² quoted above. They argued that Isaiah cursed the Nuer because they had not converted to Christianity by then. In the course of the civil war in Sudan from 1983 to 2005, and during the outmigration of thousands of Nuer to the US, the curse of Isaiah was subject to new interpretations. During the war, violence and death were related to it and so was their flight to neighbouring countries. When those Nuer who had outmigrated to

-
- 1 The Nuer, who are semi-pastoralist cattle herders belonging to the second largest group in Sudan and in Ethiopia, are considered as one of the minority groups. Their settlement areas stretch from the Western Upper Nile area in Southern Sudan to Gambella region in Southwestern Ethiopia.
 - 2 While chapter 18 is not part of the curriculum of Western theology colleges and Western theologians have largely ignored it, it forms a substantial aspect of East-African missionaries. As the area mentioned in chapter 18 refers to Ethiopia, and the curse to its inhabitants, missionaries in Ethiopia and Sudan have adopted it as a conversion tool. They commonly relate low conversion rates in those areas as a reason for marginalisation. (Interviews with Andrew Walls, St. Paul: 2007 as well as with various Ethiopians and Sudanese on their encounters with missionaries in Ethiopia, Gambella: 2003).

Western countries came into a position to reverse their role from aid-receiving refugees to that of remittances senders, the curse took on a new meaning for them. They uplifted it by disseminating transnational churches and by simultaneously involving in homeland and receiving country activities.

In my transnational approach to the Nuer³ I draw on Glick Schiller's concept of a social field defined as an »unbounded terrain of multiple interlocking egocentric networks« (Glick Schiller 2004:455). This approach operates on the assumption that migrants live in a transnational field that is influenced, but not bounded by nation states. In their social field the Nuer settle permanently or temporarily as refugees or guests before and after the process of migration. Unlike other conceptualizations of transnational ›communities‹, this field has fuzzy ends as it embraces a ›transnational network‹ that is not conceptualized as consisting of ethnic communities, but of »chains of social relationships that are mapped by stretching out from the individual« (2004:455). In their role as nodal points between chains of Nuer dispersed across national boundaries, their churches offer opportunities to engage in global processes of exchange. Individual Nuer cluster around institutionalised kinship-based church congregations that maintain ties with other kinship-based Nuer church congregations in East Africa, the US, Australia and European countries. While some authors argue that not all migrants are involved in transnational activities (Portes/Guarnizo 2002), movement across space is in my notion not a condition of transnationalism. Not all Nuer in the US visit their homeland but are nevertheless involved in transnational identities by maintaining close relations with their kin, friends or professional partners within their social field. The type of transnationalism I am referring to here describes transmigrants who are simultaneously incorporated into homeland and receiving country. As these practices enable them to develop transnational identities and feel belonging to several locations this approach differs from the concept of diaspora. In my use of the term I do not emphasize de-territorialization, but simultaneous incorporation, a term established by Glick Schiller and Levitt (2004). The methodological implications for capturing this simultaneity were a multi-sited field approach (Marcus 1998) that involved research in the homeland and the receiving country. Two years of multi-sited fieldwork in Ethiopian refugee camps and Nuer villages between and within their new settlements in the Midwest of the US (Falge 2006) enabled me to witness the efforts Nuer invested in maintaining relationships with people or institutions in various specific localities and across national boundaries. This perspective has helped me to observe the process of the establishment of a transnational

3 I base this paper on 24 months of fieldwork (2001-2004) in the Ethio-Sudanese border areas and the Midwest of the US. The research was financed by the Max Planck Institute for Social Anthropology Halle and the Cusanuswerk e.V. to whom I am very grateful.

Christian network and to learn about the strategies Nuer Christians apply to make use of it. During my encounter with other African immigrants in the US while studying the Nuer I found that their case represents a growing number of African Christians who live as immigrants, citizens or refugees in transnational spaces. Many of them draw on Christianity as a stabilising institution that becomes a source of empowerment and revitalization in their process of migration.

By connecting congregations in the homeland with those in the receiving country, global Christian networks support people during their first steps within a foreign country and create meaning for lives affected by immigration policies and capitalist economies (Van Dijk 1997; Kalu forthcoming; Adogame 2002; Marshall 1993). Previous studies on transnational Christianity have described this role of Christianity in responding to Africans' experience of disempowerment by giving hope, facilitating outmigration and exerting pressure to send remittances (Levitt 2003; Nieswand 2005a; Glick Schiller 2007). In a context of social deprivation, Pentecostalism often is the most prominent among those Christian movements and often resists if not rejects a national identity in favour of a larger global Christian identification (for the case of Ethiopia see Kaplan 2005:100). Marshall describes how Pentecostalism in Nigeria, where large parts of the society are pushed into economic crisis, became an expressive and pragmatic act of individual and collective reconstruction (Marshall 1993:223). Some Christians also rearticulate their economic irritations and political instabilities by disentangling from the world, breaking up kinship networks or by becoming involved in an economy of prestige (Marshall 1993:226; Meyer 1998)⁴.

Many studies present immigrant churches mainly in terms of ethnicity and homeland ties providing coping strategies of emotional support and material assistance to migrants traumatised by the experience of dispersal (Gifford 1998; Ter Haar 1998; Brodwin 2003) – a bias which risks »... downplaying migrants' own religious logic and the way their religious beliefs shape settlement and incorporation, locally, nationally, and transnationally.« (Glick Schiller/Karagiannis 2007:144).

This paper is about the specific meaning transnational Christianity offers to the Nuer and about the way they engage with this form of Christianity. It deals with the roles the transnational churches of Nuer migrants in the US provide for them at home as well as in the receiving country. This will be done by describing the process of dispersal and incorporation into the receiv-

4 An economy of prestige implies status growth through an outward avowal of material prosperity by clothing and hair styles as well as decorative adornment. One of the forms it takes among Pentecostal Christians is the ›doctrine of prosperity‹ where the spiritual and material fortunes of a believer are dependent on how much he gives, spiritually and materially to God (Marshall: 1993).

ing country as well as the complex interactions between homeland and receiving country in a sense of a transnational field that is constituted of Christian identities, institutions and resource flows.

Transnational relations in the condition of rupture

To the missionaries who came to the Nuer areas in the 1960s the apparent resemblance of the cursed nation described in Isaiah provided the biblical proof of God's curse laid upon the ›pagan‹ Nuer. Only conversion to Christianity, the missionaries argued, could achieve a waiver of God's curse (see also Scroggins: 2002:208). This was pronounced in the context of the Sudanese civil war which became one of the most violent and long-lasting wars of the African continent, causing the death of almost two million people. In the face of decades of war, internal displacement and evacuation into refugee camps, urban areas in East Africa and the rest of the world, many Nuer could not help but similarly explain their misery by the assumed curse. Young Nuer Christians began to draw on the missionary idea about Isaiah and chapter 18 became one of the most quoted biblical passages in Nuer Christian circles.

During the civil war in Sudan, aid dependance in the camps and the un-plannability of daily life has steadily weakened peoples' economic and political agency. In these conditions of rupture, widespread destruction and disintegration the church remained a conspicuously viable civil institution manifested by Southern peoples' vigour, growth and creativity. The dramatic growth of the Christian Church in Sudan, which has been described as the fastest growing church in Africa, is one of the widely recognized developments in the last phase of the Sudanese war (Wheeler 1997:11).⁵

Outmigration to the Western world, where the Nuer gained access to salaried jobs, education and health-care, helped many of them to regain control over their lives. The flow of remittances that reached their home communities and the impressions they left among their kin and friends as educated, prosperous achievers made the homeland communities pin their hopes on them. Elders in the homeland forward their reciprocal claims to the diaspora by referring to the instable cattle economy. One example of this is the sacrificial blessing of Gwenpar – an elder from Fangak – as he addressed his son along with a group of other video-filming Christians in Western dress during a home visit from the US:

»You! The ones who are going for writing, clear their eyes, oh God of the country. ... They will not suffer like us. We were born in vain, because our fathers died with-

5 Though I collected rich ethnographic material on the importance of the church during rupture, I have to limit myself here to a general level.

out benefiting from us, without eating something from us. Before, we refused education, because we wanted to take care of our cows. But where are the cows? Now, we ourselves are the ones who are ending up in the wilderness.» (Gwenpar, Pangak 2004)

The young generation, who outmigrated to the Western world, is seen as a shield against the wilderness which stands for the fragilities of the cattle economy under the conditions of war. What is striking in Gwenpar's statement is his denial of the elders' power as it contrasts with the generational conflict between cattle-rich elders and young Christians. In this conflict the elders' power is symbolized by cattle and that of the young Christians by literacy. The blessing does not only acknowledge the benefits of education but values literacy over cattle. By including literacy in the Nuer economy as an additional tool the elder empowers as well as warns the transmigrants not to ignore their reciprocal claims in a world beyond the cattle economy. The empowerment which the Nuer from the Western countries have experienced creates meaning and elevates their status from former aid-recipients to that of nurturers of people in the homeland. Their responsibility to care and nurture has a vitalizing and status-creating effect as they feed their transnational relations. What the visiting Nuer experience here has been coined by Nieswand as the ›status paradox of migration‹ in which the gain of status in one country is achieved by a simultaneous loss of status in the receiving country (Nieswand 2005b: 250-255). My empirical material will show that Christianity is at the centre of the status paradox by facilitating status gain through transnational activities. It elevates Nuer migrants from the bottom of US society as unskilled labourers to the status of achievers as modernized Christians in their vernacular churches and when visiting their relatives in the dusty ›bushes‹ of the homeland.

When in 1992 the first Nuer refugees began to migrate to the US and were resettled by US churches, Christian networks confirmed their viability by offering them support during the early days of arrival. Unlike many other Africans, who often face deadly and lifetime-consuming challenges by surmounting Western shields against non-Western migration, the resettlement process enabled them to quickly establish life in the receiving countries. From the very beginning, their special conditions enabled them to invest in the building-up of a transnational church network to support their homeland communities.

Local, national and transnational pathways of incorporation in the US

The research emphasis of many scholars of African immigrant Christianity on mega-Pentecostal churches tends to overlook the depth and nuances of African Christianity in its engagement to build up religious networks in the Western world. The types of churches Africans may select and the meaning they create for them, however, depends on their own religious identities and social organisation, the immigration policy of the receiving country, the settlement locality itself and their chosen patterns of inclusion to it. Africans in the Netherlands for example formed independent churches because the structures of former mission churches appeared to them less adaptable (Ter Haar 1998:132). In her study on Pentecostal churches in the East-German town of Halle, Glick Schiller shows how these churches have provided Africans with not only legitimacy to transnational movement but also claims to rights in Germany (Glick Schiller/Karagiannis 2001:160). In similar ways to the latter, the Nuer were also incorporated in US churches. While the Africans in Halle have included Germans into their missionary project, intermarried with them and made them join their Pentecostal congregations, most Nuer congregations solely consist of Nuer. Also their marriage patterns are endogenous (?). Out of their religious understanding to be part of a global Christian family, however, they attach as vernacular⁶ congregations to mainline⁷, white US middle class churches. The majority of Nuer churches are attached to either the Lutheran or to the Presbyterian church, due to existing ties between them. Those Nuer migrants who joined the Lutheran church did so because it acted as one of the main resettlement agencies in the Midwest, helping in the initial phase of migration. Clinging to this church was seen as fulfilling a reciprocal obligation to an institution that had once helped them: »Nuer value friendship a lot, after they [the Lutheran Church] welcomed us, we did not want to break the friendship again« (Parkwol, Omaha 2003). The link with the Presbyterian Church went back to the first missionaries in Sudan. Their memories of a shared past and existing relationships with the missionaries who had once lived in their villages has constituted an entry point for renewing this relationship in the receiving country. Similar to the Africans in Halle, their attachment to those institutions familiar with them is a claim to rights in America.

6 By vernacular I am referring to immigrant congregations who conduct church services in their local languages.

7 By mainline church I am referring to the dominant mainly white middle class churches in the Midwest like the Lutheran and the Presbyterian churches.

Transnational Nuer churches in the US

The new settlement area of the Nuer, the Midwest, where people from African origin hardly make up more than five percent, sharply contrasts with other areas like New York or Washington DC where a dense pattern of immigrants from Africa caused an explosion of Pentecostal African immigrant churches in the past 15 years (Kalu 2008, forthcoming). However, despite their low number, the Nuer as well as other Africans in the Midwest have built up a considerable church landscape and developed a vibrant church-life. Though they were settled across different US states, the majority moved to the Midwest – an area with an ageing population and a shortage of unskilled labourers. Omaha in Nebraska became the largest settlement area where Nuer would settle from all over the US. Here, a group of Nuer was granted state-funding and established a resettlement agency that, by dealing with family resettlement, has triggered processes of chain migration. Ten years after the first arrival, the Nuer community in Omaha had grown considerably. One can participate in the most vibrant Nuer church services where professional choirs sing the latest hymns from the homeland, and attendance is high. During monthly unity prayers or annual feasts up to 400 people may attend a church service. Large religious, political or social community meetings frequently take place so that the buoyant community life also became a reason for many Nuer to move to Omaha, a city with which the Nuer strongly identify for its welcoming structures. Other »pull factors«⁸ are low-cost housing and jobs in meat-packing plants.

Many people who arrived in the city of Omaha from other states had already established churches in the US and were familiar with the processes of church foundation so that between 1996 and 2001, many new churches were established (see table 1 on pages 62-63). In most immigrant-friendly churches the prerequisite to open a vernacular service is a minimum of 60 people and basic knowledge of the bible. Provided with those assets an applicant is accepted as a church leader and granted the right for his congregation to use the church's facilities. The mainline churches allocate to the Nuer rooms in their basements to conduct temporary vernacular services until their language skills have improved and they can participate in the English service. Hence, vernacular services are tolerated by US churches mainly under the premise of »integration« and the monthly obligation to attend the main church's service aimed at the final dissolution of the vernacular services. Many Nuer attend the

8 The »push and pull modell« explains the emergence of a pressure for migration out of the difference between two locations. Push factors like economic degradation, unemployment or war etc. force people to leave one location and the other location offers pull factors like economic wealth, employment and peace. The pull theory goes back to E.S. Lee 1972.

monthly services of the mainline church and in return, the pastor of the mainline church visits their services. Some Nuer are also represented in the church committees of the mainline churches and individuals of both groups maintain mutual relationships with each other. However, many Nuer view their church as a permanent institution and by regarding it as a means of nurturing their cultural identity that should be maintained for future generations, they want to pass it over to their children. At the same time, each congregation maintains close ties with several homeland congregations through regular phone contacts, visits as well as the sending of remittances. Despite this homeland orientation, their relationship with the US church matters as well. What we are dealing with here is a simultaneous incorporation, underlined by joint visits of Nuer church leaders and white US pastors from the mainline churches to the partnership congregations in Ethiopia that the Nuer leaders have newly established with the help of the mainline congregation.

To strengthen their internal ties and their position within the Lutheran church on the national level, Yiech, a Nuer pastor from Des Moines, has formed the ›Sudanese Task Force‹ – a network of Lutheran Nuer churches that connects them on the national US-level and offers first contact points to new arrivals. So far, the Sudanese Task Force connects 27 Lutheran Nuer congregations in nine US States which maintain national relationships with other Nuer and non-Nuer Lutheran members in the US.

Incorporating to the Midwest (Iowa, Minnesota and Nebraska)

In the Midwest, the level of racial and class segregation as well as discrimination against African-Americans is very salient. Their presence in white neighbourhoods still provokes the evacuation of the white populations and African-American neighbourhoods are recognized by strikingly poor housing.

While the Nuer maintain social relations with the mainline churches there is high tension between them and African-Americans, which expresses itself in occasional street fights between former Nuer or Dinka child-soldiers and African-American youth gangs as well as mutual discrimination. Recent immigrants from Africa who settled in the Midwest (Kenyans, other Sudanese like Dinka and Anywaa, Ethiopians and Eritreans) have taken up the essentialising, racialized US-discourse that blames African-Americans for being poor as a result of an assumed ›laziness‹ or ›inferiority‹, pushing them into criminality, drug abuse and unemployment. Hence, they share their outwardly expression to be distinct from African-Americans who in return devalue them as ›primitive baboons‹ – unfamiliar to cope with American lifestyles. The Nuer preference for mainline churches underlines their intended distinction

from African-Americans and devaluing them helps to veil their own exclusion from the middle class and constraints against upward mobility.

It is interesting that in a context where African-Americans are confined to their ghettos and excluded by white middle class structures, Sudanese refugees – who in the US-discourse of race belong to the same category of people of African origin – are warmly welcomed as new American citizens. America's support and protection of the Nuer can not only be explained by their willingness to incorporate into white mainline churches, but emerges from an anti-Muslim identification of US Christians. Built on the model of a Muslim/Christian division of the world and by reducing the Nuer to victims of Muslim persecution they legitimize their support. The fact that Christians view the Sudanese as hard working, honest people grants them the right to »be helped by Americans«. Several of the white American Christians I talked to described their new »brothers-in-Christ« to me as God's »blessing« to the American people: »These guys are very hard working. Especially here in Iowa with a huge problem of an aging population they are a blessing to the country!« (Pastor Sam, Des Moines 2003). The first Nuer who arrived in the US were resettled by church members, supporting them practically and materially, while starting life in the US. Attached to a church, arrivals from Africa receive donations from the members of the mainline congregations and are »flooded« with charity items like second-hand cars, clothes and furniture. Church members also organise for them house-construction projects in middle-class areas. During handing-over »rituals« of the houses organized by white church leaders, the future house-owners had to undergo a status reduction in which they are declared paupers of US charity. Though the Nuer are often alienated by their status degradation during those rituals, they undergo these demonstrations of American mercifulness because to them the house constitutes an important asset to become part of US society. Purchasing a house shows their ambition for permanent settlements in the US which most of them are aiming at, despite the ambivalence of an »immigrant dream of an eventual return«. However, in face of their long-term »careers« as aid-dependant refugees they try as hard as possible to become self-reliant. Having arrived in the US in an understanding of being equal members of a Christian community, they are disillusioned by the issue of class and the pauper image attached to them. Though they need support in the early days, they dislike the image associated with it and cannot wait to become self-reliant. They also withdrew from being resettled by white sponsors and instead took responsibility for resettling those friends, families and other Southern Sudanese (Nuer, Dinka, Maban, Nubians).

›Networks of trust‹

Soon, Nuer pathways of incorporation (Glick Schiller et al. 2005) in the US began to be characterized by lineage-based neighbourhoods⁹. Newcomers are hosted by their kin and as soon as a house in the neighbourhood is free they move over. These networks of trust have helped people to get settled, find houses, jobs, security and get emotional support through kinship ties and a commonly shared past. Over time, pockets of Nuer neighbourhoods have come into existence in a number of Midwestern towns, mostly with meat-packing industry – the main job source for unskilled immigrant labourers.

When it comes to the question of ethnicity, from the national perspective within the US, an outsider who is unfamiliar with Nuer lineages would categorize the Nuer congregations as ethnic, because of their exclusive Nuer members. An insider will realize that Nuer churches consist of families or lineages (*cieng*) attached to US churches. Even during the annual Christmas and New Year celebrations when all Midwestern congregations unite and collectively celebrate in Omaha they identify as Gajaak differing from the other large Nuer tribe – the Gajiok – who celebrate in Texas. Though fragmentation is a general phenomenon among Evangelical and Pentecostal churches, the level of fission among the Nuer is striking. There is no church that has not yet undergone processes of fission in which a formerly large congregation broke into smaller and smaller segments by attaching to other churches. Hence, from 1996 to 2001, the growth of the Nuer community in Omaha along with processes of fission caused a growth of Nuer churches from two to 16 (!):

*Table 1: Establishment of Nuer Church Congregations in Omaha, Nebraska.*¹⁰

	Year of Establishment	Name of the Congregation	Name of the dominant family
1	1996	Seven Day Adventist I	Cieng Wau, Ceing Chany
2	1996	First Covenant (Evangelical Covenant)	Cieng Reng
3	1997	Zihion (Lutheran)	Cieng Nyājaani
4	1998	Mountain View (Lutheran)	Cieng Nyälieth (Gajiok)
5	1998	First Lutheran	Lou (Mor)
6	1998	St. Joseph (Catholic)	Western Nuer Bentiu,
7	1999	Emmanuel	Cieng Wau (Hoth)

9 Though the majority were Nuer, there was also a sporadic settlement of Dinka.

10 Half of the Nuer churches in the above table are Lutheran – known to them through the process of resettlement and nearly all the others belong either to one of the three missionary churches known from the homeland: the Presbyterian, Catholic and Seventh Day Adventist church. In 2001 when the mainline churches were already ›occupied‹ by existing Nuer congregations the first previously unknown church – the Bapist church – was established.

8	1999	St. Michael (Lutheran)	Cieng Nyajaani
9	1999	St. Paul (Lutheran)	Cieng Chany
10	1999	Pacific Hill (Lutheran)	Cieng Wau (Cieng Kueth)
11	2000	St. Richard (Catholic)	Mixed
12	2000	First Presbyterian	Lou and Pangak (Lak)
13	2001	Seven Day Adventist II	Mixed
14	2001	King of King (Lutheran)	Cieng Chany
15	2001	Missionary Baptist	Cieng Wau, Gaajiok
16	2002	Memorial (Lutheran)	Pangak , (Pow)

The lines of fission, which continue to reflect kinship sections, result from struggles over and search for leadership as well as economic resources – mainly scholarships or money. Although these processes emerge from conflicts, fission itself is not viewed in a negative light. By regarding it as ›seeking greener pastures‹ it becomes a familiar behavioural pattern traditionally applied to cope with scarcity by diversifying resources. However, not only the Nuer, but also non-pastoralist African immigrants I talked to in the Midwest and Europe support the view of Christian fission as a constructive process. They legitimize the creation of a link between a US and a homeland congregation as part of an ›African tradition‹¹¹.

»*ciengdan cä thok*« (our families are destroyed/finished) is a statement that dominates Nuer worries in their transnational field and the lineage-based church pattern is an attempt to counter family destruction due to the war and dispersal by replacing families with distant lineage members. Since from the distance of the US the most distantly related kin seems still close enough, people – avoid of close kin – cope by treating people of distant lineage sections as if they have a close relationships with them.¹² This results in the identification of most churches with a certain lineage. Again, each lineage-based-church adapts the name of the mainline church and is linked to its specific location. Examples for these identifications in Des Moines are the Cieng Thul congregation in the »Trinity Lutheran church on University (Ave)« or the Cieng Col Mut congregation of the »Evangelical Lutheran on Hickman (Road)« with which its members identify. Like their houses and neighbourhoods, these churches and the relationships with its members are ways of incorporating to and identifying with US localities that help to reconstruct their families and counter processes of de-territorialization.

11 Personal communication with Kalu 2007.

12 Again, I have to limit myself here to the level of abstraction. For further details on the issue of Christian fission see Falge: 2005:171-194.

The challenges and failures of simultaneous incorporation

The transnationalization of Christianity on a global scale is sometimes viewed in the light of an increase of ›Southern‹¹³ missionary activities and a growing number of ›Southern‹ missionaries to the ›global North‹ (Kalu forthcoming, Shenk 2001, Levitt 2004). The increasing number of African missionaries in Asian countries or of Latin American and Asian missionaries in Africa are described by some as an outflow of missionary impulse from the ›global South‹ to all parts of the world. The ›South‹, it is argued, is turning into a new Christian centre for Northern visitors and short term missionaries (Kalu 2008:5). As they religiously identify with a global Christian community, many Nuer in the US see themselves as both, missionaries to the homeland and to the US. Several transmigrants have received theology scholarships in Minnesota, Iowa and Nebraska with plans to build up missions in the homeland. Consequently, the most desired job of many second generation Nuer youth is becoming a missionary. Not all churches are welcoming to immigrants, but those which are, like the Missouri Synod of the Lutheran Church, a conservative branch of the Lutheran church of America, train immigrants as missionaries and invest in the establishment of Lutheran missions in their homeland. The Missouri Synod also invests in the members of those newly established churches in the South by granting them theology scholarships to qualify them as leaders for those churches.

Nuer pastors in the US may be trained and sponsored by US congregations or they may be unsalaried pastors from the homeland. Most of the former village pastors from churches in the homeland might never have received any formal training, and as they are not formally employed by mainline churches they have to earn a living. Therefore, many of those pastors are only so during leisure time. As unskilled labourers with basic literacy skills, they depend on high-risk/low-status jobs. Wife and husband hardly see each other as they take different shifts, unable to afford day care for their children. In order to bring up their five children for example, Deng from the Evangelical Church in Des Moines and his wife Nyachuol rarely see each other as they work during alternating day and night shifts in meat-packing. The stressful and repetitive work¹⁴ in the plants where communication is reduced to short

13 Here, I am referring to the global North-South divide, which embraces a division of the world into Southern marginalized countries and Northern countries that participate in and benefit from the global economy. I chose this slightly outdated approach to the world, by drawing on the literature of reverse flows which operates with this perspective.

14 Repetitive motion, high speed and physically demanding assembly lines in meat-packing jobs lead to the highest injury rate of any US industry which lies

breaks and with very limited workers' rights, the churches offer comforting and status reversal. On Sundays, in their church, Deng and Nyachuol experience a status reversal by involving in an economy of prestige. Arriving in a big family car, dressed up as advanced achievers they display their status reversal from dehumanized refugees to self-reliant citizens in the Western world and dehumanized workers in US plants to well-to-do Christians who have become the economic foothold of many people in the homeland. The church services are comforting forums which people use to express their matters of concern. By standing up to freely talk about good or bad experiences from the past or presence Christians release their sorrow or share their happiness during services. During one of the church services I attended in the Trinity congregation in Des Moines, Deng Yier, recalled a dream in which all kin from his village that were killed during the war had regained their lives. The empathy that members of the congregation expressed to him due to their shared past and collective relation to those people helped Deng to overcome his sorrows from the past and presence. Their transnational life-styles often lead them to their endurance limit and especially some women face great difficulties in facing the double workload of domestic and labour activities in the US. Nyamaar, a single mother of five children, illiterate and working in meatpacking without child support faces great difficulties and does not want to incorporate to the US. She is longing for the homeland, expressed during a prayer during church service:

»...My father, be with us in this situation. Be with us in our life in America my father and protect us. My father our life is very difficult here and our life in Africa is better. We are very tired in this country my father. God father we are almost to disappear here. We are not able to live in America. Father, why don't you take us back home? Father, if there is a way, take us back, we are almost about to perish. Why should we perish (?) in the middle of the bush?« (Nyamaar, Omaha 2003).

The way Nyamaar's prayer emotionally affected people in the church and the tears many people had to wipe from their faces when listening to her, showed that transnational lives, despite many of its revitalising aspects does not work for all. It contains unsoundness and brokenness that on the surface can easily be overlooked. My attempt here is not to veil the fractures and the suffering in transnationalism which definitely exists. My intention is to unveil the other side of those fractures, a space that previous migration studies overlooked.

half below the average injury and illness rate for all US manufacturing (GOA: Workplace, Safety and Health 2005).

Establishing transnational churches in the homeland

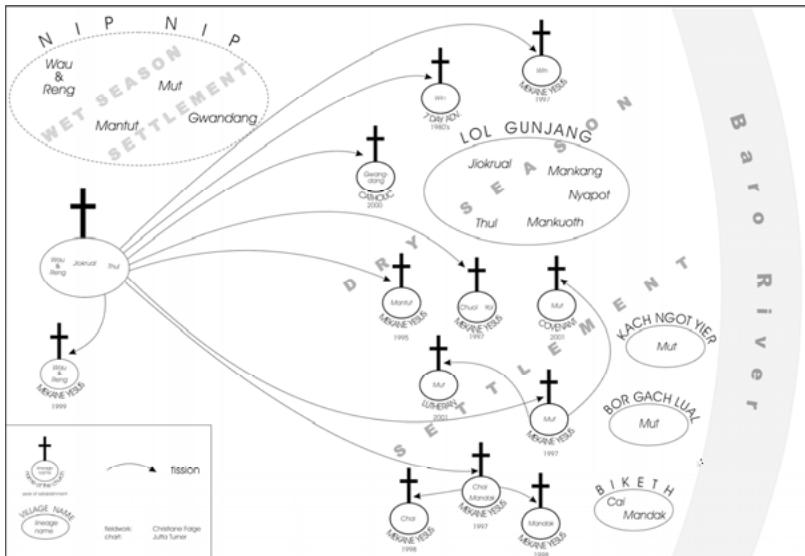
Transmigrants' congregations aim at sending its pastors or other leaders on homeland missions for building up partnership congregations and Nuer missionaries from Iowa and Nebraska have dramatically changed the church landscape in Gambella. Depending on their educational background their travel is sponsored by the vernacular or the mainline church, or both. They usually travel in groups, with other Nuer church leaders and often together with ›white‹ pastors from the mainline church. Prior to their arrival, the Nuer missionaries from the US contact their relatives and assign them as leaders of their churches. A leader who represents a US church with enough money and scholarship promises and the ability to speak (*ruac*) has good chances to attract a number of followers. The photographs of an established congregation and its members serve as proof to be sent to the US and to attract visits by the missionaries. As soon as the missionaries come they will apply to the Ethiopian Mekane Yesus church in Gambella for the recognition of their church and once it has been granted they will be permitted to establish further churches in the villages.

Regular phone calls, remittance flows and visits connect the US congregations with the Ethiopian churches – a pattern that repeated itself among all the other US congregations until its founders gained US citizenship. Since 2000, Nuer church leaders from the US have personally engaged in short term missions and the building up of partnership congregations of their US churches in the refugee camps and their former villages. Among the first people who established transnational churches in Gambella was a group of Nuer and Americans from various congregations in Des Moines Iowa and Minnesota. Their transnational activities via phone, email and postal mail started already in 1999, because by then they lacked US citizenship. In a joint application asking permission to establish branches of their churches in the region they approached the Mekane Yesus church in Gambella. Arguing on the grounds that transnational churches would benefit Nuer society by diversifying resources in their areas by connecting them with the Western world convinced the Mekane Yesus leaders. The group also involved the Council and in the same year the governor of Gambella officially allowed the establishment of transnational churches in the region. In 2001 the first Lutheran church was established in the village Lol Gunjang and some month later I met there two of the group members during a visit. One was Simon Yiech, the pastor of the Trinity Lutheran¹⁵ church in Des Moines and the other one was Koang, a member of

15 For the official presentation of its Sudanese congregation on the website of the Trinity church see: <http://www.trinitydesmoines.com/>.

his congregation. Their church in Des Moines is associated with the Thul family of the Cieng Chany lineage from the village Lol Gunjang. Both were from the family of Thul, one of the major lineages in the village. The members of the Lutheran church in the village were from Yiech's sub-section Mut whose members he had assigned during a telephone call to break away from the larger group of Cieng Thul in the Mekane Yesus congregation and build a Lutheran church. By the time I visited the village, two transnational churches had been established by former members of Mekane Yesus congregations:

Figure 1: Diversifying church landscape in the village Lol Gunjang



When Yiech and Koang arrived in the village they were euphorically received by Christians and non-Christians as their returning children and after Yiech's father had sacrificed a bull, the villagers, together with their visitors spent the whole day feasting. Yiech and Koang distributed the money collected by their US congregation to the age-grades, the village church as well as to the Mekane Yesus church in town. Having spent two days in the village they returned back to Gambella town. Similarly to Yiech and Koang, the other group members, including the Americans visited their villages and the branches of their congregations, distributed money and strengthened their relationship with the church and the villagers. Similarly, their joint missions with American pastors in the homeland strengthen their multiple incorporations with different localities and social spaces. The collectively experienced hardship and the life encountered during this mission strengthened their relationship with the white pastors and their mainline churches. Though they were from differ-

ent churches, all of them jointly contributed money for the large church building of the Mekane Yesus church in town – the first made of concrete financed by US Nuer congregations.

Resulting from the transnational activities, between 1996 and 2001 the number of churches in Gambella increased from formerly 3 to more than 20 (!), with each church establishing a steady flow of donations from the US congregations. The remittances flowing into the region during that time have remarkably expanded the Nuer settlement in Gambella town, hosting all the new church headquarters.

Many Christians in Gambella however complained about the splendid waste of remittances for conspicuous consumption and alcohol. The amount of money brought (up to 10.000 \$ per church) and the way it perished in the hands of individuals involved all members of the US churches in long discussions with people in the homeland about a more strategic use of those resources by channeling them to education and health projects.

Back in Des Moines, Yiech and all the other returning visitors shared their impressions from the homeland by organized fundraising activities during which they procured further remittances – a practice that is currently establishing itself among many returning homeland visitors in the US. Up to today members of the Trinity Nuer congregation continue to send church-based remittances to the homeland churches and often spend many hours on the phone by sharing with the members of their churches in Gambella problems, gossips and developing future strategies about ›advancing‹ their homeland. The case of the Trinity church shows that the type of transnationalism practiced here already began prior to Yiech's and Koang's movement while churches were established by long-distance operations. It also shows the fuzzyness of the transnational network consisting of chains of social relationships that stretched from members of the Mut lineage in Lol Gunjang and the Mekane Yesus leaders in Gambella to the congregation in Des Moines – just like the relationships between the other group members who established churches with lineages in their villages. The case also demonstrates the strategic use of Christianity in terms of the channelling of resources to the homeland. Transmigrants make collective contributions for the construction of the Mekane Yesus church in Gambella town, distribute remittances to the villages and jointly with Christians in the homeland reflect about an improved use of remittances. And finally, by conducting fundraising activities back in the Des Moinian mainline churches they signalled belonging to those churches by claiming rights in them in terms of fundraising.

During these fundraising activities in the mainline church and the Nuer congregations many ›returnees‹ show presentations with slide shows and film screenings about poverty in the homeland during large community events like memorial services, weddings or religious holidays.

While I was still in Gambella when Yiech and Koang organized their fundraising in Des Moines, I had the chance to attend another fundraising event in St. Paul, Minnesota organized by Gatwech, another returning homeland visitor. This fundraising was conducted during a memorial service for a Nuer pastor who had recently died in Ethiopia. Gatwech, who is the founder of the Sudanese resettlement agency in the US and in a process of establishing an NGO operating in Ethiopia, presented to the audience a slide show from the homeland. By displaying ›images of backwardness‹ he appealed to the Nuer audience to compare the life of their society with that of Americans. The slides showed various pictures of rural life in Gambella, such as cattle herds, naked children and mud huts or food being cooked on an open fire. Demonstrating the positioning of the Nuer in Gambella, with a lifestyle less secured than that of Americans who have achieved a positioning beyond the question of survival the status paradox of migration once more reverses their status.

›Help us make them wear neckties‹ was the metaphorical statement with which Gatwech concluded his presentation to the necktie-wearing congregation in their assumption to be positioned on a higher level of ›advancement‹. To transform the homeland communities towards a Western lifestyle is the obligation many transmigrants address and encourage them and their children to become agents of change for their homeland communities. Gatwech's concluding warning ›even if you are here, all your family is there‹ metaphorically brings the equal importance of homeland and receiving country incorporation (even if you are here and enjoying your family continues to suffer) to the point. It also links up with Gwenpar's warning quoted at the beginning of this paper about the lasting ties and obligations toward the homeland. The lower the status in the US, the more important the homeland and the sending of remittances became, partly to the disadvantage of their own and their children's living conditions. Hence, when temporarily fundraising activities reached a level of obsession that began to affect household economies community leaders intervened by prohibiting certain exaggerated fundraising practices.

During a discussion over fundraising and the role of remittances in this context some Nuer pastors from the US told me that their outmigration to the Western world manifest the end of Isaiah's curse. To underline their statement they were pointing at the role of remittances which, as they argued are mentioned in the Isaiah 18 where it reads:

›Then will gifts be brought to the Lord of hosts from a people tall and bronzed, from a people dreaded near and far, a nation strong and conquering, whose land is washed by rivers – to Mount Zion where dwells the name of the Lord of hosts.‹ (African Bible:1219)

The gifts are the remittances which free the homeland from the curse. For me, this was the first time that a Nuer would refer to the book of Isaiah by pointing to this text passage. All preceding discussions I had in the camp and villages on Isaiah would point to the part quoted at the beginning of this paper. To those pastors and to some other people from the diaspora, however, it is clear that they are the tall and bronzed ›remittance senders‹. Migration to the Western world has empowered them to accumulate knowledge and wealth and through the churches they channel it to the homeland as almost every Nuer in the diaspora is involved in the sending of remittances to rectify socio-economic marginalisation. The project of homeland transformation is a project that shows a strong vigour to regain agency over their lives.

Christianity itself is part of the gift, enacted through the establishment of a transnational religious network with churches as its nodal points. People's engagement on missionary activities with churches as the bases for development activities back home is at the centre of their transnationalism. What is most important to the type of transnationalism I am discussing here, however, is the fact that the gift is its simultaneity by being subscribed to three effects: 1. the spreading of churches in the homeland and with them 2. the arrival of schools, water and medicine to the homeland, and 3. teaching Americans about Nuer Christians' morals. The logic in the network is that by increasing the nodal points (churches) resource flows increase while simultaneously reverse flows are meant to positively affect US society. Several Nuer in the US I talked to are struggling with what they perceive as a ›sale out of morality‹ in a sense that everything, including charity, is monetized. They related the lack of ›free‹ charity directly to the unexpected level of secularism encountered by them in the US. This understanding of their religious identity turns them into powerful agents of change for US citizens who need to relearn about the human face of Christianity through an African morality that cares for the people free of charge.

Conclusion

With this article I wanted to make two points. I wanted to 1. show that reducing transnational Christianity to its cushioning effects against traumatic migration would ignore the multiple other meanings it creates for immigrants and to 2. challenge previous studies on immigrant Christianity and their presentation of immigrants as de-territorialized, isolated ethnic groups.

By looking at the various meanings attached to their religious identity as global Christians I showed that next to the significance of churches as institutions the importance of Christian identities also lies in its strategic use for status production and resource flows. Rather than Christianity being a mere ›soother‹ for the trauma of migration and life in the US, extremely hard work-

ing and living conditions are endured in order to build up their new lives and help the homeland communities via transnational churches. Christian churches are not only comforting, but help connecting various social spaces and times that create meaning to them by channelling resources to the homeland as well as linking a perceived past in the homeland with a perceived advancing presence in the US.

However, despite the strategic use of Christianity for revalorization and status gain as well as the pivotal role of resource flows, the challenges posed by life in the US are at the edge of durability. Extreme working conditions paired with excessive domestic demands for bringing up large families as shown in the case of pastor Deng and his wife Nyachuol or Nyamaara can prevent certain forms of incorporation. The breaking up of families, domestic violence, suicide and mental depression hint at the fractures of incorporation. Especially Nuer women in the US are suffering from the double workload of night-shifts and domestic activities as only few men are willing to shake off the traditional divisions of labour.

Despite these cases, I intended to draw attention to the ways Nuer Christians managed to maintain homeland ties and to build up ties in the receiving country by developing a densely interconnected and multi-directed pathway of incorporation. By having drawn equal attention to homeland and new land incorporations I found that transnational immigrant churches can neither be seen as niches for an isolating homeland-dreaming immigrant community unwilling to integrate to the receiving country, nor as people impatient to assimilate to it by cutting off their homeland ties. I pointed this out by:

1. Showing how their identification with a global Christian community helped them to incorporate into regional, national and transnational networks beyond national boundaries and colour lines. Members of the Trinity church in Des Moines developed such multiple pathways with US Americans in the mainline congregations, with Nuer from Lutheran congregations across the US, with Nuer congregations from different churches during Christmas ceremonies in Omaha or during fundraising activities in different cities and with their Ethiopian partnership congregations from the Lutheran as well as from the Mekane Yesus church in Gambella. These multiple chains of relationship created a dense network that embraces Nuer and non-Nuer people in the homeland and in the receiving country. Though some may limit their level of incorporation to participating in the monthly mother church services while others are building up friendship with members of the mother congregations they all signal a form of belonging to localities in the receiving country.

2. Following Nuer pathways of incorporation from first contacts in the US over long-distance proselytization in Ethiopia and their personal engagement in missionary homeland activities together with their mainline churches. Here,

churches served as nodal points for chains of Nuer and Americans stretching out within that field.

3. Depicting that their pathways of national incorporation to the mainline churches did not exclude the maintenance of a cultural, in a sense of an ethnic (but not isolated), identity and hence that incorporation neither meant assimilating to American culture nor adhering to isolated multiculturalism.

4. Illustrating their deep sense of belonging to the Presbyterian church which is rooted in the creation of a shared history with the former missionaries from those churches, indicating their opening up toward the receiving country and articulation over claims to America. Hence, by maintaining a transnational tradition with Christian churches and proselytization efforts I showed how Nuer Christians made use of already existing transnational ties in order to follow up their own interest.

The obvious existence of a homeland bias at this early stage of migration and the existing hardships and ruptures encountered in the US should not be misunderstood as an unwillingness to be part of American society. Their identification with the mainline churches, joint missions with Americans to Gambella, explicit rejection of an African-American identity and of a pauper image along with their struggle to become self-reliant in order to be considered as equal citizens prove otherwise. Despite simultaneous incorporation and the cushioning effects of transnational Christianity I highly doubt that its capacity will suffice to help people like Nyamaar cope with the brutality of life in the US and the breaking up of her family. Unless the US supports her and other new African immigrants by providing help in the receiving country to familiarize with a new system, many of them are doomed to fail.

Literatur

Adogame, Afe (2002): Traversing Local-Global Religious Terrain: African New Religious Movements in Europe. In: *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 10, S. 33-49.

The African Bible: Biblical Text of the New American Bible. Nairobi: Paulines Publications Africa.

Alber, Erdmute/Martin, Jeannett (2007): Einleitung zum Themenschwerpunkt Familienwandel in Afrika. In: *Africa Spectrum* 2, S. 151-166.

Baum, Robert (1999): *Shrines of Slave Trade. Diloa Religion and Society in Precolonial Senegambia*. New York/Oxford: Oxford University Press.

Brodwin, Paul (2003): Pentecostalism in Translation: Religion and the Production of Community in the Haitian Diaspora. In: *American Ethnologist* 30 (1), S. 85-101.

Elwert, Georg (1999): Markets of Violence. In: *Sociologus*. Vol. Supplement 1, Berlin: Duncker & Humblot, S. 85-102.

- Falge, Christiane (2005): The Ethiopianisation of the Eastern Jikany Nuer from a religious perspective. In: V. Böll/S. Kaplan/M. D'alos Moner/E. Sokolinskaia (Hg.). *Ethiopia and the Missions. Historical and Anthropological Insights*. Wiesbaden: LIT Verlag, S. 171-194.
- Falge, Christiane (2006): *The global Nuer: Transnational Christian identities of a Nilotic People*. [PhD Thesis, Forthcoming 2008]. Halle Wittenberg.
- Gifford, Paul (1998): *African Christianity: its public role*. London: Hurst & Co.
- Glick Schiller, Nina/Karragiannis, Evangelos. (2006): Contesting Claims to the Land: Pentecostalism as a Challenge to Migration Theory and Policy. In: *Sociologus* 36 (2). Berlin: Duncker & Humblot, S. 137-172.
- Glick Schiller, Nina/Levitt, Peggy (2004): Conceptualizing Simultaneity: A Transnational Social Field Perspective on Society. In: *International Migration Review* 38 (145), S. 595 – 629.
- Glick Schiller, Nina/Nieswand, Boris/Schlee, Günther./Darieva, Tsplyma/Yalcin-Heckmann, Lale./Fosztó, László. (2005): Pathways of Migrant Incorporation in Germany. In: *Transit* 1 (1). S.1-15.
- Kalu, Ogbu U. (2008): Anatomy of Reverse Flow in African Christianity: Pentecostalism and Immigrant African Christianity. In: F. Ludwig (Hg.): *African Christianity and the Neo-Diaspora*. St. Paul, Minnesota, [forthcoming].
- Kaplan, S. (2005): Discussion. In: V. Böll/S. Kaplan/M. D'alos Moner/E. Sokolinskaia (Hg.). *Ethiopia and the Missions. Historical and Anthropological Insights*. Wiesbaden. LIT Verlag. S. 99-106.
- Levitt, Peggy (2003): You Know, Abraham Really Was the First Immigrant: Religion and Transnational Migration. In: *International Migration Review* 37, S. 847-873.
- Levitt, Peggy (2004): Redefining the Boundaries of Belonging: The Institutional Character of Transnational Religious Life. In: *Sociology of Religion* 65 (1), S. 1-18.
- Marcus, George E. (1998): *Ethnography Through Thick and Thin*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- Marshall, Ruth (1993): ›Power in the Name of Jesus‹ Social Transformation and Pentecostalism in Western Nigeria ›Revisited‹. In: Terence Ranger/Olufemi Vaughan (Hg.). *Legitimacy and the State in Twentieth-Century Africa. Essays in Honor of A.H.M. Kirk-Greene*. Oxford: Macmillan, S. 213-246.
- Meyer, Birgit (1998): ›Make a Complete Break with the past.‹ Memory and Post-Colonial Modernity in Ghanaian Pentecostalist Discourse. In: *Journal of Religion in Africa* 28 (Fasc. 3), S. 316-349.
- Meyer, Birgit (1999): *Translating the Devil. Religion and Modernity Among the Ewe in Ghana*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

- Nieswand, Boris (2005a): Die Stabilisierung transnationaler Felder. Grenzüberschreitende Beziehungen ghanaischer Migranten in Deutschland. In: *Nord-Süd-aktuell*, Sonderheft ›Transnationale Räume‹ 19 (1), S. 45-56.
- Nieswand, Boris (2005b): Die Stabilisierung transnationaler Felder. Grenzüberschreitende Beziehungen ghanaischer Migranten in Deutschland. In A. Adogame/C. Weißköppel: *Religion in the Context of African Migration*. Bayreuth: Breitinger, S. 243-266.
- Nieswand, Boris (2008): *Ghanaian Migrants in Germany and the Status Paradox of Migration. A Multi-Sited Ethnography of Transnational Pathways of Migrant Inclusion*. Halle Wittenberg. [Unpublished PhD Thesis].
- Portes, Alexandro/Guarnizo, Leonardo/Haller, William (2003): From Assimilation to Transnationalism: Determinants of Transnational Political Action among Contemporary Migrants. *American Journal of Sociology*, 108 (6), S. 1211-1248.
- Shenk, Wilbert (2001): Recasting Theology of Mission: Impulses from the Non-Western World. In: *International Bulletin of Missionary Research* 25 (3).
- Sundkler, Bengt G. M. (1961): *Bantu Prophets in South Africa*. Oxford: Oxford University Press.
- Ter Haar, Gerrie (1995): Strangers in the Promised Land. African Christians in Europe. In: *Exchange* 24 (1), S. 1-33.
- Ter Haar, Gerrie (1998): *Halfway to Paradise. African Christians in Europe*. Cardiff: Cardiff Academic Press.
- Van Dijk, Rijk A. (1997): From Camp to Encompassment: Discourses of Transsubjectivity in the Ghanaian Pentecostal Diaspora. In: *Journal of Religion in Africa* XXVII (2): S. 135-159.
- Wheeler, Andrew/Anderson, William/Werner, Roland (1997): *Day of Devastation Day of Contentment. The History of the Sudanese Church across 2000 Years*. Nairobi: Paulines Publications Africa.

»You don't get lost«. Transnationales Handeln von Sudanesen in einer protestantischen Kirchengemeinde

CORDULA WEISSKÖPPEL

Auf eine Fährte gelockt werden

»*You don't get lost*« antwortete mir eine sudanesische Doktorandin, als ich sie zu Beginn meiner Forschung nach einem speziellen Lebensgefühl in der Diaspora fragte. Sie verwies damit auf Beziehungen zu Landsmännern und – frauen, die man letztlich überall finde. Für mich oszillierte dieses »*you don't get lost*« zwischen Ideal und Realität. Wurde damit eine tiefe Hoffnung ausgesprochen, um den durchaus realen Gefahren der Migration, wie die Angst verloren zu gehen¹, Stand zu halten? Oder äußerte sich darin eine konkrete Lebenserfahrung, dass und *wie* man in der Diaspora weiterlebt?

In meinem Auswertungsprozess zur sudanesischen Diaspora in Deutschland² bin ich an dieses anfängliche Statement erinnert worden. Die Fährte, auf die ich von einer Gesprächspartnerin gelockt wurde, weitete sich zu einem Pfad des Verstehens (Marcus 1995; Weißköppl 2005b), wie das Leben in der Verstreuung gestaltet und bewältigt wird. Inzwischen steht »*you don't get lost*« für die Verdichtung dessen, was mir an vielfältigen *Erfahrungen und Kompetenzen* mitgeteilt wurde, wie man ein Leben zwischen Vertreibung,

1 Adam (2004:15) berichtet über die Ängste von jungen sudanesischen Flüchtlingen in Kairo: » ... the fear of ›loosing one's body‹ (e.g. being killed, losing kidney) because of the unrecognized legal status was more dominant than the fear of losing traditions and cultural identity ...«

2 Im Rahmen des SFB-FK 560 an der Universität Bayreuth wurde das Projekt »Die kulturelle Integration von ägyptischen und sudanesischen MigrantInnen/Flüchtlingen in die Gastgebervölker Deutschland und die USA« von der DFG gefördert. Unter der Leitung von Prof. Dr. F.N. Ibrahim untersuchten wir arbeitsteilig die verschiedenen Diasporaformationen unter Ägyptern und Sudanesen: siehe SFB-Fk 560 – Arbeitsbericht (2003).

Flucht und der Wahl neuer Standorte meistert. In dieser Hinsicht folge ich der Deutungsperspektive, dieses Statement als Ausdruck einer Überzeugung zu lesen, der bewusste *Handlungs- und Bewältigungsstrategien* vorausgehen. Insofern setze ich auf einen Handlungs-Begriff im Sinne des englischen *agency*, um nachzuvollziehen, was Betroffene, in diesem Fall sudanesisische Migranten und Flüchtlinge³, alles *tun*, um ihr Weiter-Leben in der Diaspora zu organisieren. Mit dem *agency*-Begriff wird das aktive, bewusste Handeln von Menschen fokussiert (s. Loimeier/Neubert/Weißköpffel 2005), das sozial- und kulturwissenschaftlichen Analysen am ehesten zugänglich ist. Damit verbindet sich vor allem die theoretische Einsicht, dass menschliches Handeln immer auch an äußeren Rahmenbedingungen und gesellschaftlichen Strukturen ausgerichtet und deshalb oft in Anpassung an diese zu interpretieren ist. Gleichzeitig werden diese Bedingungen und Strukturen individuell erfahren und *gestaltet* und somit Prozesse der Verschiebung und Variation von Strukturen in Gang gesetzt, so dass Giddens (2004) den Begriff der ›Strukturierung‹ eingeführt hat, um auf die Wechselbeziehung zwischen Handlung und Struktur mehr Aufmerksamkeit zu lenken. Was in diesem Konzept von aktiver, gestalterischer Handlung (i.S. von *agency*) kaum Berücksichtigung findet, sind langfristige, emotionale wie kognitive Prozesse, die das menschliche Sein, Fühlen und Denken und in dieser Hinsicht dann auch Verhalten und Handeln mitbestimmen.

Schnepel (2005) arbeitet am Beispiel der Kultur vergleichenden Traumforschung heraus, dass in vielen Gesellschaften Träume bzw. ihre Botschaften als *agents* gelten, quasi als *externe* Mächte oder Kräfte (oftmals im Rahmen von Ahnen- oder Geisterkulten), die sich durch den Traum beim Träumer Gehör oder Raum verschaffen. Inwiefern diese Botschaften individuell oder kollektiv zu Handlung in der realen Welt inspirieren und tatsächlich umgesetzt werden, variiert von Gesellschaft zu Gesellschaft erheblich. Interessant ist aber, dass die Erfahrung des Traumes in vielen Kulturen als eine *passive* wahrgenommen wird, die als ein Widerfahren, als Erleuchtung oder als Erleiden konzipiert wird, der man während des Träumens ausgeliefert ist. Es ist gerade nicht die aktive, eigene Handlung, sondern ein Erleben von Handlung, die von anderen oder anderem ausgeht – die aber die eigene Befindlichkeit und folgendes Handeln bestimmen kann. Insofern geht es Schnepel um eine

3 Die Bezeichnung als ›Migrant‹ oder ›Flüchtling‹ hängt in Deutschland bekanntlich vom Aufenthaltsstatus ab, und wie er erreicht wurde. Asylbewerber müssen in ihrem Antrag ein ›Flüchtlings‹-Schicksal nachweisen; während alle anderen Einwanderer ohne anerkannten Fluchtgrund als Migranten gelten. Assal (2004:55) macht für Norwegen plausibel, dass diese Kategorien der Verwaltungssprache entstammen und wissenschaftlich kaum Sinn machen, da auf viele sudanesisische Migranten beide label zutreffen, er daher konsequent von ›refugee-migrants‹ spricht.

Dialektik zwischen *agency* und *patiency*, ein Begriff, den er in Anlehnung an Lienhardts Konzept der »passiones« (1987:151)⁴ vorschlägt:

»In the politics of dreaming, then, agency, both within and outside dreaming, can be effective and succesful, not although, but exactly because it is preceded and encompassed by ›patiency‹ or *passio*.« (Schnepel 2005:218)

In dieser Formulierung wird deutlich, dass *patiency* weniger als Gegenspieler zu *agency* betrachtet werden sollte, sondern als Komplementär oder weitere Dimension von menschlicher Handlung, die nicht auf reine *action* oder *rational choice* zu reduzieren ist. Im Gegenteil: Erfahrungen des Leidens, Aushaltens und Abwartens, aber auch Erlebnisse des zwischenmenschlichen Fühlens und Mitleidens, die im Moment des Erlebens kaum sichtbar oder beschreibbar sind, münden erst in bestimmten Situationen in konkrete Handlung oder können einen spezifischen sozialen und kulturspezifischen Ausdruck finden, zum Beispiel in ritualisierten und symbolisierten Formen. Daher ist Schnepels Begriff der *patiency* nicht nur auf Phänomene der Traumerfahrung und -deutung zu beziehen, sondern ich wende ihn hier viel weitgehender für menschliche Handlungs-Phänomene an, die sich an zwischenmenschlichen und anderen transzendenten Erfahrungen ausrichten. Nicht zuletzt deshalb stößt der *agency*-Begriff gerade in religionsethnologischen Forschungen an seine Grenzen, wenn die Kommunikation mit Geistern oder Ahnen als eine ganz reale geschildert wird oder individuelle und kollektive Leidenserfahrungen in spezifisch religiösen Unterwerfungsritualen bearbeitet werden (Nieswand 2005a) – und es westlich sozialisierten ForscherInnen oftmals schwer fällt, diese Phänomene als aktive und bewusste Handlung zu deklarieren.

In meinem Beitrag geht es weniger um solch religiöse Grenzerfahrungen und -verschiebungen, sondern eher um *existenzielle* Befindlichkeiten und Gefühlslagen von Migranten und Flüchtlingen, die zwar in der Feldforschung intensiv gespürt, auch mit erlitten werden, sich in der wissenschaftlichen Analyse und den schriftlichen Repräsentationen aber gerne verflüchtigen, also den kulturellen Mechanismen der Unbewusstmachung unterliegen (Erdheim 1990).

Um diese Dimension von *patiency* in der Analyse transnationaler *agency* nicht untergehen zu lassen, wähle ich dieses schillernde und ambivalente Sta-

4 Ein Konzept, das Lienhardt (1987) in seiner Analyse von *divinity* und *diviner* bei den Dinka interessanterweise bereits im Gegensatz zum englischen Wort *action* entwickelt hat: »People do not choose their divinities, they are chosen by them. It is perhaps significant that in ordinary English usage we have no word to indicate an opposition of ›actions‹ in relation to the human self. ... The practice of divination illustrates the way in which a division in experience, with the discovery of an image which is the active counterpart of human passions, is regarded as a necessary preliminary to human action.« (1987:151).

tement ›you don't get lost‹ als leitende Fährte für diesen Artikel. Auch wenn ›you don't get lost‹ mehr ein Gefühl, eine Überzeugung, vielleicht auch eine Erwartung oder eine Hoffnung von Sudanesen in der Diaspora ausspricht, die eher Ausdruck von verinnerlichten Einstellungen oder Erfahrungen ist, will ich damit der Frage nachgehen, wie sich die manchmal bewusste, oftmals aber auch unbewusste Praxis eines ›you don't get lost‹ an einem meiner Forschungsorte, einer evangelischen Kirchengemeinde vollzog: Warum besuchten Sudanesen in Berlin ein protestantisches Kirchen-Café?

Um diesen konkreten Fall entsprechend zu rahmen, werde ich mein Forschungsprojekt kurz skizzieren, indem ich die Situation von Sudanesen in Deutschland schildere und in diesem Zusammenhang meine Verwendung des ›Diaspora‹-Begriffs expliziere.

Im zentralen Teil des Artikels werde ich dann die besondere Atmosphäre des Kirchen-Cafés beschreiben, indem ich aus ethnografischen Daten schöpfe und dabei die analytische Frage verfolge, warum sich gerade an diesem Ort eine Verdichtung sudanesischer Netzwerke finden ließ.

In einem zweiten Schritt werde ich auf einen sudanesischen Besucher des Kirchen-Cafés näher eingehen: Patrick, an dessen Geschichten klar geworden ist, wie individuelle bzw. biografische Strategien des ›you don't get lost‹ mit sozialen und kollektiven Motiven der Überlebenssicherung verschränkt sind. Die beschriebene Handlungspraxis dieses Akteurs werde ich in einem dritten Schritt an theoretische Postulate der Transnationalen Studien anschließen, um zu explizieren, warum Patricks Handeln als *transnationales* zu charakterisieren ist. Dass gerade eine *religiöse* Institution der Einwanderungsgesellschaft für ihn (wie andere sudanesische Flüchtlinge) attraktiv wurde, um Unterstützung für sein Handeln in transnationalen Räumen zu erhalten und zu organisieren, werde ich abschließend mit dem Ansatz von Smith/Guarnizo (1998) plausibel machen. Hier wird postuliert, dass Formen des *transnationalism from below* produktiv mit Formen des *transnationalism from above* ineinander greifen können.

Da ich in diesem Artikel den Begriff des *transnationalen* Handelns stark mache, stellt sich die Frage, warum ich noch von sudanesischer ›Diaspora‹ spreche. Das will ich durch eine kurze Skizzierung des Gesamtrahmens meiner Forschung klären, die sich zunächst darum drehte, einen Überblick über die sudanesische Diaspora in Deutschland zu erhalten.

Zur Situation von Sudanesen in Deutschland

Die soziale Vernetzung unter Sudaneseinnen und Sudanesen in Deutschland stellte sich nach meinen explorativen Arbeiten von 2000 bis 2002 in Hamburg und Berlin äußerst fragmentarisch dar (vgl. De Luca/Bruch 2005), d.h. es gab sehr punktuelle, also lokalspezifische und interessengerichtete, überregionale

Netzwerke, jedoch kein einendes, übergreifendes Bündnis. Insofern wies die sudanesische ›Diaspora‹ in Deutschland eins ihrer zentralen Kennzeichen auf, nämlich die *Verstreutheit* von Mitgliedern einer Nation über die gesamte Welt, die sich auch in ihrer *Verstreutheit* im Aufnahmeland Deutschland spiegelte, so dass von einer »räumlich nicht begrenzten Gruppe« zu sprechen war (Kokot 2000:191). Wie kommt es zu dieser Verstreuung? Sudanesen und Sudanestinnen haben ihr Land aus einer Vielzahl an Motiven verlassen:

Ein vom deutschen Asylrecht anerkannter, häufiger Beweggrund ist die politische Verfolgung der Oppositionellen durch das islamistische Regime unter Präsident General Omar Al-Bashir seit 1989 bis 2005. Dieses Fluchtmotiv implizierte meistens noch andere Beweggründe wie die erschwerten Aufstiegschancen insbesondere für Akademiker, die der Opposition angehörten.

Die landesweite ökonomische Misere zog vor allem in der Mittel- und Oberschicht die gut ausgebildeten Menschen ins saudi-arabische oder westliche Ausland, um durch lukrativere Jobs von dort aus die verbleibenden Familien mit zahlungskräftigen Devisen versorgen zu können (Abusharaf 2002). Zahlreiche junge Sudanesen wanderten in der Hoffnung auf qualifiziertere Ausbildung aus, kamen als Studenten (Schröder 1993) und blieben nicht selten als Illegale, oder sie schafften den Ein- und Aufstieg in die Wirtschaft oder an Universitäten, etablierten sich als selbständige Ärzte oder Ingenieure (Groß et al. 1982; Assal 2004; Abusharaf 2002).

Neben dieser Bildungs- und Aufstiegsmigration versuchen vor allem unverheiratete Männer, ihr finanzielles Glück im afrikanischen Ausland, Saudi-Arabien oder im Westen zu finden; in Deutschland finden diese ›Arbeits‹-Migranten oftmals in Dienstleistungs-Branchen wie Restaurant-Ketten oder Altenpflege-Einrichtungen ihre Jobs.

Nicht zu vergessen sind die Opfer des fast 30-jährigen Bürgerkriegs um den Südsudan, der nicht nur körperlich verletzte Menschen hinterlassen hat und junge Soldaten traumatisierte, sondern Familienmitglieder in alle Himmelsrichtungen der Welt vertrieben hat, die nach neuen Existenzgrundlagen suchten. Laut Angaben des UNHCR (2007) stammten 2006 weltweit 693.300 registrierte Flüchtlinge aus dem Sudan. Zudem wurden weitere 841.900 *internally displaced persons* innerhalb des Sudans registriert (Jöckel 2004), die seit 2003 zudem verstärkt auf die Darfur-Krise zurückgehen.

Seit des offiziellen Friedensvertrages im Jahre 2005 und der aktuell amtierenden Übergangsregierung, die aus politischen Repräsentanten des Südens wie des Nordens zusammengesetzt ist, sind diverse Programme der expliziten Rückführung von Kriegsflüchtlingen aus den benachbarten Ländern des Sudans im Gange sowie unterschiedlichste Rückkehrdynamiken von Mitgliedern der weltweiten Diaspora. Über diese aktuellen Entwicklungen sind bislang kaum empirische Daten erhältlich (*website* des UNHCR). Insgesamt ist festzuhalten, dass zahlreiche Migranten vor allem in westlichen Wohlfahrtsstaa-

ten ihre zunächst sicheren Standorte nicht einfach wieder aufgeben, sondern durch Pendelmigrationen oder Prozesse des »*long distance nationalism*« (Basch/Glick Schiller e.al. 1994) die Kontakte und Einflüsse zu den Heimatregionen wieder aufgenommen werden (Falge 2006). Die demographische Situation des Sudans ist dementsprechend keineswegs einfacher oder übersichtlicher geworden, sondern unterliegt erhöhter Mobilität.

Auch wenn das aktuelle Begehren, das Land zu verlassen, nicht mehr so groß ist wie etwa in den 1990er Jahren, war es niemals einfach, die »Löcher im Zaun« zu finden und es bedurfte damals wie heute diverser Strategien, eine erfolgreiche Migration in den Norden oder Westen zu organisieren. Der Heterogenität von Migrationsmotiven und –strategien entsprechend fanden sich Sudanesen in Deutschland vor allem in urbanen Zentren mit internationalen Flughäfen, mit Universitäten bzw. Ausbildungsstätten für die deutsche Sprache, in den Verteilungsperipherien der jeweiligen Ausländerbehörden und in wechselnden Regionen des Arbeitskräftemangels. In Metropolen wie Hamburg und Berlin addierte sich dieser Kriterienkatalog, so dass in Hamburg immerhin 220 Sudanesen, in Berlin 460 offiziell gemeldet waren (nach Statistischem Landesamt Hamburg und Berlin 2001). Diese geografische Verstreutheit, selbst im Einwanderungsland Deutschland, legt mir die Beschreibung als »Diaspora« im metaphorischen Sinne nahe, ist aber angesichts des inflationären Gebrauchs (Brubaker 2005) und der diversen theoretischen Füllungen des Konzeptes (Tölölyan 1991; Safran 1991, 2004; Hall 1999) kritisch zu überdenken. Ich verwende den Begriff in Orientierung an die drei Bedeutungsfelder, wie sie Vertovec (2000:141f) expliziert hat, die sich als konkurrierende oder überlappende Diskurse in den Kulturwissenschaften etabliert haben.

Erstens spricht man von Diaspora als »sozialer Form«, womit vor allem die besondere soziale Organisation unter Diaspora-Mitgliedern zum Fokus wird: die als charakteristisch betrachteten Dreiecksbeziehungen zwischen dem Standort der Emigranten und dem früheren »*homeland*« sowie zu den Diaspora-Mitgliedern an dritten Standorten. In dieser Hinsicht ist die Ausbildung von informellen, aber auch formellen Netzwerken zu beobachten, durch die *transnational* eine Vorstellung von kollektiver Identität aufrechterhalten und durch entsprechende Praxen und Institutionen performiert wird. Daraus erwachsen spezifische kulturelle Identitätsprozesse und –positionen, die einer eigenen Dynamik und entsprechenden Theoretisierung unterliegen (zweites Bedeutungsfeld nach Vertovec 2000:146; s. Hall 1999; Gilroy 1999) sowie spezifische Kulturproduktionen bzw. innovative Prozesse des kulturellen Wandels hervorbringen, die im Spannungsfeld von Revitalisierung von Herkunfts- oder Erinnerungskultur sowie von Kulturkontakt und kultureller Vermischung (»Hybridität«, s. Weißköppl 2005d) diskutiert werden (drittes Bedeutungsfeld n. Vertovec 2000:153).

Gerade die *organisierte* Praxis unter Menschen, die geografisch verstreut leben, aber kulturell imaginär verbunden sind im Sinne einer *community*-Bildung (s.o. erstes Bedeutungsfeld) war unter Sudanesen in Deutschland äußerst gering ausgebildet. Angesichts der ethnischen und religiösen Heterogenität und der offensichtlichen politischen Zerrissenheit im Herkunftsstaat stellte die Vergemeinschaftung in der Emigration eine nicht zu lösende Herausforderung dar – die vorschnelle Unterstellung einer *Diaspora-Kommunität* unter SudaneseInnen und Sudanesen in Deutschland betrachtete ich daher mit Vorsicht (Assal 2004; DeLuca/Bruch 2005). Abgesehen von den geografisch verstreuten Wohn- und Lebensorten organisierten sich Sudanesen in Deutschland höchst interessensspezifisch und entlang kultureller Differenzierungen, die sie bereits im Sudan praktizierten. Vier zentrale Formen solcher Vernetzungen will ich benennen:

1. Innerhalb politischer Netzwerke im Rahmen der präsenten Exilparteien (v. a. DUP und SPLA sowie die kommunistische Partei des Sudans), die über einen hohen Grad der Schließung verfügten.
2. Teilnahme an politischer Vernetzung auf Ebene von deutschen Nichtregierungs-Organisationen (wie etwa amnesty international, Die Gesellschaft für bedrohte Völker) oder im Rahmen kirchlicher Angebote (Sudan-Forum, kirchliche Asylberatung), die für intraethnische Vernetzung (z. B. tendenziell unter Südsudanesen oder Nordsudanesen) genutzt wurden.
3. Kulturelle Interessensbündnisse im Rahmen von sudanesischen Vereins- und Clubgründungen (aber auch –auflösungen), die ein Forum für alle Sudanesen sein wollen, mit Angeboten der Freizeitgestaltung (Kartenspiel, Videoabende), mit gemeinsamen Feiern an nationalen oder religiösen Feiertagen oder mit integrativen Maßnahmen (Deutsch-Kurse für sudanesishe Ehefrauen, Arabisch-Kurse für deutsche Ehefrauen und Kinder), die insbesondere durch deutsche Ausländerbehörden gefördert werden. Auch Informations-Veranstaltungen sind hier anzusetzen, die oftmals politisiert würden, was viele über die Jahre als kontraproduktiv empfanden und deshalb in diesen Kontexten eine bewusst entpolitisierende Haltung angestrebt wurde.
4. Schließlich dominierten Formen der religiösen Vernetzung: Gemäß der religiösen Sozialisationen im Sudan als Christ, Kopte oder Muslim wurden entsprechende Institutionen in Deutschland aufgesucht, zum Beispiel mit anderen arabischsprachigen Muslimen, mit anderen evangelikalen oder katholischen Christen oder mit ägyptischen Kopten. Dies war eine zentrale Entdeckung meiner Forschung, nämlich dass die *religiösen* Zugehörigkeiten aus dem Herkunftsland als Netzwerk- und Identitätsressource in der Migrationssituation besonders attraktiv waren und für

die interethnische und inter- oder supranationale Vernetzung genutzt wurden (s. Glick Schiller et al. 2006), und somit die internationalen, also regionalen oder ethnischen Differenzen aus dem Sudan in der Diaspora *relativiert* wurden. Diesen empirischen Befund teile ich mit anderen Diaspora- und Transnationalismusforschern, dass religiöse Praxen, Identitäten und Institutionen im Migrationsprozess eine Aufwertung oder Revitalisierung an Bedeutung erlangen können (s.o. Einleitung, sowie Adogamé/Weißköppel 2005; Nieswand 2005a+b; Glick Schiller et al. 2006; Levitt/Glick Schiller 2004). Da ich in sehr unterschiedlichen religiösen Kontexten forschte, in einer deutsch-sudanesischen Sufibruderschaft (Weißköppel 2005 a+b) sowie in einer protestantischen Kirchengemeinde, lag es nahe, sich den verschiedenen Motiven der Sudanesen zu nähern, was jeweils das ausschlaggebende war, in der Einwanderungsgesellschaft an *religiöse* Netzwerke anzuknüpfen. In diesem Artikel widme ich mich der protestantischen Kirchengemeinde in einem Stadtteil Berlins, die wiederkehrender Anlaufpunkt meiner ethnografischen Forschung wurde, weil sich hier im Laufe der 1990er Jahre ein informeller Treffpunkt von sudanesischen Asylbewerbern ausgebildet hatte.

Kirche als Kontaktzone: ein Kirchen-Café für In- und Ausländer

Den Hinweis auf das Kirchen-Café erhielt ich durch die Ausländerbeauftragte Berlins. Zweimal in der Woche hatte das Café geöffnet, das sich in einer zentral gelegenen Kirche befand. Bei meinem ersten Besuch im Spätsommer 2000 traf ich im kleinen Kirchgarten eine Anzahl Kinder, die an einem Klettergerüst turnten. Die begleitenden Mütter und Väter unterhielten sich auf einer Biergartenbank und tranken Kaffee. Der einzig anwesende Afrikaner war damit beschäftigt, einen Grill anzuwerfen. Frau Stern, die Organisatorin, fand ich in der kleinen Sakristei, die im Kontrast zum lichten Garten dunkel und muffig wirkte. Hier war das Café beheimatet, kenntlich an einer einfachen Theke, ein paar runden Holztischen und Stühlen. Frau Stern, eine Frau Mitte 50, erklärte mir gleich, dass die Sudanesen noch trommeln würden. Derweil berichtete sie mir stolz, was alles in den nächsten Monaten zum Sudan in ihrer Gemeinde laufen werde: thematische Vorträge, eine kleine Fotoausstellung und ein Gottesdienst zur Woche der ›ausländischen Mitbürger‹.

Mitten in ihrer Aufzählung wurden wir unterbrochen von etwa fünf Sudanesen, die in bester Laune aus einem Nebenraum kamen. Sie wirkten sichtlich verschwitzt und erschöpft vom Trommeln und Tanzen. Bei Bier und Bratwurst kamen wir ins Gespräch über Reise- und Auslandserfahrungen: Ich wurde sofort nach meiner letzten Sudan-Reise gefragt, wo ich überall gewe-

sen sei. Sie waren etwas enttäuscht, dass ich ihnen nichts Aktuelles über die Südregionen erzählen konnte, aus denen sie stammten.

Durch meine wiederkehrenden Besuche im Kirchen-Café präzisierten sich diese ersten Eindrücke: Neben den deutschen Gemeindegliedern trafen sich hier vornehmlich Sudanesen ganz unterschiedlicher Herkunft, nicht nur aus dem Süden, sondern auch aus den Nuba-Mountains, oder aus Kordofan und dem Norden, aus Khartum. Überwiegend waren es Männer zwischen 25 und 50 Jahren, nur vereinzelt Frauen. Die starke Fluktuation der Anwesenden wurde begünstigt durch die unterschiedlichen Veranstaltungen.

Am besten waren die Vorträge mit sudanesischen ReferentInnen besucht, die über die aktuelle politische Lage, z. B. das anlaufende Ölgeschäft im Sudan berichteten. Sobald der offizielle Teil des Vortrags (inkl. Diskussion) auf Deutsch beendet war, wechselte man ins Arabische. Häufig schlenderten wir nach dem Vortrag im Vorschiff durch das große Kirchenschiff in die kleine Sakristei, das Café, um bei Tee oder Bier noch ins Gespräch zu kommen. Dieses informelle Beisammensein war nicht nur für die Ethnografin attraktiv, sondern auch für die sudanesischen Besucher, hatte man hier die Gelegenheit mit Einzelnen Kontakt aufzunehmen und an dem allgemeinen Infloss teilzuhaben.

Durch meine Gespräche mit Frau Stern⁵, der Organisatorin, die als Verwaltungskraft in der Gemeinde tätig war, erfuhr ich, warum das Kirchen-Café insbesondere von sudanesischen Migranten und Flüchtlingen frequentiert wurde: Kurz nach der Wende hatte die Gemeinde das Kirchen-Café als Anlaufstelle für bosnische Kriegsflüchtlinge eingerichtet. Im Rahmen von Zivildienststellen und ABM-Maßnahmen gelang es, ein subventioniertes Beratungsangebot für Asylbewerber und Migranten zu etablieren. Das sprach sich insbesondere unter sudanesischen Flüchtlingen herum, die nach der Machtübernahme des islamistischen Regimes 1989 im Sudan verstärkt auch in Deutschland nach Asyl suchten.

Die starke Frequentierung des Cafés durch Nord- wie Süd-Sudanesen hing jedoch nicht nur mit der Asylberatung zusammen; vielmehr kümmerten sich kirchliche Mitarbeiter auch um den weiteren Integrationsprozess in Berlin. So halfen sie beispielsweise bei der Wohnungs- und Arbeitssuche, auch wenn der Asylantrag längst anerkannt war. Frau Stern berichtete mir mit Stolz, wie sie einen älteren Sudanesen vor der Obdachlosigkeit gerettet hatten, nachdem er arbeitslos geworden war und von seiner Frau getrennt lebte. Im Kirchen-Café boten sie ihm ›Herberge‹, so lange, bis seine Freunde mit ihrer Hilfe eine neue Lösung gefunden hatten.

Ein weiterer Aspekt trug zur starken Präsenz von Sudanesen im Kirchen-Café bei. Politische Flüchtlinge müssen nachweisen, dass sie ihre politischen

5 Alle Personen- wie Ortsnamen sind anonymisiert.

Aktivitäten im Exil explizit fortsetzen, um bei der Asyl-Antragstellung in Deutschland glaubwürdig und somit erfolgreich zu sein. Insofern wurde das Kirchen-Café als öffentlicher Raum genutzt, in dem öffentliche Vorträge und Diskussionsveranstaltungen zu Sudan relevanten Fragen angeboten wurden, die von den Aktivisten als politisches Engagement in eigener Sache deklariert werden konnten – was sie letztlich auch waren, da die Teilnehmer zu zwei Dritteln aus SudaneseInnen im Exil bestanden; deutsche Besucher oder andere Migranten konnte man meist an einer Hand zählen.

Das Veranstaltungs-Angebot des Kirchen-Cafés, das sich um Sudan- und Afrika-Themen zentrierte, stellte sich somit als eine überlegte Strategie heraus, strukturelle Rahmenbedingungen von Asylbewerbern und anerkannten Flüchtlingen in Deutschland zu berücksichtigen und den Betroffenen dennoch unterstützend entgegen zu kommen: Durch den öffentlichen Charakter der Veranstaltungen waren öffentliche Gelder zugänglich, was die Bezahlung von Fahrtkosten und Honoraren für die sudanesischen ReferentInnen ermöglichte. Somit konnten sudanesische Oppositionelle in einem offiziellen Rahmen tagen, ohne die parteispezifischen Netzwerke explizieren zu müssen. So war auch ein offizieller Anlass gegeben, damit (sudanesische) Asylbewerber aus dem Umland eine regionale Reiseerlaubnis für Berlin beantragen konnten, eine geografische Entfernung vom Asylwohnheim, die ihnen nur zu bestimmten Anlässen genehmigt wurde. Somit trugen die thematischen Veranstaltungen des Kirchen-Cafés dazu bei, die deutschlandweit bzw. regional verstreute ›Opposition‹⁶ sporadisch zusammenzuführen.

Das, was sich mir anfänglich als relativ lockerer Stadtteil-Treffpunkt mit besonderer Präsenz von sudanesischen ›Ausländern‹ präsentiert hatte, zeigte sich zunehmend als ein überlegtes Vorgehen einer lokal verankerten, religiösen Institution, nämlich um konkrete Unterstützung für Asylbewerber und Migranten zu organisieren in Anpassung an die rechtlichen und politischen Rahmenbedingungen für Integrationsprozesse in Deutschland.

Ohne hier die Motive der deutschen Gemeindemitglieder vertiefen zu können, ist an diesem Ort meiner Forschung besonders deutlich geworden, wie Sudanese in Berlin recht schnell die Angebote dieses Kirchen-Cafés für ihre spezifischen Bedürfnisse nutzten. Diese Lokalität mit seinen sozialen wie materiellen Möglichkeiten trug sehr dazu bei, auch in der Situation der geografischen Verstreuung nicht verloren zu gehen (s.o. ›you don't get lost‹), sondern sich unter dem Dach einer Kirche treffen, sich politisch organisieren und Öffentlichkeitsarbeit machen zu können.

Das integrationspolitische Motto des Cafés »Gemeinsamkeit statt Differenzen« zu schaffen (laut Selbstdarstellung auf einem Flyer), wirkte sich unter

6 Es handelte sich nicht nur um Parteimitglieder, sondern auch um potenzielle Sympathisanten.

den sudanesischen Besuchern insofern positiv aus, als der Treffpunkt von Seiten der Kirchengemeinde für *alle* Sudanesen offen⁷ zu halten war unabhängig von Geschlecht, ethnischer Herkunft im Sudan, religiöser Zugehörigkeit oder Parteimitgliedschaft. Das, was die sudanesische Nationalgesellschaft normalerweise stratifizierte, musste an diesem Ort möglichst außer Kraft gesetzt sein. Stattdessen wurde im Raum des Kirchen-Cafés der Versuch unternommen, (nationale und kulturelle) *Gemeinsamkeiten* von Sudanesen, die in der Diaspora lebten, a priori zu setzen. Netzwerkanalytisch gesprochen ging es also um intra-nationale Vernetzung im Einwanderungsland.

In dieser Hinsicht wurde das Kirchen-Café schließlich insbesondere von politisch aktiven Sudanesen dominiert, um eine öffentlichkeitswirksame Arbeit mit Ziel der Veränderung der Verhältnisse im Sudan zu verfolgen. Dabei dominierten zwei Motive: zum einen die informelle Quervernetzung zwischen den spezialisierten Partei-Netzwerken im Exil, zum andern die Verantwortung gegenüber den Zurückgebliebenen in der Heimat: Der politische Kampf dürfe nicht ermüden, nur weil man die eigene Haut gerettet habe, war die Einschätzung von politisch Aktiven. Insofern ging es darum, die Bezüge und Verantwortlichkeiten für das Herkunftsland so konkret wie möglich aufrecht zu halten und auch in Deutschland über die aktuelle Lage im Sudan zu informieren – ein zentrales Charakteristikum für Diaspora-Gruppen (Safran 1991, 2004).

Was mich angesichts dieser *politischen* (Um-)Nutzung des Kirchen-Cafés interessierte war, ob das Kirchen-Café gerade von den überwiegend christlich identifizierten⁸ Südsudanesen auch für die Suche nach *religiöser* Geborgenheit oder Identifikation aufgesucht wurde. Stiftete es auch eine spirituelle Unterstützung durch die (rituelle) Praxis des christlichen Glaubens und durch das Kultivieren von (christlicher) Gemeinschaft und Solidarität? Wurde somit auch auf dieser Ebene ein grundlegendes Gefühl des ›you don't get lost‹ erfahren?

7 Trotz dieser liberalen Grundhaltung konnten auch hier netzwerkbedingte Vorstrukturierungen bzw. Aneignungen nicht vermieden werden. Als z.B. mal ein sudanesischer Botschafter als Gast geladen wurde und es zu einer provokativen Diskussion kam, wurde Frau Stern vorgeworfen, dass sie sich für die ›falsche Seite‹ geöffnet habe.

8 Zur allgemeinen stereotypen Einteilung von Nord- und Südsudanesen in die konfessionellen Gruppen von ›Muslimen‹ und ›Christen‹, der auch ich mit dieser Formulierung folge, sei dennoch angemerkt, dass religiöse Zugehörigkeiten im Sudan insgesamt, aber im Speziellen in den Südregionen ein komplexes Feld darstellen: Individuen wie Gruppen sind von historischen Prozessen der christlichen Missionierung, Vermischung und Überlagerung mit lokalen Glaubenssystemen und (Re-)Konversionen zu Neuen Kirchen und religiösen Bewegungen geprägt, worüber bislang nur wenige Forschungen vorliegen (Falge 2006 und in diesem Buch!).

Durch meine Gespräche mit Einzelnen im Café erhoffte ich mir in dieser Hinsicht mehr Aufschluss. Letztlich erhielt ich partielle Einblicke in verschiedenste Migrationsbiografien und Bewältigungsstrategien, in denen selten spirituelle Gefühle angesprochen wurden. Transparenter wurde, wie die individuellen mit sozialen und kollektiven Überlebenstechniken verbunden werden, so dass die potenziell immanente Überzeugung von ›you don't get lost‹ für mich konkretere Formen annahm. Diese will ich exemplarisch an den Erzählungen von Patrick demonstrieren, einem südsudanesischen Flüchtling im Kirchen-Café.

Eine transnationale Biografie

Patrick lernte ich während einer Podiumsdiskussion kennen. Die Aufregung der Ereignisse vom 11. September 2001 hatte auch im Kirchen-Café dazu geführt, sich verstärkt mit den verschiedenen Weltreligionen zu befassen, insbesondere mit ihrer Haltung zu Gewalt. Es war gelungen hohe Repräsentanten der jüdischen Gemeinde, des Islam und der christlichen Kirchen in Berlin zu gewinnen, die in ihren Statements auf die historischen Fehlentwicklungen in den einzelnen Religionen verwiesen, sich generell aber von Gewaltanwendung distanzieren und zur wechselseitigen Toleranz aufriefen. In der anschließenden Diskussion meldete sich Patrick zu Wort:

»Ein stattlicher Mann im Wolljackett, der durch seine Größe schnell als Südsudanese zu identifizieren war, erhielt das Mikro: Er habe heute zum wiederholten Male gehört, dass alle Religionen dem Frieden folgen: »Suche den Frieden und jage ihm nach« im Judentum; »Liebe den Nächsten wie dich selbst« im Christentum, »Friede findest du bei Allah« im Islam – das könne er sehr bestätigen, dass sich in jeder Religion auch diese gute Erfahrung finde. Er selbst sei in einer christlichen Familie im Südsudan aufgewachsen. Dann habe er Islamwissenschaften, vor allem islamisches Recht studiert in Khartum. Er sei kurz davor gewesen, zu konvertieren, weil er das gesamte System des Islam so gut kennen gelernt hätte. In Ägypten, wo er sein Jura-Studium fortgesetzt habe, habe er seine Frau aus Israel kennen gelernt, eine Jüdin, die ihm das Judentum nahe gebracht habe. Nach ihrer Heirat wäre er beinahe zum Judentum konvertiert. Zunehmend frage er sich, wie man dieses Paradox von Religion erklären könne: jede beanspruche das Beste für sich, und in jeder Religion könne man schöne Sachen erleben. Die Gewalt komme nicht per se aus der Religion, sondern diene nur der Rechtfertigung für den Anspruch auf Einzigartigkeit jeder Religion. Zum Beispiel der Islam, da habe er als Südsudanese schlechte Erfahrungen gemacht. Er habe gesehen und erlebt, was Jihad, der Heilige Krieg, wirklich bedeutet, wenn Menschen andere Menschen töten. Er habe gesehen, wie Männer Frauen und Kinder töten, oder Frauen vergewaltigt wurden, sogar nach ihrem Tod. Er schlage deshalb vor, dass eigentlich alle von vorne anfangen müssten, alle Religio-

nen müssten reformiert werden, vielleicht sollte man eine Religion aus allen machen. Prinzipiell vermitteln alle Religionen schöne Erfahrungen und sollten sich nicht gegenseitig bekämpfen.» (Forschungstagebuch Herbst 2001)

Dieser ungewöhnliche, ja ›moderne‹, weil spielerisch und flexibel erscheinende Umgang mit religiösen Identitäten, eingebettet in biografische Entwicklungen, hatte mich motiviert, bei Patrick weiter nachzufragen. Im Laufe dieses Gespräches und einem weiteren genealogischen Interview schilderte er mir Facetten seiner Migrations- und Familiengeschichte.

Der Ort unserer Gespräche, das Kirchen-Café, diente lediglich als Ausgangspunkt seiner Erzählung. Hier agierte Patrick als Mitglied der Exil-Opposition aus dem Südsudan, aber auch in einer offiziellen Rolle durch seinen Job als Asylberater und -begleiter im Kirchen-Café, so dass er zu diesen Zwecken u.a. in Gerichten Berlins und Brandenburgs präsent war.

Seinen persönlichen Weg nach Berlin schilderte er über die in seiner ersten Erzählung angedeuteten Stationen: für das Jura-Studium zog er aus dem Südsudan in den Nordsudan, die Hauptstadt Khartum. Seinen Studiumsabschluss absolvierte er in Kairo, Ägypten. Dort lernte er seine israelische Partnerin kennen, deren streng jüdischer Vater schließlich auf eine Heirat drängte. Gemeinsam emigrierte das Paar nach Deutschland – das Motiv wurde von Patrick nicht expliziert, wobei *sie* als Jüdin gesonderte Einwanderungsprivilegien wahrnehmen konnte, während *er* über das reguläre Asylverfahren seinen Aufenthalt sichern musste. Die Ehe scheiterte schließlich an der religiösen Differenz zwischen beiden, weil sie nicht nur ihrer jüdischen Familie und Tradition verbunden bleiben wollte, sondern vor dem Hintergrund des Holocaust deutschlandfeindliche Ressentiments entwickelte, die Patrick als anerkannter Asylbewerber nicht teilen konnte. Allerdings stellte sich seine berufliche Situation als (nicht in Deutschland) ausgebildeter Jurist als schwierig heraus, weil sein Abschluss nicht anerkannt wurde, um ein Rechtsanwalts-Referendariat absolvieren zu können. Erst wenn es ihm gelänge, an einer deutschen Uni zu promovieren, sei er berechtigt als Rechtsanwalt zu praktizieren. Soweit zu Patricks persönlicher Situation, wie er sie mir gegenüber transparent machte.

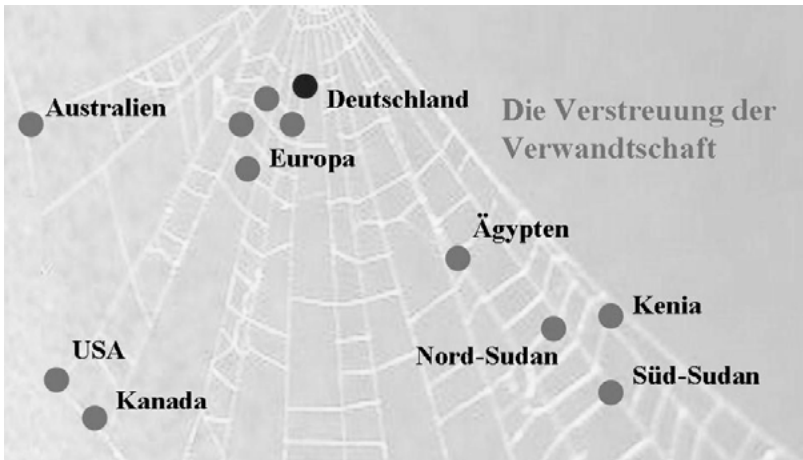
Im Rahmen des genealogischen Interviews⁹ wurde dann das Ausmaß an Opfern aus seiner (Groß-)Familie durch den sudanesischen Bürgerkrieg im

9 Die Methode des genealogischen Interviews (s. Pfeffer 1992) dient ursprünglich der Kenntnis von kulturell spezifischen Verwandtschaftsterminologien sowie zur Rekonstruktion von Familiengeschichten. Im Zuge der transnationalen Studien erlebt die Methode ein *revival*, lässt sich damit gut erforschen, wohin überall Familienmitglieder migriert sind, und in welcher verwandtschaftlichen und sozialen Beziehung sie stehen (s. Lauser 2004a, Nieswand 2005b). Dass ich mit dieser Methode Patrick in die Lage versetzte, familiäre Kriegsoffer zu do-

Bhar el Ghazal in den 1980er und 1990er Jahren offenbar: Alle irgendwie Überlebenden waren in angrenzende Nachbarländer oder ins westliche Ausland geflüchtet. Die wenigsten Angehörigen lebten noch in Afrika¹⁰; mehrfach erwähnte Patrick das ›*resettlement*‹-Programm der United Nation High Commission for Refugees (UNHCR) – ein von den Vereinten Nationen gefördertes Programm, das Flüchtlingen aus Bürgerkriegsgebieten, die sich in Ländern ohne Asylrecht aufhalten, die Emigration und Integration in Wohlfahrtsstaaten ermöglicht (siehe www.unhcr.ch)¹¹. Eine Anzahl von Patricks Verwandten war auf diesem Wege nach Europa¹² oder in die USA (vgl. Falge 2006 sowie ihr Beitrag in diesem Buch) und Kanada sowie nach Australien gelangt.¹³ Seine Mutter lebte seit fast zehn Jahren mit vier seiner Geschwister (ein Bruder, drei Schwestern) in Kairo in einem der Flüchtlingscamps an der städtischen Peripherie, wo Tausende von südsudanesischen MigrantInnen und Flüchtlingen auf eine Ausreise in einen westlichen Wohlfahrtsstaat hofften, entweder durch das ›*resettlement*‹-Programm¹⁴ oder aber auf anderen Wegen, z.B. im Rahmen von Familienzusammenführungen.

kumentieren, war mir anfänglich nicht bewusst und bewirkte in der Interviewsituation eine starke Irritation, löste dieses Benennen der Vielzahl an Opfern eine unaussprechliche Trauer für uns beide aus.

- 10 Eine Großmutter (m) lebte seitdem in Uganda und eine Tante (m) in Kenia, ein Onkel (m) war in Khartum geblieben.
- 11 Dieses Programm ist in die Kritik geraten, was aus Selbstbeschreibungen hervorgeht: siehe UNHCR-Zeitschrift *Refugees*, Vol. 3 (132), 2003, darin: »Resettlement«, S. 10f.
- 12 Folgende europäische Staaten nehmen UN-Flüchtlinge im Rahmen des ›*resettlement*‹-Programms auf: Norwegen, Dänemark, Finnland, Niederlande, Großbritannien, Irland. Angaben aus 2005, einzusehen in: www.unhcr.org/basics/BASICS/3b028097c.html, letzter Besuch 1.10.07.
- 13 USA, Australien und Kanada nehmen die größten Kontingente an Flüchtlingen auf, siehe www.unhcr.org/basics/BASICS/3b028097c.html, letzter Besuch 01.10.2007.
- 14 Unruhen in Kairo zum Jahreswechsel 2005-2006 machten weltweit Schlagzeilen, nachdem einige sudanesishe Flüchtlinge an zentraler Stelle Flüchtlingszelte positioniert hatten und auf den Miss- und Notstand der jahrelangen Wartezeiten beim UNHCR-resettlement-Programm aufmerksam machten. Die ägyptische Regierung ließ diese Zelte gewaltsam räumen, was über 20 Todesopfer forderte (siehe Johnson (2005:10) sowie diverse Agentur-Meldungen und Kommentare im Archiv von www.sudaneseonline.com). Als die ägyptische Regierung daraufhin plante, sudanesishe illegale Immigranten in großem Stil in den Sudan abzuschieben, übte das UNHCR schließlich Druck aus, diese Flüchtlinge im Lande zu lassen. Zur detaillierten Situation von sudanesischen Flüchtlingen in Kairo s. Adam (2004) und Fabos (2002).

Abbildung 1: Die Verstreuung der Verwandtschaft¹⁵

Für diese mütterliche Verwandtschaft war er als zweitgeborener Sohn verantwortlich, da der erste Sohn bereits im Kindesalter gestorben war. Patrick schilderte, dass seine Mutter sich lange Zeit geweigert hatte, aus der Heimat, dem Südsudan zu flüchten. Erst konkrete Kriegsoffer vor der Haustür hätten sie zur Flucht bewegt. Über Umwege nach Nairobi, Kenia und Khartum, Sudan war seine mütterliche Restfamilie schließlich nach Ägypten gelangt, wohl bereits in der Hoffnung auf das ›resettlement‹-Programm des UNHCR.

Durch eine kirchliche Organisation in Kairo wurden sie weitestgehend mit Nahrungsmitteln versorgt, die Miete für die Flüchtlingsunterkunft musste Patrick beschaffen, seitdem er nach Deutschland emigriert war. Zum Zeitpunkt unseres Gespräches hatte Patrick gerade Nachricht erhalten, dass ihr Antrag beim UNHCR erfolgreich war, so dass alle vier in den nächsten Wochen nach Australien fliegen würden. Patrick war spürbar erleichtert, dass die monatliche Zahlung von 200 Dollar an seine mütterliche Familie somit ein Ende haben würde, sobald sie in Australien zunächst vom ›resettlement‹-Programm versorgt würden. Diese nahende Entlastung, nicht mehr für das existenzielle Überleben seiner Familie verantwortlich sein zu müssen, eröffnete für Patrick auch persönlich neue Horizonte: Sollte es mit dem Promotionsstudium in Deutschland nicht klappen, würde er ebenfalls nach Australien gehen, da er dort bessere Chancen habe, als Jurist zu arbeiten, so seine Zukunftsvision.

15 Das Hintergrundbild eines porösen Spinnennetzes dient zur Andeutung der qualitativ verschiedenen Verbindungen zu Orten und Menschen, deren Feinanalyse hier nicht betrieben werden kann.

An Patricks Geschichte werden migratorische Handlungsstrategien besonders anschaulich, weil deutlich wird, wie die Strategien das individuelle Leben zu sichern, mit denen verbunden sind das Leben anderer, meist der engsten Angehörigen, zu sichern (Nieswand 2005a; Lauser 2004a+b). Das, was zunächst als postkoloniale Bildungsmigration eines männlichen Angehörigen der südsudanesischen Oberschicht gelesen werden könnte, verbindet sich mit der Organisation der familiären Flucht vor den Auswirkungen des sudanesischen Bürgerkriegs. An Patricks Fall wird klar, dass die individuellen Bemühungen, nicht verloren gehen zu wollen (s.o. ›you don't get lost‹), zwar zunächst an der eigenen Existenz ausgerichtet sind, indem er akademische Abschlüsse erzielte, einer Berufstätigkeit nachging, Geld verdiente und bestrebt war die eigenen Aufenthaltsrechte im jeweiligen Einwanderungsland, hier Deutschland, abzusichern. Erst damit war er aber in der Lage, Fürsorge und Verantwortung für den weiteren familiären Zusammenhalt übernehmen zu können, damit dieser nicht völlig in der Verstreuung verloren gehen würde. Unter anderem hielt er die kommunikative Verbindung zu den wichtigsten Verwandten über die Jahre, half durch soziale und ökonomische Ressourcen die Nachmigration der engsten Angehörigen zu organisieren und sorgte für deren notwendige finanzielle Unterstützung an den neuen Aufenthaltsorten (Adam 2004).

Das, was an dieser Rekonstruktion von Patricks Familien-Nachmigration schlüssig und als überlegte Handlungen im Sinne von *agency* erscheinen mag (durch seine Nacherzählung und meine interpretative Verdichtung), war in den jeweiligen Situationen der Entscheidung, also des unmittelbaren Handelns, sicher längst nicht so klar und bewusst. Durch die zeitliche Dimension (ein Zeitraum von über zehn Jahren) und die Erleichterung Patricks am »Ende des Tunnels« (vgl. Adam 2004:18), nachdem seine Familie vom ›*resettlement*‹-Programm angenommen war, können wir erahnen, welche Phasen des Mit-Leidens, des Erwartungsdrucks¹⁶ und der permanenten Ungewissheit, aber auch des Hoffens er im Sinne von *patience* durchlebt hat, was sein Handeln immer auch mitbestimmte. Seine Erzählungen mir gegenüber auf diese un-bewussten Anteile hin zu untersuchen, wäre ein weiteres Vorhaben, dem ich in diesem Artikel nicht nachkommen kann. Denn im Weiteren folge ich mehr dem analytischen Interesse, an Patricks *Verbindung* von individueller Bildungsmigration und der Organisation der familiären Flucht und Nachmigration Spezifika aktueller Migrationsformen transparent zu machen, die im Kontext der Transnationalen Studien (u.a. Basch/Glick Schiller/Szanton Blanc 1994; Smith/Guarnizo 1998; Pries 2001; Faist 2000a+b; Oßenbrügge/Reh 2004) unter neuen Blickwinkeln theoretisiert werden. Im folgenden

16 So gehörte zu seinen Schilderungen in unserem 2. Interview u.a., welche Vorwürfe ihm ein weiterer, später verstorbener Bruder in Form von Briefen gemacht hatte, als Patrick während der Wartezeit seines Asylantrags in Deutschland kein Geld schicken konnte.

Schritt werde ich daher argumentieren, warum Patricks Handlungsstrategien als *transnationale* zu charakterisieren sind, die sich in mancher Hinsicht bisheriger Migrations- und Integrationslogiken entziehen und Einblicke in neu entstehende Praxen von Menschen gewähren, deren Existenz durch Deterritorialisierung *und* Relokalisierungen geprägt ist. Das wird mich zu der anfänglichen Frage zurückführen, warum für Patrick wie für andere sudanesisch-flüchtlinge in Deutschland gerade das Kirchencafé, also eine protestantische Kirchengemeinde, eine attraktive ›Halte‹-Stelle¹⁷ in seiner Migration wurde.

Charakterisierung der Migrations-Geschichten von Patrick als transnationales Handeln

Migration zeigt sich oftmals als ein biografisch offener Prozess, der mit mehrfachen Ortswechseln und geografischen Grenzüberschreitungen verbunden sein kann. Menschen wie Patrick migrieren nicht unbedingt in Orientierung auf *ein* Zielland. Migrationsentscheidungen folgen anderen biografischen Motiven wie etwa eine gute akademische Ausbildung zu absolvieren, oder die ökonomische und soziale Kontinuität des familiären Systems sicherzustellen, wie Lauser über philippinische Heiratsmigrantinnen in Europa dargestellt hat (Lauser 2004a+b). Nicht selten ist damit eine sog. ›*chain-migration*‹ verbunden, indem man Schritt für Schritt versucht, seine Ziele zu verwirklichen und dafür sehr unterschiedliche Aufenthaltsorte in Kauf nimmt (u.a. Sturino 1990:149; Haug 2000). In diesem Prozess können sich die anfänglichen Ziele durchaus verändern oder in ihrer Priorität verschieben. An Patricks Fall sehen wir in dieser Hinsicht, wie sich das eigene Bildungsmotiv mit den Notwendigkeiten der politischen Flucht *verschränkt*, und sich die eigene Migration mit der von Familienangehörigen *verzahnt*. Geografische Grenzüberschreitung, das heißt das Queren bzw. Einwandern in angrenzende oder entfernte Nationalstaaten, wird einerseits zum existenziellen Motiv, der Gefahr von körperlicher und anderer Lebensbedrohung zu entgehen. Andererseits werden die neuen Aufenthaltsorte möglichst strategisch gewählt, um eine Versorgung und Nachmigration durch Verwandte oder andere Beziehungspartner zu ermöglichen.

Der daraus resultierende erhöhte Standortwechsel und die Relokalisierung der Familienmitglieder an verschiedenen Standorten (Multilokalität) erfordert ein erhöhtes Beziehungsmanagement, nicht nur mit den Zurückgebliebenen in der Heimat, oder mit anderen Verwandten, die ebenfalls migriert sind, sondern auch mit den Menschen, die das soziale Gefüge an den neuen Standorten bestimmen (Jöckel 2004; Falge 2006; Adam 2004). Schwalgin (2004:244f)

17 Diesen Terminus entwickle ich an entsprechender Stelle in meiner Habilitation zum Thema.

weist in ihrer Arbeit über die armenische Diaspora in Griechenland zu Recht darauf hin, dass sich das triadische Beziehungsgeflecht weiter vervielfacht, insbesondere wenn der anfänglich gemeinsame Lebensort nicht mehr oder nur schwer zugänglich ist, wie auch im Falle des Südsudans. Denn es werden verschiedenste Rückbezüge zwischen alten und neuen *eigenen* Standorten sowie der der *anderen* hergestellt. In Patricks Geschichte war in dieser Hinsicht Kairo solch ein ›vierter‹ Standort (unter anderen), an dem er über Beziehungen und Kompetenzen aus seiner eigenen Biografie verfügte, so dass es für ihn von Vorteil war, dass die mütterliche Familie dorthin migrierte. Um die eigene Transmigration, also den *step by step*-Prozess und das Pendeln zwischen verschiedenen Aufenthaltsorten organisieren zu können, sowie soziale oder politische Verantwortung für Dritte zu übernehmen, wird am Beispiel von Patrick besonders transparent, dass er sehr verschiedene ›Ressourcen‹¹⁸ mobilisierte. Oßenbrügge (2004:19) formuliert im Anschluss an Bourdieu (1992)¹⁹, dass erst die »jeweilige Zusammensetzung« der sozialen, kulturellen und ökonomischen Kapitalformen den je spezifischen transnationalen Raum aufspannt. Das Interessante ist, dass Patrick dabei auf *staatliche*, also nationale sowie *nicht-staatliche*, also zivilgesellschaftliche, und *suprastaatliche* Institutionen zugriff, wie besonders an der Bewerbung beim ›*resettlement*‹-Programm des UNHCR deutlich wurde.

Dieses *flexible*, aber auch sich *addierende* Ressourcenmanagement von Patrick will ich im nächsten Abschnitt vertieft betrachten im Hinblick auf die Rahmen-Frage, welche Rolle das Kirchen-Café dabei für ihn und andere Flüchtlinge spielte.

Die kirchliche Institution als Zugang zu Ressourcen im Einwanderungsland

Für die Sicherung des eigenen rechtlichen Aufenthaltes war Patrick auf die je *nationale*, also *deutsche* Einwanderungs- bzw. Asylgesetzgebung und Vollzugspraxis angewiesen. Im Kirchen-Café hatte Patrick wie andere Asylbewerber auch von einer spezifischen Wissensvermittlung im Rahmen der Asyl-Beratungsarbeit profitiert.

Für die Organisation materieller Güter wie Wohnung, Nahrung, Kommunikations-Technologien benötigte er eine möglichst lukrative Lohnarbeit. Hier war das *nationale* Arbeitsrecht zu berücksichtigen, um überhaupt eine Ar-

18 Der Ressourcen-Begriff ist umstritten, ich finde ihn als Metapher dennoch hilfreich und verwende ihn lieber als den Bourdieu'schen ›Kapital‹-Begriff, um zu betonen, dass Handeln sich aus verschiedenen ›Quellen‹ oder ›Energien‹ speist sowie an verschiedenen Zielsetzungen und Kriterien orientiert ist (s. Weißköp- pel 2001).

19 Nach Schwingel (2003:88, 185).

beitserlaubnis erhalten zu können sowie der *regionale* Arbeitsmarkt, durch den sich formelle bzw. informelle Arbeitsverhältnisse bieten. Auch in dieser Frage war in Patricks Geschichte das Kirchen-Café vermittelnd tätig, weil ihm dort ein, wenn auch befristeter Arbeitsplatz geschaffen werden konnte, der trotz der arbeitsrechtlichen Schwierigkeiten annähernd seinen beruflichen Qualifikationen entsprach, indem er (rechtlicher) Berater und Begleiter von Asylberechtigten wurde.²⁰ Patrick wechselte somit nach seiner Asylanerkennung von der Position des zu Beratenden in die Rolle des Beraters, eine Möglichkeitsstruktur (s.u. Hart 1974), die durch seine akademische Ausbildung realisierbar war.

Für den Zugang zu *staatlichen* oder *nicht-staatlichen*, wohltätigen Förderungen bedarf es ebenfalls speziellen Wissens und sozialer Kontakte, die meist lokal angeeignet werden müssen. Auch hier spielte das Kirchen-Café eine zentrale Rolle, weil zwischen einheimischen Experten und Betroffenen wichtige Informationen und Erfahrungen ausgetauscht wurden und weitere Einheimische zu Rate gezogen werden konnten.

Um die soziale und politische Vernetzung unter Status-Gleichen, hier sudanesischen und andere *Asylbewerber*, auch für entsprechende Lobbyarbeit aufrecht zu halten, wurden vor Ort materielle Ressourcen wie Räume und eine entsprechende Infrastruktur notwendig. Diese wurden ebenfalls durch das Kirchen-Café zur Verfügung gestellt.

Das Kirchen-Café ermöglichte also auf vielerlei Weise den Zugang zu sozialen und finanziellen Ressourcen, was Patrick nutzte, wenn auch sicher nicht ausschließlich dort, sondern ebenfalls in anderen Institutionen, die er für seine Zwecke miteinander vernetzte.

An diesem addierenden und flexiblen Ressourcenmanagement von Patrick, insbesondere im unterstützenden Kontext des Kirchen-Cafés, wurde somit folgende Handlungsdynamik transparent: Je mehr man selbst auf diverse Ressourcen und ihre Zugänge im Kontext von Kompetenz und Beziehungsmanagement angewiesen ist, desto wichtiger wird es, entsprechende Netzwerke aufzubauen oder aufrecht zu halten, in denen solche wechselseitigen Abhängigkeiten gestaltet und abgefedert werden. Es ist von einer *Gleichzeitigkeit* des Profitierens *und* des Mitwirkens an unterstützenden Netzwerken auszugehen, was neue Handlungsspielräume eröffnen kann: So profitierte Patrick von dem geschickten Management des Kirchen-Cafés, weil er dort als Berater tätig werden konnte, um wiederum andere im deutschen Asylverfahren zu unterstützen. Gleichzeitig kam er dadurch in die Lage, eigenes Geld zu verdienen, mit dem er (unter anderem) seine Familie in Ägypten unterstützen konnte. Aus einer *supporting structure* kann also eine *opportunity structure* her-

20 Auch Adam (2004:39) berichtet, dass in christlichen Schulen oder Bildungsinstitutionen in Kairo oftmals (ältere) Flüchtlinge als Lehrer arbeiteten.

vorgehen, um es mit einem älteren Terminus von Hart (1974:321) auszudrücken, den er für die Dynamik von Land-Stadt-Migrationen in Ghana Ende der 1960er Jahre entwickelt hat. Harts zentrale Aussage war, dass Menschen zwar in diverse soziale und ökonomische Abhängigkeiten verwoben sind, sie sich gleichzeitig immer auch Potenziale zur Verbesserung der eigenen Situation suchen, die innerhalb wie außerhalb dieser etablierten Beziehungen und Strukturen angesiedelt sein können.

In dieser Blickrichtung zeigt sich in der wachsenden Zahl an empirischen Studien über transnationales Handeln, dass insbesondere religiöse Netzwerke und Organisationen solche Handlungsspielräume bieten oder durch sie kreiert werden (Chafetz/Ebaugh 2002; Hüwelmeier 2004; Spellman 2004; Levitt/Glick Schiller 2004). Zum einen werden in Anknüpfung an Herkunftsidentitäten die entsprechenden religiösen Institutionen im Einwanderungsland aufgesucht, oder aber eigene Netzwerke und Organisationen gegründet, in denen der eigene Glaube praktiziert und somit ein ›Stück Heimat‹ fortgesetzt werden kann. So wird oft an bestehende ethnische oder international-religiöse Netzwerke angeknüpft, die bereits auf transnationalen Beziehungen und Praxen beruhen. Zum anderen wird eine erhöhte Wiederbelebung religiöser Identitäten und Praxen beobachtet, die durch die existenziellen Erfahrungen in der Migration (wie spezifische Fluchtformen und politisch-rechtliche Inklusionsschwierigkeiten) oder dann durch die neue Situation im Einwanderungsland hervorgebracht werden (indem man als ›Minderheit‹ abgewertet wird und einen Statusverlust erleidet, oder individuelle Krisenerlebnisse, kulturelle und soziale Fremdheitserfahrungen durchlebt).

Adogame und Weißköppl (2005) haben in dieser Hinsicht einen ersten Überblick geschaffen, welche verschiedenen Handlungsspielräume durch religiöse Institutionen unter *afrikanischen* Migranten in verschiedenen Einwanderungsländern zu verzeichnen sind. Generell stellt sich die Frage, ob religiöse Institutionen eine gute Inklusionsmöglichkeit bieten, weil sie (meist) anerkannte Institutionen in der Einwanderungsgesellschaft bzw. im Nationalstaat bilden, die nicht nur Zugang zu Ressourcen im weitesten Sinne ermöglichen, sondern auch Teilhabe an einer ›modernen‹, weil religionspluralen Gesellschaft (Spickard 2005). Andererseits sind religiöse Gemeinschaften und Institutionen in säkularen Staaten relativ einfach zu gründen, so dass die wachsende Zahl an religiösen Gruppierungen in Einwanderungsländern auch als kompensatorische Funktion gedeutet werden kann für die mangelnde Identifikation mit dem (neuen) Nationalstaat bzw. der Mehrheitsgesellschaft. Es scheint attraktiver, eine Mikro-Gesellschaft in der Gesellschaft zu konstituieren²¹,

21 Was schnell den Vorwurf von ›Parallelgesellschaften‹ und somit Verweigerung von Integration nach sich zieht.

was zur Aufwertung des eigenen Status und des Selbstbewusstseins von Migranten beitragen kann.

Diese Überlegungen spiegeln in vieler Hinsicht die strukturell-politische Logik von Einwanderungsgesellschaften; weniger berücksichtigt ist, warum Kirchen oder religiöse Gemeinschaften für Akteure *transnationalen Handelns* so attraktiv sind? Diese Frage will ich nun noch einmal auf meinen vorgestellten Untersuchungskontext beziehen.

Religiöse Organisationen repräsentieren einen ›transnationalism from above‹

Warum war gerade eine religiöse Organisation in der deutschen Aufnahme- und Mehrheitsgesellschaft, eine evangelische Kirchengemeinde, attraktiv für Sudanesen, um ihre Spielräume transnationalen Handelns zu erweitern? Bislang habe ich unter dem Begriff von *agency* vor allem die akteurzentrierte Perspektive verfolgt, wie sich Handelnde spezifische Organisationen zu Nutze machen. Insofern bin ich unausgesprochen dem *bias* der Transnationalen Studien gefolgt, die das Handeln von Migranten mehr oder weniger als einen *transnationalism from below* charakterisieren, und in dem Zuge auch als Widerstand oder subversiven Akt überhöhen, wie Smith/Guarnizo (1998:5) bereits kritisierten. Ihre Beobachtung, dass der Transnationalismus-Diskurs zu einer Art Gegendiskurs von Globalisierung geworden ist, trifft insofern zu, als unter ›Globalisierung‹ gerne die abstrakten und schwer lokalisierbaren Makroprozesse gefasst werden, damit ›Mächte‹ wie Kapital, Warenflüsse, Medien und Technologien gemeint sind, die auf alles Einfluss haben, ihre Ursprünge und Urheber aber nicht mehr zu identifizieren seien (Loimeier/Neubert/Weißköppel 2005). Demgegenüber hat sich der Diskurs über das ›Lokale‹ etabliert als Hort zur Verortung des konkreten *Handelns*, das permanent das Globale mit konstituiert (Begriff der ›Glokalisierung‹ n. Robertson 1995 in Voll 2005:285). Weniger wurde darüber reflektiert, wie genau das Lokale in einer Welt der Vernetzung und des wechselseitigen, wenn auch nicht gleichberechtigten Einflusses eigentlich noch zu bestimmen ist (Verne 2005; Müller-Mahn 2005; Weißköppel 2005d). Gerade an der Lebensrealität von Migranten, und insbesondere von Flüchtlingen, ist empirisch sichtbar geworden, dass das Lokale im Sinne *eines* Lebensmittelpunktes oftmals nicht mehr existiert, sondern dass erst durch die Vernetzung *verschiedener Lokalitäten* wieder ein annähernd sicheres oder lukratives Leben möglich wird. Insofern wurde es notwendig, neue Begriffe zu schaffen, die diese Praxis der mehrfachen Grenzüberschreitung und des Verbindens von Orten fassen, und somit die Inflation des Präfix ›trans‹ in den Worten trans-lokal, trans-staatlich, trans-national, trans-kulturell zu rechtfertigen ist. Damit einher geht die längst fällige Ein-

sicht, das Lokale zu *relativieren* (Förster 2005; Probst 2005)²², ohne es in seiner Bedeutung für menschliches Handeln zu schmälern.

Die *transnationale* Perspektive hat diese Einsichten mit befördert, indem diverse Forscher benannt haben, dass Migranten als Handelnde *multilokal* agieren, sie also *translokale* Beziehungen und Praxen hervorbringen, die sich als neue soziale Zwischen-Räume (Basch/ Glick Schiller et. al. 1994; s.a. Bhabha 1996) oder als verschiedene Reichweiten des Handelns (Müller-Mahn 2005) zwischen mehreren Standorten, nationalen Territorien oder Staatsangehörigkeiten und kulturellen Mehrfach-Zugehörigkeiten (Mecheril 2003) zeigen.

Dabei ist allerdings etwas ausgeblendet worden, dass es schon lange auch nicht-staatliche *Organisationen* und *Institutionen* gegeben hat, die gerade durch eine grenzüberschreitende Vernetzung geprägt waren, z.B. die Weltreligionen (Auffahrt 2005) oder, historisch etwas später, soziale Bewegungen wie die der Menschen- oder Frauenrechte (Faist 2000b). Angesichts des hohen Grades ihrer Institutionalisierung und Bürokratisierung unabhängig von und parallel zu nationalen Staaten können diese Organisationen als Transnationalismus *from above* charakterisiert werden. Das *Transnationale* zeigt sich hier zum einen am hohen Grad der internationalen Vernetzung und Bündnisbildung, zum andern aber auch an ›transformativen‹ Ideologien wie etwa den missionarischen Motiven von Religionen im 19. und 20. Jahrhundert, über geografische Grenzen hinweg ein und denselben Glauben unter den Menschen verbreiten zu wollen (Auffarth 2005).

Diese dichotome Zuweisung von *transnationalism from below* als einen tendenziellen Transnationalismus des *Handelns* und *transnationalism from above* als einen der *Strukturen und Organisationen* soll nicht dazu dienen, Positionierungen nach ›unten‹ oder nach ›oben‹ festzuschreiben. Ich nutze diese Unterscheidung, um zu betonen, dass wir es bei etablierten kirchlichen Institutionen mit potenziell transnationalen bzw. translokalen *Organisationsformen* zu tun haben, was einzelnen transnationalen *Akteuren* die Kooperation nahe legt bzw. eine Teilnahme an diesen Organisationen vereinfacht. Existenzielle, individuelle Bedürfnisse und entsprechendes Handeln (*from below*) greifen hier mit strukturell und sozial organisierten Prozessen (*from above*) ineinander (Adam 2004), wovon (fast) alle Beteiligten profitieren, was am Fall des protestantischen Kirchen-Cafés und den sudanesischen Besuchern offensichtlich wurde:

Zunächst war das Kirchen-Café Teil des *unterstützenden Netzwerkes* in der Einwanderungsgesellschaft: Durch die lokale Einbindung in die zuständige Landeskirche (Berlin-Brandenburg) hatte man Zugang zu regional verteil-

22 In meiner Habilitation führe ich weiter aus, welche theoretischen und methodischen Konsequenzen diese Relativierung des Lokalen mit sich bringt.

ten Ressourcen, die auch für allgemeine soziale und politische Arbeit eingesetzt werden konnten. Die Gemeinde setzte das durch eine ausgeprägte Fürsorge für »ausländische Mitbürger« um, was sich gut mit der christlichen Ethik zum Umgang mit Fremden und Hilfsbedürftigen vereinbaren lässt. Hier zeigt sich eine *humanitäre* Ideologie, die von vielen Religionen geteilt wird, nach der das Menschliche bzw. *Menschsein* des Einzelnen mehr wiegt als seine spezifische Nationalität und der damit verbundene politisch-rechtliche Status. Insofern unterläuft solch eine humanitäre Ideologie das strukturierte Interesse von Nationalstaaten, Einwanderung ausschließlich nach genauen Regeln und Mitgliedschaften zu organisieren.

Außerdem vermittelten die deutschen Mitarbeiter des Kirchen-Cafés, wie oben bereits beschrieben, Kontakte zu nicht-kirchlichen Ressourcenträgern wie zu städtischen Behörden (Wohnungsamt, Arbeitsamt, Ausländeramt, Sozialamt), aber auch zu unabhängigen Beratungsstellen und wohltätigen Vereinigungen. Dem Kirchen-Café kam somit eine zentrale *Vermittlerrolle* zwischen Einwanderern und Einwanderungsgesellschaft zu, indem ständig Kontakte zwischen staatlichen und zivilgesellschaftlichen Institutionen hergestellt wurden. Insofern charakterisiere ich das Kirchen-Café als eine *Schnittstelle* trans-nationaler Beziehungen, da *mit* und *jenseits* nationalstaatlicher Strukturen agiert wurde.

Über diese lokale und regionale Arbeit hinaus waren einzelne Mitglieder dieser Kirchengemeinde sehr gut angebunden an die *internationale* Lobbyarbeit für humanitäre Belange des Sudan und im Speziellen des Südsudans. Insbesondere in deutschen christlichen Kirchen besteht eine lange Tradition der Entwicklungs- und Friedensarbeit im Sudan (u.a. Diakonisches Werk im Rahmen von *Brot für die Welt* oder *Don Bosco Jugend Dritte Welt*²³), die zur Etablierung eines *europäischen* Lobby-Netzwerks auf NRO-Ebene beigetragen hat.²⁴ Informationen von internationalen Treffen oder aktuellen Konferenzen werden daher schnell gestreut und mit anderen Netzwerken in Handlung umgesetzt, zum Beispiel im Kontext von Menschenrechtsorganisationen.

Im und durch das Kirchen-Café wurde also eine *transnationale* politische Praxis und soziale Vernetzung gepflegt, die durch staatlich unabhängige Nichtregierungs- oder internationale Organisationen institutionalisiert war. Dieser strukturell abgesicherte Transnationalismus von Organisationen griff im Kirchen-Café ineinander mit den transnationalen Handlungsstrategien einzelner Sudanesen, wie sie an Patricks Geschichten transparent geworden sind.

23 Die gerade ein entwicklungspädagogisches Projekt für Lehrer und Schüler zum Sudan gestartet haben: www.discover-sudan.de, letzter Besuch am 7.2.2008.

24 Siehe Interview mit Marina Peter, der Mitgründerin des Sudanforums und des Sudan Focal Point, im Südwestrundfunk (2005): www.swr.de/-/id=1837040/properity=download/mni396/index.rtf, letzter Besuch am 6.2.2008.

An dieser Stelle ist noch einmal in Erinnerung zu rufen, dass insbesondere die Situation von *südsudanesischen* Flüchtlingen nach wie vor von *massenhafter* Verstreuung bestimmt ist; Statistiken der UN besagen, dass allein 2 bis 2,5 Millionen SudaneseInnen durch den Bürgerkrieg sowie die aktuell andauernde Darfur-Krise in die Lage versetzt wurden, in geografischer Vertreibung innerhalb des Sudans und angrenzender Länder zu leben. Wenn die Vereinten Nationen Zahlen veröffentlichen, wonach ca. 700.000 Sudanese offiziell als Immigranten in anderen Ländern dieser Welt registriert wurden (s.o. UNHCR 2007), ist davon auszugehen, dass die reale (Dunkel-)Ziffer weitaus höher ausfällt, da nicht in allen potenziellen Zielländern die gleichen strikten bürokratischen Verfahren zur Erfassung von Einwanderern bestehen.

Das transnationale Handeln von SudaneseInnen an sehr verschiedenen Orten dieser Welt stellt sich inzwischen als ein historischer wie gegenwärtig andauernder Prozess dar, mit dem verschiedenste Ressourcen ausgelotet, zugänglich gemacht und miteinander kombiniert werden, letztlich um wieder ein annähernd humanes Leben führen zu können: ›*You don't get lost*‹ – daran muss man als sudanesischer Flüchtling nicht nur *glauben*. Um dieser Affirmation treu zu bleiben, sind ein langer Atem und eine Reihe von *Taten* notwendig, für die unterstützende Netzwerke und Institutionen, hier aus dem religiösen Kontext, hilfreich sind.

Literatur

- Abusharaf, Rogaia (2002): *Wanderings. Sudanese Migrants and Exiles in North America*. Ithaca, London: Cornell University Press.
- Adam, Gamal Abdelrahman (2004): *Living in Limbo: The Case of young Sudanese male Refugees in Cairo*. Field report. Retrieved 06.02. 2008, from www.sudaneseonline.com/earticle2006/jan5-43705.shtml.
- Adogame, Afe/Weißköppel, Cordula (Hg.) (2005): *Religion in the Context of African Migration*. Bayreuth: Rosch.
- Assal, Munzoul (2004): *Sticky labels or rich ambiguities? Diaspora and challenges of homemaking for Somalis and Sudanese in Norway*. Bergen: BRIC University of Bergen.
- Assal, Munzoul (2005): A Source of Difference or a Repository of Support: Islam and the Lives of Somalis and Sudanese in Norway. In: A. Adogame/C. Weißköppel (Hg.): *Religion in the Context of African Migration*. Bayreuth: Rosch, Bd.75: S. 191-216.
- Auffarth, Christoph (2005): ›Weltreligion‹ als ein Leitbegriff der Religionswissenschaft im Imperialismus. In: U. Van der Heyden/H. Stoecker (Hg.): *Mission und Macht im Wandel politischer Orientierungen. Europäische Missionsgesellschaften in politischen Spannungsfeldern in Afrika und*

- Asien zwischen 1800 und 1945*. Wiesbaden/Stuttgart: Franz Steiner Verlag, S. 17-36.
- Basch, Linda/Glick Schiller, Nina/Szanton Blanc, Cristina (Hg.) (1994): *Nations Unbound*. Amsterdam: De Gruyter.
- Bhabha, Homi (1996): Postkoloniale Kritik. Vom Überleben der Kultur. In: *Das Argument. Zeitschrift für Philosophie und Sozialwissenschaften*. Hamburg: Argument-Verlag, S. 345-360.
- Bourdieu, Pierre (1992): *Die verborgenen Mechanismen der Macht*. Hamburg.
- Brubaker, Rogers (2005): The ›diaspora‹ diaspora. In: *Ethnic and Racial Studies* 28 (1): S. 1-19.
- Chafetz, Janet/Ebaugh, Helen (Hg.) (2002): *Religion acrosss Borders. Transnational Immigrant Networks*. Walnut Creek/Lanham/Oxford: AltaMira Press.
- DeLuca, Laura/Bruch, Katherine (2005): Lost and Found? Fragmented Fieldwork among Sudanese Refugees. In: *Anthropology News*, S. 32-33, s.a. www.anthrosource.net.
- Don Bosco Jugend Dritte Welt, siehe: www.discover-sudan.de, letzter Besuch am 7.2.2008.
- Erdheim, Mario (1990): *Die gesellschaftliche Produktion von Unbewusstheit. Eine Einführung in den ethnopsychoanalytischen Prozess*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Fabos, Anita (2002): Sudanese identity in diaspora and the meaning of home: the transformative role of Sudanese NGOs in Cairo. In: N. N. Al-Ali/K. Koser (Hg.): *New approaches to migration? Transnational communities and the transformation of home*. London/New York: Routledge, S. 34-50.
- Faist, Thomas (2000a): Grenzen überschreiten. Das Konzept Transstaatliche Räume und seine Anwendungen. In: Ders. (Hg.): *Transstaatliche Räume. Politik, Wirtschaft und Kultur in und zwischen Deutschland und der Türkei*. Bielefeld: transcript, S. 9-56.
- Faist, Thomas (2000b): Jenseits von Nation und Postnation. Eine neue Perspektive für die Integrationsforschung. In: Ders. (Hg.): *Transstaatliche Räume. Politik, Wirtschaft und Kultur in und zwischen Deutschland und der Türkei*. Bielefeld: transcript, S. 339-392.
- Falge, Christiane (2006): *When Nuer become global*. Halle/Saale: Max Planck Institute for Social Anthropology, [unpublished Ph.D Thesis].
- Förster, Till (2005): Globalisierung aus einer Handlungsperspektive. Versuch einer ethnologischen Klärung. In: R. Loimeier/D. Neubert/C. Weißköppel (Hg.): *Globalisierung im lokalen Kontext. Perspektiven und Konzepte von Handeln in Afrika*. Münster, Hamburg: Lit., S. 31-62.
- Giddens, Anthony (2004): *The constitution of society: Outline of the theory of structuration*. Cambridge: Polity Press.

- Gilroy, Paul (1999): »Diaspora« In: St. Vertovec/R. Cohen (Hg.): *Migration, Diasporas and Transnationalism*. Cheltenham, Northampton, S. 207 [orig. 1994].
- Glick Schiller, Nina/Çağlar, Ayşe/Guldbrandsen, Thaddeus C. (2006): Beyond the ethnic lens: Locality, globality, and born-again incorporation. In: *American Ethnologist* 33 (4), S. 621-633.
- Groß, B./Stevens, W. et al. (1982): *Akademiker aus Entwicklungsländern in der Bundesrepublik Deutschland: Zwischen Brain Drain und Rückkehr*. Saarbrücken/Fort Lauderdale: Verlag Breitenbach.
- Guarnizo, Luis E./Smith, Michael (1998): The Locations of Transnationalism. In: Dies. (Hg.): *Transnationalism from Below*. New Jersey/New Brunswick: Transaction Publishers, S. 3-34.
- Hall, Stuart (1999): Cultural Identity and Diaspora. In: St. Vertovec/R. Cohen (Hg.): *Migration, Diasporas and Transnationalism*. Cheltenham, Northampton, S. 222-237.
- Hart, J. K. (1974): Migration and the opportunity structure: a Ghanaian case-study. In: Samir Amin (Hg.): *Modern Migrations in Western Afrika*. Oxford: Oxford University Press, S. 321-339.
- Haug, Sonja (2000): *Soziales Kapital und Kettenmigration. Italienische Migranten in Deutschland*. Opladen: Leske + Budrich.
- Hüwelmeier, Gertrud (2004): *Närrinnen Gottes. Lebenswelten von Ordensfrauen*. Münster, Waxmann.
- Jöckel, Andrea (2004): *Existenzsicherung von Binnenflüchtlingen. Das Beispiel der Dinka in Nyala/Darfur*. Bayreuth: Naturwissenschaftliche Gesellschaft Bayreuth e.V.
- Johnson, Dominic (2005): Blutige Flüchtlingsräumung in Ägypten. Aus: taz Nr. 7859 vom 31.12. 2005, S. 10. In: *Pressespiegel der amnesty international Koordinationsgruppe Sudan*, Dezember 2005.
- Kokot, Waltraud (2000): Diaspora, Lokalität und Stadt. Zur ethnologischen Forschung in räumlich nicht begrenzten Gruppen. In: Dies./Th. Hengartner/K. Wildner (Hg.): *Kulturwissenschaftliche Stadtforschung. Eine Bestandsaufnahme*. Berlin: Dietrich Reimer Verlag, S. 191-203.
- Lauser, Andrea (2004a): »Ein guter Mann ist harte Arbeit« Eine ethnographische Studie zu philippinischen Heiratsmigrantinnen. Bielefeld: transcript.
- Lauser, Andrea (2004b): Transnationale Subjekte. Ethnologische Perspektiven am Beispiel philippinischer Heiratsmigranten. In: *Berliner Blätter* 33.
- Levitt, Peggy/Glick Schiller, Nina (2004): Conceptualizing Simultaneity: A Transnational Social Field Perspective on Society. In: *International Migration Review*, 38 (3), S. 1002-1039.
- Lienhardt, Godfrey (1987): *Divinity and Experience. The Religion of the Dinka*. Oxford, New York: Oxford University Press.

- Loimeier, Roman/Neubert, Dieter/Weißköppel, Cordula (2005): Globalisierung im lokalen Kontext. Perspektiven und Konzepte von Handeln in Afrika. Einleitung. In: Dies. (Hg.): *Globalisierung im lokalen Kontext. Perspektiven und Konzepte von Handeln in Afrika*. Münster, Hamburg: Lit., S. 1-30.
- Marcus, George (1995): Ethnography in/of the World System: the Emergence of Multi-sited-Ethnography. In: *Annual Review of Anthropology* 24, S. 95-117.
- Mecheril, Paul (2003): *Prekäre Verhältnisse. Über natio-ethno-kulturelle (Mehrfach-) Zugehörigkeit*. Münster: Waxmann.
- Müller-Mahn, Detlef (2005): Zur Verortung des Lokalen in der Geographie. In: R. Loimeier/D. Neubert/C. Weißköppel (Hg.): *Globalisierung im lokalen Kontext*. Münster: Lit., S. 147-174.
- Nieswand, Boris (2005a): Charismatic Christianity in the Context of Migration: Social Status, the Experience of Migration and the Construction of Selves among Ghanaian Migrants in Berlin. In: A. Adogame/C. Weißköppel (Hg.): *Religion in the context of African Migration*. Bayreuth. 75, S. 243-266.
- Nieswand, Boris (2005b): Die Stabilisierung transnationaler Felder. Grenzüberschreitende Beziehungen ghanaischer Migranten in Deutschland. In: *Nord-Süd-aktuell*, XIX (1), S. 45-56.
- Oßenbrügge, Jochen (2004): Transstaatliche, plurilokale und glokale soziale Räume – Grundbegriffe zur Untersuchung transnationaler Beziehungen und Praktiken. In: Ders./M. Reh (Hg.): *Social Spaces of African Societies*. Münster: Lit., S. 15-34.
- Oßenbrügge, Jochen/Reh, Mechthild (Hg.) (2004): *Social Spaces of African Societies. Applications and Critique of Concepts about ›Transnational Social Spaces‹*. Münster: Lit.
- Pfeffer, Georg (1992): *Zur Verwandtschaftsethnologie*. Berlin: Reimer.
- Pries, Ludger, (Hg.) (2001): *New Transnational Social Spaces. International migration and transnational companies in the early twenty-first century*. London/New York: Routledge.
- Probst, Peter (2005): Medien, Grenzen und Öffentlichkeit. Für ein relationales Verständnis des Lokalen. In: R. Loimeier/D. Neubert/C. Weißköppel (Hg.): *Globalisierung im lokalen Kontext*. Münster: Lit., S. 175-208.
- Robertson, Roland (1995): Glocalization. Time-Space and Homogeneity-Heterogeneity. In: M. Featherstone/S. Lash/R. Robertson (Hg.): *Global modernities*. London: Sage, S. 15-30.
- Safran, William (1991): Diasporas in Modern Societies: Myths of Homeland and Return. In: *Diaspora* 1 (1), S. 83-99.

- Safran, William (2004): Deconstructing and comparing diasporas. In: W. Kokot,/K. Tölölyan/C. Alfonso (Hg.): *Diaspora, Identity and Religion*. New York, London: Routledge, S. 9-29.
- Schnepel, Burkhard (2005): »In sleep a king...«: The politics of dreaming in a cross-cultural perspective. In: *Paideuma* 51, S. 209-220.
- Schröder, Günther (1993): *Sudanesen in Deutschland*. Frankfurt: Günter Schröder Verlag und Informationsdienst.
- Schwalgin, Susanne (2004): »Wir werden niemals vergessen!«, *Trauma, Erinnerung und Identität in der armenischen Diaspora Griechenlands*. Bielefeld: transcript.
- Schwingel, Markus (2003): *Bourdieu zur Einführung*. Hamburg: Junius.
- SFB-FK560 (2003): *Arbeitsbericht Förderungsdauer 2000-2003*. Bayreuth: Universität Bayreuth.
- Smith, Michael/Guarnizo, Louis (Hg.) (1998): *Transnationalism from Below*. New Jersey, New Brunswick: Transaction Publisher.
- Spellman, Kathryn (2004): *Religion and Nation. Iranian local and transnational networks in Britain*. Oxford: Berghahn.
- Spickard, James (2005): Networks, Homes or Congregations? Exploring the Locus of Immigrant Religiosity. In: A. Adogame/C. Weissköpkel (Hg.): *Religion in the Context of African Migration*. Bayreuth: Rosch, S. 23-42.
- Statistisches Landesamt Berlin (2001): Berlin.
- Statistisches Landesamt Hamburg (2001): Hamburg.
- Sturino, Franc (1990): *Forging the Chain. Italian Migration to North America 1880-1930*. Toronto: The Multicultural History Society of Ontario.
- Südwestrundfunk (2005): *Die Kunst der Pendeldiplomatie. Marina Peter – seit 20 Jahren Netzwerkerin für den Sudan*. Siehe: www.swr.de/-/id=1837040/property=download/mni396/index.rtf, letzter Besuch am 6.2.2008.
- Tölölyan, Khachig (1991): The Nation-State and its Others: In Lieu of a Preface. In: *Diaspora* 1 (1), S. 3-7.
- Tölölyan, Khachig (1993): Traditionelle Identität und politischer Radikalismus in der armenischen Diaspora. In: K. Tölölyan/K. Platt (Hg.): *Identität in der Fremde*. Bochum: Brockmeyer, S. 192-222.
- UNHCR (2003): Resettlement. In: *Refugees (ed. UNHCR)*, 3, S.10.
- UNHCR (2007): »Resettlement-Programm: Aufnahmeländer«, Retrieved 01.10.2007 from: www.unhcr.org/basics/BASICS/3b028097c.html.
- Verne, Marcus (2005): Auf der Suche nach dem »globalen Gut«. Über die Kategorisierung der Güterwelt in einem Hausa-Dorf in Niger. In: R. Loimeier/D. Neubert/C. Weißköpkel (Hg.): *Globalisierung im lokalen Kontext. Perspektiven und Konzepte von Handeln in Afrika*. Münster, Hamburg: Lit, S. 85-124.
- Vertovec, Steven (2000): *The Hindu Diaspora*. London, New York: Routledge.

- Voll, John O. (2005): Afrikanischer localism und das islamische Weltsystem. In: R. Loimeier/D. Neubert/C. Weißköppel (Hg.): *Globalisierung im lokalen Kontext. Perspektiven und Konzepte von Handeln in Afrika*. Berlin, Hamburg, Münster, Lit, S. 277-310.
- Weißköppel, Cordula (2001): *Ausländer und Kartoffeldeutsche. Identitätsperformance im Alltag einer ethnisch gemischten Realschulklasse*. Weinheim: Juventa.
- Weißköppel, Cordula (2005a): In and Out: Doing Ethnographic Research in a German Sudanese Sufi Brotherhood. In: A. Adogame/C. Weißköppel (Hg.): *Religion in the Context of African Migration*. Bayreuth: Rosch, S. 113-154.
- Weißköppel, Cordula (2005b): Kreuz und quer. Zur Theorie und Praxis der multi-sited-ethnography. In: *Zeitschrift für Ethnologie* 130 (1), S. 45-68.
- Weißköppel, Cordula (2005c): Transnationale Qualitäten in Netzwerken von Sudanesen in Deutschland. In: *Nord-Süd-aktuell: Transnationale Räume* 19, S. 34-44.
- Weißköppel, Cordula (2005d): Hybridität. Die ethnografische Annäherung an ein theoretisches Konzept. In: D. Neubert/R. Loimeier/C. Weißköppel (Hg.): *Globalisierung im lokalen Kontext. Konzepte und Perspektiven von Handeln in Afrika*. Lit: Münster, Hamburg, New York, Wien: 311-347.
- Weißköppel, Cordula (2006): Gemischte Gefühle – Prekäre Dynamiken in der Forschung mit politischen Flüchtlingen. In: *Ethnoscripts* 8 (2): Interaktionen im Feld. Universität Hamburg.

Elektronische Quellen

www.sudaneseonline.com/earticle, Zeitraum von 12/2005 bis 1/2006, letzter Besuch am 6.2. 2008.

Die Madonna, ihre Hautfarbe und ihr Kleid. Zur Markierung von Differenzlinien innerhalb der haitianischen Mission Montreals

HEIKE DROTBOHM

Einleitung

Wir befinden uns in Montreal, Kanada, in einer haitianischen katholischen Mission. Diese ist seit den 1980er Jahren in eine Québécoiser Katholikengemeinde integriert, wo haitianische Migranten einige Räume angemietet haben.¹ Ein Mal in der Woche², nämlich jeden Sonntagnachmittag, haben haitianische Frauen, Männer, Jugendliche und Kinder an diesem Ort die Gelegenheit, ›ihren‹ Katholizismus zu leben und die katholischen Riten auf eine haitianische Art und Weise durchzuführen. Diese Mission ist der einzige Ort in Montreal, wo dies möglich ist, denn in den anderen katholischen Gemein-

-
- 1 Der folgende Beitrag basiert auf einer ethnologischen Feldforschung, die in den Jahren 2000, 2002 und 2003 in Haiti und in Montreal, Kanada, durchgeführt wurde. Die Forschung befasste sich mit den Transformationen des haitianischen Geisterglaubens im Migrationsprozess (Drotbohm 2005) und wurde durch ein Promotionsstipendium des Landes Hessen und durch die Université de Montreal gefördert. Aufgrund der Tatsache, dass die haitianische katholische Mission in Montreal einen zentralen räumlichen Bezugspunkt darstellt und der Vodou in enger Anlehnung an den Katholizismus praktiziert wird, wurden in der Mission regelmäßig teilnehmende Beobachtungen und Interviews sowie informelle Gespräche durchgeführt. An dieser Stelle möchte ich den Mitgliedern der haitianischen Mission Montreals und insbesondere dem Priester für ihre Gastfreundschaft und ihre Bereitwilligkeit, mich in die Hintergründe ihrer Diskussionen einzuweihen, danken.
 - 2 Neben der sonntäglichen Messe finden auch noch weitere haitianische Messen in der Kirche St. Edouard statt, allerdings weniger regelmäßig.

den sind HaitianerInnen gemeinsam mit anderen kulturellen Minderheiten³ in die Gesamtgemeinschaft der Québécois Katholiken integriert.

Sonntagnachmittags erlebt diese Québécois Kirche eine kurzfristige Verwandlung, die bis zum frühen Abend anhält. Das Hauptschiff des Anfang des zwanzigsten Jahrhunderts im barocken Stil erbauten Kirchengebäudes mit seinen pastellfarbenen Decken und goldverzierten Engeln bekommt einige optische Elemente hinzugefügt, die dazu beitragen, den Québécois Kirchenraum zu einem haitianischen werden lassen. Der Altar wird mit farbenreichen Blumengestecken dekoriert und in einer hinteren Ecke werden drei große Trommeln aufgebaut. Vor den Altarraum, zwischen Kanzel und Bänken, werden die haitianische Flagge und ein etwa 1m x 1,50m großes Ölgemälde gestellt.

Auf dem Gemälde sehen wir *Notredam Dayiti*, (dtsh. unsere Jungfrau aus Haiti). Die dunkelhäutige Frau ist mit einem bodenlangen blauen Kleid bekleidet, auf dem das Motiv einer Insel, eines kleinen Hauses und einer aufgehenden Sonne wiederkehrt. Das Kleid ist in der Taille mit einer groben weißen Kordel geschnürt. Um ihren Kopf ist ein weißes Tuch gebunden, an ihren Füßen trägt sie einfache blaue Sandalen, wie man sie in den ländlichen Gebieten Haitis trägt. Um ihre Schulter liegt ein blaues Tuch, das ihr bis über die Hüften reicht. Im Hintergrund des Bildes sehen wir eine felsige Hügellandschaft, links der Jungfrau fällt ein Wasserfall in Kaskaden, rechts von ihr sehen wir Pflanzen die Felsen umranken und in ein Wasserbecken fließen. Die Jungfrau wendet sich dem Betrachter mit direktem Blick und einer offenen Körperhaltung zu, ihr Kopf kaum merklich nach vorne geneigt, ihre Hände leicht vom Körper abgespreizt mit geöffneten Handflächen. Schultern und Kopf sind gerahmt von einem heiligenscheinartigen leuchtenden Spruchband, auf dem zu lesen ist: »*Notredam Dayiti – Nou Nan Min Ou*«, (dtsh. »unsere Jungfrau aus Haiti, wir sind in deinen Händen«).

Dieses Gemälde erinnert den Betrachtenden an eine nach wie vor innerhalb der Mission andauernde Kontroverse, die sich um die Bedeutung dieser Madonna als haitianische Identifikationsfigur und um die Art ihrer Darstellung auf dem Bild rankt. Wir erkennen hier typisch haitianische Motive, die der Erinnerung der haitianischen Heimat in der Diaspora dienen.

3 Im Prozess der kanadischen Multikulturalismus-Politik veränderten sich die staatlichen Bezeichnungen für Zugewanderte bzw. für deren Nachkommen. Während man noch in den 1970ern von »groupes ethniques« sprach, sind heute die Termini »minorités culturelles« oder »minorités visibles« die politisch korrekteren.

Abbildung 1: Notredam Dayiti



(Foto: Drotbohm 2003)

Die Inseln auf dem Kleid der Jungfrau, das kleine Haus und die aufgehende Sonne und auch die Kleidung der Jungfrau, die mit Sandalen, blauem Kleid und Kopftuch einer haitianischen Bäuerin entspricht, evozieren im Auge des Betrachters das Bild der haitianischen Bauernkultur, die in der Gegenüberstellung von Moderne und Tradition mit haitianischer Authentizität, Familienverbundenheit und einem Gefühl von Heimat assoziiert wird. Auch die Elemente im Hintergrund des Bildes, die Hügel und der Wasserfall, dienen als Hinweise auf die haitianische Nation, da sie sowohl auf die haitianische Bauernkultur als auch auf die zum Zeitpunkt der Anfertigung des Bildes aktuelle Staatspolitik anspielen.⁴

Flankiert von der haitianischen Flagge ist der Bezug der Madonna zur haitianischen Nation eigentlich mehr als deutlich und dennoch liefert dieses Gemälde regelmäßig Anlass für Kontroversen in der haitianischen Mission. Der Streit bezieht sich auf zwei Elemente des Bildes: Die Hautfarbe der Madonna und ihre Kleidung. Einige Mitglieder beschwerten sich, die Madonna sei nicht dunkel genug. Als Repräsentantin des ländlichen Haitis müsse sie eine tief-schwarze Hautfarbe haben, die keine Verwechslungen zuließe. Anderen wiederum ist sie nicht hell genug. Notre Dame du Perpétuel Secours, die Landespatronin Haitis, sei eindeutig eine weiße Madonna, keine schwarze, wie Notre Dame du Mount Carmel oder Notre Dame du Czestochowa. Außerdem habe sie einen Heiligenschein, der ihre Haut ja in jedem Fall heller erscheinen lassen müsse. Diese beiden Fraktionen schließen sich zusammen, wenn es um die Beurteilung der Kleidung geht. Das blaue Kleid und insbesondere das Kopftuch seien von dem Künstler gewählt worden, um eine bestimmte Fraktion der ländlichen Bevölkerung anzusprechen, nämlich die Vodougläubigen⁵, und dies sei nicht zulässig.

Das folgende Kapitel wird diese Debatte nutzen, um über migrationspezifische Abgrenzungsdynamiken und Integrationsmuster, wie sie sich aus der Perspektive haitianischer Einwanderer in Kanada darstellen, zu reflektieren. Ethnologische Migrationsforschungen (z.B. in Bezug auf den nordamerikanischen Kontext: Brown 2001; Carnes/Karpathakis 2001; Palmié 1991; Schmidt 2002; Warner/Wittner 1998) haben sich in der Vergangenheit primär mit der Veränderung oder der Anpassung von mit gebrachten, so genannten indigenen Religionen befasst, die im Zuge von Wanderungsbewegungen modifiziert

4 Hügel sind ein Kennzeichen des ländlichen Haiti, dessen traditioneller Name, Ayiti, in der Sprache der Arawak hügeliges Land hieß. Der Wasserfall ist ein politisches Symbol, das besonders von Seiten der Regierung Jean-Bertrand Aristides eingesetzt wurde. Seine politische Partei, Lafanmi Lavalas, wird durch den Wasserfall symbolisiert.

5 Vodougläubige Personen bezeichnen sich selbst als ›pratikan‹ oder ›vodouisant‹ und betonen damit die im Vodou im Vordergrund stehende religiöse Praxis, wie das Durchführen von Zeremonien und den Unterhalt eines Hausaltars. Diese Eigenbezeichnung wird im Weiteren bevorzugt verwendet.

werden. Dabei blieben jedoch die Umgestaltungen der Glaubenssysteme der Aufnahmegesellschaften weitgehend unbeachtet, obwohl sich auch globale Religionen wie Christentum, Islam, Buddhismus oder Hinduismus durch die Begegnung und Integration von zugewanderten Gläubigen kontinuierlich verändern.⁶

Anders als bei vielen anderen wandernden Religionen, die im Migrationsprozess eine stärkere Synkretisierung als in der Heimat erfahren, wurde im Falle der haitianischen Religion das Zusammenspiel von Katholizismus und Geisterverehrung schon aus der Heimat mitgebracht, denn auch in Haiti werden beide Religionen parallel und in gegenseitiger Durchdringung gelebt. Es stellt sich daher die Frage, inwieweit der haitianische Synkretismus⁷ in Kanada durch die Auseinandersetzung mit einem pluri religiösen, gleichwohl katholisch dominierten Umfeld anders und neu gelebt wird als in der Heimat. Welche zentralen Verhandlungslinien und Abgrenzungsdynamiken lassen sich in der haitianischen Mission erkennen und wer sind ihre Adressaten?

Nach einem kurzen Überblick über die Besonderheiten haitianischer Migration nach Kanada werde ich die Veränderungen der haitianischen Volksreligion im Zuge der Einwanderung nach Kanada beschreiben, indem ich beispielhaft auf subjektive Bewertungen religiöser Zugehörigkeiten im Migrationskontext eingehe. Anschließend wird ein Blick hinter die Kulissen der haitianischen Mission Montreals deutlich machen, dass die oben angerissene Debatte im Zusammenhang von Differenzlinien interpretiert werden muss, die sowohl mit der spezifisch haitianischen Gestaltung des Katholizismus als auch mit der Praxis des Vodou, der in Kanada eher im privaten Raum ausgeübt wird, zusammen hängen.

Haitianischer Transnationalismus und soziale Klassenbeziehungen in Montreal

Vereinfachend kann die haitianische Wanderung nach Kanada in zwei Migrationswellen unterteilt werden. Die erste nennenswerte Phase begann im Jahre 1957 mit der Machtergreifung François Duvaliers und dem damit einsetzenden unterdrückerischen Regime. Bis Ende der 1960er Jahre verließen angesichts der aussichtslosen politischen Situation in Haiti größtenteils Vertreter

6 Nina Glick Schiller et al. (2006) zeigen in einem kürzlich erschienenen Aufsatz, dass religiöse Strukturen für die Inkorporation von MigrantInnen bedeutender sein können als die Zugehörigkeit zu einer ethnischen Gruppe.

7 Der Begriff Synkretismus wird hier nicht im Sinne einer qualitativen Unterscheidung in ›synkretistische‹ und ›reine‹ Religionen verwendet, sondern indiziert die besondere Bedeutung von historischen Begegnungs-, Mischungs- und Anpassungsprozessen, die grundsätzlich sämtlichen Religionen inhärent sind. Siehe hierzu Shaw/Stewart (1994).

der haitianischen Oberschicht, Intellektuelle, Universitätsmitarbeiter, Ärzte und Anwälte ebenso wie die gesamte politische Linke das Land. Auch in den Folgejahren, als zunehmend Angehörige der Bauern- und Arbeiterklasse emigrierten, galt unter Haitianern die frankophone kanadische Provinz Québec noch als ein Favorit unter den möglichen Zielländern, da man hier als Franko-Kreolophone im Unterschied zu anderen Einwanderungsgruppen einige Privilegien hinsichtlich der Arbeitssuche und des Kontaktes mit der kanadischen Verwaltung genoss (Dejean 1990; Labelle et al. 1983).

Die gegenwärtige Selbstwahrnehmung der ersten haitianischen Migrantengeneration ist stark davon geprägt, dass Haiti, als ärmstes Land der westlichen Hemisphäre, im Verlauf des vergangenen Jahrhunderts einen kontinuierlichen Niedergang erlebt hat und heute in politischer, ökologischer und ökonomischer Hinsicht vollkommen zerrüttet ist. Und ebenso wie ihre Heimat bei den umliegenden Staaten den zweifelhaften Ruf genießt, eine Quelle von Gewalt, Drogen und des HIV/Aids-Virus zu sein, hat auch die haitianische *Communauté*⁸ in Montreal mit zahlreichen Stereotypen zu kämpfen (Richman 1992: 192; Stepick 1998:35).

Ein weiteres zentrales Merkmal der haitianischen Gemeinschaft ist eine stark ausgeprägte Wahrnehmung von Rassen- und Klassenmerkmalen, die im Zusammenhang mit der historischen Genese der kreolischen haitianischen Gesellschaft verstanden werden müssen: Während die gebildete, frankophone, mulattische Oberschicht von den europäischen Kolonisatoren abstammt, ist die bäuerliche Bevölkerung des haitianischen Hinterlandes afrikanischer Abstammung, kreolisch sprechend und schwarzer Hautfarbe (Labelle 1978). Auch in der Diaspora wird diese Differenz wahrgenommen und in den öffentlichen Diskurs aufgenommen. Teile der intellektuellen Elite der haitianischen Gemeinschaft Montreals empfinden sich als der französischen Bourgeoisie nahe und aufgrund ihrer französischen Muttersprache gegenüber anderen ethnischen Minderheiten in Québec als höher stehend. Daher distanzieren sie sich zum Teil auch von jenen Haitianern, die dem sozioökonomisch benachteiligten Arbeitermilieu zugeordnet werden können. Bei diesen wiederum führten die negativen Fremdzuschreibungen zu einem Misstrauen gegenüber Angehörigen anderer ethnischer Minderheiten ebenso wie gegenüber der Elite der eigenen Gruppe, das sich sowohl in einer äußerst konservativen und angepassten Lebensführung unter Berücksichtigung der Werte, Normen und Traditionen der kanadischen Gesellschaft als auch in einem Abgrenzungsverhalten

8 Die haitianische Migrantengemeinschaft wird im vorliegenden Text entsprechend ihrer Selbstbezeichnung auch ›Communauté‹ genannt. Im Montrealer Kontext bezieht sich dieser Begriff weniger auf das gemeinsame Territorium urbaner Nachbarschaften, sondern auf einen politischen, sozialen und kulturellen Zusammenhang, der räumliche Zuordnungen transzendiert.

gegenüber anderen ethnischen Minderheiten äußern kann (Potvin 1999, 2000).

Die Identitätengestaltung der haitianischen Gemeinschaft in Montreal ist deutlich auf diese innere Zweiteilung hin ausgerichtet. Wie die folgenden Ausführungen zeigen werden, steht auch die Debatte um die Hautfarbe und das Kleid der Jungfrau in engem Zusammenhang mit den Aushandlungen der beiden sozialen Klassen, die über die religiösen Symbole unterschiedliche Eigenschaften der eigenen Religion versinnbildlicht sehen wollen.

Haitianischer Katholizismus und Vodou in Québec

Das an der oben beschriebenen Debatte um die Mariendarstellung deutlich werdende Ringen um die Markierung der Grenze zwischen Katholizismus und Vodou entspringt der Tatsache, dass Katholizismus und Vodou seit der Ankunft der aus Afrika verschleppten Menschen in der Neuen Welt und den damit einsetzenden Missionsbemühungen der europäischen Kolonialisten gleichzeitig praktiziert und in dem synkretistischen Feld der haitianischen Volksreligion miteinander verwoben werden (Mintz/Trouillot 1995; Hurbon 2002:101 ff.). Die Parallelität von Katholizismus und Vodou tritt beispielsweise im Rahmen der oben angerissenen Debatte an die Oberfläche, denn die Abbildungen katholischer Heiliger werden im haitianischen Vodou, ebenso wie in anderen afroamerikanischen Religionen wie der kubanischen Santería oder dem brasilianischen Candomblé, als Visualisierungen der jeweiligen Götter oder Geister⁹ eingesetzt. Auch in Montreal werden die Lithographien katholischer Heiligendarstellungen in private Hausaltäre integriert, um über die materialisierte Ästhetik den Geistern des Vodou eine ortsgebundene Heimat anzubieten.

Hinsichtlich dieser Verschmelzung des Vodou mit dem Katholizismus gibt es unterschiedliche Erklärungsansätze. Einige Forscher argumentieren, dass die afrikanischen Sklaven ihren eigenen Glauben einfach unter der Maske der katholischen Heiligen, der Prozessionen und der Sakramente verbargen (Desmangles 1992; Hurbon 2002:77; Leiris 1981). Somit wäre beispielsweise die Identifikation der Geister des Vodou, so genannter *Lwas*, mit bestimmten katholischen Heiligen eine rein visuelle. Andere Religionsforscher wiederum beschreiben die Verwendung katholischer Elemente als einen Akt der Nachahmung, der den Versuch darstellt, sich in das Fremde, in diesem Fall die Kolonialherren, hineinzuversetzen und sich dadurch eine Möglichkeit zu ver-

9 Geister oder Gottheiten werden im haitianischen Vodou *Lwas* genannt. Ihre Position und Bedeutung im Vodou wurde ausführlich erforscht, siehe z.B. Métraux (1958); Deren (1992 [1953]); Desmangles (1992); Hurbon (1995); Schmidt (2003); für eine ausführliche Erläuterung des haitianischen Geisterkonzeptes in Montreal siehe Drotbohm (2005:227-240).

schaffen, es zu verstehen (z.B. Dayan 1998 oder Rey 1999). Mit dem Mimesis-Konzept Homi Bhabhas (1994) könnte man daher sagen, dass die Parallelität von Katholizismus und Vodou auch dazu dient, sich unterschiedliche Machtformen im rituellen Rahmen anzueignen und ihren Geschmack zu testen.

Der Vodou, ehemals mit den Sklaven von den Küsten Westafrikas in die Neue Welt transportiert, hat im Zuge der erneuten Wanderung nach Kanada weitere Modifikationen erfahren. Wie verhält sich nun die synkretistische haitianische Volksreligion, die Katholizismus und Geisterglauben untrennbar mit einander verwoben hat, im Moment der Begegnung und der Einverleibung eines multikulturellen Umfeldes, das von vielen weiteren religiösen Feldern gekennzeichnet ist? Haitianische Gläubige sehen sich in Kanada, ebenso wie sämtliche anderen Einwanderungsgruppen, einer Gesellschaft gegenüber, die einer großen Vielfalt an Religionsgruppen eine Heimat bietet, welche um die Integration sowie um die spirituelle und finanzielle Beteiligung von Migranten buhlen. In Montreal findet sich neben unzähligen spirituellen Gruppierungen, die zum Teil nur ein geringes Maß an Organisiertheit und Vernetztheit aufweisen, eine Vielzahl christlicher, islamischer, buddhistischer und hinduistischer Glaubenskongregationen, die von unterschiedlichen Einwanderungsgruppen frequentiert werden, ohne notwendigerweise exklusiv einer ethnischen Gruppe zugeordnet zu werden. Dennoch bedingt häufig der hohe Anteil einer bestimmten Gruppe in einem Stadtteil, dass manche Kirchen von einer Gruppe dominiert werden oder aber dass einzelne Migrantengemeinschaften sich eigene Kulträume schaffen. Beispielsweise konnte sich in Montreal die finanziell verhältnismäßig gut ausgestattete italienische katholische Gemeinde schon in den 1960er Jahren ein eigenes Kirchengebäude bauen; ein Genuss, in den die haitianische Mission zu ihrem großen Bedauern in Ermangelung der entsprechenden finanziellen Mittel bislang nicht gekommen ist. Vielerorts sind ähnliche Tendenzen zu beobachten, da die Beziehungen unter Gläubigen, die gleicher Religionszugehörigkeit, jedoch unterschiedlicher kultureller Abstammung sind, auch starke Spannungen hervorbringen können. Diese können eine Segmentierung bzw. Fragmentierung der großen Weltreligionen zur Folge haben.¹⁰

Im Hinblick auf die haitianische *Communauté* lässt sich keine einheitliche Beschreibung formulieren. Während die einen sich nach ihrer Einreise nach Nordamerika ausschließlich dem Katholizismus zuwenden und diese Religion im transnationalen Feld, das Kanada mit Haiti verbindet, pflegen (Glick Schiller/Fouron 2001), konvertieren andere zu protestantischen, evangelikalischen, muslimischen oder anderen Religionen.

10 Siehe z.B. Warner (1998:19); Wellmeier (1998).

»Ich bin jetzt 23 Jahre alt. Im Verlauf meines Lebens wurde ich mindestens fünf Mal getauft. Am Anfang war ich natürlich katholisch und habe auch den Vodou praktiziert, wegen meiner Mutter. Ich hatte muslimische Freunde, also habe ich später deren Religion angenommen. Und seit kurzem bin ich bei den Zeugen Jehovas, aber vorher war ich auch bei den Baptisten.« (Interview, Montreal 2002)

Diese Beschreibung von Vanessa¹¹, die als Dreijährige gemeinsam mit ihren Eltern nach Montreal kam, ist sicherlich nicht typisch, aber sie vermittelt einen Eindruck von Spontaneität und Unverbindlichkeit, die insbesondere bei jungen Gläubigen häufig anzutreffen sind. Ebenso wie andere junge KanadierInnen haitianischer Abstammung erläuterte mir Vanessa, dass sie primär an den religiösen Festen interessiert sei, und dies erklärte sie mir wie folgt: »Singen, tanzen, die Zeit gemeinsam verbringen, das ist es, was ich in der Kirche suche.«

Für diejenigen, die sich nach wie vor, oder möglicherweise mehr denn je, als Anhänger des Vodou empfinden, gehört die gleichzeitige und parallele Praktizierung von Katholizismus und Vodou auch in der Migration zur ordnungsgemäßen religiösen Praxis. Daher beteiligen sie sich am Katholizismus der Aufnahmegesellschaft und wenden sich Zuhause, in ihren privaten Räumen, den Geistern des Vodou zu. Ob in Haiti oder in der Diaspora: Übereinstimmend bestätigten sämtliche von mir befragten Vodou-Praktizierende die Notwendigkeit einer gleichzeitigen Praktizierung beider Religionen: »pou se vi lwa yo se pou w bon katolik«, was übersetzt heißt: »Um den Geistern zu dienen musst du ein guter Katholik sein«, denn die beiden Religionen ergänzen sich komplementär und der Vodou sei ohne die katholischen Symbole und ohne das Aufsuchen der katholischen Räumlichkeiten nicht praktizierbar.

Rosemonde, eine etwa fünfzig Jahre alte Dame, die schon seit mehr als 20 Jahren in Montreal lebt, den Vodou offen ausübt und gleichzeitig jeden Sonntag die katholische Messe besucht, beschrieb ihre religiöse Zugehörigkeit in den folgenden Worten:

»Seit ich mein Land verlassen habe, sind beide Religionen für mich wirklich wichtig geworden. Anfangs habe ich hier den Vodou nicht praktiziert, aber ich bin immer zur katholischen Messe in die Mission gegangen. Hier erinnere ich mich an meine Heimat, wo wir wirklich sehr katholisch sind. Unser Priester ist auch Haitianer, er kennt uns, in seiner Predigt bezieht er sich auf die Ereignisse, die sich in unserem Land ereignen und am Ende der Messe verbringen wir manchmal noch einige Zeit mit einander. Später, als ich einige Jahre hier war, erlebte ich einige Krisen in meinem Leben und ich spürte, dass die Geister mich riefen. Das eine geht nicht ohne

11 Sämtliche Namen von befragten Personen wurden von der Autorin anonymisiert. Die Zitate stammen aus Befragungen im Jahre 2002 und wurden für die vorliegende Publikation aus dem Französischen ins Deutsche übersetzt.

das andere, weißt du? Daher mache ich jetzt wieder beides, Vodou und Katholizismus, so wie es sich für uns gehört.« (Montreal 2002)

Diese Schilderung spricht für die bei vielen Migranten verbreitete Tendenz, sich in den ersten Jahren nach der Einwanderung zunächst stärker der Religion der Aufnahmegesellschaft zuzuwenden. Die (Wieder-)Aufnahme der mitgebrachten Religion, in diesem Fall des Vodou, erfolgt häufig erst später, wenn die dafür notwendigen Ressourcen und Strukturen ausfindig gemacht werden konnten und die Gläubigen die Notwendigkeit erkannten, den Geistern auch in der Ferne zu huldigen.

An dieser Stelle sei auf eine weitere Veränderung im Migrationskontext hingewiesen: Während die Literatur (Rey 1999) zum Vodou in Haiti beschreibt, dass der Katholizismus in den Städten stärker sei und die Geisterverehrung eher im ländlichen Raum dominiere, ändert sich dies in der Migration. Zwar wird auch hier im öffentlichen Diskurs der Vodou den ländlichen Bevölkerungsanteilen zugeordnet und damit jenen sozialen Gruppen, die ökonomisch ärmer, weniger gebildet und dunkelhäutiger sind. In der religiösen Praxis der Migranten setzte sich diese Aufteilung allerdings nur in Ansätzen fort. Zum einen gelingt zahlreichen Haitianern der sozioökonomische Aufstieg und zum anderen wenden sich in der Migration auch wohlhabendere, intellektuelle, Akademiker und andere den Vodou-Priestern zu und beginnen den Dialog mit den Geistern. Gleichwohl besteht die diskursive Zuordnung der dunkelhäutigen, ärmeren Bevölkerungsanteile zum Vodou und der hellhäutigeren Elite zum Katholizismus auch in der Migration fort.

Des Weiteren gilt es zu beachten, dass der Katholizismus eine bedeutende Identitätsmarkierung der franko-kanadischen Provinz Québec darstellt, im Gegensatz zum restlichen Nordamerika, wo der Protestantismus dominiert. Als ich sie fragte, warum sie den Katholizismus nicht auf die Québécois Art praktizierte, antwortete mir eine Teilnehmerin an der katholischen Messe:

»Natürlich sind wir Teil von Québec. Wir sind gut integriert, schon seit vielen Generationen, unsere Kinder sind hier geboren und sprechen Québécois! Haitianer beteiligen sich auch an der Politik hier in Québec. Aber trotz allem, es gibt ein starkes Bedürfnis die katholischen Riten auf eine haitianische Art und Weise durchzuführen. Wir machen die Dinge anders, so ist das halt, auf eine hübschere Weise, mit mehr Musik und mehr Farben.« (Interview, Montreal 2002)

Dieses Zitat beleuchtet die Ambivalenz zwischen dem Bemühen, am Katholizismus der Aufnahmegesellschaft teilzunehmen oder dem Wunsch nach einem Rückzug in einen ethnisierten Religionsraum. Viele Einwanderer neigen dazu, sich gegenüber Québec, der einzigen frankophonen Provinz Kanadas, zu solidarisieren und viele unterstützen auch die Separationstendenzen. Die in

die Québecer Katholikengemeinde integrierte haitianische Mission bietet den Migranten daher eine Art Kompromiss, da sie die katholische Religionsausübung anpassen, also ethnisieren können und sich gleichwohl innerhalb der Québecer Räumlichkeiten aufhalten. Die Debatte darüber, inwieweit der Kirchenraum, die Messe und ihre Litaneien, die Lieder oder die Musik abgeändert werden dürfen, erhitzt daher immer wieder neu die Gemüter. Und anders als im Heimatland erhält hier, in Kanada, die Einigung darüber, ob Anzeichen einer Vermischung bzw., wie manche Aktivisten der Mission es nennen würden, einer Unterwanderung des Katholizismus durch Praktiken des Vodou auszumachen sein könnten, eine besondere Relevanz.

Grenzmarkierungen der haitianischen Mission

Während meiner Feldforschung in Montreal war es mir zur Gewohnheit geworden, jeden Sonntag Nachmittag an der Messe der haitianischen Mission teilzunehmen und mich anschließend zum Kreise der freiwilligen Helferinnen zu gesellen, die gemeinsam mit dem haitianischen Priester noch einige Stunden lang zusammen saßen, Organisatorisches zu besprechen hatten oder die neusten Ereignisse der haitianischen *Communauté* austauschten. Besonders die Diskussionen mit dem Priester, die ich zeitweise mit ihm alleine fortführte, halfen mir, die Bedeutung der haitianischen Mission für die Gestaltung haitianischer Identität in Montreal zu begreifen.

Einer der in der Mission diskutierten Streitpunkte ist beispielsweise die Verwendung des haitianischen Kreolisch als Kultsprache. Der Priester hält nicht nur seine gesamte Messe in haitianischem Kreolisch, sondern hat in seinen Anfangsjahren seiner Tätigkeit auch dafür gesorgt, dass zahlreiche Lieder und Litaneien aus dem Lateinischen oder dem Französischen ins Kreolische übersetzt wurden. Dies trug ihm die Missgunst der bourgeoisen Mitglieder der haitianischen Gemeinschaft ein, da diese sich, wie oben geschildert, dem gebildeten frankophonen Teil der haitianischen Kultur zuordnen und das Kreolisch als Signifikant für die verarmte illiterate Bauernkultur ansehen. Eine andere Kritik an der Haitianisierung der katholischen Messe beklagt die darüber vollzogene Exklusion anderer kultureller Minderheiten, wie beispielsweise anglophoner Antillaner, Afrikaner oder Lateinamerikaner, die den Inhalten der Messe in haitianischem Kreolisch nicht folgen können. Aus diesen Gründen wird die Teilnahme an der Messe innerhalb der haitianischen *Communauté* als eine Identitätsmarkierung empfunden, die durchaus politische Implikationen beinhaltet.¹²

12 Zu der in der Diaspora stattfindenden Auseinandersetzung um den Einsatz des haitianischen Kreolisch als Differenz artikulierendes Instrument und als Identitätsmarkierung der bürgerlichen Klasse siehe z.B. Basch et al. (1994:197-199); Buchanan (1979); Stepick (1998:80-85). Auch in New York bewirkte die Ein-

Doch nicht nur die innerhalb der Mission stattfindende sprachliche Ethnisierung, sondern auch die Verwendung von Trommeln und Rasseln sowie liturgischen Elementen, die nicht dem orthodoxen Katholizismus entspringen, lösten in den 1980er Jahren eine Kontroverse innerhalb der haitianischen Gemeinschaft aus, die bis heute anhält. Beispielsweise begrüßt der Priester die Gemeinde zu Beginn einer jeden Messe mit »*Ay Bobo – onè*« (Ehre), worauf die Gemeinde mit »*respè*« (Respekt) antwortet. Dies ist eine Begrüßungsform, die der haitianischen Bauernkultur entspringt. In der wissenschaftlichen Literatur finden sich auch Hinweise zu den Ursprüngen des »*Ay Bobo*« im Vodou, allerdings ist eine eindeutige Trennung des Vodou von der haitianischen Bauernkultur ohnehin nicht möglich.

Weitere Überlegungen zur Haitianisierung des katholischen Raumes beschrieb der Priester wie folgt:

»Das Dekor, das wir hier haben, wir versuchen immer, einige Elemente hinzuzufügen, um uns mit dem Raum zu identifizieren. Trotzdem hätten wir gerne einen Ort für uns, für unsere Farben, die Gemälde, die Zeichnungen [...]. Wenn ich die Erlaubnis hätte, würde ich sämtliche Statuen, die hier sind, entfernen. Dann würde ich lebendigere Farben einsetzen. Was noch? Die Bänke, ich würde sie im Kreis um den Altar bauen. Aber darüber denke ich nicht mehr nach. Früher, als ich jünger war, gab es einige Konflikte zwischen den Eigentümern und uns. Sie verstanden uns nicht. Sie kennen Haiti nicht, und da unser Land vielfarbig ist, lieben wir ihre Art nicht so sehr.« (Interview, Montreal 2002)

In diesen Aussagen des Priesters über die Gestaltung der Kirchenräume spiegeln sich zwei Ebenen der Auseinandersetzung wider: Nach innen erlebt die Mission tagtäglich die Auseinandersetzung darum, wie eine Haitianisierung des Katholizismus aussehen könnte und welche Elemente einer »authentischen« haitianischen Tradition in der Fremde fortgeführt werden könnten. Die Kontroverse zwischen HaitianerInnen, die sich selbst unterschiedlichen sozialen Klassen zuordnen, orientiert sich im Moment an der Auseinandersetzung innerhalb der Mission entlang essentialistisch interpretierbarer Symbole. Nach außen wiederum wird das Bedürfnis der Migrantinnen und Migranten nach Abgrenzung gegenüber der multiethnischen Umgebung deutlich. Zudem findet die Auseinandersetzung mit der Aufnahmegesellschaft in einem zusätzlichen Spannungsfeld statt: Dem Bemühen, sich einen eigenen ethnischen Religionsraum zu schaffen, steht das Bedürfnis entgegen, integraler Teil der Auf-

führung des Kreolisch in die katholische Liturgie die Spaltung der katholischen Gemeinde, da dies von Seiten der bürgerlichen Klasse als eine Degradierung der haitianischen Kultur, als eine Wegbereitung für den Vodou und als eine Isolierung der haitianischen Gemeinde innerhalb des plurikulturellen Umfeldes verstanden wurde Stepick (1998:82).

nahmegesellschaft zu werden und sich über die ›unauffällige‹ Teilnahme an der religiösen Praxis in die Aufnahmegesellschaft einzufügen.

Die Furcht mancher Haitianer, ›ihr‹ Katholizismus könnte von Außenstehenden als unchristlich bewertet werden, muss außerdem vor dem Hintergrund der Tatsache eingeordnet werden, dass der haitianische Katholizismus von Seiten des Vatikans in Rom genaue Observation erfährt. Jean-Bertrand Aristide, noch bis Ende Februar 2004 haitianischer Präsident, begann seine politische Laufbahn als Priester des katholischen Salesianer-Ordens, der in den Jahren nach dem Sturz Jean-Claude Duvaliers die Ideologien der Befreiungstheologie aufgriff und auf diese Weise die Massen für seine Ziele zu begeistern wusste. Die Politisierung bzw. der Missbrauch seines priesterlichen Amtes wurden letzten Endes im Jahre 1994 von Seiten des Vatikans mit seiner Exkommunizierung geahndet. Möglicherweise ist dies der Grund dafür, dass nicht nur in Montreal, sondern auch an anderen Orten der haitianischen Diaspora haitianische Frauen und Männer als besonders fromme und pietätvolle Katholiken gelten, deren Gebete von anderen ethnischen Gruppen als inbrünstiger und deren Huldigungen demütiger zu sein scheinen als die anderer Katholiken (McAlister 1998).

Aufgrund der Tatsache, dass die Parallelität von Vodou und Katholizismus jedem Haitianer vertraut ist, stellte sich mir die Frage, wie diese Kontroversen und das Bemühen um die Markierung der Grenzen zwischen den Religionen von dem Priester der Mission, selbst Haitianer, interpretiert würde. In den Gesprächen mit den Gemeindemitgliedern und dem Priester wurde deutlich, dass ihnen die Parallelität der beiden Religionen Katholizismus und Vodou durchaus geläufig ist und sich insbesondere der Priester in seiner alltäglichen Arbeit damit auseinandersetzen muss. Er wird häufig von *Vodouissants* aufgesucht, die ihn, häufig angesichts gravierender gesundheitlicher Probleme, um Hilfe bitten. Aus der Perspektive der Vodougläubigen kommen ihm als Geistlichen die exorzistischen Fähigkeiten zu, derer es zur effizienten Austreibung der bösen Geister bedarf. Manche *Vodouissants* sehen ihn als dem Vodoupriester übergeordnete, manche als die nachgeordnete Instanz an. Der Priester der haitianischen Mission erzählte mir in amüsiertem Tonfall eine Reihe von Anekdoten, in denen er von den *Vodouissants* seiner Gemeinde aufgesucht wurde und die unterschiedlichsten Probleme lösen sollte, die er als »Aberglaube« bezeichnete. Er steht diesen Verwicklungen gelassen gegenüber, war er doch mehr als zwanzig Jahre lang im haitianischen Hinterland tätig, wo er, so erklärte er mir, die heilende Kunst der Vodoupriester schätzen gelernt habe und den Vodou als eine Religion verstünde, die wie auch der Katholizismus gute und schlechte Seiten in sich vereine.

Jungfrau Maria oder Geist der Verführung?

Nicht zu Letzt ist die Debatte um die Farbe von Haut und Kleid der Madonna im Zusammenhang mit der haitianischen Volksreligion zu interpretieren, die, wie oben erläutert, die katholischen Zeichen in den eigenen Kontext überführte und mit vodouesken Inhalten versah. Notre Dame du Perpétuel Secours, die auf der Abbildung zu sehen war, findet sich also nicht allein dort vor dem katholischen Altar, sondern auch in den privaten Räumen, häufig in den Schlafzimmern oder den Kellerräumen der Gläubigen, integriert in Hausaltäre zur Ehrung der Geister des Vodou. Dort repräsentiert das Bild, das ehemals der Abbildung der katholischen Heiligen diente, *Erzulie*, den Geist der Liebe, der Mutterschaft und der Verführung. Dieser *Lwa* erscheint in Montreal in zwei Varianten: als *Erzulie Freda* und *Erzulie Dantor*, die sich voneinander stark unterscheiden.

Erzulie Freda wird als Verkörperung der Weiblichkeit und Fruchtbarkeit beschrieben, die sanftmütig und liebevoll mit ihren Anhängern umgeht, für Verführung und Romantik zuständig ist und sich gerne mit Statussymbolen umgibt. Sie hat einen sehr hellen Hautton, trägt ihre Kleidung in zartrosa oder hellblau, isst am liebsten Huhn mit Ananas und Reis und flirtet gerne mit ihren männlichen Anhängern. In der Wissenschaft wird *Erzulie Freda* u.a. als Verkörperung unstillbarer menschlicher Wunschträume gedeutet, die dafür zuständig sei, die Sehnsüchte der Gläubigen zu visualisieren und dadurch gleichzeitig das Vermögen der Menschen zu träumen, zu unterstützen (Deren 1992:160). Andere wiederum, wie beispielsweise Terry Rey, beschreiben sie in politischer Hinsicht als ein Abbild menschlichen Begehrens, das dem Willen der ländlichen Massen gegenüber der luxuriösen Lebensweise der weißen Herren ein Gesicht zu geben vermag. Er analysiert den *Lwa* im Kontext des die Nation dominierenden Klassenkampfes und deutet die auch in der Gegenwart andauernde Huldigung des *Lwas* als Ausdruck der andauernden sozioökonomischen Ausgrenzung (Rey 1999).

Erzulie Dantor dagegen ist eine schwarzhäutige, eine dickleibige, burschikose, fast grobschlächtig wirkende Frau, die furchtbar wütend und jähzornig werden kann. *Dantors* Lieblingsfarben sind rot und dunkelblau und am liebsten isst sie frittiertes Schweinefleisch mit roten Bohnen und trinkt Unmengen von Rum. *Dantor*, die innerhalb Haitis weit weniger populär ist, erfährt in der Diaspora eine Aufwertung (Drotbohm 2005:276-279). Die beiden wichtigsten ikonographischen Details ihrer Darstellung, das Kind in ihrem Arm und die Narben in ihrem Gesicht, verweisen auf die Assoziationen der Gläubigen mit diesem Geist: Mutterschaft und Kämpfernatur. *Dantor* wird als eine jener Frauen beschrieben, die einen deutlichen Beitrag zur Haitianischen Revolution leisteten und die im Kampf um ihr Kind ihre Sprache verlor (Dayan 1998). Ihre Kämpfernatur, ihr Gerechtigkeitsinn und ihre bedin-

gungslose Hinwendung zu ihren Kindern machen *Dantor* heute bei den meisten von mir befragten Vodougläubigen in Montreal zu einem der Favoriten unter den *Lwas*.

Die vorliegende Abbildung, *Notredam Dayiti*, soll (eigentlich) Notre Dame du Perpétuel Secours darstellen, die Landespatronin (des Landes), um die sich ein besonderer Mythos rankt. Haiti wurde im Winter der Jahre 1881/82 von einer Pockenepidemie heimgesucht, der bis zum März 1882 schon 100.000 HaitianerInnen zum Opfer fielen. Ein landesweit gesprochenes neuntägliches Gebet, eine Novene zu Ehren von Notre Dame du Perpétuel Secours, führte schließlich, so sagt es die Legende, zu starken Regenfällen, die als eine Reinigung der Insel verstanden wurden und die Pockenplage beendeten (Rey 1999:162-175).

An der Bandbreite von sehr unterschiedlichen Frauengestalten wird deutlich, dass vodougläubige Haitianer angesichts der auf dem Gemälde abgebildeten Madonna nicht nur die Frage der sozialen Klasse, sondern auch rassenspezifische Interpretationen diskutieren. Ebenso wie in Haiti wird *Freda*, die Hellhäutige, der städtischen Elite zugeordnet und *Dantor*, die Dunkelhäutige, repräsentiert die ärmere Bevölkerung aus Haitis Hinterland. Angesichts der nicht wirklich hellhäutigen und nicht wirklich dunkelhäutigen Madonna haben wir es also bei dieser in Montreal stattfindenden Debatte mit der Vermischung unterschiedlicher Marien- und Geisterdarstellungen zu tun, die aus historischen und kulturellen Gründen nur schwer auseinander zu dividieren sind, auch wenn das die haitianischen Katholiken in Montreal gerne hätten.

Fazit: Vom Synkretismus zur Markierung interner Differenzlinien

Die innerhalb der haitianischen Mission stattfindende Debatte um die Hautfarbe und die Kleidung der auf dem Gemälde abgebildeten Jungfrau Maria beleuchtet unterschiedliche Perspektiven, mit denen sich haitianische Migrantinnen und Migranten in Montreal religiösen Symbolen und Räumen annähern. Während die Markierung der Grenze zwischen Katholizismus und Vodou im Heimatland Haiti weniger notwendig war, sondern die religiösen Systeme neben einander existieren und sich gegenseitig ergänzen konnten, wächst in der Diaspora das kollektive Bedürfnis nach einer genaueren Markierung der Grenzen zwischen den einzelnen religiösen Bezugsfeldern, obwohl gleichzeitig eine große Kontinuität zwischen den Praktiken in der Heimat und der Diaspora festzustellen ist. Auch in der Diaspora suchen Vodougläubige die katholischen Räume auf und leben Katholizismus und Vodou in enger Anlehnung, und zugleich wissen haitianische Katholiken um die parallele Praktizierung des Vodou und um die Vermischung religiöser Inhalte.

Meine Beobachtungen in der haitianischen Mission Montreals haben sich auf drei Verhandlungsebenen konzentriert: Erstens die interne Unterscheidung der haitianischen Katholikengemeinde entlang Klassen- (und Bildungs-)zugehörigkeit, zweitens die Abgrenzung gegenüber der christlichen Mehrheitsgesellschaft und somit auch gegenüber einem mehr oder weniger ›orthodoxen‹ Katholizismus, und drittens die Abgrenzung gegenüber anderen Einwanderergruppen, welche die gleichen Kulträume aufsuchen und Zeugen der haitianischen Religionsausübung sind.

Vor dem Hintergrund der Einwanderungsgeschichte und der Position haitianischer Migranten innerhalb der kanadischen Gesellschaft wurde deutlich, dass klassenspezifische Betrachtungsweisen in der Diaspora an Gewicht gewonnen haben und die Frage, ob man sich möglichst unauffällig in den Québécois Katholizismus integrieren oder die eigene Religion stärker ethnisieren sollte, innerhalb der haitianischen Mission einen großen Raum einnimmt. Der katholische Priester wirkte in diesem Zusammenhang als eine Art Vermittler, der um die unterschiedlichen Positionen und Abgrenzungsbedürfnisse weiß, selbst aber weniger an einer deutlichen Distinktion, denn an der Integration von Christen jedweder Couleur sowie an der Solidarisierung mit dem Heimatland Haiti interessiert ist.

Der Bezug zu den Geistern des Vodou, den *Erzulies*, vergrößerte das Fenster zu den Vodou praktizierenden Katholiken, die im Zuge ihrer räumlichen Mobilität innerhalb der Stadt verschiedene religiöse Systeme aufsuchen und auf diese Weise die Huldigung an eine Vielzahl von Göttern und Geistern leben können.¹³ Das bipolare Kontinuum kreolischer Religiosität, das jeweils zwischen den Polen Stadt und Land, weißer Bildungselite und schwarzer Landbevölkerung, Katholizismus und Vodou, Jungfrauen und Geistern changiert, setzt sich im multikulturellen urbanen Miteinander modernen Großstadtlebens fort, wenngleich unter veränderten Vorzeichen. Von beiden Polen aus betrachtet, wirkt Religion als eine bedeutende Ressource für die Artikulation von kultureller sowie sozialer und klassenspezifischer Differenz, wobei die Grenzlinie zwischen den religiösen Symbolen und Riten ständig verwischen und daher immer wieder neu gezogen werden müssen.

13 Im vorliegenden Artikel standen die Auseinandersetzungen innerhalb der haitianischen Mission im Vordergrund und die Perspektive der Vodoupraktizierenden wurde nur am Rande aufgegriffen. Zur Rolle des Vodou in Montreal, die Durchführung von Konsultationen und Zeremonien sowie die Transformation der Geisterimaginationen siehe Drotbohm (2005).

Literatur

- Basch, Linda/Glick Schiller, Nina/Szanton Blanc, Christina (1994): *Nations Unbound. Transnational Projects, postcolonial predicaments and deterritorialized Nation-States*. Amsterdam: OPA (Overseas Publishers Association).
- Berkin, Helmuth (Hg.) (2006): *Die Macht des Lokalen in einer Welt ohne Grenzen*. Frankfurt a. M., New York: Campus.
- Bhabha, Homi (1994): *The Location of Culture*. London: Routledge.
- Brown, Karen McCarthy (2001 [1991]): *Mama Lola: a Vodou priestess in Brooklyn*. Updated and Expanded Edition. (Comparative Studies in Religion and Society, 4). Berkeley/Los Angeles: University of California Press.
- Buchanan, Susan Huelsebusch (1979): Language and identity: Haitians in New York City. In: *International Migration Review* (Staten Island, NY), 13 (2), S. 298–313.
- Carnes, Tony/Karpathakis, Anna (Hg.) (2001): *New York Glory. Religions in the City*. New York, London: New York University Press.
- Cosentino, Donald J. (Hg.) (1995): *Sacred Arts of Haitian Vodou*. (UCLA Fowler Museum of Cultural History). Los Angeles: University of California Press.
- Dayan, Joan (1998 [1995]): *Haiti, history, and the gods*. Berkeley, Los Angeles: University of California Press.
- Dejean, Paul (1990 [1978]): *D'Haiti au Québec*. Montréal: Cidihca.
- Deren, Maya (1992 [1953]): *Der Tanz des Himmels mit der Erde. Die Götter des haitianischen Vodou*. Wien: Promedia.
- Desmangles, Leslie G. (1992): *The Faces of the Gods. Vodou and Roman Catholicism in Haiti*. New York: University of North Carolina.
- Drotbohm, Heike (2005): *Geister in der Diaspora. Haitianische Diskurse über Geschlechter, Jugend und Macht in Montreal, Kanada*. Marburg: Curupira.
- Gagnon, Julie E./Germain, Annick (2001): *Espace urbain et religion: esquisse d'une géographie des lieux de culte minoritaire de la région de Montréal*. Unveröffentlichte Studie des INRS-Urbanisation, Culture et Société. Université de Montreal.
- Glick Schiller, Nina/Fouron, Georges Eugene (2001): *Georges Woke Up Laughing. Long-distance nationalism and the search for home*. Durham/London: Duke University Press.
- Glick Schiller, Nina/Çaglar, Ayse/Guldbransen Thaddeus C. (2006): Jenseits der ›ethnischen Gruppe‹ als Objekt des Wissens: Lokalität, Globalität und Inkorporationsmuster von Migrant*innen. In: Berkin (Hg.): *Die Macht des Lo-*

- kalen in einer Welt ohne Grenzen*. Frankfurt a. M., New York: Campus, S. 105-144.
- Hurbon, Laënnec (1995): *Voodoo. Search for the Spirit*. Paris: Gallimard.
- Hurbon, Laënnec (2002): *Dieu dans le vodou haïtien* (Nouv.édit). Paris: Maisonneuve & Larose.
- Labelle, Micheline/Larose, Serge/Piché, Victor (1983): Émigration et immigration: les Haïtiens au Québec. In: *Sociologie et Sociétés*, Vol. 15 (2), S. 73-88.
- Labelle, Micheline (1978): *Idéologie de Couleur et Classes Sociales en Haïti*. Montréal: Les Presses de L'Université de Montreal.
- Leiris, Michel (1981 [1978]): *Das Auge des Ethnologen*. Ethnologische Schriften II. Frankfurt a. M.: Syndikat.
- McAlister, Elisabeth (1998): The Madonna of 115th Street revisited: Vodou and Haitian Catholicism in the age of transnationalism. In: Stephen Warner/Judith G. Wittner (Hg.): *Gatherings in Diaspora: religious communities and the new immigration*. Philadelphia: Temple University Press, S. 123-160.
- Métraux, Alfred (1958): *Le vaudou haïtien*. Préface de Michel Leiris. Paris: Gallimard.
- Mintz, Sidney/Trouillot, Michel-Rolph (1995): The Social History of Haitian Vodou. In: Donald J. Cosentino (Hg.): *Sacred Arts of Haitian Vodou*. (UCLA Fowler Museum of Cultural History). Los Angeles: University of California Press, S. 123-147.
- Orsi, Robert Anthony (Hg.) (1999): *Gods of the City. Religion and the American Urban Landscape*. Bloomington/Indianapolis: Indiana University Press.
- Palmié, Stephan (1991): *Das Exil der Götter. Geschichte und Vorstellungskraft einer afrokubanischen Religion*. Frankfurt a. M.: Peter Lang.
- Potvin, Maryse/Fournier, Bernard (Hg.) (2000): *L'individu et le citoyen dans la société moderne*. Montréal: Presses de l'université de Montréal.
- Potvin, Maryse (1999): Second Generation Haitian Youth in Québec: Between the ›Real‹ community and the ›Represented‹ Community. In: *Études Ethniques au Canada* 31 (1), S. 43-72.
- Potvin, Maryse (2000): Racisme et citoyenneté chez les jeunes Québécois de la deuxième génération haïtienne. In: Maryse Potvin/Bernard Fournier (Hg.): *L'individu et le citoyen dans la société moderne*. Montréal: Presses de l'université de Montréal, S. 185-225.
- Rey, Terry (1999): *Our lady of class struggle: the cult of the Virgin Mary in Haïti*. Asmara: Africa World Press.
- Richman, Karen (1992): »A Lavalas at Home/A Lavalas for Home«: Inflections of Transnationalism in the Discourse of Haitian President Aristide. In: Nina Glick Schiller/Linda Basch/Christina Blanc Szanton (Hg.): *To-*

- wards a transnational Perspective on Migration: Race, Class, Ethnicity, and Transnationalism reconsidered. New York: Academy, S. 189-200.
- Schmidt, Bettina E. (2002): *Karibische Diaspora in New York. Vom »Wilden Denken« zur »Polyphonen Kultur«*. Berlin: Reimer.
- Schmidt, Bettina E. (2003): The Presence of Vodou in New York City. The Impact of a Caribbean Religion on the Creolization of a Metropolis. In: Gordon Collier/Ulrich Fleischmann (Hg.): *A Pepper-Pot of Cultures. Aspects of Creolization in the Caribbean*, Matatu 27-28, Amsterdam/New York: Ed. Rodopi, S. 213-234.
- Shaw, Rosalind/Stewart, Charles (1994): Introduction: problematizing syncretism. In: Dies. (Hg.): *Syncretism, Anti-Syncretism: The politics of religious synthesis*. London, Routledge, S. 1-26.
- Stepick, Alex (1998): *Pride against Prejudice. Haitians in the United States*. Boston, London: Allyn & Bacon.
- Stewart, Charles/Shaw Rosalind (Hg.) (1994): *Syncretism, Anti-Syncretism: The politics of religious synthesis*. London, Routledge.
- Warner, Stephen/Wittner, Judith G. (Hg.) (1998): *Gatherings in Diaspora: religious communities and the new immigration*. Philadelphia: Temple University Press.
- Wellmeier, Nancy J. (1998): Santa Eulalia's People in Exile: Maya Religion, Culture, and Identity in Los Angeles. In: Stephen Warner/Judith G. Wittner (Hg.): *Gatherings in Diaspora: religious communities and the new immigration*. Philadelphia: Temple University Press, S. 97-121.

Santería in Deutschland: Kubaner zwischen afrokubanischer Religion und globalisierter Popkultur

LIOBA ROSSBACH DE OLMOS

Es war der 20. April 2005. Ort des Geschehens war die Centralstation in Darmstadt. Der Konzertsaal füllte sich. Das deutsche Publikum war in der Überzahl, doch es ließen sich auch erkennbar viele Lateinamerikaner unter den Zuhörern ausmachen. Die lokale Salsa- und Hip-Hop-Szene war zugegen. Ein Latino hatte sich die kubanische Flagge um seine Schultern gewickelt, und mit dem aus roten und schwarzen Perlen geflochtenen Band, das sein Handgelenk schmückte, gab sich ein junger Mann – zumindest jenen, die es zu interpretieren wussten – als ›Sohn von Eleguá‹¹ zu erkennen, d.h. als initiiertes Anhänger und Priester² einer der bekannteren Gottheiten der afrokubanischen Santería-Religion. Das Konzert begann, und die kubanische Hip-Hop-Formation *Los Orishas*³ versetzte die Besucher in Begeisterung mit

-
- 1 Die Beziehung, die in der Santería zwischen dem Oricha und dem Initianden durch die Initiation hergestellt wird, wird wie eine Eltern-Kind-Beziehung (also Sohn oder Tochter) beschrieben. Damit einher gehen ethisch-moralische Konzepte, nach denen der Oricha sein Kind schützt, das ihn im Gegenzug ehrt und respektiert.
 - 2 Es ist in der Santería nicht einfach zu bestimmen, wer oder was ein Priester ist. Einem eher wissenschaftlichen Ordnungsbedürfnis folgend, würde ich jene Santeros als schlichte Initiierte bezeichnen, die sich nur aus persönlichen Gründen einweihen ließen, etwa weil ihre Gesundheit dies erfordert. Jene Initiierte hingegen, die sich um andere Ratsuchende kümmern, Orakel befragen, selbst Initiationen vornehmen und eine eigene Kultgemeinde um sich sammeln, würde ich als ›Priester‹ bezeichnen. Allerdings ist diese Trennlinie in der religiösen Wirklichkeit nicht immer gegeben. ›Santero/a‹ bezeichnet vor allem jemanden, der initiiert ist.
 - 3 Die Hip-Hop-Formation heißt *Los Orishas* und hat damit eine Schreibweise gewählt, die an das Englische angelehnt ist. Wenn in diesem Beitrag nicht von der

Songs, von denen sie selbst einmal sagte, dass sie zu 50 Prozent aus Tradition und zu 50 Prozent aus Hip-Hop bestehen.⁴

»*Orí babá Olorum, orí babá Olofin, orí babá Olorde, omí tuto, aná tuto, tuto laroye*«,⁵ so beginnt ein Sprechgesang, der einen frühen Song der Gruppe einleitet. Es ist zugleich die Rezitation, mit der gewöhnlich die Orakelpriester bzw. *Babalawos* in der Santería ihre Orakelsitzung eröffnen. In *Lukumi*, wie die kubanisierte Yoruba-Sprache auch genannt wird, wenden sie sich an die Oricha-Gottheiten und stellen sich ihnen vor, um alsdann deren Unterstützung sowie die ihrer leiblichen und religiösen Vorfahren zu erbitten.

Der *Canto*, der auf diese Rezitation folgt, ist eine gerappte Liebeserklärung an die Oricha-Gottheiten *Elegua* und *Changó*, von denen die Gruppenmitglieder in einem Interview sagten, dass *Chango*, der Oricha des Krieges und des Donners, jene Wege verteidige, welche *Elegua*, der Oricha der Wegkreuzungen, für die Menschen öffne, damit sie auf keine Hindernisse trafen.

Das vielschichtige, sichtbare und zugleich untergründige Zusammenspiel von Religion und Popmusik lässt sich als eine Facette kubanischer Identitätskonstruktion interpretieren, die gerade auch in der Migration aktualisiert wird. Anders als herkömmliche Vorstellungen vermuten lassen, handelt es sich weder um einen jähen Sprung oder einen graduellen Übergang von Traditionellem, nämlich Religion, zu Modernem, hier der internationalen Popkultur, sondern beides koexistiert, verweist aufeinander und wird zu Eckpunkten eines Gestaltungsrahmens, in dem sich Bildungsprozesse von kubanischer Identität im heutigen Deutschland oszillierend abspielen. Dies hat mit der Religion selbst zu tun, die zur übrigen Lebenswelt durchgängig, durchlässig und offen ist. Sie tritt dabei aber nicht voraufklärerisch in Erscheinung, d.h. die menschliche Sinnggebung der Welt dominierend, sondern ist eine Art beschützende Begleitinstanz der Menschen. Dieser Zusammenhang soll in den folgenden Ausführungen dargelegt und erörtert werden. Als Einstieg werden dabei einige Erläuterungen zur Santería und der Beziehung von Religion und kubanischer Musik gegeben, die erneut an *Los Orisha* ansetzen. Es folgen einige allgemeine Ausführungen zur Entstehung, Entwicklung und gegenwärtigen Situation der Santería. Im Anschluss werden die Umstände ihrer Ankunft in Deutschland skizziert, und es wird ihre Bedeutung bei der Lebensgestaltung von kubanischen Migranten in der Fremde an einigen Beispielen dargelegt.

Gruppe, sondern von den Gottheiten die Rede ist, wird hingegen die an das Spanische angelegte Schreibweise, also Orichas, gewählt.

4 Vgl. http://www.orishasthebest.com/Secciones/Entrevistas/Entrevista_5.htm, letzter Besuch 25.05.2007.

5 Vgl. http://www.orishasthebest.com/Secciones/Letras/Canto_Para_Elewa_y_Chango.htm, letzter Besuch 25.05.2007.

Den Abschluss bildet ein theoretisch reflektiertes Resümee über die Bedeutung dieser Religion in der Migration.⁶

Afrokubanische Musik und afrokubanische Religion

Für das Auftauchen religiöser Themen in den Songs der *Los Orishas* gibt es einen plausiblen Grund, den man bei einer Hip-Hop-Formation vielleicht nicht unbedingt erwartet: Die meisten Bandmitglieder sind eingeweihte Priester der Santería-Religion. Liván Núñez Aleman, alias Flaco-Pro, der die Gruppe gründete, sie allerdings bald wieder verließ, soll ein *Babalawo* sein, d.h. einer jener hochrangigen Orakelpriester, die Ratsuchenden mit Hilfe einer Orakelkette oder Palmnüssen die Weissagungen und Empfehlungen der Divinationsgottheit *Orula* verkünden. Doch auch von den Sängern Ruzzo und Yotuel ›Guerrero‹ heißt es, dass sie geweihte Priester seien (Brown 2003:309). Dies hat religiösen Texten und Anspielungen den Weg in die Songs der Gruppe geebnet. Dass von den ursprünglich vier kubanischen Musikern drei geweihte Priester sind, wirft schon einen Blick auf die Verhältnisse in Kuba, wo 70 bis 80 Prozent der Bevölkerung der afrokubanischen Religion nahe stehen sollen.

Während nun in Interviews, welche die Bandmitglieder von *Los Orishas* in Spanien gaben, der religiöse Hintergrund dieses Namens in der Regel angesprochen wurde – vielleicht weil dort mit einer größeren Zahl von kubanischen Migranten auch die Santería bekannter ist –, fehlte diese Aufklärung in den Kulturseiten deutscher Zeitungen lange Zeit.⁷ So konnte es auf den Konzerten der Gruppe vorkommen, dass deutsche Fans des Latin Hip-Hop in ihrer Musikbegeisterung unisono mit Kubanern in Englisch »die Orishas sind da« skandierten, ohne die Bedeutung des Bandnamens und seinen Bezug zu den afrokubanischen Gottheiten zu erfassen.⁸ Die oft melodische Musik, die Anleihen bei traditionellen kubanischen Stilrichtungen nimmt und gleichzeitig typische Hip-Hop-Elemente einbindet, lässt sich in der Tat auch genießen, ohne dass ihr religiöser Bezug bekannt ist. Zugleich hat es den Anschein, als ob der afroamerikanischen Santería diese Art der Diskretion gerade recht käme.

6 Die empirischen Aussagen zu diesen Ausführungen gehen auf das Forschungsprojekt »Santería in Deutschland: Manifestationen der afrokubanischen Religion in deutschen Kontexten« in den Jahren 2002 bis 2004 zurück, das am Institut für Vergleichende Kulturforschung – Völkerkunde der Philipps-Universität in Marburg durchgeführt und von der Deutschen Forschungsgemeinschaft dankenswerterweise finanziell unterstützt wurde.

7 Eine Ausnahme ist Lich 2005, die von einer Marburger Ethnologin darauf hingewiesen wurde.

8 Vgl. <http://www.orishasthebest.com/Secciones/Santeria/Santeria.htm>, letzter Besuch am 13.10.2005.

Es sind Gottheiten wie *Elegua* und *Changó*, *Yemayá* und *Ochún*, *Obatalá* und *Ogún* sowie viele andere mehr, welche Sklaven aus Yorubaland im heutigen Nigeria im 19. Jahrhundert auf die Zuckerrohrpflanzungen ihrer neuen Zwangsheimat Kuba brachten. Es handelt sich um schillernde Wesenheiten mit zum Teil menschlichen Zügen, die vielfach auch Elemente der Natur verkörpern (vgl. Wedel 2004:84-85). In Kuba gerieten sie bald unter den Einfluss anderer afrikanischer Religionen, des spanischen Katholizismus und des Spiritismus europäischer Herkunft. Als besonders prägnant erwies sich ihre Identifizierung mit bestimmten katholischen Heiligen, die sich aufgrund ikonografischer Übereinstimmungen ergab und die es erlaubte, den Orichas unter dem Deckmantel der katholischen Heiligenverehrung weiter ungestört zu huldigen. Gewichtige Unterschiede blieben dennoch bestehen. So werden die Heiligen als Statuen mit Blumen, Kerzen und Wasser geehrt, während die Orichas in geweihten Steinen residieren und Tieropfer erhalten. Auch gibt es jüngst in der Priesterschaft Bestrebungen, die Santería von ihrem katholischen Beiwerk zu befreien (Ayorinde 2005:176). Insgesamt hat die Durchmischung mit solchen und weiteren Einflüssen eine Durchlässigkeit hervorgebracht, die weniger von religiöser Orthodoxie als von polytheistischer Toleranz (Marquard 2005) zeugt. Auch dadurch wurde einer Verbreitung afrokubanischer Religiosität über afrokubanische Bevölkerungskreise hinaus der Weg geebnet.

Bedeutsam für diesen Zusammenhang sind zudem die Trommelzeremonien, die rituellen Gesänge und religiösen Tänze, die seit jeher integraler Bestandteil der afrokubanischen Religiosität sind. Sie rufen gewissermaßen die Orichas herbei, die sich in Medien inkorporieren, durch diese ihren Willen kundtun und Ratschläge erteilen. Musikalische Ausdrucksformen erlangen dadurch besonderes Gewicht und haben schon früh über die eigentliche religiöse Sphäre hinausgewirkt. Doch waren es bisher vorwiegend kubanische Sänger und Gruppen, wie z.B. die im Jahre 2003 verstorbene Celia Cruz oder die Gruppe *Van Van*, die in der spanischsprachigen Musikwelt mit populären Songs zu Ehren der afrokubanischen Oricha-Gottheiten auf sich aufmerksam machten. Der Einzug der Orichas in die globalisierte Popkultur, wo sie einer gefeierten Latin Hip-Hop-Gruppe den Namen und die Inspiration zu einigen Songs lieferten, ist demgegenüber als Neuerung zu betrachten. Doch zugleich scheint dies die Lebendigkeit sowie auch die Anpassungsfähigkeit der Orichas und ihre unerschütterliche Verehrung durch die Menschen unter Beweis zu stellen.

Afrokubanische Musik, nationale Identität und transnationale Religion

Die Gruppe *Los Orishas* lebt heute in Paris und hat auch einige französische Songs in ihr Repertoire integriert. Sie hat sich gleichwohl ihren kubanischen Charakter erhalten, auch wenn sie an einer globalen Entwicklung der Popkultur teilhat, die als Latin Hip-Hop firmiert. Dass die Gruppe erfolgreich ist, davon zeugt der Latin Grammy, mit der sie im Jahre 2003 ausgezeichnet wurde. Das Kubanische ist dennoch stets gegenwärtig. Es artikuliert sich musikalisch etwa in Songtiteln, wie *A lo Cubano*, was mit ›Auf Kubanisch‹ zu übersetzen ist, oder im klaren Bekenntnis, dass der eigene Musikstil neben Hip-Hop auch traditionelle kubanische Rhythmen beinhaltet, etwa Gangüey, Son, Rumba oder Salsa. »Stolze Kubaner« wurden die ›Jungs‹ von Los Orishas zudem in einem Zeitungsartikel genannt (Lich 2005). Darüber hinaus ist die kubanische Fahne festes Requisit des Auftritts, und zwar nicht nur auf der Schulter eines Fans, sondern auch als Bühnendekoration beim Konzert. Auf ihrer Homepage hält die Gruppe unter dem Stichwort ›Kuba‹ eine Menge an Informationen bereit, mit denen die sozialistische Regierung durchaus einverstanden sein könnte.⁹ Mag sein, dass dieses öffentliche Bekenntnis zu Kuba nicht ganz uneigennützig geschieht, sondern mit so etwas wie einem Freibrief zur regelmäßigen Ein- und Ausreise in den sozialistischen Inselstaat honoriert wird, der durchaus nicht jedem zuteil wird. Aber auch davon unabhängig passt es zum Identitätsmanagement vieler Kubaner, dass sie fast trotzig auf ihre nationale Zugehörigkeit verweisen, selbst wenn die sozialistische Realität ihres Landes sie in Anhänger und Gegner zu spalten neigt.

Zweifellos ist auch die Santería kubanisch. Sie geht zwar auf Sklaven aus Yorubaland zurück, und ihr Yoruba-Ursprung ist in Liturgie und Theologie noch heute erkennbar. Doch hat sie im Laufe der Zeit viele neue Einflüsse aufgenommen, so dass auch die Unterschiede zum westafrikanischen Original nicht zu übersehen sind. Dies wird von vielen Beobachtern als Ausdruck einer eigenständigen kubanischen Neuentwicklung gewertet (Menéndez 2001). Zugleich gibt es Bestrebungen zur Rückführung der Santería auf die ursprüngliche Yoruba-Religion. Doch bleibt es eine offene Frage, in welchem Maße diesen tatsächlich Erfolg beschieden sein wird (Rossbach de Olmos 2007).

In jedem Fall widerlegt die jüngste Entwicklung die Annahmen der frühen Afroamerikaforschung und Religionsethnologie (Herskovits 1945; Thiel 1984 217ff.), die von einer allmählichen aber unwiderruflichen Anpassung afroamerikanischer Mischreligionen an die dominanten Religionen ausgingen. Für die Santería lässt sich das genaue Gegenteil konstatieren. Sie hat zunächst die

9 Vgl. <http://www.orishasthebest.com/Secciones/Cuba/Cuba.htm>, letzter Besuch 24.05.2007.

Verfolgung durch die katholische Kirche und die spanischen Kolonialherren überlebt; dann kubanische Machthaber und nordamerikanische Interventionen in Kuba überdauert sowie schließlich den verordneten Atheismus der sozialistischen Revolution in Kuba überstanden, die sie bis in die jüngste Vergangenheit als säkularisierte Folklore umzudeuten versuchte (Brandon 1997:101ff.; Hagedorn 2001:65ff.). Sie ist sogar angewachsen und hat dabei die ethnisch-kulturellen Grenzen zwischen Afroamerikanern und den anderen Kubanern überschritten. Unter allen ethnischen Gruppen, einschließlich der Nachkommen chinesischer Einwanderer, und allen sozialen Schichten, selbst bei Militär und Polizei, finden sich heute Anhänger der Orichas, sei es als initiierte Priester oder sei es als schlichte Ratsuchende. Soweit es sich im Lichte der neuen religiösen Toleranz der Castro-Regierung seit 1989 beurteilen lässt, hat Kuba nach Ende der Bindung an die Sowjetunion und bei der Suche nach einem eigenen karibischen Sozialismus die Santería sogar als nationale Ausdrucksform entdeckt, die zu Castros schon 1975 geäußerten Idee von der afro-lateinamerikanischen Nation passt.

Ungeachtet ihrer »Transkulturation«, wie der kubanische Forscher Fernando Ortiz (1973:131ff.) die Ausbreitung der afrokubanischen Religion in nicht-afroamerikanische Kreise der kubanischen Bevölkerung (siehe unten) nannte, tritt die Santería auch als ein Gegendiskurs zum Rassismus in Erscheinung. Diesen konnten jahrzehntelange Bemühungen der sozialistischen Regierung nicht abstellen, sondern er hat sich nach der kubanischen Wirtschaftskrise des *periodo especial* zu Beginn der 1990er Jahre in neuer Weise artikuliert. So sind Schwarze heute aus attraktiven Beschäftigungen im Tourismussektor ausgegrenzt, in Fernsehen oder politischen Führungspositionen unterrepräsentiert, in den Gefängnissen aber überproportional vertreten. Schwarzsein kollidiert weiterhin mit dem kubanischen Schönheitsideal, das sich in der Partnerwahl niederschlägt (Fuente 2001). Die afrokubanischen Religionen sind hingegen zusammen mit Teilen der kubanischen Musik Domäne der Afrokubaner und als Quelle von Selbstbewusstsein und Identität jederzeit mobilisierbar.

Während die Santería also für ein neues nationales Selbstverständnis und auch für die Abwehr von Rassismus aktiviert werden kann und durchaus auch im Sinne des Kreolisierungskonzeptes von Mintz und Price (1992) zu verstehen ist, schließt sie auch gegenteilige Tendenzen ein. Sie ist nämlich transnational, und zwar im doppelten Sinne von »roots and routes« (Clifford 1997). Wie erwähnt, verweist sie noch auf ihren Ursprung und ist eine von mehreren Zweigen der Yoruba-Religionen, die sich in jenen Gebieten der Neuen Welt entwickelten, in die Yoruba als Sklaven verschleppt worden waren. Der brasilianische *Candomblé-Nagô*, der *Shango-Kult* in Trinidad und Tobago oder der *Kele* auf Saint Lucia gehören dazu. Sie alle gehen auf die Religion in Yorubaland zurück, lassen ihren Ursprung weiterhin erkennen und sind miteinander

verwandt. Es gibt Stimmen, die die Einheit der weltweiten Yoruba-Religionen betonen und diese aufgrund ihrer zunehmenden Verbreitung zur Weltreligion erklären (vgl. Hödl 2003:10). Einige kubanische Priester mögen diese Auffassung teilen, die meisten aber halten die kubanische Entwicklung in einem Maße für autonom, dass sie dem afrikanischen Erbe nur mehr eine historische, keinesfalls aber eine aktuell religiöse Relevanz beimessen. Drei in Deutschland lebende *Babalawos* erklärten relativ einmütig, davon einer in Frankfurt (2006) und zwei andere in Berlin (2005, 2006), dass man das afrikanische Erbe respektiere und anerkenne, sich aber doch zur eigenen kubanischen Tradition bekenne.

Die Frage um die Bedeutung des afrikanischen Erbes wird auch in der wissenschaftlichen Literatur (Yelvington 2006) diskutiert. Hier wird immer wieder und stets aufs Neue versucht, Antworten auf die Frage zu finden, warum die Yoruba stärker als andere versklavte westafrikanische Gruppen ihre Kultur und vor allem ihre Religion in der Sklaverei und über diese hinaus zu erhalten in der Lage waren. Diese Frage, die jüngst etwa Historiker aufwarfen (Falola/Childs 2004), bleibt ein Dauerbrenner, selbst wenn einige Theorieansätze gerade nicht ethnische Besonderheiten, sondern die Erfahrung der Sklaverei als konstituierend für das Entstehen der afroamerikanischen Kulturen begreifen (Mintz/Price 1992). Daran ändern auch aktuelle Bestrebungen wenig, in Kuba oder Brasilien die afroamerikanischen Religionen mit anderem ethnisch-kulturellen Hintergrund zu rehabilitieren (Pantke 2007) und sie aus ihrem Dasein im Schatten der Yoruba zu befreien. Nicht einmal einer der gegenwärtig einflussreichsten Diskurse in der Afroamerikanistik, der ›*Black Atlantic*‹ eines Paul Gilroy (1973) mit seinem akademischen Hintergrund der Cultural Studies, wird die Frage nach der kulturellen Stärke der Yoruba-Diaspora völlig zum Verstummen bringen. Er verkündet bekanntlich das Ende jedes nationalen, ethnischen, lokalisierten Begriffs von Kultur und begreift Afroamerika stattdessen als ein entterritorialisiertes, verflochtenes, schwingendes, schwimmendes und sich gegenseitig durchdringendes Kulturgeflecht rund um den Atlantik, der einst das Szenarium von Sklavenhandel und Sklaverei abgab. Dieser Vorstellung eines durch die Sklaverei-Erfahrung und seiner Traumata sich vereinheitlichenden Afroamerikas scheint sich die Yoruba-Kultur, gerade da ihre religiösen Dimensionen selbst noch in der Diaspora als solche erkennbar bleiben, hartnäckig zu entziehen.¹⁰

10 Genau betrachtet, verhält sie sich kontrazyklisch zu den gängigen Annahmen, bildete sie doch erst im Gefolge von Sklavenhandel und Sklaverei einheitliche sprachliche und kulturelle Konturen aus. Dass dies unter dem Einfluss der Engländer und von Missionaren geschah, ändert wenig daran, dass ihre neuweltlichen Ableger bis heute keine Tendenzen zeigen, sich in den großen ›*Black Atlantic*‹ einzufügen. Auf Kuba wird zur Zeit vielmehr über eine ›Yorubarisierung‹ der Santería heftig gestritten, d.h. um die Eliminierung der christlichen

Ogleich die Santería also Teil der weltweiten Yoruba-Diaspora ist, die eine transnationale Religionsgemeinschaft bildet, ist sie andererseits im Sinne der *routes* aber auch auf dem besten Wege, zur transnationalen Religion zu werden. In den 1940er Jahren gelangte sie mit Musikern in nordamerikanische Großstädte, sofern Arbeitsmigranten sie nicht schon früher mit in die USA brachten. Von dort wanderte sie nach Puerto Rico, Mexiko und in viele andere Karibik-Anrainerstaaten, bis sie schließlich im Zuge der Globalisierung auch in Europa Fuß fasste. In Spanien, Italien, Schweden, der Schweiz, Frankreich, Holland, um nur einige Länder zu nennen, wird man heute Anhänger der Santería finden können, die in der Mehrheit, aber keineswegs ausschließlich Afrokubaner sind, sondern auch Menschen anderer lateinamerikanischer und europäischer Länder umfassen.

Santería in Deutschland

In Deutschland ist die Ankunft der Santería eng mit der jüngsten deutschen Geschichte verknüpft. Zwischen 1978 und 1989 kamen zwischen 25.000 und 30.000 Kubaner in die Deutsche Demokratische Republik, um als Vertragsarbeiter in Volkseigenen Betrieben zu arbeiten (Gruner-Domić 1996:214f.). Von diesen mögen einige im wiedervereinigten Deutschland geblieben oder dorthin zurückgekehrt sein. Hier lebten nach der offiziellen Statistik Ende 2006 8.851 kubanische Staatsbürger (Statistisches Bundesamt 2007:88). Was die Anhängerschaft der Santería angeht, gehe ich nach eigenen Schätzungen von bis zu 3.500 Personen aus, die Priester, Orakelpriester, Praktizierende unterschiedlicher Weihegrade, aber auch einfache Ratsuchende umfassen, welche hin und wieder das Orakel konsultieren, die Orichas um Beistand bitten oder sich Reinigungszeremonien unterziehen. Vereinzelt beginnt sich um Priester eine multikulturelle Anhängerschaft zu bilden, zu der neben Kubanern auch Deutsche und Menschen anderer Nationalität gehören. Es finden sich jedoch auch viele isoliert lebende Priester in Deutschland, die ihre Religion gleichwohl mit Hingabe praktizieren.

Vereinsgründungen oder institutionalisierte Häuser haben sich in Deutschland bisher nicht beobachten lassen. Dies muss nicht weiter verwundern, da die Santería nicht einmal auf Kuba zentralisierte Strukturen zur Festlegung und Bewahrung der religiösen Wahrheit und rituellen Praxis ausgebildet hat, sondern in eine Vielzahl religiöser Häuser mit Anhängern um charismatische Priester zerfällt. Diese ordnen sich einzelnen *ramas* (religiöse Zweige) zu, welche sich auf Liniengründer oft aus dem 19. Jahrhundert zurückbeziehen. Zwischen den Häusern kommt es zu Kooperationen, wobei man in der an sich

Einflüsse und die Wiedereinführung der Yoruba-Tradition in Kult und Ritus (vgl. Ayorinde 2004:176).

hierarchielosen Religion eine relative Rangordnung der einzelnen Priester nach Maßgabe von Alter, Erfahrung, Wissen und Zahl der empfangenen Orichas respektiert. Die diesen Strukturmustern inhärente Tendenz zur Zersplitterung ist in Deutschland noch ausgeprägter, da sich Praktizierende der Santería hier nur punktuell zusammenschließen und viele eher die Bindung zu ihrer religiösen Gemeinschaft in Kuba aufrechterhalten, als hier eine neue zu gründen.

Individuum und Gemeinschaft: Kubanische Identität und afrokubanische Religion in der Migration

Dimensionen des mit der Santería verknüpften Identitätsmanagements in Deutschland lassen sich an einigen Fällen darlegen, die individuelle und gemeinschaftliche Facetten von afrokubanischer Religiosität thematisieren. Da ist das Beispiel eines Santeros aus Matanzas, der viele Jahre in einer unterfränkischen Stadt lebte, von wo er kürzlich nach Ulm übersiedelte. Während eines Gesprächs im Juni 2005 betonte er, dass ihm in der Isolation, in der er lebe, seine Religion dabei helfe zu wissen, wohin er gehöre. Dies ist umso bemerkenswerter, da es, als er sich als Sohn *Changós* initiieren ließ, zeitweise zum Bruch mit dem leiblichen Vater kam, welcher der sozialistischen Revolution mit ihrem religionsfernen Ideal nahe stand. Damit ist er durchaus kein Einzelfall. Es lässt sich in Deutschland eine ganze Reihe von Santeros und Babalawos finden, die sich von den sozialistischen und atheistischen Überzeugungen ihrer Eltern abwandten und zum Teil die afrokubanische Tradition der Großelterngeneration wieder aufgriffen. Dies geht gelegentlich, aber durchaus nicht durchgängig mit der Ablehnung des Sozialismus einher, sondern ist vor allem ein Bekenntnis zur Religion. So war es im Fall des genannten Santeros vor allem die Santería und nicht Sozialismus und Revolution, die er als positiven Rückbezug in den Mittelpunkt seines Selbstverständnisses als Kubaner in Deutschland rückte. Er lebe in Verbundenheit mit seinen Orichas, die ihm in schwierigen Situationen Kraft und Trost spenden.

Von besonderer Bedeutung ist dabei der persönliche Oricha, dem ein Mensch geweiht wird. Dazu sei daran erinnert, dass ein Santero mit seiner Initiation ›Kind‹ dieses Orichas wird, der ihn fortan schützt und ihm Orientierung gibt. Viele Initiierte gehen dazu über, ihre persönlichen Charaktereigenschaften in Übereinstimmung mit den Wesenszügen ihres Orichas zu rekonstruieren, d.h. ein aufbrausendes Wesen mit ›ihrem‹ *Oricha Chango*, Wankelmütigkeit mit *Elegua* oder Erhabenheit mit *Obatalá* zu erklären. Dadurch dass jeder Oricha unterschiedliche Charaktere, um nicht zu sagen Identitäten, auf sich vereinigt, die Gemeinsamkeiten, aber auch Unterschiede aufweisen, steht ein breites Spektrum von Wesensmerkmalen zur Verfügung, auf die rekurriert werden kann. Es lässt sich beobachten, dass sich diese auch in der Fremde für oder gegen Anpassungszwänge an die neue Umgebung mobilisieren lassen.

Doch auch von weiteren Orichas, die er bei der Initiation oder im weiteren Verlauf seines religiösen Lebens »empfängt«, erhält ein Santero Beistand. Von seiner letzten Kuba-Reise im Winter 2005 hat der im Unterfränkischen lebende Santero eine neue Oricha-Gottheit mit nach Deutschland gebracht, und andere warten noch auf ihn in Kuba. Bei Bedarf zog er sich in die kleine Vorratskammer seiner Etagenwohnung zurück, die er zum Hausschrein umfunktionierte. Er zündete Kerzen an, rauchte eine Zigarre und sprach mit seinen Orichas. Bei wichtigen Entscheidungen ließ er sich vom Kokosnussorakel, in dem die Orichas ihren Rat äußern, den Weg weisen. Es handelt sich dabei um die einfachste Form der Divination, die Nein/Ja-Antworten liefert und keine umfassende Kenntnis der möglichen Orakelzeichen voraussetzt. Dies verschaffte ihm, so das Santero, Zuversicht und Vertrauen in die Zukunft.

Abbildung 1: Santería Hausschrein in Deutschland



(Foto: Rossbach de Olmos 2005)

Was er an seiner gegenwärtigen Lebenssituation jedoch besonders vermisse, seien die religiösen Gemeinschaftserlebnisse im Haus seiner *madrina*, d.h. der religiösen Patin aus Matanzas, die seine Initiation vornahm. Mit ihr stand er ständig in Kontakt und hielt sich während seiner Kuba-Aufenthalte oft länger bei ihr als in seinem Elternhaus auf. Neben den gemeinschaftlichen Zeremonien besteht die religiöse Praxis der Santería für Anhänger und Priester nicht zuletzt im individuellen Verehren und Umsorgen der Orichas. Die in geweihten Steinen vergegenständlichteten Gottheiten ruhen meist in Keramik-, Holz- oder Porzellanterrinen in ihrem Hausschrein, und es werden ihnen an den dafür vorgesehenen Tagen die für sie bestimmten Speisen und Opfergaben dar-

gereicht. Die Liebe zu, das Leben mit und die Sorge für die Orichas wird für initiierte Priester der Religion gerade in der Diaspora identitätsbildende Wirkung entfalten.

Auch in Berlin, wo es 2004 unter den 1.254 in der Stadt gemeldeten Kubanern (Statistisches Bundesamt 2004) eine größere demographische Dichte von initiierten und nicht-initiierten Santería-Anhängern gab und rudimentäre Ansätze zu Gemeinschaftsbildungen zu vermelden sind, hat ein kubanischer Santero im Rahmen eines Interviews erklärt (Berlin 2005), dass er die Zweisamkeit mit seinen Orichas falschen Freundschaften vorziehe. Wie er äußern nicht wenige Santeros die Meinung, dass die Orichas in Migrationssituationen Einsamkeitsgefühle zu vermeiden helfen, wobei man sie jedoch nicht als Seelenröster verstehen sollte, sondern als starke Begleiter in der Fremde. Oft sind sie es, die über das Orakel auf das Schicksal ihrer Anhänger Einfluss nehmen, diesen gar zur Migration raten oder von ihr abraten bzw. Empfehlungen aussprechen. Jener Santero ist im übrigen Musiker, was auch für viele andere gilt. Wie eng auch hier die Beziehung zwischen Religion und Musik ist, belegt ein in Berlin lebender Babalawo, der Perkussionist in einer kubanischen Musikgruppe ist und sein Leben nach eigenen Angaben der Religion und der Musik gewidmet hat. Einem seiner religiösen Patenkinder, einem deutsch-kubanischen Rapper, der es bis zu einem Auftritt in einer prominenten TV-Sendung gebracht hat, will er auf dessen Bitte hin einen Song mit religiösen Anklängen komponieren.

Einen ähnlichen, wenngleich eigenen Fall, stellte ein junger Santero aus der hessischen Landeshauptstadt Wiesbaden dar. In Kuba hatte er als Kinderstar einer kubanischen Fernsehserie von sich reden gemacht und wollte im Alter von 18 Jahren seiner Mutter nach Deutschland folgen. Der leibliche Vater, der, wenngleich widerwillig, selbst Orakelpriester wurde und einer religiösen kubanischen Familie entstammte, war von dieser Idee zunächst nicht begeistert. Er ließ seinen Sohn schließlich nur unter der Bedingung zur Mutter nach Deutschland ausreisen, dass dieser sich zuvor initiieren ließe. Mit *Elegua*, so die Auffassung des Vaters (Havanna 2006), wirkte ein eher komplizierter Oricha auf das Schicksal seines Sohnes ein, der ganz nach Art seines Trickster-Charakters Probleme bereiten könne. Damit war die Initiation des jungen Mannes vor seiner Ausreise ins ferne Deutschland unumgänglich. Als *Iyawo*, d.h. Novize, musste er das erste Jahr nach der Initiation in der obligatorischen weißen Kleidung zubringen, obwohl ihn bei seiner Ankunft in Deutschland ein strenger Winter erwartete. Es wird in der Santería zwar nicht gerne gesehen, dass *Iyawos* aus der Obhut ihrer religiösen Paten entlassen werden, ohne dass sie einige Zeit in die Feinheiten der Religion eingewiesen wurden. Im vorliegenden Fall wurde dennoch so verfahren, damit der junge Mann in der Fremde dem Schutz seines Orichas sicher sein konnte. Später ist er Sänger von mehreren Salsa-Gruppen im Rhein-Main-Gebiet geworden. Er pflegte

seine religiöse Tradition, beging z.B. seinen religiösen ›Geburtstag‹, d.h. den Jahrestag seiner Initiation, im Kreise seiner Familie und Freunde und sammelte dabei auch eine Gruppe von anderen Santeros aus dem Umkreis von Wiesbaden und Mainz um sich (Wiesbaden 2003, 2004, 2005). Umgekehrt nahm er auch an den Geburtstagen anderer Santeros im Rhein-Main-Gebiet teil und erwies deren Orichas die ihnen gebührende Ehre. Er ist Ende 2006 zu Verwandten in die USA übersiedelt.

Abbildung 2: Thron aus Anlass des Jahrestag einer Initiation in Mainz



(Foto: Rossbach de Olmos 2006)

Bestimmte religiöse Feste, die im sozialistischen Kuba dem staatlich verordneten Atheismus trotzten und ihren Rang als Nationalfeiertage bewahren konnten, bieten auch in der Migration Gelegenheit, um Identität im Spannungsfeld von individualisierter Religiosität und kubanischem Nationalgefühl zu rekonstruieren. Die Durchlässigkeit und Mehrdeutigkeit, bei der Religiöses kontinuierlich ins Profane hineinreicht, wieder zurückwirkt und sich mit ihm vermischt, ist in der Santería auch auf Kuba in Bezug auf Folklore, Musik und Kunst nicht unbekannt. Ein sicherlich anschauliches Beispiel ist das Fest des Heiligen Lazarus, der seine Entsprechung in dem für Krankheit und Armut zuständigen *Oricha Babalu Ayé* hat. In Kuba finden große Prozessionen zu seinem Heiligtum statt. In Deutschland wird sein Tag am 17. Dezember teils im Privaten, teils im halböffentlichen Raum begangen. In Berlin wurden ihm zu Ehren auch wiederholt Feste ausgerichtet, zu denen Kubaner wie Deutsche eingeladen waren, ob es sich nun um Anhänger der Religion handelte oder nicht. In seinen Farben und Insignien errichtete man San Lazaro einen Thron-Altar, der auch die Früchte, Blumen und Speisen aufwies, welche der Orichas liebt. Es wurde kostenlos Essen angeboten, wie es in Kuba üblich ist und vor allem den Armen zugute kommt. Zwar war der Thron nicht mit den Repräsentationen des Orichas, den schon erwähnten geweihten Steinen bestückt, doch hat er, obgleich das Fest in einer Bar begangen wurde, die Weihe eines Orakelpriesters erhalten (Modehn 2002).

Verflechtungen von Säkularem mit Religiösem ließen sich gerade auch beim Auftritt eines professionellen kubanischen Tänzers erkennen. In einer Art folkloristischen Performance, bei der er zu typischen Trommelmustern für San Lazaro den diesem eigenen Tanz präsentierte, soll er kurz davor gestanden haben, dass der Oricha von ihm Besitz ergriff, wie es ›Kindern‹ der Orichas bei religiösen Festlichkeiten in Kuba nicht selten geschieht. Der Oricha manifestierte sich nicht, doch war seine Gegenwart fassbar. Selbst unter Diaspora-Bedingungen in Deutschland, wo religiöse Feste improvisiert werden müssen, scheint sich die Santería anzuschicken, Improvisationen zu transzendieren und sich als religiöse Manifestation zu behaupten, ohne das Profane zurückzuweisen. Diese Durchlässigkeit ist Voraussetzung für ein flexibles und anpassungsfähiges Identitätsmanagement, das abhängig vom jeweiligen Individuum und der spezifischen Situation das Religiöse in den Mittelpunkt zu rücken erlaubt oder das das national Kubanische wieder zugunsten des Religiösen zurücknimmt, ohne dass je eine starre Trennlinie aufgebaut würde.¹¹

11 Die Autorin wohnte im Dezember 2005 einem Fest zu Ehren San Lazaros bei.

Abbildung 3: Tanzperformance in Berlin



Aus Anlass eines Festes für San Lazaro (Foto: Rossbach de Olmos 2005)

Ähnliches lässt sich für Deutschland hinsichtlich der Trommelzeremonien zu Ehren einzelner Orichas berichten. Dabei werden drei geweihte, unterschiedlich große und aufeinander abgestimmte *Batá*-Trommeln unterschiedlicher Größe geschlagen, die, durch festgelegte Schlagabfolgen und begleitet von einem Sänger, den Kontakt zu den geehrten Orichas herstellen und diese dazu bewegen können, herabzusteigen und von ihren anwesenden Kindern Besitz zu ergreifen (Altmann 2005). Diese Trommelzeremonien, die in Kuba je nach Anlass und Kontext *tambor (de santo)*, *toque de santo*, *güemilere* oder *bembé* heißen, werden aus den unterschiedlichsten Gründen durchgeführt: Das Orakel kann sie anzeigen, sie können für die Krankenheilung erforderlich sein oder aus unterschiedlichen Anlässen zur Verehrung eines Orichas in Auftrag gegeben werden (Hagedorn 2001:75ff.). Bei solchen Gelegenheiten wird für den im Mittelpunkt stehenden Oricha ein Thron, d.h. zeitweiliger Altar, errichtet, in dem dieser festlich geschmückt der Trommelzeremonie beiwohnt (Brown 1996:88, 1998:1). Soweit es sich für Deutschland in Erfahrung bringen lässt, hat es bisher nur einige wenige Trommelzeremonien gegeben. Eine wurde am 24.10.2004 in Hamburg zu Ehren von *Elegua*, dem Oricha der Wege, veranstaltet. Er war Teil einer Performance der Gruppe *Ayé Ilú* (vgl. Altmann 2005), die aus einem *Batá*-Ensemble und einem Chor bestand und bei der neben religiösen Beweggründen auch die Vermittlung der afrokubanischen Kultur eine wichtige Rolle spielte. Man weiß, dass der Altar nicht die aus religiöser Sicht erforderlichen ›Beigaben‹, nämlich die geweihten Steine, enthielt. Man weiß aber auch, dass ihn ein initiierter deutscher Santero aufge-

baut hatte und dass auch andere Mitglieder der Gruppe religiös motiviert waren. Mit Thomas Altmann, einem professionellen Perkussionisten, der im Sommer 2005 auf Kuba die religiösen Weihen zum Schlagen der heiligen *Batá*-Trommeln empfing, und Juan Ortíz, einem früheren Mitglied des *Conjunto Folclórico Nacional* (vgl. Hagedorn 2001) ließ die Performance künstlerisch wenig zu wünschen übrig. Allerdings wurde den religiösen Anforderungen nicht entsprochen, die für die Durchführung einer religiösen Trommelzeremonie Voraussetzung sind. Weder die Trommler noch die Trommeln waren geweiht, welche zudem ihr obligates Opfer nicht empfangen haben dürften. Dies ist es, was eine *religiöse* von einer kulturellen, oder in Hagedorns Worten, von einer *folkloristischen* Zeremonie unterscheidet, obgleich auch diese religiöse Wirkung entfalten kann. Zumindest von Kuba ist bekannt, dass folkloristische Trommelzeremonien vor Touristen vorgeführt wurden, bei der Zuschauer vereinzelt in Trance geraten sein sollen (Hagedorn 2001:6).

Die Durchlässigkeit von Profanem und Religiösem, Sakralem und Folkloristischem, in der eben nicht das eine in das andere überführt wird, sondern koexistiert und sich gegenseitig duldet, ist die Eigenschaft, die der Santería und ihrer Anhängerschaft die Anpassung an eine neue Umgebung erleichtert. Zudem kommt der Religion zugute, dass sie an ein urbanes Umfeld gewöhnt ist. Es ist keineswegs Zufall, dass die kubanische Musik in Deutschland auf Straßenfesten, in Musikkneipen oder Konzertsälen von Musikern populär gehalten wird, unter denen man immer wieder Priester und Anhänger findet. Zwar erfordert die im engeren Sinne religiöse Musik, wie gesagt, eigene Einweihungen sowohl der Trommler als auch der Trommeln. Und viele professionelle kubanische Musiker, die in die Santería initiiert sind, wollen als Musiker und nicht als Priester zur Kenntnis genommen werden. Dennoch gibt es auch hier fließende Übergänge, und die religiöse afrokubanische Musik hat spätestens, seit sie im revolutionären Diskurs des sozialistischen Kuba als nationales kulturelles Erbe Anerkennung gefunden hat, folkloristische Spielarten hervorgebracht.

Womöglich begründete dies auch die eigenwillige Anschlussfähigkeit an bundesdeutsche Verhältnisse. So konnten zu einer Zeit, da deutsche Kommunal- und Bundespolitiker sich als homosexuell outeten und »Ich bin schwul, und das ist auch gut so«¹² deklamierten, homo- (und bi-) sexuelle Santería-Priester sich in neuer Weise auf die bundesdeutsche Situation einlassen. Es heißt, dass unter den männlichen »Kindern« der Gottheit *Ochún*, die für Weiblichkeit, Sinnlichkeit, Erotik und Schönheit steht, ein nicht geringer Prozentsatz homosexuell sei. Obgleich sie unter religiösen Gesichtspunkten auf eine akzeptierte Erklärung für ihre sexuelle Orientierung hinweisen können und in

12 Ausspruch des Berliner Regierenden Bürgermeisters Klaus Wowereit 10. Juni 2001.

der Santería als Priester keine Diskriminierung erfahren, wurden (und werden) Homosexuelle auf Kuba doch lange Jahre verfolgt. Zusätzlich zur Akzeptanz von Gleichgeschlechtlichkeit in der Religion können betroffene Priester nun aber auch in der Diaspora in Deutschland mit einer gewissen gesellschaftlichen Akzeptanz rechnen. Sie leben ihre Homosexualität offen, und es sind Netzwerkstrukturen wirksam, die dabei helfen, bi- oder homosexuellen Priestern gleichgestimmte Anhänger zuzuführen. Dennoch wird aus religiösen Gesichtspunkten nicht alles beliebig. Das Orakelpriestertum bleibt Homosexuellen und auch Frauen¹³ verschlossen.

Es gibt jedoch in Deutschland Bedingungen, die die Ausübung der Religion einschränken, zugleich aber deren transnationalen Charakter befördern. Während konkrete Ratschläge sich mit modernen Kommunikationsmedien, wie Telefon und elektronischer Post, vom religiösen Paten in Kuba einholen lassen, kann sich unter bestimmten Umständen ein Besuch im karibischen Inselstaat als unumgänglich erweisen. Dabei ist nicht einmal in erster Linie an den Sonderfall jener Babalawos gedacht, die regelmäßig zwischen ihrem Wohnort Deutschland und ihrer religiösen Wirkungsstätte Kuba pendeln und ein modernes Reisepriestertum etabliert haben, oder an jene religiösen Paten, die ihre über mehrere Länder verstreuten Patenkinder besuchen. Es sind vielmehr jene Rituale und Zeremonien, wie sie die Einweihung in den Kult eines bestimmten Orichas erfordern oder wie die Orichas sie ihren initiierten Kindern abverlangen, die zu Kuba-Reisen Anlass geben. Initiationen lassen sich in Deutschland nicht angemessen vornehmen und ihre Durchführung gilt in Kuba als wirkungsvoller. In Deutschland erweisen sich aufwendigere Zeremonien als zu teuer, hier vor allem die sieben Tage dauernden Initiationen, zumal sie die Mitwirkung einer größeren Zahl von Priestern erfordern. Tieropfer, die für die Orichas vorgeschrieben sind, kollidieren in Deutschland mit dem gesetzlich verankerten Tierschutz. Trommelfeste zu Ehren der Orichas könnten die Polizei wegen Ruhestörung auf den Plan rufen. Aus rituellen, pragmatischen, rechtlichen und finanziellen Gründen werden all diese Handlungen zweckmäßiger in Kuba durchgeführt. Dadurch sind Reisen von kubanischen Anhängern der Santería in die Heimat nicht selten auch religiös motiviert. Zudem bildet der persönliche Kontakt mit dem Haus, in dem die Initiation durchgeführt wurde, und die Bindung an die religiösen Paten oft ein starkes Motiv für Reisen nach Kuba.

Die Santería ist zu einer Religion auf Wanderschaft geworden, und Reisen nach Kuba sind heute integraler Bestandteil ihrer religiösen Praxis in Deutschland. Doch auch die Identität ihrer Anhänger pendelt zwischen Deutschland und Kuba, die sich im Individuellen wie in der kollektiven In-

13 Einige Frauen wurden kürzlich in Kuba in den Ifá-Kult der Orakelpriester eingeweiht, was zu heftigen Debatten führte (Rossbach de Olmos 2007).

szenierung kreiert und rekonstruiert, indem sie auf religiöse, nationale und transnationale Elemente rekurriert und diese nach Bedarf neu mischt. Lohnt es sich womöglich, nochmals auf die Formel der kubanischen Musikgruppe *Los Orishas* zu verweisen, die ihre Musik als 50 Prozent Tradition und 50 Prozent Hip-Hop charakterisiert? Hip Hop ist in diesem Zusammenhang ja mehr als die schlichte Kehrseite einer kubanischen Tradition. Er ist eine komplexe Stilrichtung, die sich aus vielen Einflüssen speist, die Lokalkolorit annimmt und Anteil an der globalisierten Musik hat. Wäre dies nicht eine Formel, die auch für die Santería in Deutschland gelten könnte?

Resümee

Die Santería wurde in diesem Artikel als eine Religion präsentiert, die national verankert ist und zudem nationalistischen Ansprüchen genügt. Sie spaltet sich in religiöse Häuser und Kultlinien und ist doch gleichsam doppelt transnationalisiert. Sie steht allen sozialen und ethnischen Gruppen offen und bleibt eine Quelle für Selbstbewusstsein der schwarzen Kubaner, die sich Rassismen entgegenstellen. Eine solche widersprüchliche Vielfältigkeit ist schwer vorstellbar. Dennoch gibt es sie. Sie entspricht in etwa der polyphonen Kultur, die nach Schmidt (2002) religiöse Gemeinschaften von karibischen Migranten in New York hervorbringen, wobei sich hier nicht ein Ort, nämlich die Stadt New York, sondern die Religion, die Santería, als vielstimmig zeigt.

Die Santería ist damit im Stande, identitätsbildende bzw. -sichernde Funktion in Migrationssituationen zu übernehmen. Allerdings muss man von essentialistischen Begrifflichkeiten Abstand nehmen, die (religiöse) Identität als etwas begreifen, das außerhalb des Individuums und jenseits der kulturellen Praxis fixiert ist. Stattdessen sollte man Identität im Sinne Stuart Halls als etwas Werdendes verstehen, das nie zu einem Ende kommt und unentwegt (re)konstruiert wird (Hall 2004:167ff.). Darüber hinaus lässt sich ein theoretischer Faden ziehen vom großen kubanischen Forscher Fernando Ortiz zum deutschen Philosophen Wolfgang Welsch (1997), der es erlaubt, sich dieser Unübersichtlichkeit anzunähern. Was sich zunächst wie ein Wortspiel ausnimmt, wird alsbald zum Instrument des Begreifens: Ortiz' (1973:113ff.) Konzept der »Transkulturation«, mit dem er auf die gegenseitige Durchdringung der in Kuba vorhandenen Kulturen, insbesondere der afroamerikanischen und europäischen, hinweist, entspricht kongenial Welschs jüngerer Idee der »Transkulturalität«, die das Individuum in Zeiten von Globalisierung und Postmoderne an Schnittstellen von vernetzten, aber ihrer Einheitlichkeit und Konturiertheit beraubten Kulturen ansiedelt. Ortiz wandte sich – im übrigen bejubelt von Bronislaw Malinowski – gegen das in der US-amerikanischen Kulturanthropologie (hier insbesondere in der von Melville J. Herskovits begründeten Afroamerikaforschung) entstandene Akkulturationsparadigma, das

von der graduellen, fortschreitenden und unumkehrbaren Anpassung einer unterlegenen an eine herrschende Kultur ausging. Er meinte stattdessen eine gegenseitige Durchdringung beobachten zu können. Vergleichbar wendete sich Welsch heute gegen die Ideen von Multi- und Interkulturalität, weil beide noch von Kulturen als homogenen einheitlichen Ganzheiten ausgehen, die es aber angesichts Globalisierung und Postmoderne nicht (mehr) gibt. Die Transkulturation von Ortiz und die Transkulturalität von Welsch zusammengedacht, helfen von der theoretischen Reflexion her zu begreifen, was die Santería als religiöses Phänomen lebt: Dass die (afro)kubanische Santería zum einen als Religion des Durchschnittskubaners, dann speziell als Religion von Afrokubanern, ein anderes Mal als nationales Symbol, dann wieder als transnationales Phänomen und schließlich im engeren Sinne als individueller Beistand sichtbar und mobilisierbar wird. Kultur und Persönlichkeit, Kollektiv und Individuum, Identität und Ethnizität sind separiert und werden bedarfsweise neu zusammengeführt. Dies alles ist möglich durch eine Religion, die Durchlässigkeit verinnerlicht hat.

Literatur

- Altmann, Thomas (2005): *Batá Drums and the Ocha Scene in Hamburg, Germany*, uMsk.
- Ayorinde, Christine (2004): *Afro-Cuban Religiosity, Revolution, and National Identity*. Gainesville u.a.: University Press of Florida.
- Brandon, George (1997): *Santería from Africa to the New World. The dead sell memories*. Bloomington und Indianapolis. Indiana University Press.
- Brown, David H. (1996): Towards an Ethnoaesthetics of Santería Ritual Arts. The Practice of Altar Making and Gift Exchange. In: Arturo Lindsay (Hg.) *Santería Aesthetics in Contemporary Latin American Art*. Washington/London: Smithsonian Institution Press, S. 77-146.
- Brown, David H. (1998): *Thrones of the Orishas. Tronos de los Orishas*. www.church-of-the-lukumi.org/thrones.htm, letzter Besuch 24.08.2005.
- Brown, David. H. (2003): *Santería Enthroned. Art, Ritual, and Innovation in an Afro-Cuban Religion*. Chicago and London: The University of Chicago Press.
- Clifford, James (1997): *Routes. Travel and Translation in the Late Twentieth Century*. Cambridge, London: Harvard University Press.
- Gruner-Domiç, Sandra (1996): Zur Geschichte der Arbeitskräftemigration in die DDR. Die bilateralen Verträge zur Beschäftigung ausländischer Arbeiter (1961-1989). In: *Internationale Wissenschaftliche Korrespondenz zur Geschichte der deutschen Arbeiterbewegung (IWK)* 32, S. 204-230.
- Falola, Toyin/Childs, Matts D. (Hg.) (2004): *The Yoruba Diaspora in the Atlantic World*. Bloomington und Indianapolis: Indiana University Press.

- Fernández Robaina, Tomás (2002): La Santería: africana, cubana, afro cubana: Elementos para el debate. In: *La Jiribilla* 166. www.lajiribilla.cu/2003/n116_07/paraimprimir/fuenteviva_imp.html, letzter Besuch 2.11.06.
- Fuente, Alejandro de la (2001): The Resurgence of Racism in Cuba. In: *NACLA Report on the Americas*, 29 (6), 29-35.
- Hagedorn, Katherine J. (2001): *Divine Utterances. The Performance of Afro-Cuban Santería*. Washington/London: Smithsonian Institution Press.
- Hall, Stuart (2004): Wer braucht ›Identität‹. In: Stuart Hall. *Ideologie, Identität, Repräsentation. Ausgewählte Schriften* 4. Herausgegeben von Juha Koivisto und Andreas Merken. Hamburg: Argument Verlag, 167-187.
- Herskovits, Melville (1945): Problem, Method and Theory in Afroamerican Studies. In: *Afroamerica* (Mexico D. F.) 1 (1 + 2), S. 24.
- Hödl, Hans Gerald (2003): *Vorlesung. Afrikanische Religionen II. Einführung in die Religion der Yorùbá*. Sommersemester 2003. Institut für Religionswissenschaft. Universität Wien. <http://homepage.univie.ac.at/hans.hoedl/afRelII.pdf>, letzter Besuch 20.10.06.
- Lich, Barbara (2005): Göttlicher Stilmix. Konzert: Kubanischer Hip-Hop: Die ›Orishas‹ mit Rap und Salsa zu Gast in der Centralstation. In: *Echo Online*. www.echo-online.de/suedhessen/detail.php3?id=297680 , letzter Besuch am 13.10.05.
- Marquard, Odo (2005): Lob des Polytheismus. In: Ders.: *Abschied vom Prinzipiellen*. Philosophische Studien. Stuttgart: Reclam, S. 91-116.
- Menéndez Vázquez, Lázara (2001): ¿Un cake para Obatalá?! In: *La Jiribilla* 11. http://www.lajiribilla.cu/2001/n11_julio/292_11.html, letzter Besuch 04.11.06.
- Modehn, Christian (2002): Wo die Götter heilen. Pichys Muscheln, Blumen und Rum. Die afro-kubanischen Santería-Religion. In: *Publik-Forum* 10, S. 50-52.
- Mintz, Sidney W./Price, Richard (1992): *The Birth of African-American Culture. An Anthropological Perspective*. Boston: Beacon Press, (orig. 1976).
- Ortiz, Fernando (1973): *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar* (advertencia de sus contrastes agrarios, económicos, históricos y sociales, su etnografía y su transculturación). (Ariel quincenal; 80) Barcelona: Ariel.
- Pantke, Christiane (2007): Candomblé Angola und Candomblé Nagô in Salvador da Bahia/Brasilien – Zur Dynamik einer religiösen Rivalität. In: Lioba Rossbach de Olmos/Heike Drotbohm (Hg.): *Afroamerikanische Kontroversen. Beiträge der Regionalgruppe ›Afroamerika‹ auf der Tagung der Deutschen Gesellschaft für Völkerkunde in Halle (Saale) 2005*. Curupira Workshop 10. Marburg: Förderverein ›Völkerkunde in Marburg‹ e. V.S. 45-67.
- Rossbach de Olmos (2007): De Cuba al Caribe y al mundo: La santería afro-cubana como religión entre patrimonio nacional(ista) y transnacionaliza-

- ción. In: *Memorias. Revista Digital de Historia y Arqueología desde el Caribe*. Baranquilla. URL: <http://www.uninorte.edu.co/publicaciones/memorias/>.
- Schmidt, Bettina E. (2002): *Karibische Diaspora in New York: Vom ›Wilden Denken‹ zur ›Polyphonen Kultur‹*. Berlin: Dietrich Reimer Verlag.
- Statistisches Bundesamt (2004): *Kubanische Staatsangehörige nach Bundesländern am 31.12.2004*, V I B Wiesbaden.
- Statistisches Bundesamt (2007): *Bevölkerung und Erwerbstätigkeit. Ausländische Bevölkerung*. Ergebnisse des Ausländerzentralregisters. Fachserie 1 Reihe 2. Wiesbaden: Destatis.
- Thiel, Josef Franz (1984): *Religionsethnologie. Grundbegriffe der Religion schriftloser Völker*. Berlin: Dietrich Reimer.
- Wedel, Johann (2004): *Santería Healing. A Journey into Afro-Cuban World of Divinities, Spirits, and Sorcery*. Gainesville u.a.: University Press of Florida.
- Welsch, Wolfgang (1997): Transkulturalität. Die veränderte Verfassung heutiger Kulturen. In: *Texte zur Wirtschaft und zur Wissenschaft*. Hausner & Hausner Verlag. http://www.tzw.biz/www/home/article.php?p_id=409297680, letzter Besuch 13.10.05.
- Yelvington, Kevin A. (Hg.) (2006): *Afro-Atlantic Dialogues: Anthropology in the Diaspora*. Oxford: James Currey.

II. Religiöse Rituale und Performanz im transnationalen Kontext

Ahnen, Götter, Geister in Vietnam und der Diaspora. Ein transnationales Forschungsfeld

ANDREA LAUSER

In meinem Beitrag möchte ich ein translokales Feld skizzieren, indem ich die Rolle und Bedeutung von Religion und Ritual am Beispiel der Ahnenverehrung in Vietnam und der vietnamesischen Diaspora¹ thematisiere.

Die Ahnenverehrung, so zeigte sich mir sowohl in Gesprächen mit Vietnamesen in Deutschland als auch besonders während meines Aufenthaltes in Vietnam ist eine rituelle Praxis von hoher Vitalität und Aktualität.²

1 Die vietnamesische Diaspora setzt sich vorwiegend aus den Vietnamesen zusammen, die während des sogenannten Vietnamkrieges und besonders auch in der Nachfolgezeit aus dem Land geflohen sind: Signifikante ›communities‹ sind benannt mit ca. 1,5 Millionen Vietnamesen in den USA, ca. 160.000 in Australien, 150.000 in Kanada und ca. 400.000 in Frankreich. Außerdem leben Vietnamesen in den sogenannten ehemaligen Ostblockländern und in den Nachbarländern wie Laos, Kambodscha, Thailand und China. Viele der Flüchtlings-Vietnamesen – vor allem in den USA und Australien – identifizieren sich zumindest symbolisch mit dem früheren anti-kommunistischen Süd-Vietnam und lehnen die kommunistische Führung Vietnams als unrechtmäßige ab (Carruthers 2007; Tran 1997). Die besondere Zusammensetzung der vietnamesischen ›community‹ in Deutschland, die auf ca. 100.000 Menschen benannt wird, reflektiert die unterschiedlichen kollektiven Erfahrungen zwischen den Vietnamesen, die als Flüchtlinge in die Bundesrepublik gelangt waren, und den Vietnamesen aus der ehemaligen DDR und Osteuropa, die zunächst als befristete Vertragsarbeiter migriert sind. Zur vietnamesischen Flüchtlingskrise und der deutschen Zuwanderungspolitik siehe Beuchling 2001:46-83, Hardy 2002 und: <http://www.gtz.de/de/dokumente/de-vietnamesische-diaspora-2007.pdf>; außerdem: http://www.joanabreidenbach.de/files/deutsch-vietnamesische_freundschaft.pdf (Zugriff Februar 2008).

2 Meine Wertschätzung geht an das Max Planck Institut für ethnologische Forschung in Halle/Saale, das mir im Rahmen einer Forschungsstelle zu Ahnenverehrung und Pilgerwesen im spätsozialistischen Vietnam einen Forschungsauf-

Auf familiärer Ebene werden sowohl in der Migration als auch in Vietnam Ahnenaltäre (*bàn thờ gia đình*) in fast jedem Haushalt gepflegt (vgl. Aveli 2007; Beuchling 2001:196ff; Đặng Nghiêm Vạn 1996, 2001).

Auf nationaler Ebene pilgern im öffentlichen Rampenlicht vietnamesische Politiker und hochrangige Staatsmänner am zehnten Tag des dritten Mondmonats zu den Gräbern und Tempeln der Hùng-Könige in die Nghĩa Lĩnh Berge in der Phú Thọ Provinz etwa 85 km nordwestlich von Hanoi, um anlässlich des jährlichen Todesfeiertages (*Giỗ Tổ Hùng Vương*) die Hùng-Könige als Ur-Ahnen und legendäre Gründer der Vietnamesischen Nation zu verehren.³ Die familiär-vertraute Bezeichnung *ngày giỗ tổ tiên* (kurz *giỗ tổ*) – Todestag der Ahnen – wurde der Historikerin Pelley zufolge von der vietnamesischen Regierung bewusst gewählt, um Gefühle wie Wärme und Dankeschuld zu evozieren. Die ganze Nation teilt einen *giỗ tổ* und bezieht sich auf dieselben Ahnen (Pelley 2002:12, 157ff.).

Und zum vietnamesischen Neujahrsfest *Tết Nguyên Đán*, dem wichtigsten und populärsten Fest in Vietnam ebenso wie in Übersee, machen sich Vietnamesen von fern und nah auf den Weg, um im Kreis ihrer Familien, einschließlich der herbeigerufenen Ahnen, zu feiern, d.h. besonders auch vor dem Ahnenaltar mit den Ahnen zu speisen (*ăn Tết*). *Tết* gilt als *das* Fest der allumfassenden Erneuerung und Vereinigung. Zelebriert wird sowohl symbolisch als auch real die »Kommunion zwischen Mensch und Natur, zwischen Mensch und dem Übernatürlichen, zwischen den Toten und Lebenden und zwischen Familie, Dorf und Nation.«⁴ Erwähnenswert ist hier auch die besonders hohe Mobilität von heimreisenden *Việt kiều*, von in der Welt zerstreuten Übersee-Vietnamesen, die sich im Windschatten des diplomatischen Tauwetters ermutigt fühlen, anlässlich der Familien- und Ahnenrituale rund um *Tết* nach Hause (*về quê*) zu fahren.⁵ Dabei wird seitens der vietnamesischen Regierung inzwischen im Zuge der Öffnungspolitik diese »Heimwärtsbewegung« (*về nguồn*) nicht nur toleriert, sondern aktiv gefördert.⁶

enthalt in Vietnam ermöglichte. 2006-2007 weilte ich in Nordvietnam (Hanoi) und nahm an zahlreichen Pilgerreisen rund um die Ahnenverehrung im weitesten Sinne teil.

3 Siehe z.B.: <http://www.vietnamembassy.us/news/story.php?d=20060406124343> (Zugang September 2006).

4 Interview mit dem Kulturwissenschaftler und Schriftsteller Huu Ngoc 22.2.2007 (Hanoi); zu Bräuchen und Ritualen anlässlich Tết Nguyên Đán siehe Huu Ngoc/Cohen (1997).

5 Auf der Homepage des Vietnamesischen Außenministeriums Bộ Ngoại Giao Việt Nam ist für das Jahr 2008 von 500.000 Tết-Heimkehrern die Rede. <http://www.mofa.gov.vn/en/nr040807104143/nr040807105039/ns08011809241>. Außerdem werden im selben Kontext 5.5 Billionen US \$ Remittances erwähnt. (Zugang Februar 2008).

6 Siehe z.B. <http://english.vietnamnet.vn/news/2004/09/260123/> (Zugriff März 2007). Politbureau on Việt kiều Affairs, Resolution No 36 – NQ/TU, 26 March

Generell erlebt Vietnams kulturelle und religiöse Landschaft in den letzten zehn Jahren eine massive Transformation (u.a. Taylor 2007). Im Zuge eines vorrangig wirtschaftlichen Reformprozesses, der als *đổi mới* bekannt wurde, findet eine schrittweise Lockerung von 30 Jahren restriktiver kommunistischer Kultur- und Religionspolitik statt. Die rasante Revitalisierung des religiösen und rituellen Lebens wird von staatlicher Seite nicht nur toleriert, sondern erfährt in balancierten Spannungsbewegungen sogar eine Aufwertung (Lauser 2008).

Diese betrifft vor allem Traditionen, wie beispielsweise die Verehrung der Ahnen (*thờ cúng tổ tiên*), von legendären Heroen (*anh hùng*) und lokalen Schutzgottheiten (*tín ngưỡng thờ Thành Hoàng*). Selbst die Praktiken der Religion der Muttergottheiten (*Đạo Mẫu*)⁷, die grade wegen der ritualisierten Geist-Besessenheit (*lên đồng*) illegal und als Aberglaube (*mê tín*) verboten waren, werden nun toleriert (Fjelstad/Nguyễn Thị Hiền 2006). Mit Wertschätzung erkannt wird darin ein Ausdruck ›authentischer vietnamesischer Kultur, Tradition und kollektiver nationaler Identität (*bản sắc văn hóa dân tộc*). Solches Brauchtum diene dem Schutz gegen mannigfache fremde Einflüsse und sei durchaus als ›legitimer Glauben‹ (*tín ngưỡng*) und ›schöne Bräuche‹ (*thuan phong mỹ tục*) zu akzeptieren (z.B. Endres 2001, 2002; Malarney 2007, 2002, 1996a, b; Pham Quynh Phuong 2005; Taylor 2004, 2007).

Das Thema der Ahnenverehrung – von der individuellen Familienebene über lokale Schutzgottheiten und legendäre Heroen bis zur ›Vergöttlichung‹ eines Ho Chi Minh – betrachte ich als ein Schlüsselthema und Ausgangspunkt, um vietnamesische Identitätspolitik zwischen Kontinuität und Wandel sowohl auf individueller als auch kollektiver Ebene in den Blick zu nehmen. Berührt werden damit nicht nur ›letzte Fragen‹ zu Sterben, Tod und Trauer, sondern sichtbar wird insbesondere auch die Bedeutung transnationaler ritueller Räume und deren Verhandlung als fortwährender Prozess.

Die Ahnenverehrung (*thờ cúng tổ tiên*), so wird auszuführen sein, erweist sich als ein dichtes vielschichtiges Phänomen, über das eine Doppelbewegung von Aufbruch und Veränderung einerseits und ›Zurück zu den Ursprüngen‹ (*về nguồn*) und ›Zurück zur Heimat‹ (*về quê*) andererseits verhandelt wird. Zwei Migrations-Geschichten werden dies illustrieren.

Abschließend werde ich einige Forschungsfragen an ein translokales Feld formulieren, die über das konkrete vietnamesische Beispiel hinaus als Spurensuche durch eine ›transnationale rituelle Landschaft‹ zu verstehen sind. Auch

2004: http://www.cpv.org.vn/details_e.asp?topic=61&subtopic=160&id=BT2440043056, oder auch: <http://www.vietnamembassy-usa.org/news/story.php?d=20040511170158>.

7 Die Religion der Muttergottheiten wird häufig auch ›Religion der Vier Paläste des Universums‹ (*Đạo Tứ Phủ*) – des Himmels, der Erde, des Wassers, der Berge und Wälder – genannt.

wenn ich die Ebene der Haushalte und Familien als Ausgangspunkt der Analyse stark machen werde, so möchte ich doch gegen eine dichotome Festbeschreibung von ›großen‹ und ›kleinen‹ Transnationalismen antreten. Es ist vielmehr die *Beziehung* zwischen diesen Ebenen, die von besonderem Interesse ist, und es ist die ›lokale‹ ›kleine‹ Perspektive, die es uns ermöglicht, die *Verwobenheit* von staatlichen Politiken und Bürokratien mit *dem* rituellen Bereich zu analysieren, in dem Menschen sich zwischen Orten, Tempeln, Altären und Festen bewegen.

Eine Migrations-Geschichte: Eine Pilgerreise zu den Geistern als Verbindung zu den Ahnen

Hoa Pham lernte ich 2006 in Hanoi kennen. Sie bezeichnete sich selbst als voll assimilierte ›Vietnamese-Australian‹. Ihre Muttersprache wurde zu Hause in Australien nicht gepflegt, besonders ihre Mutter habe in Australien mit aller Konsequenz ein neues Leben beginnen und eine traumatische Vergangenheit hinter sich lassen wollen. 1980 war Hoa Pham einjährig mit Mutter und Vater als Bootsflüchtling nach Australien gekommen. Nach über 25 Jahren ›im Exil‹ begleitete sie ihre Mutter auf eine Pilgerreise nach Vietnam, die diese zum ersten Mal zu unternehmen wagte, nachdem im Zuge des Reformprozesses *đổi mới* sich Übersee-Vietnamesen (*Việt kiều*)⁸ ermutigt fühlten, Vietnam wieder zu besuchen (vgl. Long 2004:72ff.; Jellema 2007a:76ff.). So formuliert das Politbüro in einer Resolution Nr. 36 im Jahre 2004 einige Richtlinien »on the overseas Vietnamese affairs«, wonach die Übersee-Vietnamesen als integraler Bestandteil der nationalen Einheit zu betrachten seien. Neben der Liberalisierung der Visa-Konditionen, werden eine Reihe von Investitionsbegünstigungen (bezüglich Haus- und Landkauf oder Geschäftsunternehmungen) aufgelistet. In der englischen Übersetzung, die die kommunistische Partei Vietnams zur Verfügung stellt, ist zu lesen:

»Though living far away from their fatherland, overseas Vietnamese have always nurtured patriotism and national esteem, preserved cultural traditions, turned towards to their ancestors and origins, and kept close relationship with their families and homeland.« (Politbureau 2004)

Der Anlass der Reise von Hoa Pham und ihrer Mutter war, dass die Mutter sich über viele Monate in Alpträumen von ihren Ahnen bedrängt fühlte. Besonders ihre Eltern erschienen als hungrige und ruhelose Geister. Als hungrige Geister (*ma đói, tà, vong*) und wandernde Seelen (*cô hồn*) werden die See-

8 *Việt kiều* (wörtl.: entfernte Vietnamesen) ist die informelle Bezeichnung für Überseevietnamesen wohingegen *Người Việt Nam ở Nước ngoài* (wörtl.: Vietnamesen im Ausland) eine eher formale Bezeichnung ist.

len der Verstorbenen bezeichnet, die ihren Weg nicht nach Hause finden. Auch ihnen gilt es symbolisch durch das Verbrennen von Papier-Votiv-Gaben (*đốt vàng mã*) eine Brücke zu schlagen, damit sie weder den Toten noch den Lebenden ernsthafte Probleme bereiten können (vgl. Bodemer 2005; Đỗ Thiệp 2007).

Entsprechend der vietnamesischen Kosmologie ›leben‹ oder ko-existieren die Toten in einer ›Unterwelt‹ oder Yin-Welt (*âm người chết*) mehr oder weniger parallel zu den Lebenden der Yang-Welt (*đương*) und haben ähnliche Bedürfnisse wie die Lebenden (*đương sao âm vậy* – wie das Yang so das Yin) (Toan Ánh 1991:19f.; Pham Quynh Phuong 2005:117). Altäre und Gräber gelten als Treffpunkte, zu denen die Toten, ebenso wie die Lebenden, hinreisen. Es liegt daher in der Verantwortung der Lebenden, sich auch um Transportmöglichkeiten zu kümmern, was sie durch die Verbrennung von papierernen Votiv-Motorrädern, -Fahrrädern, -Autos und sogar Votiv-Flugzeugen tun.

Abbildung 1: Papier-Votiv-Gaben



Aufgebaut in der buddhistischen Pagode Chùa Tứ Kỳ, Hanoi (Foto: Lauser 2006)

Abbildung 2: Verbrennen von Votivgaben. Chùa Từ Kỳ, Hanoi



(Foto: Lauser 2006)

In Australien führte die Mutter aus Scham vor einer verständnislosen Nachbarschaft so unauffällig wie möglich im Privaten Opferrituale durch, indem sie im Morgengrauen papierne Miniatur-Modelle von Häusern, Kleidern, Geld, Gold und Silber verbrannte und diese zusammen mit richtigem Essen den Ahnen als Opfergaben anbot.

Ihre Träume beruhigten sich. Und so entschloss sich die Mutter nach Vietnam zurückzukehren, um allen in den Kriegswirren verstorbenen Ahnen Todesrituale und buddhistische Gedenk- und Verdienstzeremonien zu organisieren. Das Essen, das sie bereitstellte, war üppig und nährte eine große Gruppe, einschließlich der Mönche des Tempels, und würdigte den Verdienst der Ahnen.

All diese Ahnen waren in den Kriegswirren eines gewaltsamen Todes (*chết oan*) gestorben, und da sie weder eine angemessene Beerdigung bekommen hatten, noch von den Überlebenden mit der notwendigen spirituellen Verantwortung versorgt wurden, irrten ihre Seelen hungrig und unglücksbringend umher und zeigten offensichtlich auch kein Verständnis dafür, dass ihre Nachkommen Australier geworden sind.

Für die begleitende Tochter offenbarte sich die Reise als eine Rückkehr zu ihren Wurzeln (*về nguồn*). So erlebte sie nicht nur eine Verbindung zu ihren toten Ahnen, sondern eine unmittelbare Begegnung mit noch überlebenden Verwandten. Diese Erfahrung, so berichtete sie, wäre eine Pilgerreise ihrer

Seele ebenso wie ihrer Mutters Seele und eine Art Rückbestätigung dessen, wer sie denn nun sei als ›Asiatin‹, als ›Vietnamesin‹.⁹

Für Hoa Pham war mit dieser Reise ein viel umfassender Aufbruch einer spirituellen Reise verbunden. So machte sie sich im weiteren Verlauf ihrer ›Heimreise‹ auf den Weg, die Lehren des weltweit bekannten vietnamesischen buddhistischen Zen-Meisters Thích Nhất Hạnh zu praktizieren und sich ihm auf seiner Pilgertour durch Vietnam anzuschließen. Dieser war Mitte der 1960er Jahre ins Exil gegangen, da seine Friedensvermittlungen im Sinne eines ›engagierten Buddhismus‹ von den vietnamesischen Regierungen als regimekritisch und als ›politischer Verrat‹ eingestuft wurden. 2005 schließlich kehrte er auf Einladung der Kommunistischen Partei Vietnams mit einer internationalen Gefolgschaft zu einer drei-monatigen Lehr-Pilgerreise nach Vietnam zurück. 2007 wiederholte er das Unternehmen unter großer öffentlicher Aufmerksamkeit¹⁰, um in großen Sing-Zeremonien die verbleibenden Wunden des Vietnam-Krieges zu heilen (Chapman 2007). Weitere transnationale buddhistische Vorhaben sind seitdem in Planung, und befördern Thích Nhất Hạnhs ambitioniertes Projekt, seine im Westen weiterentwickelten Lehren an eine neue Generation in Vietnam zurückzubringen.¹¹

Eine zweite Migrations-Geschichte: Der Herkunftsort als ein nostalgisches Ideal von Gemeinschaft und Heimat

Quốc An lernte ich als ehrgeizigen und arbeitsamen jungen Mann in Hanoi kennen. Neben seinen Studien der englischen Sprache und Informatik, arbeitete er als Assistent und Dolmetscher in verschiedenen internationalen Organisationen der Entwicklungszusammenarbeit. Im Februar 2007 kurz nach *Tết* verließ er früh am Morgen seine Wohnung in Hanoi, um zusammen mit seinem älteren Bruder und seiner Tante sein Heimatdorf (*quê hương*) in der nah

9 Dass diese Erfahrung kein individueller Einzelfall einer vietnamesischen Australierin ist, lässt sich in anderen lokal verorteten, aber dennoch sehr ähnlichen Zeitzeugnissen nachlesen: siehe z.B. Lee 2002, der als ›Asian-American‹ nach einer ›Heimreise‹ bekennt: »[...] After this trip, I felt the spirits of my ancestors, smiling at me«.

10 Siehe z.B.: <http://english.vietnamnet.vn/lifestyle/2007/03/673546/> (Zugang März 2007), <http://english.vietnamnet.vn/politics/2007/04/686183/> (Zugang April 2007), <http://english.vietnamnet.vn/politics/2007/05/692431/> (Zugang Mai 2007) oder auch <http://www.plumvillage.org/HTML/dharmataalks.html>.

11 <http://www.plumvillage.org/HTML/dharmataalks/html/weareourancestors.html>: »We are our Ancestors and The Sutra on Measuring and Reflecting«. Hier geht es Thích Nhất Hạnh unter anderem um eine Versöhnung von Generationenkonflikten, indem er über eine Rhetorik der Ahnenverehrung eine Brücke zwischen östlicher Philosophie und westlicher Psychologie herstellt. Siehe auch: <http://english.vietnamnet.vn/social/2008/02/767910/>.

gelegenen Provinz Hà Tây zu besuchen. Während sich sein Bruder als *guide* in der Tourismusbranche etablieren konnte, hatte die Tante im Textilhandel Erfolg.

Als sie am Friedhof ihres Heimat-Dorfes angekommen waren, zündeten sie Räucherwerk an und vollzogen ein Gedenkritual für die Ahnen. Anschließend besuchten sie mit ihrem am Ort lebenden Onkel die Pagode, die ziemlich zerstört, baufällig und erneuerungsbedürftig war. Ein hochrangiger Mönch und ein Vertreter des Volkskomitees nahmen nach einem höflichen Wortwechsel einige zig-tausend *Đông*, im Wert von mehr als tausend Dollar, entgegen, die *Quốc An* und seine Familie für einen Wiederaufbau der Pagode spendeten. Erwähnenswert ist außerdem, dass seine Verbindung zum Dorf zwar auch über seine eigene Geburt, aber besonders über seine Großeltern hergestellt war.

Der Hanoier *Quốc An*, ebenso wie sein Bruder und seine Tante, gehören zu den Menschen, die im Zuge des Reformprozesses *đổi mới* zu einigem Wohlstand gekommen sind. Bemerkenswert ist, dass es sich bei *An* und seinem Bruder nicht um eine ältere und möglicherweise rückwärtsgewandte Generation handelt, sondern ganz im Gegenteil, um junge Männer, die sich zielstrebig und anpassungsfähig in »moderne« Arbeitsfelder begeben. Sie stehen somit in einer Reihe mit älteren traditionsbewussten Menschen und als Beispiel dafür, dass vietnamesische Städter seit dem Reformprozess auffallend hohe Spenden ihren Ahnendörfern (*quê hương, vong về*) zukommen lassen, um dort Ahnenhäuser, Gemeinschaftshäuser, Tempel, Pagoden und Altäre zu restaurieren und große Ritualfeste zu Ehren von Schutzheiligen und Schutzgöttern¹² auszustatten und Todesfeiertage zu zelebrieren (vgl. Schlexer 2005: 509f.). Als häufigster Anlass für Besuche in die Heimatdörfer werden die Todes-Gedenktage (*ngày giỗ tổ*) genannt, die sich vor allem durch exzessive Redistribution von Essen auszeichnen (Aveli 2007:134ff.).

Dabei ist es noch nicht lange her, dass diese Praxen durch die politische Führung bis auf die Ebenen der Kommunalverwaltung als abergläubisch (*mê tín*) und rückständig (*lạc hậu*), als destruktive, antisozialistische und verschwenderische Praktiken und feudalistische Bräuche (*phong kiến*) verurteilt und verboten wurden. So beschreibt Malarney in seiner ausgezeichneten Dorfstudie *Culture, Ritual and Revolution in Vietnam* (2002:52ff.) eindrück-

12 Mit dem Sammelbegriff *thần* werden in Vietnam Gottheiten bezeichnet, die im Weiteren in sogenannten »Himmelsgottheiten« (*thiên thần*) und sogenannte »Personengottheiten« (*nhân thần*) unterschieden werden. Zu den Himmelsgottheiten zählen mythologische Wesen, die ihre himmlische Herkunft durch Wunder offenbaren. Als Personengottheiten werden hingegen deifizierte historische Persönlichkeiten betitelt, die sich zu ihren (zum Teil auch legendären) Lebzeiten durch besondere Charaktereigenschaften, Begabungen oder Kräfte verdient gemacht haben. Dabei sind die Grenzlinien zwischen himmlischen Wesen und Personengottheiten fließend (vgl. Trần Quốc Vượng 1995; Dror 2007:47).

lich, wie die politische Führung in Nordvietnam seit der August-Revolution von 1945 häufig sehr gewaltsam auf eine radikale Vereinfachung der Riten und Gebräuche bestanden hatte. In detaillierten Spezifikationen wurde festgeschrieben, in welcher Form Feste und Rituale zu feiern seien. Das Verteilen von Geld wurde ausdrücklich untersagt, nicht-monetäre Geschenkartikel, die Bestandteil eines ausgefeilten Tauschsystems von Gaben und Schuldenbegleichung waren, wurden in präzisen Angaben vorgeschrieben und aufgelistet. Außerdem sollten sogenannte salzige Festessen durch süße ersetzt werden. ›Salzige Banketts‹ (*tiêc mặn*) sind üppige Festessen, bei denen viele Platten (*mặm*) mit Fisch und Fleisch und Alkoholika serviert werden, wohingegen süße Banketts (*tiêc ngợt*) nur Tee und einfache Süßigkeiten enthalten (Malarney 1996b; vgl. Großheim 1997). Bei der immensen Bedeutung, die das gemeinsame Essen für das soziale Gefüge in Vietnam einnimmt, wird es nachvollziehbar, dass eine revolutionäre Umstrukturierung der Gesellschaft auch vor einer rigiden definierten Essensordnung nicht halt machen konnte (Avieli 2007; Schlecker 2005:515f.).

Das Wort Heimat (*quê hương*) konnotiert vor allem eine ländliche Dorfgemeinschaft und ein Gefühl von fundamentalem ›Zu-Hause-Sein‹. *Quê hương* ist eng assoziiert mit Geburt, Kindheit, Mutterliebe, Ahnenland, Familiengeschichte, Dorfleben und einfachem Landleben. Man fühlt sich zu diesem Heimatort über Verwandtschaft (*có họ*) und Nähe (*gặn bo*) verbunden, die über die Ahnen, die dort geboren sind und dort gelebt haben, definiert ist (Schlecker 2005:522). Heimat, so legen Exilromane ebenso wie Dorf- und Migrationsstudien nahe, steht für ein Bild, das von Städtern und Migranten, nicht nur als Ahnendorf (*vòng vê*) vorgestellt wird, sondern als ein nostalgisches Ideal von Zugehörigkeit und Verwandtschaft (Jellema 2007:73; Pham Quynh Phuong 2005:89; Nguyễn Văn Huyền 1995; Hardy 2002, 2004; Lan Cao 1997).

»I knew I would have to find a way back there, back to the graves of my ancestors, back to the sacred land where my mother's placenta and umbilical cord had been buried and where her body would have to be buried as well. She would have to die where she was born, and I would have to construct this circle for her, a beginning and an end that converged toward and occupied one single, concentrated space.« (Aus dem Exilroman *Monkey Bridge* von Lan Cao 1997: 248; zit nach Jellema 2007:74)

Mobilität und Identität

Während die erste Geschichte die Pilgerreise einer Übersee-Vietnamesin (*Việt kiều*) auf der Suche nach ihren Wurzeln beschreibt, zeigt die zweite Geschichte, dass der Bezug zum Dorf der Herkunft bereits dann aktiv aufrecht erhalten,

rituell bestätigt und erneuert werden muss, wenn man das Dorf verlassen hat, um in der naheliegenden Hauptstadt zu leben.

Ob intra-nationale Migration zwischen Land und Stadt und Nord- und Süd-Vietnam oder transnationale Migration oder Flucht ins Exil, angesprochen werden zwei wichtige Aspekte, die als Kurzbeschreibung dessen dienen, was es heißt, Vietnamesische zu sein: nämlich das Dorf (*quê hương*) als ›moralische Größe‹ und Bezugsort der Rückbesinnung, und die Ahnenverehrung (*thờ cúng tổ tiên, nhớ ơn ông bà*). Bemerkenswert ist, dass inmitten einer durch Aufbruch und Bewegung charakterisierten Renovations-Ära in Vietnam, ebenso wie in einer mobilen transnationalen Diaspora eine Art Rückkehrbewegung stattfindet, die sich in der Ahnenverehrung und in der Rede von der ›Rückkehr zu den Ursprüngen‹ (*về nguồn*) niederschlägt.

Was verbirgt sich unter der ausgeprägten Ahnenverehrung die als ›Essenz‹ alle historischen Turbulenzen und geografischen Distanzen zu überstehen vermag? Eine so gestellte Frage, das liegt nahe, lässt sich nur vielschichtig (und vielstimmig) beantworten. Im Folgenden soll die Ahnenverehrung daher als eine Praxis skizziert werden, deren zeit- und kontextbedingte Anschlussfähigkeit gerade wegen des essentiellen Charakters immer wieder von neuem herzustellen und zu verhandeln ist.

Ahnenverehrung in Vietnam als Ethik und Religion, als zeitlose Größe und historischer Prozess

›For the Vietnamese people, the cult of ancestors is an age-old national identity‹, schreibt der vietnamesische Kulturwissenschaftler Nguyen Thanh Huyen in einer Sonderausgabe der *Vietnamese Studies*, die dem Ahnenkult gewidmet ist. ›The Vietnamese spirit is always animated with remembrances of its roots, like a continuous flow originating from distant ancestors‹ (Nguyen Thanh Huyen 1994:27f.).

Während hier vor allem auf moralische Dankesschuld und nationale Wurzeln verwiesen wird, wird in einem anderen Zitat der Ahnenkult ›als die wahre Religion der Vietnamesen‹ charakterisiert, der in Wirklichkeit gleichzeitig jedoch nur einen kleinen Teil innerhalb einer ›Armee von Geistern‹ einnehme: ›La vie religieuse des Annamites de toutes les classes de la société est basée sur une croyance profondément ancrée dans leur conscience, c'est que les esprits sont partout‹, schreibt 1958 der französische Missionar, Philologe und ethnologische Gelehrte Cadière, der über 60 Jahre in Vietnam gelebt hat, in seinem klassischen Werk ›Croyances et pratiques religieuses des Vietnamiens‹ (1958:6). Und: ›En réalité, les Ancêtres ne sont qu'une petite partie de l'armée immense des esprits, et le culte des Ancêtres n'est qu'un des aspects divers de la religion des Annamites‹ (Cadière 1958:17).

Im Rahmen dieses Aufsatzes kann nicht im Detail auf das unüberschaubar scheinende Pantheon von Göttern, Geistern und Ahnen eingegangen werden (Hue-Tam Ho Tai 1985; Pham Quynh Phuong 2005:38f.). Festzuhalten ist hier, dass die rituelle Repräsentanz und Kommunikation mit ehrwürdigen Ahnen, sowohl im privaten Leben als auch im politischen Bereich von immenser Bedeutung sind. Als Ahnen werden hier nicht nur die Familien- und Lineage-Vorfahren im engeren Sinne verstanden, sondern auch (deifizierte) Helden der Vergangenheit, lokale Schutzgottheiten und seit neuestem politische Figuren, die in Rhetorik und Ritual als Ahnen verehrt werden. Ein weites Spektrum von Ahnen und legendären Helden stellen wichtige Referenzbezüge auf den Ebenen der Familie, des Dorfes, der Region und der Nation dar.

Diese rituellen Praktiken basieren auf einer Weltanschauung, der zur Folge die Menschen die Welt mit spirituellen Mächten (Ahnen, Göttern und Geistern) teilen, mit denen das menschliche Wohl gleichzeitig auf existentielle Weise verbunden ist (Cadière 1958, Đỗ Thiệp 2003, Hue Tam Ho Tai 1985). Gemäß dieser Anschauung erhalten die, auf die menschliche Existenz einwirkenden, Kräfte eine menschliche Form.¹³ Und diese anthropomorphisierten Kräfte wohnen nicht in einem distinkten Bereich, der Natur genannt wird, sondern in einer ›sozialisierten‹ Parallel-Welt, wo Status, Rang und soziale Identitäten von Bedeutung sind. Vorgestellt in personalisierten Termini¹⁴ haben diese Entitäten menschliche Qualitäten und existentielle Bedürfnisse und sind zugänglich für Verhandlungen. »The necessities of human existence are not resources to be extracted from the domain of nature but rather are obtained through the interaction with the anthropomorphised inhabitants of the spiritual realm« (Taylor 2004:96; s. a. Đỗ Thiệp 2003).

Bemerkenswert ist außerdem, dass in der religiösen Landschaft Vietnams zwei miteinander verbundene Prozesse am Werke sind: Zum einen wird die Geschichte folklorisiert und mythisiert, indem historischen Figuren außergewöhnliche übermenschliche, mythische, ja göttlich-heroische Attribute und Fähigkeiten zugeschrieben werden und zum anderen werden Mythen historisiert, indem mythische, legendäre Figuren historische Tiefe und Wurzeln innerhalb einer Geschichte der Nation erhalten. Ebenso wurden und werden Geister anthropomorphisiert, dann historisiert und als Heroen in die Wider-

13 Zum Beispiel werden die fünf existentiellen Elemente (ngũ hán) wie Erde (thổ), Wasser (thủy), Feuer (hỏa), Holz (mộc), und Metall (kim) als die Fünf Mütter (Năm Mẹ) in der Religion der Muttergottheiten (Đạo Mẫu) humanisiert (vgl. Nguyễn Thị Hiền 2002).

14 Verwandtschaftskategorien wie ông (Großvater), bà (Großmutter), cô (väterliche Tante) und cậu (mütterlicher Onkel) werden häufig verwendet, um sich auf eine große Anzahl von spiritualisierten Prinzipien und Einheiten zu beziehen und verweisen auf die Bedeutung von Verwandtschaft im Verständnis und in der Interaktion mit der Welt.

standsgeschichte der Nation aufgenommen (Malarney 2002; Giebel 2001; Luong Van Hy 1993; Pelley 2002; Pham Quynh Phuong 2005).

Neuere Studien zur spätsozialistischen Gegenwart Vietnams machen deutlich, dass die Wiederbelebung von vor-revolutionären Fest- und Ritualpraktiken als eine unmittelbare Reaktion auf die Öffnungspolitik und kapitalistische Entwicklung zu verstehen ist, also sehr eng verbunden ist mit dem ökonomischen Wandel und einem neuen Konsumverhalten (Taylor 2004, 2007; Le Hong Ly 2007). Götter, Geister und Ahnen (heroische wie nicht-heroische) scheinen ebenso wie die Menschen in einem krisenhaften Bedürfnis nach ›Tradition‹ und ›Identität‹ in einer globalen Spätmoderne anzukommen (Endres 2007; Fjelstad 1995, 2006a+b; Nguyen Thi Hien 2002; Norton 2002; Pham Quynh Phuong 2005; Taylor 2004; Wadbled 2000a+b).

Schaut man auf die wörtliche Bedeutung, mit der die Ahnenverehrung im Alltag informell bezeichnet wird, *nhớ ơn ông bà*, so verweist die Bezeichnung *nhớ ơn* (deutsch: sich der Schuld erinnern) auf die filiale Pietät (*hiếu*) und Dankesschuld, die man den Vorfahren und deren Verdiensten und Opfern schuldet.

Das konfuzianische Prinzip der filialen Ehrerbietung (*đạo hiếu*) lehrt, dass eine Person durch ihre bloße Existenz ihren Eltern und Ahnen gegenüber eine moralische Dankesschuld (*ơn*) besitzt, die niemals vollständig beglichen werden kann. Das impliziert, dass man sich seines Ursprunges zu erinnern hat und den Eltern gegenüber, auch nach ihrem Tod, zahlreiche rituelle Verpflichtungen zu erfüllen hat. Erst die korrekte Verrichtung sichert auch das Wohlergehen in der diesseitigen Welt.

Die Ahnenverehrung beschreibt so ein Konzept der Dankbarkeit, das die fortwährende, reziproke Beziehung und den Kreislauf des Tausches von Gaben und Gunsterweisungen zwischen den Lebenden und Toten in Bewegung hält. Dankbarkeit in der Gegenwart für Beiträge in der Vergangenheit verbindet die Menschen in den Familien, den Dörfern bis hin zur Idee des Heimatlandes.

Ahnenverehrung, so eine Religionsdefinition¹⁵, die auch von einer marxistisch-revolutionären Auffassung mitgetragen wird, sei weniger eine Religion, sondern vor allem eine Ethik, die sich in dem beliebten Sprichwort verdichtet, dass *man sich der Quelle erinnern soll, wenn man aus dem Fluss trinkt* – *đạo uống nước nhớ nguồn*. Eine solche Ethik habe nichts mit der Verehrung (*thờ*) von Gottheiten und Geistern gemein, sondern gründe auf dem Respekt (*nhớ ơn*) gegenüber den Vorfahren über den Tod hinaus (Taylor 2004:205; Malar-

15 An dieser Stelle ist anzumerken, dass religiöse Praktiken und Glaubensinhalte mit *tín ngưỡng* bezeichnet werden, während Religion als Kategorie, oder Institutionen wie Christentum oder Buddhismus als *tôn giáo* bezeichnet werden. Zum Verhältnis von Religion und Staat siehe auch Soucy 2003; Malarney 1996a+b, 2001; Lauser 2008.

ney 2007:540). Dass der Ahnenkult ›im Volke‹ tatsächlich die Form einer Religion annehme, mit all den abergläubischen Vorstellungen von Gottheiten, von denen Schutz und Hilfe zu erlangen sei, wird dabei eingeräumt.

Außerhalb der akademischen und politisch korrekten Diskussion scheint es für ›gewöhnliche‹ Menschen eine Selbstverständlichkeit zu sein, dass die Toten auf die Belange der Lebenden Einfluss ausüben und dass umgekehrt die Lebenden den Toten beistehen können. Nach der populären Vorstellung ist Ahnenverehrung und das Gedenken der Dankesschuld nicht nur eine mentale Reise in die Vergangenheit, sondern auch eine konkrete und materielle Verabredung und Verpflichtung mit Persönlichkeiten aus der anderen Welt. Am Altar treffen die Toten mit den Lebenden zusammen, symbolisiert durch das Essen, das sie (durch Opfergaben) gemeinsam teilen. Und in der Zeit, in der das Räucherwerk abbrennt, begegnen sich Vergangenheit und Gegenwart in einem interaktiven Jetzt. Halten sich die Menschen an moralische Regeln und eine sorgfältige Ritualpraxis, dann werden sie mit Glück, Reichtum und einem langen Leben (*Phúc, Lộc, Thọ*) belohnt.¹⁶ Bei Vernachlässigung ist mit Strafe und Unglück zu rechnen: Die Ahnen unterstützen *und* strafen!

Abbildung 3: Das Verbrennen von Opfergaben



Tết-Pilger an der Chuà Hương, Hà Tây Provinz (Foto: Lauser 2005)

16 Ein bekanntes Sprichwort besagt, dass der Lebensunterhalt der Lebenden nicht nur auf Reis basiert, sondern auf den Gräbern – *người sống bằng mồ bằng mã, ai sống bằng cả bát cơm.*

Abbildung 4: Befragung der Ahnen



Ein Medium (gọi hồn) kanalisiert die Stimme eines verstorbenen Familienmitgliedes (Foto: Lauser 2007)

Das Befragen von Ahnen mittels ausgewiesener Medien und Seelenrufer (*gọi hồn*) ist eine weit verbreitete Praxis in allen möglichen Lebenslagen und -fragen. Als therapeutische Praxis und Verarbeitung von Kriegstraumata kann das Seelenrufen (*gọi hồn*) gedeutet werden, wenn es darum geht, die sterblichen Überreste der Kriegstoten zu finden, um sie in die Ahnengräber zu überführen und die unruhigen Seelen zu befrieden (Kwon 2006, 2008).¹⁷

Ahnenriten als Topos für ›Kommen und Gehen‹ – Ahnenverehrung zwischen Nation und Transnation

In einer dynamischen Zeit, die charakterisiert ist durch Trennung, Migration, Urbanisierung und die zentrifugalen Belastungen der Moderne, konstruieren Vietnamesen die Ahnenverehrung als ein Rückkehr-Ritual zu den Ursprüngen (*về nguồn*). Neben zahlreichen revitalisierten Todes-Gedenktagen und Dorf-festen, seien die beiden wichtigsten, auch in der Diaspora unverzichtbaren, vietnamesischen Jahresfeste genannt: das eingangs bereits erwähnte Neujahrsfest *Tết Nguyên Đán* und der Totengedenktag *Vu Lan* (auch *Tết Trung Nguyen*

17 Vgl. »Psychic Vietnam« Dokumentarfilm von Joe Phua, gesendet am 18 May 2006 on BBC Two.

genannt) – der Tag der wandernden Seelen, der nach dem Mondkalender auf den Vollmond des siebten Mondmonats fällt. An diesem Tag ehren die Vietnamesen die Verstorbenen. Zugleich sind alle aufgerufen, Gutes zu tun und böse Taten oder Versäumnisse wieder gut zu machen. Dies gilt im Übrigen auch für die Verstorbenen, die an diesem Tag aus der Unterwelt kommen und ebenfalls die Möglichkeit haben Gutes zu tun.

Abbildung 5: Familienaltar am giỗ tổ eines tragisch Verstorbenen



Đông Nãi, Hải Dương (Foto: Lauser 2006)

Folgende Vorstellung gilt dabei mehr oder weniger als Basiswissen: Nach der vietnamesischen Kosmologie geht die Seele eines Verstorbenen zunächst in die Unterwelt. Abhängig vom Verhalten des Menschen in der Welt der Lebenden wird über das weitere Dasein entschieden. Die Seelen der Verstorbenen können jedoch auch noch in der Unterwelt gutes Tun und schlechte Taten wieder gutmachen. Zugleich können die Lebenden mit Ritualen, wie sie besonders an *Vu Lan* statt finden, etwas für die Seelen der Toten tun. An diesem Tag öffnen sich bei Sonnenuntergang die Tore dieser ›Unterwelt‹ und die Verstorbenen kehren als wandernde Seelen zu den Familienaltären zurück, wo sie von den Lebenden mit speziellen Gerichten, Räucherwerk und abgebranntem Votiv-Papier aus Gold und Silber empfangen werden. Auch in den Pagoden sammeln sich die Gläubigen, um den wandernden Seelen zu einem guten

Leben in der jenseitigen Welt zu verhelfen. Während die Seelen, für die innerhalb des Familienkreises Rituale abgehalten werden, zu den Familienaltären und den Gräbern heimkehren, mögen sich die Seelen, die keine Nachfahren mehr haben, oder die von ihren Nachfahren vergessen wurden, an den Tempeln und Pagoden treffen.

Beide zentralen Feste dienen der familiären Zusammenkunft und der Ahnenverehrung und stellen einen rituellen Raum zur Verfügung, in dem jenseits von ideologischen Gräben und politischen Differenzlinien Gemeinsamkeit, Einheit, Solidarität und Versöhnung inszeniert wird. Gleichzeitig werden die Möglichkeiten ökonomischer Investitionen ausgelotet. Damit etablieren sich um den rituellen Raum der Ahnenverehrung transnationale Bewegungen, die sowohl auf der religiös-rituellen, als auch auf der sozio-ökonomischen Ebene bedeutungsvoll sind.

Die Ahnenverehrung dient dabei als ein Modell des Kommens und Gehens (*đi* – *về*). So wie die Toten nach Hause und an die Altäre gerufen werden, fühlen sich auch die Lebenden zu diesem Zusammenkommen und zur Rückkehr verpflichtet. In einer zyklischen Bewegung von Aufbruch, Rückkehr und Wiederaufbruch verdichtet sich dieses Modell des Kommens (*về*) und Gehens (*đi*). Im Zelebrieren der Rückkehr (*về*) ist die Billigung zum Weggehen (*đi*) impliziert. Indem die gegenwärtige spätsozialistische Regierung Vietnams zur ›Heimkehrbewegung‹, ›zurück zu den Ursprüngen‹ (*về nguồn*) ermutigt, wird gleichzeitig die Rolle von Mobilität und Zirkulation in einer Erfahrung von Nation *und* Transnation normalisiert. Im *đi*–*về*-Modell erleben die Menschen eine (nationale) Zugehörigkeit, die es ihnen erlaubt, sich frei durch die Welt zu bewegen, solange sie die Rückkehr nicht vernachlässigen.

Im Folgenden möchte ich daher, über bisherige Erwähnungen hinaus, den Blick auf das Verhältnis des spätsozialistischen Staates zum Phänomen der Ahnenverehrung bündeln.

Ahnenverehrung zwischen Politik und Religion

Das Bekenntnis des *Đổi Mới* Staates, die Werte der Ahnenverehrung zu wahren und zu fördern, wird mit großem Pomp und Aufwand zum jährlichen kollektiven Todesfesttag der Hùng-Könige (*Giỗ Tổ Hùng Vương*) demonstriert. Nach der Legende können alle Völker Vietnams ihren Ursprung bis zur Verheiratung des Drachen-Vaters *Lạc Long Quân* mit der mythischen Feenmutter *Áo Cơ* zurückverfolgen. Diese mythisch-magische Vereinigung brachte hundert Eier hervor, aus denen hundert menschliche Kinder schlüpften, einschließlich der ersten Hùng-Könige. Staatliches Gedenken anlässlich des Todesfeiertages der Hùng-Könige hat eine lange Geschichte, erfuhr aber erst in den letzten Jahren einen elaborierten Festcharakter.

»Every *giỗ tổ* to the Hùng king ancestor is an opportunity for children, for the whole nation to remember their origins. [...] Those who can should make a pilgrimage to the native place of their fathers, the land of their ancestors, to light incense and solemnly remember the Hùng kings« (Nguyễn Đăng Duy 2001: 207, zit. nach Jellema 2007a: 68).

Schon 1994, argumentierte der damalige Direktor des staatlichen Institutes für Religionsstudien, Đặng Nghiệm Vạn, dass die Ahnenverehrung als eine »nationale Religion Vietnams« zu betrachten sei. Vạn Empfehlungen wurden schließlich zehn Jahre später im Jahre 2004 umgesetzt, indem der besondere Status der Ahnenverehrung in einem neuem Gesetz zu Religion verankert wurde (Nguyễn Minh Quang 2005:177ff.).¹⁸

Artikel 1 der Verordnung zu Glauben und Religion (*Ordinance on Belief and Religion*) garantiert Religionsfreiheit und erklärt alle Religionen gleich vor dem Gesetz. In einer Reihe von Definitionen in Artikel 3 werden anerkannte religiöse Aktivitäten spezifiziert und dabei sowohl die Ahnenverehrung als auch Akte des Gedenkens besonders hervorgehoben. In Artikel 3,1 (Ordinance Nr.21/2004) heißt es:

»»Belief-related activity« means an activity expressing respect for, and worship of, ancestors; remembrance and glorification of persons having rendered meritorious services to the country and/or communities; worship of gods, saints and traditional symbols, and other activities related to folk belief, symbolizing fine historical cultural values, and social ethics.« (Nguyễn Minh Quang 2005:178)

Und weiter unten in Artikel 5:

»The State shall guarantee the right to belief-related and religious activities in compliance with the provisions of law; shall respect the cultural and moral values of religions; *shall preserve and promote positive values in the tradition of worship of ancestors, remembrance and glorification of persons who have rendered meritorious services to the country and/or communities*, with a view to helping consolidate the all-nation unity and meeting the spiritual needs of the people.« (Nguyễn Minh Quang 2005:180, Hervorhebung A.L.)

In Artikel 5 werden Ahnenverehrung und Heldenverehrung in denselben Zusammenhang gestellt und explizit hervorgehoben. Gewürdigt werden die positiven Werte der *vẻ nguộ̀n*-Bewegung, die nicht nur spirituellen Bedürfnissen diene, sondern auch die nationale Einheit stärke. Alles in allem verspricht der

18 Eine englische Übersetzung der »Ordinance of the Standing Committee of the National Assembly No. 21/2004/PL-UBTVQH11, June 18, 2004« wird von Human Rights Watch zur Verfügung gestellt: http://hrw.org/english/docs/2004/10/21/vietna9551_txt.htm (Zugriff: September 2006).

Đổi Mới Staat alle Glaubenspraktiken im Rahmen des Gesetzes zu tolerieren, die Ahnenverehrung jedoch gelte es aktiv zu wahren und zu fördern. Angesichts der unzähligen Herausforderungen an die Legitimität des Ein-Parteien-Staates in einer Nach-Kriegs-, Nach-Kollektivierungs-, Nach-Soviet- und spät-sozialistischen Ära integriert die vietnamesische Regierung die Ahnenverehrung nicht nur als eine akzeptable religiöse Praxis unter vielen, sondern als eine besonders privilegierte Praxis mit besonderer staatlicher Zustimmung.

Diese besondere Betonung der Ahnenverehrung interpretiert Jellema sowohl als ›nationale Religion‹ ebenso wie als ›Religion des Nationalismus‹. Legitimiert wird nun ein ›kinetic nationalism‹ (Jellema 2007a:70f.), der sich von der kriegerischen Solidarität und Einheit aus der Kriegs-Ära wegbewegt hin zu einer kulturalistischen Umarmung gemeinsamer Abstammung. Ahnenverehrung hilft die Nation zu erneuern – weg von der Armee, die die Grenzen verteidigt, und hin zu einer Familie, die aus einer Ur-Vereinigung hervorgegangen ist und nun durch eine gemeinsame Grundstimmung von filialer Dankeschuld jenseits von Geschichte und Geographie zusammengehalten wird.

Eine Arbeitsdefinition einer vietnamesischen *Transnation*, zu der auch die *Viet kiều* ausdrücklich als mehr oder weniger loyale Patrioten zu inkorporieren seien, wurde bereits auf dem 8. Parteitag 1996 formuliert. Aber auch vor der ›Offenen Tür-Politik‹ (die auf dem 6. Parteitag 1986 beschlossen wurde) war es *Viet kiều* erlaubt, ihren Verwandten in Vietnam Geschenke und Geld zu übersenden.

2004, im selben Jahr, in dem das Gesetz verabschiedet wurde, um die Ahnenverehrung zu wahren und zu fördern, formulierte das Politbüro außerdem eine Resolution 36, die die Wiedereingliederung der Überseevietnamesen erleichtern sollte (Politbureau 2004). Wie weiter oben bereits erwähnt, wird in der Resolution 36 sehr explizit, ja geradezu aggressiv die Ahnenverehrung und spirituelle Verbindung zum Ursprung mit ganz pragmatischen Rekrutierungspolitiken komplementiert. In diesem Gesetz werden günstige Konditionen für Auslands-Vietnamesen formuliert, die ihnen Heimreisen und gleichzeitig Investitionen erleichtern sollen. Das lange vorherrschende Misstrauen gegenüber den ›abtrünnigen‹ *Viet kiều* wird aufgehoben durch die staatlich demonstrierte neue Bereitschaft, alle, ungeachtet ihrer Vorgeschichten, willkommen zu heißen, solange sie den (materiellen) Beweis erbringen, für die Zukunft der Nation beizutragen.

Konklusion

Die Ahnen sind als Teil eines Pantheon untrennbar mit dem rituellen Leben eines jeden Vietnamesen und jeder Vietnamesin verbunden, ungeachtet welcher Glaubensrichtung oder säkularer Ideologie diese anhängen. Die Ahnenverehrung – ob Ethik oder Religion – wird dabei als Teil einer gemeinsamen Tradition verstanden, die vom vorkolonialen Feudalismus, durch Kolonialismus, Krieg und Revolution bis zur gegenwärtigen Renovations-Ära und transnationalen Öffnung anpassungsfähig überlebt hat. Gleichzeitig wurde sie von sich verändernden sozio-ökonomischen und politischen Anforderungen geformt:

- Da die *familiale* Praxis des Gedenkens an die Ahnen auf jeden Fall als eine soziale und moralische Tradition verstanden und nur eingeschränkt als religiös erachtet wird, ist sie mit Elementen *der* Religion verbunden, der sich die Familie zugehörig fühlt.
- Auf *lokaler* Ebene wurde, und wird, die Ahnenverehrung für die Gründer der Lineages und die Gründer oder Schutzgottheiten von Dorfgemeinschaften praktiziert (Toan Áhn 1991).
- Auf *überregionaler* Ebene wurden auf jeden Fall im vorrevolutionären Vietnam (bis zur Revolution 1945) – und werden heute wieder die Ahnen der regierenden Dynastien in ihren jeweiligen dynastischen Tempeln verehrt (vgl. Jellema 2007a).
- In der wiedervereinigten Sozialistischen Republik Vietnam wurden Rituale der Ahnenverehrung zwar als ›Aberglauben‹ bekämpft und in der Verfassung von 1992 für abgeschafft erklärt. ›Traditionelle‹ Zeremonien und Rituale erwiesen sich jedoch einem verordneten ›Staatsfunktionalismus‹ gegenüber als resistent und erleben in der gegenwärtigen Renovations-Ära eine bemerkenswerte Revitalisierung.
- Hierauf reagiert eine spät-kommunistische Regierung, indem sie solche Traditionen für ihre Zwecke nutzt, statt sie zu bekämpfen. So ist es z.B. inzwischen üblich, an sogenannten ›vaterländischen Altären‹, HỒ Chí Minh im Schatten der vietnamesischen Flagge und in Nachbarschaft von anderen nationalen (historischen und legendären) Heroen (*anh hùng dân tộc*) und Schutzgeistern zu ehren (Malarney 2002: 189ff., 201ff.; Lauser 2008). Ebenso werden die Todesfeiertage verdienstvoller Ahnen in öffentlichen Festen und Wallfahrten in den entsprechenden Tempeln zelebriert; wobei der Todesfeiertag zu Ehren des legendären König Hùng Vương und Gründerahn der Nation zum Nationalfeiertag (*Giỗ Tổ Hùng Vương*) deklariert wurde (Malarney 2007).
- Eingebettet ist diese ›reinvention of tradition‹ in ein politisches Programm eines ›kulturellen Nationalismus‹, das zusammen mit einem Set von politischen Initiativen zur Reinkorporierung der Auslandsvietnamesen im

Dienste einer ›deterritorialiserten Nationenbildung‹ steht (Basch, Glick Schiller, Szanton Blanc 1994; Hardy 2004).

Was sollte an dem vietnamesischen Beispiel rund um die Ahnenverehrung auch über das konkrete Beispiel hinaus zur Diskussion gestellt werden?

Das Verhandeln dessen, was eine nationale vietnamesische Identität ausmacht, bewegt sich – so mein Argument – auf verschiedenen sich gegenseitig bedingenden Ebenen: Gemeinsame Abstammung wird über die Familie, die Ahnengenealogie, die Gemeinde, die Region bis zur Nation als Praxis des Gedenkens hergestellt und bewegt sich *entlang und mit* und gleichzeitig *gegen* dichotome Kategorien wie regional versus national, oder national versus transnational. Regionale (Nord-, Süd-Vietnam)¹⁹ ebenso wie transnationale (Übersee-) Identitäten löschen *nicht* die Bedeutung und Wirksamkeit nationaler Identität, sondern bestärken diese vielmehr in einer Denkfigur der Ko-Figuration (Taylor 1998:949).

Wie lassen sich also Migrationsprozesse jenseits eingefahrener Binarismen beschreiben? Und wie lassen sich Begrifflichkeiten finden, die jenseits schneller Stereotype die spezifischen historisch gewachsenen Prozesse beschreiben?

- Als Ethnologen sind wir aufgefordert, die Verflochtenheit der Welt mit mikroskopisch genauen Untersuchungen lokaler Umstände und Beispiele zu erfassen, und über eine derart informierte Perspektive die Historisierung transnationaler Migrationsprozesse und die Dialektik von Kontinuität und Veränderung in den Blick zu nehmen.
- Lebenszyklus- und Familienrituale, die im Übrigen in einer transnationalen Religionsforschung bisher erstaunlich ›dünn‹ beschrieben wurden, sind vielschichtig und vielstimmig. Daher erfahren wir eine Menge darüber, wie Zugehörigkeiten, Orte und Machtverhältnisse vorgestellt und verhandelt werden (Gardner 2002; Gardner/ Grillo 2002).
- Aus der ›kleinen‹ Perspektive (der transnationalen Familienrituale) heraus ist die Verwobenheit von staatlichen Politiken und Bürokratien mit dem rituellen Bereich zu diskutieren. Dabei ist eine erneute Reifizierung der Binarismen zwischen ›groß‹ und ›klein‹, von ›mikro‹ und ›makro‹, zu überwinden.

19 Zur Erinnerung: Die Unterscheidung von Nordvietnam und Südvietnam geht einher mit einer tiefen politischen Trennlinie zwischen den früheren Teilstaaten, nämlich dem kommunistischen Norden und dem nicht-kommunistischen Süden. Vor der Vereinigung unter kommunistischer Führung migrierten viele, besonders christliche Nordvietnamesen in den nicht-kommunistischen Süden. Die Vereinigung unter kommunistischer Führung löste schließlich eine dramatische vietnamesische Flüchtlingskrise aus, bekannt unter dem Stichwort ›boat-people‹.

- Todesrituale mögen dabei Fragen der Zugehörigkeiten und kulturellen Identitäten noch einmal besonders zuspitzen; denn Todesrituale reinszenieren verwandtschaftlichen Zusammenhalt und Nähe und verbinden Orte symbolisch. Dabei schaffen großzügige Spenden und Geschenke anlässlich der Rituale sowohl ›heiliges Kapital‹ für die Toten, als auch soziales Kapital wie Status, Prestige und Patronage für ihre lebende Verwandtschaft. Auffallende Konsum- und Ausgabefreudigkeit anlässlich der Rituale sind Ausdruck von dem neuen sozialen Status (und des spezifischen Modernseins) und verweisen auf die ökonomischen Bedingungen von Ritualen.
- Rituellem Transnationalismus ist ein Prozess und kein fixierbarer Daseinszustand. So mögen sich Familien (mehr oder weniger) sesshaft in der Zielgesellschaft integrieren. Die Frage nach Rückkehrbewegungen in das Herkunftsland stellt sich dennoch für die unterschiedlichen Generationen auf unterschiedliche Weise. Wie die nachfolgenden Generationen sich einrichten und welche Möglichkeiten der Bewegung sie haben werden, wird ein zu beforschender Teil dieses Prozesses sein. Auf jeden Fall müssen wir uns darauf einstellen, dass die Orte und ihre symbolischen Bedeutungen nicht gleich bleiben.

Literatur

- Aveli, Nir (2007): Feasting with the Living and the Dead: Foods and Eating in Ancestor Worship Rituals in Hôi An. In: Philip Taylor (Hg.): *Modernity and Re-enchantment. Religion in Post-revolutionary Vietnam*. Singapore: ISEAS Publishing Institute of Southeast Asian Studies, S. 121-160.
- Basch, Linda/ Glick Schiller, Nina/ Szanton Blanc, Cristina (1994): *Nations unbound: Transnational Projects, Postcolonial Predicaments and Deterritorialized Nation-States*. Langhorne, PA: Gordon and Breach.
- Beuchling, Olaf (2001): *Vom Bootsflüchtling zum Bundesbürger. Migration, Integration und schulischer Erfolg in einer vietnamesischen Exilgemeinschaft*. Münster et al.: Waxmann.
- Bodemer, Margaret Barnhill (2005): Rằm Tháng Bảy: Offerings to Wandering Spirits in Contemporary Vietnam. In: *Asian Anthropology* 4, S. 115-136.
- Cadière, Leopold (1955, 1957, 1958): *Croyances et pratiques religieuses des Annamites* (Deuxième Ed., Saigon: Publications de la Société des Etudes Indochinoises. [Orig. published 1944].
- Carruthers, Ashley (2007): Vietnamese Language and Media Policies in the Service of Deterritorialized Nation-Building. In: Lee Hock Guan/ Leo Suryadinata (Hg.): *Language, Nation and Development in Southeast Asia*. Singapore: ISEAS, Institute of Southeast Asian Studies, S.195-216.

- Chapmann, John (2007): The 2005 Pilgrimage and Return to Vietnam of Exiled Zen Master Thích Nhất Hạnh. In: Philip Taylor (Hg.): *Modernity and Re-enchantment. Religion in Post-revolutionary Vietnam*. Singapore: ISEAS Publishing Institute of Southeast Asian Studies, S. 297-341.
- Đặng Nghiêm Vạn (1996): The Cult of Ancestors as a Religion. In: *Vietnamese Studies* 3, S. 35-64.
- Đặng Nghiêm Vạn (2001): *Dân Tộc Văn Hoá Tôn Giáo* (Nation, Kultur, Religion). Hanoi: Nhà Xuất Bản Khoa Học Xã Hội.
- Đỗ Thiện (2003): *Vietnamese Supernaturalism: Views from the Southern Region*. London/New York: Routledge Curzon.
- Đỗ Thiện (2007): Unjust-Death Deification and Burnt Offering: Toward an Integrative View of Popular Religion in Contemporary Southern Vietnam. In: Philip Taylor (Hg.): *Modernity and Re-enchantment. Religion in Post-revolutionary Vietnam*. Singapore: ISEAS Publishing Institute of Southeast Asian Studies, S. 161-193.
- Dror, Olga (2007): *Cult, Culture, and Authority: Princess Lieu Hanh in Vietnamese History*. University of Hawaii Press.
- Endres, Kirsten (2001): Local Dynamics of Renegotiating Ritual Space in Northern Vietnam: The Case of the Dinh. In: *Sojourn* 16 (1), S. 70-101.
- Endres, Kirsten (2002): Beautiful Customs, Worthy Traditions: Changing State Discourse on the Role of Vietnamese Culture. In: *Internationales Asienforum – International Quarterly for Asian Studies* 33 (3-4), S. 303-332.
- Endres, Kirsten (2007): Spirited Modernities: Mediumship and Ritual Performativity in Late Socialist Vietnam. In: Philip Taylor (Hg.): *Modernity and Re-enchantment. Religion in Post-revolutionary Vietnam*. Singapore: ISEAS Publishing Institute of Southeast Asian Studies, S. 194-220.
- Fjelstad, Karen/Nguyen Thi Hien (Hg.) (2006): *Possessed by the Spirits: Mediumship in Contemporary Vietnamese Communities*. Ithaca/New York: Southeast Asia Programm Publications. Southeast Asia Program, Cornell University.
- Fjelstad, Karen (1995): *Tu Phu Cong Dong: Vietnamese Women and Spirit Possession in The San Francisco Bay Area*. (Ph.D. Thesis) Department of Anthropology, University of Hawaii.
- Fjelstad, Karen (2006): »We Have *Len Dong* Too«: Transnational Aspects of Spirit Possession. In: Fjelstad, Karen & Nguyen Thi Hien (Hg.): *Possessed by the Spirits: Mediumship in Contemporary Vietnamese Communities*. Ithaca/New York: Southeast Asia Programm Publications. Southeast Asia Program, Cornell University, S. 95-110.
- Gardner, Kate/Grillo Ralph (2002): Transnational households and ritual. In: *Global Networks* 2 (3), S. 179-190.

- Gardner, Kate (2002): *Age, narrative and migration: the life course and life histories amongst Bengali elders in London*. Oxford: Berg.
- Giebel, Christoph (2001): Museum-Shrine: Revolution and Its Tutelary Spirit in the Village of My Hoa Hung. In: Hue-Tam Ho Tai (Hg.): *The Country of Memory. Remaking the Past in Late Socialist Vietnam*. Berkeley: University of California Press, S. 77-105.
- Großheim, Martin (1997): *Das vietnamesische Dorf und seine Transformation in der französischen Kolonialzeit*. Passau: Passauer Beiträge zur Südostasienkunde.
- Hardy, Andrew (2002): From a Floating World: Emigration to Europe from Post-War Vietnam. In: *Asian and Pacific Migration Journal* 11 (4), S. 463-484.
- Hardy, Andrew (2004): Internal transnationalism and the formation of the Vietnamese diaspora. In: Brenda S.A. Yeoh/ Katie Willis (Hg.): *State/ Nation/ Transnation. Perspectives on Transnationalism in the Asia-Pacific*. London/N.Y.: Routledge, S. 218-237.
- Ho Tai, Hue-Tam (1985): Religion in Vietnam: A World of Gods and Spirits. In: *Vietnam Forum* 10, S. 113-145. siehe auch: <http://www.askasia.org/frc/lasrm/readings/r000058.htm> (Zugriff Juli 2005).
- Huu Ngoc/ Cohen, Barbara (1997): *Tết: The Vietnamese Lunar New Year*. Hanoi: The Gioi Publishers.
- Jellema, Kate (2007a): Returning Home: Ancestor Veneration and the Nationalism of Đồi Mồi Vietnam. In: Philip Taylor (Hg.): *Modernity and Re-enchantment. Religion in Post-revolutionary Vietnam*. Singapore: ISEAS Publishing Institute of Southeast Asian Studies, S. 57-89.
- Jellema, Kate (2007b): Everywhere incense burning: Remembering ancestors in Đồi Mồi Vietnam. In: *Journal of Southeast Asian Studies*, 38 (3), S. 467-492.
- Kwon, Heonik (2006): *After the Massacre. Commemoration and Consolation in Ha My and My Lai*. University of California Press.
- Kwon, Heonik (2008): *Ghosts of War in Vietnam*. Cambridge University Press.
- Lan Cao (1997): *Monkey Bridge*. New York: Penguin
- Lauser, Andrea (2008): Zwischen Heldenverehrung und Geisterkult. Politik und Religion im gegenwärtigen spätkommunistischen Vietnam. In: *Zeitschrift für Ethnologie* 133 [im Druck].
- Lê Hồng Lý (2007): Praying For Profit: The Cult of the Lady of the Treasury (Bà Chúa Kho). In: *Journal of Southern Asian Studies*, 38 (3), S. 493-513.
- Lee, Jonathan H. X. (2002): Pilgrimage of the Spirit: Connecting with my Ancestors. In: *The Review of Vietnamese Studies* 2 (1), <http://hmongstudies.com/Lee2002.pdf> (Zugriff August 2006).

- Long, Lynellyn D. (2004): Viet Kieu on a Fast Track Back? In: Lynellyn D Long & Ellen Oxfeld (Hg.): *Coming Home? Refugees, Migrants and Those Who Stayed at Home*. Philadelphia, PA: University of Pennsylvania Press, S. 65-89.
- Luong Van Hy (1993): Economic Reform and the Intensification of Rituals in Two North Vietnamese Villages, 1980-1990. In: Börje Ljunggren (Hg.): *The Challenge of Reform in Indochina*. Cambridge: Harvard University Press, S. 259-92.
- Malarney, Shaun Kingsley (1996a): The Limits of ›State Functionalism‹ and the Reconstruction of Funerary Ritual in Contemporary Northern Vietnam. In: *American Ethnologist* 23 (3), S. 540-560.
- Malarney, Shaun Kingsley (1996b): The Emerging Cult of Ho Chi Minh? A Report on Religious Innovation in Contemporary Northern Viet Nam. *Asian Cultural Studies* 22, S. 121-131.
- Malarney, Shaun Kingsley (2001): »The Fatherland Remembers Your Sacrifice«: Commemorating War Dead in Northern Vietnam. In: Hue-Tam Ho Tai (Hg.): *The Country of Memory. Remaking the Past in Late Socialist Vietnam*. Berkeley: University of California Press, S. 46-76.
- Malarney, Shaun Kingsley (2002): *Culture, Ritual and Revolution in Vietnam*. Honolulu: University of Hawai'i Press (First published London: Routledge Curzon).
- Malarney, Shaun Kingsley (2003): Return to the past? The dynamics of contemporary religious and ritual transformation. In: Hy V. Luong (Hg.): *Postwar Vietnam. Dynamics of a transforming society*. Lanham/ Bolder/ NewYork/ Oxford: Institute of Southeast Asian studies, Singapore and Rowman&Littlefield Publisher, S. 225-256.
- Malarney, Shaun Kingsley (2007): Festivals and the dynamics of the exceptional dead in northern Vietnam. In: *Journal of Southern Asian Studies*, 38 (3), S. 515-540.
- Marr, David G. (1981): *Vietnamese Tradition on Trial, 1920-1945*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press.
- Marr, David G. (2000): History and Memory in Vietnam today: the Journal Xua & Nay. In: *Journal of Southeast Asian Studies* 31, S. 1-25.
- Nguyễn Đăng Duy (2001): *Văn Hoá Tâm Linh* (Spirituelle Kultur). Hanoi: NXB Văn Hóa – Thông Tin.
- Nguyen Khac Vien/ Nguyen Thanh Huyen (1994): First results of the experimental survey: The cult of ancestors in urban center. Special Issue: The Cult of Ancestors – Familial Problems, *Vietnamese Studies* Vol 43 (113.), no. 3.
- Nguyễn Minh Quang (2005): *Religious Issues and Government Policies in Việt Nam*. Hà Nội: Thế Giới Publishers.

- Nguyen Thanh Huyen (1994): The Cult of Ancestors: A Typical Characteristic of the Vietnamese People's Psychic Life. Special Issue: The Cult of Ancestors – Familial Problems, *Vietnamese Studies* Vol 43 (113), 3, S. 27-53.
- Nguyễn Thị Hiền (2002): *The Religion of the Four Palaces: Mediumship and Therapy in Viet Culture*. (PhD Thesis) Department of Folklore and Ethnomusicology, Indiana University.
- Nguyễn Văn Huyền (1995): *The Ancient Civilization of Vietnam*. Hanoi: The Gioi Publishers.
- Pelley, Patricia M. (2002): *Postcolonial Vietnam. New Histories of the National Past*. Durham/London: Duke University Press.
- Pham Quynh Phuong (2005): *Hero and deity. Empowerment and contestation in the veneration of Trần Hưng Đạo in contemporary Vietnam*. (PhD Thesis) Anthropology Program, School of Social Sciences, La Trobe University Australia.
- Politbureau, Resolution No 36 – NQ/TU, 26 March 2004 by the Politbureau on *Việt kiều* Affairs, in der englischen Übersetzung: http://www.cpv.org.vn/details_e.asp?topic=61&subtopic=160&id=BT2440043056.
- Schlecker, Markus (2005): Going back a long way: ›Home place‹, thrift and temporal orientations in Northern Vietnam. In: *Journal of Royal anthropological Institute* (N.S.) 11, S. 509-526.
- Soucy, Alexander (2003): Pilgrims and pleasure-seekers. In: Lisa B. W. Drummond/Mandy Thomas (Hg.): *Consuming Urban Culture in Contemporary Vietnam*. London, NY: Routledge Curzon, S.125-137.
- Taylor, Keith W. (1983): *The birth of Vietnam*. California: University of California Press.
- Taylor, Keith W. (1998): Surface Orientations in Vietnam: Beyond Histories of Nation and Region. In: *Journal of Asian Studies* 57 (4), S. 949-78.
- Taylor, Philip (2004): *Goddess on the Rise: Pilgrimage and Popular Religion in Vietnam*. Honolulu: University of Hawaii Press.
- Taylor, Philip (Hg.) (2007): *Modernity and Re-enchantment. Religion in Post-revolutionary Vietnam*. Singapore: ISEAS Publishing Institute of Southeast Asian Studies.
- Toan Áhn (reprint 1991): *Phong tục Việt Nam: Thờ cúng tổ tiên* (Vietnamese Customs: Worshipping ancestors). Hanoi: Khoa học Xã hội.
- Trần Quốc Vương (1995): The legend of Ông Dong from the text to the field. In: Keith W. Taylor/John K. Whitmore (Hg.): *Essays into Vietnamese Past*. Ithaca, N.Y.: Cornell University, Southeast Asia program, S. 13-41.
- Tran, Trong Dang Dan (1997): *Người Việt Nam ở Nước ngoài*. Hà Nội: Nhà Xuất Bản Chính Trị Quốc Gia.

- Waddled, Martine (2000a): Un culte vietnamien en France. Continuité et changement. In: *Revue Européenne des Migrations Internationales* 16 (2), S. 171-190.
- Waddled, Martine (2000b): Les than than dans la migration. Même les esprits s'acculturent. In: *Archives de sciences sociales des religions* 111, S. 149-177.
- Whitemore, John K. (1983): The Vietnamese sense of the past. In: *Vietnam Forum* 1, S. 4-16.

Elektronische Quellen

- <http://www.gtz.de/de/dokumente/de-vietnamesische-diaspora-2007.pdf>
- http://hrw.org/english/docs/2004/10/21/vietna9551_txt.htm, Zugriff: September 2006.
- http://www.joanabreidenbach.de/files/deutsch-vietnamesische_freundschaft.pdf, Zugriff Februar 2008.
- <http://www.mofa.gov.vn/en/nr040807104143/nr040807105039/ns08011809241>, Zugang Februar 2008.
- <http://www.plumvillage.org/HTML/dharmataalks.html>
- <http://www.plumvillage.org/HTML/dharmataalks/html/weareourancestors.html>
- <http://www.vietnamembassy.us/news/story.php?d=20060406124343>, Zugang September 2006.
- <http://www.vietnamembassy-usa.org/news/story.php?d=20040511170158>.
- <http://english.vietnamnet.vn/lifestyle/2007/03/673546/>, Zugang März 2007
- <http://english.vietnamnet.vn/politics/2007/04/686183/>, Zugang April 2007
- <http://english.vietnamnet.vn/politics/2007/05/692431/>, Zugang Mai 2007
- <http://english.vietnamnet.vn/social/2008/02/767910/>,
- <http://english.vietnamnet.vn/news/2004/09/260123/>, Zugriff März 2007.

»Touristinnen, nicht Arbeiterinnen!« Philippinische Pflegekräfte in Israel auf Pilgerfahrt im ›Heiligen Land‹

CLAUDIA LIEBELT

Einleitung

Transnationale Ansätze der Migrationsforschung haben in den vergangenen Jahren die multiplen sozialen, politischen und kulturellen transnationalen Bezüge von MigrantInnen ins Augenmerk genommen, ohne jedoch die machtpolitischen und legalen Arenen, in denen diese agieren, zu vernachlässigen (vgl. Glick Schiller/Basch/Szanton Blanc 1992). Diese beiden zentralen Aspekte – die gelebte Transnationalität von MigrantInnen und das Handeln in einer machtpolitisch jenseits ihrer Kontrolle vorhandenen Struktur – liegen auch der folgenden Analyse einer pfingstkirchlichen Gemeinschaft und Pilgerfahrt philippinischer Hausarbeiterinnen in Israel zugrunde.

Die Beziehung zwischen transnationalen Migrationsströmen und Religion war lange Zeit kaum Gegenstand empirischer Untersuchung (vgl. Levitt/Glick Schiller 2004), erfuhr jedoch in den letzten Jahren zunehmende Aufmerksamkeit innerhalb der Ethnologie und verwandter Sozialwissenschaften.¹ Wie Peggy Levitt und Nina Glick Schiller zu Recht bemerken, verspricht gerade die Untersuchung der Beziehung von Migration und Religion im transnationalen Kontext ein empirisches Fenster auf Formen des Seins und Dazugehörens in einer Arena jenseits des Nationalstaates zu eröffnen

1 So widmeten sich beispielsweise auf der Jahrestagung der Deutschen Gesellschaft für Völkerkunde (DGV) 2005 gleich zwei Panels der Thematik: »Religion und Migration im transnationalen Kontext« unter der Leitung von Andrea Lauser und Cordula Weißköppel (aus dem diese Publikation hervorging) und »Transnationale Religion, Gender und Migration« von Gertrud Hüwelmeier (Leiterin des Forschungsprojekts »Transnationale Netzwerke, Religion und neue Migration«, Institut für Ethnologie, FU Berlin).

(2004:1027). Dies dürfte in besonderem Maße für oftmals transnational organisierte christliche Pfingstkirchen gelten (vgl. Anderson 2004; Dempster/Byron/Petersen 1999; Karagiannis/Glick Schiller 2006). Da religiöse Botschaften quasi *per se* universal sind und nationalstaatliche Grenzen diskursiv und praktisch überschreiten, wirft die Untersuchung von religiösen Praktiken und Überzeugungen im Migrationskontext zahlreiche Fragen auf: Inwieweit werden im Umfeld von Religionen transnationale Identitäten geschaffen, die nationalstaatliche Identitäten infrage stellen? Was bedeutet dies für die migrantische Praxis? Und inwiefern schaffen MigrantInnen – deren sozialer, politischer, ökonomischer und nicht zuletzt legaler Status oftmals prekär ist – innerhalb religiöser Strukturen Räume, die ihnen Schutz und ein Gefühl des Dazugehörens bieten (vgl. Levitt/Glick Schiller 2004:1027)?

Im vorliegenden Artikel möchte ich die religiösen Praktiken und Narrativen zumeist weiblicher Hausarbeiterinnen aus den Philippinen in Israel in den weiteren Kontext des philippinischen und israelischen Migrationsregimes, sowie migrantischer Illegalisierungsprozesse² und transnationaler Verortungen stellen.³ Anhand der Beschreibung einer Pilgerfahrt der philippinischen Pfingstkirchengruppe *Jesus Is Lord* (JIL) möchte ich zeigen, wie Migrantinnen ihren Israelaufenthalt performativ und narrativ gestalten. Wie im Folgenden deutlich werden wird, erzählen philippinische Frauen während dieser Erfahrung des ›Heiligen Landes‹ ihren Aufenthalt in Israel als Touristinnen, Pilgerinnen und Märtyrerinnen, im Gegensatz zu Fremdbeschreibungen als Arbeiterinnen, Fremde oder Hausmädchen.⁴

Die von mir vorgestellte JIL-Gruppe gehört zu einer Vielzahl evangelikaler Gruppen in Israel und auf den Philippinen. Aufgrund einer über Jahrhunderte währenden Kolonialisierung durch Spanien sind die Philippinen ein bis heute stark römisch-katholisch geprägtes Land.⁵ Nichtsdestotrotz verfügen

2 Ich bevorzuge die Bezeichnung ›illegalisiert‹ zur Beschreibung von MigrantInnen ohne legalen Aufenthaltsstatus, um den durch den gesetzgebenden Rahmen produzierten Prozess der Illegalisierung von Menschen hervorzuheben – gemäß der mittlerweile zum politischen Slogan gewordenen Normative Jean Améry's »Kein Mensch ist illegal«.

3 Der Artikel basiert auf einer insgesamt 15-monatigen Feldforschung von 2003-2005 in Israel und den Philippinen im Rahmen einer Dissertation, die voraussichtlich unter dem Titel »*Caring for the ›Holy Land‹: Transnational Filipina Domestic Workers in the Israeli Migration Regime*« erscheinen wird.

4 Da die überwältigende Mehrzahl philippinischer Arbeitskräfte in Israel Frauen sind und ich mich in meiner Forschung auf weibliche Hausarbeiterinnen konzentriere, wähle ich hier sowie andernorts im weiteren Verlauf des Artikels (sofern dies auch inhaltlich Sinn macht) bewusst die weibliche Bezeichnung.

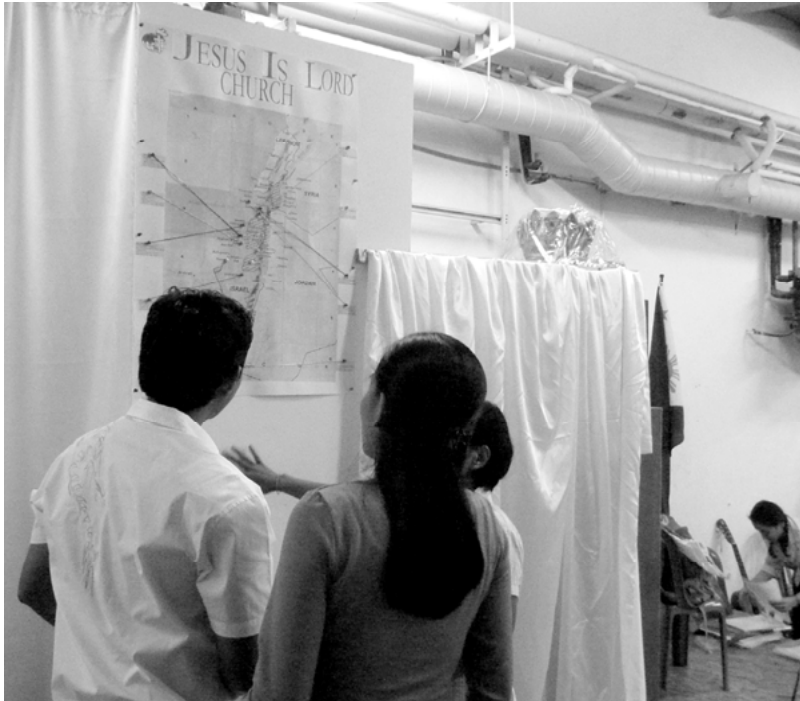
5 Laut offiziellen Statistiken bekennen sich 92,6 Prozent der Bevölkerung zum christlichen Glauben, davon 81 Prozent zum römisch-katholischen (vgl. www.census.gov.ph/data/pressrelease/cent-qs.html). Auch innerhalb der katholischen Kirche gibt es charismatische Massenbewegungen (z.B. El Shaddai), de-

evangelikale Pfingstkirchen hier über eine lange Tradition, die zu Beginn des 20. Jahrhunderts mit der *Philippine Independent Church* zunächst antikoloniale Züge trug, später jedoch stark von der US-amerikanischen Pfingstkirchenbewegung geprägt war (Maggay 2003:121). Erst nach 1950 wurde die philippinische Pfingstkirchenbewegung zu einer sozialen Massenbewegung, getragen von – ähnlich wie in Lateinamerika – einer zum großen Teil aus Binnenmigration entstandenen städtischen Unterschicht (Kim 2005:240f.; Martin 1990). Seither dehnen charismatische und pfingstkirchliche Gruppen in den Philippinen ihren Einfluss auf die Mittelschicht aus und können wachsenden Zustrom und sowie zunehmenden politischen Einfluss für sich verzeichnen (vgl. Kim 2005:252ff.; Suico 1999:8). So nehmen mehrere pfingstkirchliche Bewegungen seit Ende der 1990er Jahre regelmäßig an staatlichen Wahlen teil und der als Präsidentschaftskandidat angetretene JIL-Begründer Eddie Villanueva errang 2004 über sechs Prozent der Wählerstimmen. Die 1978 als *Jesus Is Lord Fellowship* gegründete Gruppe gibt an, mittlerweile über weltweit bis zu sieben Millionen Mitglieder zu verfügen.⁶ Eine durch ethnographische Feldforschung und Medienlektüre gewonnene Annahme, die noch empirisch untersucht werden muss, ist, dass philippinische Pfingstkirchen insbesondere in der globalen Diaspora der so genannten OFW (*Overseas Filipino Workers*) stark vertreten sind. So verfügt JIL – wie andere auf den Philippinen gegründete Pfingstkirchen – nicht nur in Israel, sondern in zahlreichen anderen asiatischen, amerikanischen und europäischen Großstädten, in denen philippinische ArbeitsmigrantInnen in großer Zahl beschäftigt sind, über internationale Konventionszentren. Weiterhin schlossen sich – wie im weiteren Verlauf des Artikels deutlich werden wird – zahlreiche philippinische Migrantinnen erst im Laufe ihres Migrationsprozesses pfingstkirchlichen Bewegungen an.

In der sozialwissenschaftlichen Literatur werden Pfingstkirchengruppen oftmals als »*spaces of belonging*«, als »freie« oder »geschützte« Räume beschrieben, die ihren Mitgliedern vornehmlich als Rückzugsort dienen. Insbesondere MigrantInnen schaffen sich in diesen religiösen Gemeinschaften soziale und kulturelle Mikroarenen, die zumindest teilweise außerhalb der Kontrolle der dominierenden sozialen Akteure der Makrogesellschaft liegen (Martin 1990; Robbins 2004). Innerhalb dieser Arenen handeln MigrantInnen Strategien aus, mithilfe derer sie mit einem oftmals von Marginalisierung, ökonomischer Ausbeutung und rassistischer Diskriminierung geprägten Alltagsleben umgehen können.

nen nach neueren Schätzungen ca. 15 Prozent der philippinischen Katholiken angehören (Kessler/Rüland 2006). Für eine reiche ethnographische Analyse der christlichen Philippinen vgl. Cannell (1999).

6 Vgl. hierzu die Website der Gruppe: www.jilworldwide.org.

Abbildung 1: Die Aneignung des ›Heiligen Lands‹

Karte von Israel in der Tel Aviver JIL-Kirche mit bereits vorhandenen und geplanten Kirchen und Gebetsgruppen (Foto: Liebelt 2007)

Wie die weitere Diskussion zeigen wird, ist dieser Punkt insbesondere in Bezug auf illegalisierte MigrantInnen von zentraler Bedeutung. Indem migrantische religiöse Gemeinschaften jedoch als vornehmlich geschützte Räume charakterisiert werden, wird die Rolle, die diese als Orte der Aneignung und der Formulierung von Ansprüchen in ebenjener Makrostruktur spielen, unterschätzt. Im Sinne von Lefebvres »Recht auf die Stadt« (1968:132), das marginale Gruppen sich über ihre Alltagspraxis und mithilfe sozusagen widerständiger Narrativen nehmen, können die von ArbeitsmigrantInnen in Israel im Rahmen von Pfingstkirchen entwickelten und performierten Narrativen und Praktiken als eine diskursive und kulturelle Aneignung Israels als dem ›Heiligen Land‹ betrachtet werden.

ArbeitsmigrantInnen im israelischen Migrationsregime und dem urbanen Raum Tel Avivs

Seit Ende der 1980er Jahre reisten Hunderttausende nicht-jüdischer ArbeitsmigrantInnen als Touristen und, seit Beginn der 1990er Jahre, zunehmend als gezielt angeworbene Vertragsarbeiter nach Israel ein.⁷ Diese Arbeitskräfte übernahmen zum großen Teil die frei gewordenen Arbeitsplätze der aufgrund von sicherheitspolitischen und demographischen Erwägungen ab 1993 systematisch vom israelischen Arbeitsmarkt gedrängten palästinensischen Billiglohnkräfte (Bartram 1998). Israel führte nun eine Politik ein, die in vielem dem nordeuropäischen Gastarbeiterregime der 1960er und 70er Jahre vergleichbar ist (Bartram 1998; Kemp et al. 2000; vgl. Soysal 1994). Dabei zeichnet sich das israelische Migrationsregime durch zwei Hauptcharakteristika aus: Erstens einem restriktiven Staatsbürgerschaftsgesetzes, das klar zwischen jüdischen Einwanderern (Hebräisch *olim khadashim*, wörtlich ›Aufsteiger‹) und nicht-jüdischen Fremdarbeitern (Hebräisch *ovdim zarim*) unterscheidet. Zweitens einer starken Temporalisierung des Aufenthalts nicht-jüdischer MigrantInnen durch die Vergabe von zeitlich begrenzten Arbeitsverträgen und einer so genannten Arbeitgeberbindung, die die Aufenthaltsgenehmigung an einen im Pass vermerkten Arbeitgeber knüpft.⁸ Aufgrund dieser Charakteristika kam es in den vergangenen Jahren zu einer massiven Illegalisierung von ArbeitsmigrantInnen, von der Ende 2002 schätzungsweise sechzig Prozent betroffen waren (KavlaOved 2003; Kemp 2004). Seit die israelische Regierung im September 2002 eine umfassende Kampagne zur Abschiebung illegalisierter MigrantInnen anstieß, wurde die bis dahin im Alltagsleben relativ irrelevante Illegalität zunehmend zur bedrohlichen ›Deportabilität‹⁹.

1995 beschloss die israelische Regierung den so genannten *Filipino Plan*, der die Lösung einer akuten Versorgungslücke pflegebedürftiger Menschen

7 Ende 2002 wurde die Zahl nicht-jüdischer ArbeitsmigrantInnen auf 240.000 geschätzt, was Israel zu diesem Zeitpunkt nach Luxemburg und der Schweiz zum OECD-Land mit den relational meisten ArbeitsmigrantInnen werden ließ (KavlaOved 2003).

8 Vgl. Kemp (2004); die im Text erwähnte so genannte Arbeitgeberbindung wurde nach jahrelanger Lobbyarbeit verschiedener politischer und menschenrechtlicher Gruppen in Israel 2006 durch eine Entscheidung des Obersten Gerichtshofes gekippt und wird seither nicht mehr angewandt.

9 DeGenova (2002) entwickelte den Begriff ›deportability‹ im Unterschied zu ›migrant illegality‹ um die alltagspraktische Gefahr der Abschiebung illegalisierter MigrantInnen zu betonen. Im September 2002 wurde in Israel für die Abschiebung illegalisierter MigrantInnen eine eigens hierfür zuständige Behörde eingerichtet, die im Juni 2004 die direkte und indirekte Abschiebung von 100.000 Personen vermeldete (vgl. die Website der Behörde, www.hagira.gov.il/ImmigrationCMS/).

durch den Import philippinischer *live-in caregiver* vorsah (Bender 1995). Innerhalb weniger Jahre bildeten sich mehrere Hundert Rekrutierungsagenturen, die philippinische Arbeitskräfte für die Arbeit mit pflegebedürftigen Menschen in Israel anheuerteten. Diese teils formell anerkannten, teils informellen Agenturen brachten in den vergangenen Jahren Zehntausende philippinischer Arbeitskräfte, vornehmlich Frauen mittleren Alters, ins Land. Hierfür verlangen sie in der Regel eine sowohl nach philippinischem als auch israelischem Recht illegale Vermittlungsgebühr, für die sich Migrantinnen oftmals hochgradig und zu extrem ungünstigen Konditionen verschulden.¹⁰

Entsprechend der ihnen vom israelischen Migrationsregime vorgegebenen Rolle als *live-in caregiver* arbeitet ein Großteil der philippinischen Migrantinnen als legale Pflegerin bzw. Hausarbeiterin in einem Privathaushalt, oftmals in der reichen Küstengegend nördlich von Tel Aviv. Als so genannte *live-ins* leben sie in den Haushalten ihrer Arbeitgeber und sind somit praktisch rund um die Uhr verfügbar, mit Ausnahme eines im Regelfall 24 Stunden währenden Wochenendes von Samstag- bis Sonntagnachmittag.¹¹ Dem von Langeweile, physisch und psychisch belastender Arbeit und kultureller und sozialer Isolation geprägten Arbeitsalltag steht ein Wochenende gegenüber, das von vielen Migrantinnen in besonderem Maße erlebt, genossen und mit zahlreichen Aktivitäten und Bedeutung gefüllt wird. In Neve Sha'anán, einem von sozialer und ökonomischer Ausgrenzung geprägten Arbeiterviertel und angrenzenden Stadtvierteln im Süden Tel Avivs verbringen philippinische Arbeitsmigrantinnen einen Großteil ihrer knapp bemessenen Freizeit. Viele Migrantinnen teilen sich hier Wochenendwohnungen mit anderen Filipinos. Vor der Einführung einer massiven Abschiebungspolitik lebten abgesehen von philippinischen Arbeiterinnen insbesondere auch chinesische, südamerikanische, westafrikanische und osteuropäische ArbeitsmigrantInnen in Neve Sha'anán, so dass die Bevölkerung des Viertels schätzungsweise zu etwa siebzig Prozent aus nicht-israelischen Staatsbürgern bestand (Reily 2003; Schnell 1999; vgl. auch Rotbard 2005).

Innerhalb eines guten Jahrzehnts seit Beginn der israelischen Anwerbepolitik war im südlichen Tel Aviv eine ausgeprägte Infrastruktur entlang der Bedürfnisse von ArbeitsmigrantInnen entstanden: Neben mehreren von israe-

10 2005 lag die typische Vermittlungsgebühr nach eigenen Untersuchungen bei etwa 4.500 US \$ (vgl. auch KavlaOved 2006). Philippinische MigrantInnen nehmen oftmals Kredite mit einem zehnpromzentigen Zinssatz für die Begleichung dieser Summe auf und verwenden oft den Lohn des ersten Jahres, um ihre Schulden zu begleichen. Immer wieder jedoch wurde von Fällen berichtet, in denen sich Frauen immer tiefer in eine Schuldenfalle verstrickten.

11 Zur ethnographischen Analyse von bezahlter Hausarbeit und den strukturell ausbeuterischen Charakteristika so genannter *live-in*-Arbeit vgl. u.a. Anderson (2000); Constable (1997); Hondagneu-Sotelo (2001); Momsen (1999) und Parreñas (2001).

lischen NGOs betriebenen sozialen und politischen Einrichtungen wie einem *workers' center*, einer Klinik für illegalisierte Menschen und einer Beratungsstelle für von der Abschiebung Bedrohte entstanden Internetcafés, *Asian* bzw. *African Food Stores*, Waschsalons und nicht zuletzt Dutzende Pfingstkirchen. Das ›Herz‹ Neve Sha'anans bildet Tel Avivs zentraler Busbahnhof, in dessen siebenstöckigem Gebäude sich insbesondere die philippinische *community*¹² einen von internationalen Waren und Symbolen sowie transnationalen Kommunikationsmedien geprägten Raum schuf. Dieser ähnelt strukturell den von philippinischen Hausarbeiterinnen an ihren freien Tagen frequentierten Orten in Hongkong, Singapur oder Rom, die von Parreñas als »pockets of gathering« treffend beschrieben wurden (2001:202ff.).

Ähnlich philippinischen Migrationsarbeiterinnen in Hongkong, Los Angeles, Rom, Athen oder Paris verfügen philippinische Frauen in Israel über einen oftmals hohen Bildungsgrad. In vielen Fällen verlassen sie hoch qualifizierte Arbeitsplätze, um in Israel gesellschaftlich wenig geachtete, unqualifizierte Arbeit anzunehmen, mit der sie jedoch ein Vielfaches an Lohn verdienen können.¹³ Viele der Arbeiterinnen sind verheiratet und ernähren mit ihren Remittenden in den Philippinen zurück gebliebene Familienmitglieder (vgl. Anderson 2000; Constable 1997; Lauser 2004; McKay 2006; Parreñas 2001). Die nach konservativen Schätzungen der philippinischen Botschaft etwa 30.000 Filipinos in Israel sind nur ein Bruchteil der bis zu acht Millionen Staatsbürger, die auf der Suche nach den so genannten *greener pastures* weltweit – meist als weibliche Hausarbeiterinnen oder als männliche Seeleute – im Ausland arbeiten.¹⁴ Die Migrationsmotivationen philippinischer Frauen in Israel sind, wie anderswo, komplex. Neben den üblicherweise zitierten ökonomischen, sozialen und politischen Erwägungen zeigte sich in der Feldforschung, dass eine Vielzahl von imaginativen Aspekten eine teils zentrale Rolle bei der Wahl Israels als Zielland der Migration spielen.¹⁵ In Israel, wo

12 In der Verwendung des Begriffs der Filipino community schließe ich mich einer viel gebrauchten (geradezu beschworenen) Selbstbezeichnung an (siehe Baumann 1996, der den ›demotischen community-Diskurs‹ der Bewohner des so genannten multi-kulturellen Londoner Stadtviertels Southall vom hegemonialen nationalstaatlichen Diskurs trennt).

13 So betrug der gängige Lohn einer ausgebildeten Krankenschwester auf den Philippinen im Sommer 2005 umgerechnet knapp 200 US\$, wohingegen ein ungeleiteter live-in caregiver in Israel im Durchschnitt etwa 600 US\$ (bei einem gesetzlichen Mindestlohn von 830 US\$; KavlaOved 2006) verdiente.

14 Vgl. Parreñas 2001; Tyner 2004; genaue Angaben über die Anzahl philippinischer MigrantInnen weltweit fehlen. Regierung und Teile der Medien gehen von 6,5-7,5 Mio. ›Übersee-Filipinos‹ aus (vgl. www.poea.gov.ph/html/statistics.html), andere Studien und Nichtregierungsorganisationen sprechen von acht Millionen (vgl. etwa Migrante International, <http://migrante.tripod.com>).

15 Vgl. Lauser (2007) zu den Migrationsmotivationen philippinischer Heiratsmigrantinnen, die neben ökonomischen und sozialen Erwägungen auch von ›wert-

eine zionistische Staatsdoktrin die Migrationsforschung lange Zeit dominierte, wurden imaginative bzw. ideologische Migrationsmotivationen – d.h. eine zionistische Überzeugung – fast ausschließlich jüdischen Immigrationsströmen zugeschrieben. Nicht-jüdische Migration hingegen wurde grundsätzlich mit ökonomischen Motiven erklärt (Leshem/Shuval 1998; Shuval 1999). Wie jedoch neuere so genannte post-zionistische Forschung betonte, waren jüdische Migrationsströme nach Israel nicht minder politisch bzw. ökonomisch motiviert (ebd.; Shafir/Peled 2002), und die imaginativen und ideologischen Motivationen nicht-jüdischer MigrantInnen nach Israel sollten nicht unterschätzt werden. Wie die eigene Forschung zeigte, umfassen diese im Falle philippinischer Frauen vor allem die Vorstellung Israels als Teil des angeblich reichen und amerikanisch geprägten Westens (Liebelt 2006) und die christlich-jüdische Vorstellung von Israel als dem ›Heiligen‹ oder ›Gelobten‹ Land (vgl. Kemp/Rajman 2003).

Philippinische Pfingstkirchen in Tel Aviv

Philippinische Pfingstkirchen in Israel gingen ab Anfang der 1990er Jahre aus verschiedenen, meist informellen *bible study groups* hervor, zu denen sich philippinische Migrantinnen an ihren Wochenenden zusammen fanden. Durch das Anwachsen der Gruppen, so erfuhr ich in Interviews, war man gezwungen, größere Räumlichkeiten anzumieten und ausgebildete Pastoren anzustellen. So beliebt waren Neve Sha'anans ausgediente Lagerhallen als Räumlichkeiten für migrantische Pfingstkirchen, dass die zuvor von leer stehenden Fabriketagen geprägte Levanda Straße inmitten des Viertels im Volksmund in ›Kirchen-Straße‹ umbenannt wurde. Die an Sonntagen von Tausenden festlich gekleideten Westafrikanern, Südamerikanern und Filipinos besuchten Kirchen der Levanda Straße wurden mit ihren abweisenden, ärmlichen Fassaden in Kombination mit den nach außen dringenden fremdländischen Rhythmen und Gesängen innerhalb der israelischen Gesellschaft mit viel Aufmerksamkeit bedacht und fanden mit einem Unterton von Faszination als auch Ablehnung und Bedrohung Eingang in den öffentlichen Diskurs. Immer wieder tauchten die Pfingstkirchen von Tel Aviv, der weltweit ersten jüdischen Stadt – wie in diesem Kontext gerne betont wird – als Metapher für eine angebliche Überfremdung und kulturelle Bedrohung Israels in den Reden, Interviews und Artikeln israelischer Meinungsmacher auf, insbesondere wenn es um die Legitimation von Abschiebungen illegalisierter MigrantInnen ging (vgl. Bassok 2003).

bedingen‹ Motiven wie der (post-kolonialen) Vorstellung einer romantischen Liebe mit westlichen Männern beeinflusst sind.

Auch die philippinische *community* verfügt über eine Vielzahl christlicher Pfingstkirchen in Israel. Zehn dieser Pfingstkirchen waren im Sommer 2005 in dem so genannten *In His Care*-Netzwerk organisiert. Dieses Netzwerk war 2003 von der damals neu gegründeten philippinischen *Kol Adonai*-Stiftung (*kol adonai*, Hebräisch, »Stimme des Herrn«) ins Leben gerufen worden. Gemäß eines von *Kol Adonai* verteilten Flugblatts ist das Hauptziel der Stiftung die Förderung von »*spiritual, moral, and practical support by Asia for the Holy Land Israel*«. Die von den Philippinen aus finanzierte und von den israelischen Behörden anerkannte Stiftung organisiert seit 2003 eine alljährliche *worship*-Tour, für die jedes Jahr Hunderte philippinischer Pfingstkirchler für einige Tage nach Israel eingeflogen werden. Im Jahre 2004 brachte diese *worship*-Tour auch den von seinen Anhängern in hohem Maße verehrten und in den Philippinen politisch einflussreichen JIL-Gründer Eddie Villanueva (»*brother Eddie*«) ins Land. Im Herbst 2005 war die Stiftung darum bemüht, mit den israelischen Behörden die Errichtung einer Stätte auf dem Jerusalemer Ölberg auszuhandeln, in der Kirchenmitglieder rund um die Uhr so genannte *live praises* auf Israel abhalten würden.

JIL verfügt in Israel über schätzungsweise 500 feste Mitglieder und ein Konventionszentrum im südlichen Tel Aviv. Da entsprechend israelischer Gesetzgebung alle nach der Staatsgründung 1948 gegründeten Kirchen nur in äußerst seltenen Fällen als solche anerkannt werden, verfügt auch JIL lediglich über den Status einer Nichtregierungsorganisation. Hieraus resultiert auch die Unmöglichkeit einer legalen Arbeitsgenehmigung für die Kirchenangestellten, weshalb selbst die von einer philippinischen Mutterkirche nach Israel gesandten Pastoren entweder als Touristen einreisen und ihrer Pastorentätigkeit illegalisiert nachgehen bzw. diese lediglich am Wochenende – neben einem Arbeitsalltag als Hausarbeiterin – ausüben.

Wie die meisten philippinischen Pastoren arbeitet auch Justina¹⁶, die Pastorin der israelischen JIL-Gruppe, unter der Woche als *live-in caregiver*, um der staatlichen Illegalisierung zu entgehen. Als ich Justina im Rahmen meiner Feldforschung in Israel im Frühjahr 2005 zum ersten Mal begegnete, lebte sie bereits seit drei Jahren in Tel Aviv. Bevor sie wenige Jahre zuvor berufen wurde – wie sie es nennt – Gott zu dienen, war die unverheiratete Diplom-Ingenieurin in einer staatlichen Behörde auf den Philippinen beschäftigt.¹⁷ Um ihre Gemeinde besser kennen zu lernen, schlug Justina mir während eines Interviews vor, die Gruppe auf ihrer alljährlichen Pilgerfahrt an den Jordan zu begleiten, ein Angebot, das ich nur zu gerne annahm. Diese Pilgerfahrt soll im

16 Interviewpartnerinnen werden im Folgenden aus Gründen der Anonymisierung mit veränderten Vornamen bezeichnet.

17 Interview mit Pastorin Justina, 22. August 2007 in Tel Aviv. Folgende Zitate Justinas sind aus ebendiesem Interview.

Folgenden beschrieben und als Fallbeispiel für die eingangs aufgestellten Thesen analysiert werden.

Von Touristinnen, Pilgerinnen, Märtyrerinnen: Jesus Is Lord auf Pilgerreise im ›Heiligen Land‹

Vergleichbar mit anderen migrantischen Pfingstkirchen Israels bildet die Pilgerfahrt ein wichtiges Element der philippinischen JIL-Gruppe. Wie Pastorin Justina erklärt, ist das Ziel dieser Touren, »*to strengthen the love and attachment to the holy land, to experience the holy sites of the bible and to relax*«. Ähnlich den Routen anderer Gruppenfahrten in Israel sind die beliebtesten Reiseziele von JIL Orte, die unmittelbar mit der Lebens- und Wirkgeschichte Jesus' verbunden sind, zum Beispiel die Grabeskirche in der Altstadt von Jerusalem, Bethlehem oder Galiläa mit seinen zahlreichen Orten an denen Jesus gemäß dem Glauben seiner Anhänger Wunder vollbrachte. Der zu beschreibende Ausflug fand Ende August 2005 an den See Genezareth und zum Jordanfluss statt. In letzterem sollten – wie es in der Gruppe alljährlich üblich ist – alte und neue Kirchenmitglieder im Jordan getauft werden, zur Aufnahme in die Gemeinschaft bzw. zur Bekräftigung ihres Glaubens.¹⁸

Das Ausflugswochenende beginnt in der Süd Tel Aviver Wohnung von Pastorin Justina. Wie viele andere Filipinas teilt auch Justina ihre Wochenendwohnung mit anderen Arbeitsmigrantinnen – in ihrem Fall zehn philippinischen Kirchenmitgliedern. Am Samstagnachmittag trudeln die Frauen nach und nach von ihren Arbeitgebern kommend in der Wohnung ein. Als ich an diesem Samstag ankomme, schauen sich mehrere Frauen gerade ein Video an, das Justinas Mitbewohnerin Marina wenige Tage zuvor auf einem Ausflug nach Amsterdam, Paris und Mailand drehte. In Mailand besuchte sie eine Gruppe vier philippinischer Frauen, die bis zum vorigen Jahr in Israel gearbeitet hatten und Teil von Justinas Gemeinde gewesen waren. In Mailand, dem europäischen Zentrum der JIL-Gruppe – dem auch die neun Kirchen und Gebetsgruppen in Israel unterstehen – sind die Frauen weiterhin kirchlich aktiv und genießen als Expertinnen des Heiligen Lands und Judentums einen hohen sozialen Status. Ähnlich dem Inneren anderer evangelikaler Räume in Tel Aviv ist Justinas Wohnung mit einer Vielzahl jüdischer Devotionalien und religiös bis national aufgeladenen Israel-Souvenirs bestückt: neben mehreren im Zimmer aufgestellten siebenarmigen Leuchtern hängen Poster von Jerusalem und dem See Genezareth an den Wänden, und am Computerbildschirm ist eine israelische Miniaturflagge angebracht. Im Laufe des frühen Abends füllt sich die Wohnung mit philippinischen Frauen.

18 Die Taufe im Jordanfluss hat – insbesondere für die durch Taufe ›wieder geborenen‹ Pfingstkirchler – für Christen eine hohe symbolische Bedeutung, anknüpfend an Jesus' Taufe im Jordanfluss durch ›Johannes den Täufer‹.

Gegen sieben Uhr fährt ein angemieteter Reisebus vor und holt die Gruppe ab. Die Stimmung im Bus ist ausgelassen, es wird gebetet, über die zu besuchenden Orte und ihre spirituelle und theologische Bedeutung gesprochen, gesungen. Justina stellt mich unbekanntem Gemeindemitgliedern vor, und ich werde Teil der lebhaften Gespräche. Nach zehn Uhr erreicht der Bus den Campingplatz am See Genezareth, wo die Gruppe die Nacht verbringen wird. Zwei Kirchenmitglieder hissen eine mitgebrachte philippinische Nationalfahne am Ufer. Zu den 55 Personen des Tel Aviver Busses ist ein weiterer mit 22 Personen aus anderen Regionen des Landes gekommen. Insgesamt nehmen fünf männliche Filipinos an der Pilgerreise teil. Mitgebrachtes Essen (*Filipino dishes*)¹⁹ wird ausgepackt und konsumiert. Viele drehen mit ihren Plastiktellern Runden zu anderen Picknicktischen, kosten von den Speisen der anderen und kommen ins Gespräch mit den Mitreisenden. Einige wenige sind zum ersten Mal bei einer solchen Pilgerfahrt dabei. Die meisten jedoch sind gemeinsam mit ihren Mitbewohnern, Verwandten und engen Freunden aus der Kirchengemeinde gekommen.

Kurz vor Mitternacht beginnt der Gottesdienst. Die Gruppe formiert sich in Kreisform am Ufer, ein Mitglied begleitet den gut zweistündigen Gottesdienst auf der Gitarre. Der Gottesdienst umfasst die üblichen Elemente pfingstkirchlicher Anbetung: gemeinsames Singen, *testimonies*, Predigt, Beten, Reden in Zungen.²⁰ Eine der Frauen, die Zeugnis ablegt, ist Amelia. In ihrem *testimony* berichtet Amelia davon, wie sie nach über einem Jahr als »Illegale« erneut ein Arbeitsvisum bekam. Gott habe sie einer Prüfung unterzogen und sie für ihre Standfestigkeit und ihr Vertrauen belohnt. Nun wolle sie ihre Erfahrung mit allen »Illegalen« teilen, ihnen Mut zusprechen und Hoffnung geben. Später erzählt sie mir, wie sie innerhalb des letzten Jahres nur für den allwöchentlichen Kirchenbesuch das Haus ihrer Arbeitgeberin verließ. Izhak, der israelische Busfahrer des Ausflugs, holte sie gegen einen festgesetzten Tarif jeden Samstagabend in seinem Privatwagen ab, brachte sie bis vor den

19 Den *Filipino dishes* kommt hierbei eine nicht zu unterschätzende Bedeutung zu; immer wieder antworteten Filipinos auf meine Frage, was sie am Wochenende täten, mit der Bemerkung »we cook Filipino dishes« (vgl. auch Lauser 2004, die die zentrale Rolle eines Asian Food Store für Filipinas in einer deutschen Großstadt beschreibt). Für viele stellt das Wochenende die einzige Möglichkeit dar, philippinische Gerichte zu essen, die aufgrund der zentralen Zutat Schweinefleisch jüdischen Reinheitsvorstellungen nicht entsprechen (d.h. nicht »kosher« sind) und somit in vielen Arbeitgeber-Haushalten nicht erlaubt sind. Unterschiedliche Nahrungsangewohnheiten sind ein zentraler Konfliktpunkt zwischen migrantischen Hausangestellten und israelischen Arbeitgebern.

20 Vgl. hierzu Anderson (2004); während in diesem Kontext die Predigt ausschließlich und die gesungenen Lieder vorwiegend in englischer Sprache stattfanden, herrscht ansonsten eine Mischung aus Englisch und Tagalog (»Taglish«), vermischt mit einigen hebräischen Wörtern vor.

Eingang der Kirche und nach Beendigung des Gottesdienstes Sonntagmorgen wieder zurück.²¹

Nach der Predigt (Matthäus 5 – »Gelobt seien die Leidenden«) verteilt die Pastorin an die israelischen Arbeitgeber gerichtete Briefe in Hebräisch, die diese auffordern, ihren philippinischen »Fremdarbeitern« am kommenden Wochenende bereits etwas früher frei zu geben, für eine Schulung, die ihre Liebe zum Land Israel verstärke und sie zu besseren Pflegerinnen, so der Brief, mache. Nur wenige legen sich nach dem Gottesdienst auf mitgebrachten Matten oder in Zelten schlafen. Stattdessen kommen die Frauen in kleinen Gruppen zu Erzählrunden (so genannten *kuwentuhans* oder *salaysayans* in Tagalog) zusammen und erzählen sich Geschichten über ihren Arbeitsalltag unter der Woche, oftmals in Witze verpackt und meist unter lautstarkem Gelächter.

Um fünf Uhr morgens beginnt erneut ein mehrstündiger Gottesdienst. Der Gottesdienst schließt mit Gebeten für die Kirche; Bruder Eddie, dem Gründer von JIL; der Nation (Philippinen); Israel; gegen islamischen Terrorismus und gegen den Gaza-Rückzug.²² Es verbleiben noch etwa zwei Stunden bis zur Abreise an den Jordan, in denen sich die Frauen erneut über Probleme mit Arbeitgebern und Aufenthaltsgenehmigungen austauschen, sich Tipps in rechtlichen Angelegenheiten geben, und Witze – oftmals über Arbeitgeber oder israelische Machtträger – erzählen. Es bilden sich Gruppen um Erzählungen von besonderer Dramatik, von sexuell belästigten, kürzlich abgeschobenen oder durch Agenturen erpresste philippinische Bekannte. Immer wieder versichert man sich gegenseitig in solchen Gesprächen, wie zentral »*savlanut*« (Hebräisch, Geduld) sei. Immer wieder wird betont: »*We love the Jews*«, »*we are happy to serve them*«, »*blessed are those who serve the people of God*«. Vor der Abfahrt sammeln viele Strandkiesel, welche sie als Souvenirs behalten bzw. an Familienmitglieder in den Philippinen schicken wollen.

21 Diese semi-privaten Hol-und-Bringdienstleistungen sind unter illegalisierten MigrantInnen als door-to-door-service bekannt und üblich, seit in zunehmendem Maße auch Taxis von Angestellten der für Abschiebungen zuständigen Polizeieinheit auf »Illegale« hin kontrolliert werden.

22 Zum Zeitpunkt des Ausfluges stand der israelische Rückzug aus dem besetzten palästinensischen Gaza-Streifen unmittelbar bevor. Der Rückzug wurde von den JIL-Anhängern vehement abgelehnt. Die Aufgabe von Teilen des »biblischen Israels« stelle eine Sünde dar, wurde mir von zahlreichen Anhängern erklärt und einige Filipinas äußerten das Bedürfnis, sich dem Rückzugswiderstand der national-religiösen israelischen Siedlerbewegung anzuschließen.

Abbildung 2: Philippinische Pilgerinnen am See Genezareth



(Foto: Liebelt 2007)

Am späten Vormittag fährt die Gruppe zu einer israelischen Siedlung im Jordan-Tal weiter, die eine Taufstelle am Fluss eingerichtet hat.²³ Diejenigen, die sich taufen lassen, bekommen ein weißes Täufergewand, eine besondere Unterweisung durch die Pastorin und stellen sich in einer Schlange im Uferbereich an. Von mittlerweile etwa 120 Gruppenmitgliedern – viele sind noch am Morgen aus Tel Aviv hinzugekommen – lassen sich 75 taufen, viele zum zweiten oder dritten Mal. Viele der Täuflinge sprechen vor dem Untertauchen der Taufe im Wasser stehend und mit den beiden Täufern betend, in Zungen. Es herrscht eine Atmosphäre emotionaler Ergriffenheit und Nähe: Gruppen von soeben getauften, durchnässten und weinenden Frauen halten sich in den Armen und tauschen sich über ihre Gefühle und ihren Glauben aus. Ich sitze mit Rhose, einer guten Bekannten, und ihren beiden soeben getauften Mitbewohnerinnen zusammen. Die jungen Frauen sprechen über ihre Familien, darüber, wie sehr sie ihre Eltern vermissen und wie wichtig Freundschaft und Liebe im Leben sei.

Nach über zwei Stunden sind die Taufen beendet und die Gruppe bricht auf. Vor dem Aufbruch füllen viele Jordanwasser in leere Plastikflaschen ab. Vor dem Siedlungseingang, auf einem Stück Wiese neben dem Parkplatz, hält die Gruppe ein Picknick mit mitgebrachten *Filipino dishes* ab. Anschließend

23 Vgl. hierzu die Website des Kibbutz Yardenit, www.yardenit.co.il.

bringt der Bus die Gruppe zurück an den See Genezareth, wo eine Bootsrundfahrt geplant ist. Kaum hat das gemietete Ausflugsboot abgelegt, hisst der israelische Steuermann die philippinische Flagge und spielt die philippinische Nationalhymne vom Band. Viele legen die Hand aufs Herz und singen lautstark mit. Partymusik setzt ein, die Stimmung ist ausgelassen, es wird getanzt und gesungen. Diejenigen, die eine Videokamera dabei haben, filmen, andere photographieren sich gegenseitig. »*Now you can see, we come to work here, but really, we are tourists!*« scherzen die Frauen mit mir. Ein Israeli verkauft ›*Holy Land*‹-Souvenirs – Poster vom See Genezareth, auf dem Stätten christlichen Interesses eingezeichnet sind und Ketten mit Davidstern bzw. Kreuz. Zurück im Reisebus macht sich allgemeine Erschöpfung breit.

Viele der Frauen schlafen auf der Fahrt zurück nach Tel Aviv ein. Rhose erzählt mir, wie ungern sie nach unserer Ankunft in Tel Aviv in den Bus zurück zu ihrer Arbeitgeberin – einer allein stehenden, pflegebedürftigen alten Frau – fährt. »*Sometimes, working for her seems like a nightmare*« meint Rhose, deren Stimmung von der Ausgelassenheit am Nachmittag nun endgültig in Melancholie umschlägt. Obwohl sie sich generell gut mit ihrer Arbeitgeberin verstehe, bringe sie die Einsamkeit und Eintönigkeit des Lebens zu zweit in einer Zwei-Zimmer-Wohnung phasenweise an den Rand des Wahnsinns. Nur selten bringe ein Ausflug wie dieser Licht in ihr trostloses Leben in Israel. Es ist kurz nach fünf Uhr nachmittags, als der Reisebus vor Tel Avivs zentralem Busbahnhof anhält. Wie Rhose nehmen die meisten Mitreisenden von hier aus den Bus direkt zu ihren Arbeitgebern zurück.

Philippinische Hausarbeiterinnen und die Er-Fahrung des ›Heiligen Landes‹

Die oben beschriebene Pilgerreise der JIL Gruppe gleicht in ihrem Ablauf zahlreichen anderen von philippinischen christlichen Gruppen organisierten Ausflügen, an denen ich im Rahmen meiner Forschung die Gelegenheit hatte, teilzunehmen. Diese Ausflüge sind zugleich touristische Erlebnistouren und spirituelle Pilgerfahrten.²⁴ Anhand der Beschreibung dieser im doppelten Wortsinne Er-Fahrung Israels werden mehrere Punkte deutlich: Zunächst einmal ist die von den Mitgliedern beschriebene quasi-familiäre Atmosphäre und soziale Nähe bemerkenswert. Das Wissen, dass das gemeinsame Durchlaufen einer liminalen Phase – als welche sowohl das Migrationserlebnis im Allgemeinen als auch die pfingstkirchliche Pilgerreise im Besonderen interpretiert werden könnte – eine gemeinsame Identität und Verbundenheit – eine *communitas* (Turner 2002) – schafft, gehört zum ethnologischen Kanon.

24 Victor und Edith Turner prägten die Formel nach der ein Tourist immer auch ein halber Pilgerer und umgekehrt sei (1978:20).

Nicht zuletzt im Rahmen der pfingstkirchlichen Praktiken wird eine solche, durch intensive emotionale Erlebnisse wie der gemeinsamen Taufe geförderte Solidargemeinschaft geschaffen.

Die auf den Philippinen durch vielfältige Sprach-, Klassen-, und ethnische Grenzen voneinander getrennten Frauen gehen in der israelischen Diaspora intensive soziale Beziehungen miteinander ein: Wie Pastorin Justina wohnen die meisten Frauen mit Gemeindemitgliedern zusammen und verbringen einen Großteil ihrer Freizeit miteinander. Diese so entstandenen Solidargemeinschaften haben oft noch lange nach ihrem Aufenthalt in Israel – wie der Besuch von Justinas Mitbewohnerin Marina bei ehemaligen Gemeindemitgliedern in Mailand zeigt – Bestand. In der Terminologie von Glick Schiller et al. (1992) bilden sich so transnationale soziale Felder heraus, die von hoher Bedeutung für MigrantInnen sein können – etwa bei der Entscheidung der Weiter-Migration in ein anderes Land.

Wie unschwer vorstellbar ist, geht mit der quasi-familiären Struktur pfingstkirchlicher Gemeinschaften auch eine hohe soziale Kontrolle einher. Ganz davon abgesehen, dass die Mitgliedschaft in einer Gemeinde wie JIL in hohem Maße zeitintensiv ist und während der kaum 24 Stunden bemessenen allwöchentlichen Freizeit kaum Raum für anderweitige Aktivitäten zulässt, werden säkulare Vergnügen, wie beispielsweise ein Besuch in den zahlreichen Karaoke-Bars des zentralen Busbahnhofs, oder ebenso verbreitete außereheliche Liebesbeziehungen in der Gemeinschaft geächtet. Die Kirche ist somit ein gewissermaßen totaler sozialer Raum, der auch im Sinne eines nach außen hin abgegrenzten, geschützten Rückzugsortes interpretiert werden kann. Während das Alltagsleben (insbesondere illegalisierter Migrantinnen) unter der Woche von Einsamkeit und Isolierung in einem kulturell fremden Privathaushalt gekennzeichnet ist, erfüllt die Kirchengemeinschaft am Wochenende eine Vielzahl von sozialen Funktionen: spirituelles Zentrum, sozialer Treffpunkt, Informationsbörse über neue Wohn- und Arbeitsmöglichkeiten, Rechtsberatung und Tauschmarkt von »ethnischen« Produkten wie Telefonkarten, philippinischem Essen, oder Geldanleihen.

Ein in vielerlei Hinsicht zentrales Motiv pfingstkirchlicher Narrativen und Praktiken in Israel ist ihr im Heiligen-Land-Sein. Israel wird hier zu einem spirituellen Raum – ein Phänomen, das Rajman und Kemp in ihrer Studie zu evangelikalen Gruppen lateinamerikanischer MigrantInnen in Israel in Anlehnung an Appadurai (1996) als die Schaffung von »*new sacriscapes*« (2004:163) bezeichnen. Dieser Aspekt wird in der räumlichen Gestaltung der Kirchen- und Privaträume der Gemeindemitglieder sowie während der Pilgerfahrten performiert und sinnlich erfahren. Bereits vor dem Besuch besteht eine durch Bibellektüre entstandene emotionale Beziehung zu den Stätten, die während der Pilgerfahrt durch Gebete und Erzählungen über die dort stattgefundenen biblischen Ereignisse aufgefrischt wird. Die heiligen Orte werden

über das Abfüllen von Wasser und Kieseln materiell angeeignet, als Erinnerung sowie Beweis für das eigene dort Gewesen-Sein. Hinzu kommt ein insbesondere während der Pilgerfahrten kommuniziertes Narrativ: Wiederholt werden in den Gebeten und Gesprächen während des Ausflugs die Liebe zum ›Heiligen Land‹ und den ›Juden, dem Volk Gottes‹ geäußert. Diese Erzählungen gehen einher mit Erlebnisberichten von Diskriminierungen, Leiden und Ungerechtigkeiten, die philippinische Hausarbeiterinnen in ihrem Arbeitsalltag erfahren. Dies verdeutlicht, dass die eigene Position im Lande als durchaus (politisch, ökonomisch, legal) marginalisiert wahrgenommen und gewertet wird. Diese Leiden werden jedoch als eine göttliche Prüfung, als persönliche Opferung für eine religiöse Idee und als Märtyrertum, welches Gott durch Segen belohnt, umgedeutet.

Dieser Diskurs steht in engem Zusammenhang sowohl mit (katholisch-) christlichen als auch für den philippinischen Raum als typisch beschriebenen Normen und Konzepten. So analysiert Cannell in ihrer umfassenden Ethnographie über Macht und Intimität in den christlichen Philippinen Mitleid (Tagalog *damay*, ›mit jemandem mitfühlen‹) als zentrales gesellschaftliches Konzept. Im Kontext des lokalen christlichen Glaubens bedeutet das Leiden Anderer mitzufühlen und zu lindern ein Annähern an Christus selbst. Es ist die Geschichte von Christus' Leiden, die *pasyon*, die in jährlichen Zeremonien landesweit öffentlich aufgeführt und emotional miterlebt wird (Cannell 1999:165ff.). In Israel werden philippinische Hausangestellte ihrer Rhetorik zufolge durch das Pflegen alter, kranker und schwacher Juden zu den Dienern des Volkes Gottes. Als Christen geben sie sich somit einen besonderen Auftrag in und nicht zuletzt auch einen besonderen Anspruch auf Israel.²⁵

Über die Organisation in Pfingstkirchen schaffen sich christliche Migrantinnen nicht zuletzt einen öffentlichen Raum: Während sie unter der Woche in Privathaushalten, über das Land verstreut ›versteckt‹ sind (dies gilt insbesondere für illegalisierte Migrantinnen), verkörpern sie nun über das Hissen der philippinischen Flagge und das gemeinsame Auftreten in einer großen, mit Foto- und Videokameras ausgestatteten Gruppe ihre Zugehörigkeit zu potentiell mächtigen Gruppen, nämlich als Christen, philippinische »*transborder citizens*« (vgl. Glick Schiller/Fouron 2001:25ff.) und Touristen. Die hier performierte Selbstdarstellung stimmt während der kurzen Zeit der Wochenendausflüge durchaus mit ihrer Wahrnehmung durch die (israelische) Öffentlichkeit überein. Während philippinische Arbeitsmigrantinnen in den israelischen Medien und – wie die ethnographische Untersuchung zeigte – in der Wahrnehmung vieler Arbeitgeber tendenziell als Opfer und arme, eher unge-

25 Dieser Diskurs lässt sich in Anlehnung an Burkhard Schnepels »Politik der Träume« als eine Dialektik von agency und passio (nach Lienhardt 1961) interpretieren, wonach sich die agency erst nach einer vorangegangenen Erfahrung von passio entfalten kann (2001: 213).

bildete Frauen aus einem unterentwickelten Drittweltland erscheinen, verweisen die Praktiken derjenigen Israelis, denen sie auf ihren Wochenendausflügen begegnen, auf ein anderes Bild: Während dieser Pilgerfahrten und anderen religiösen Veranstaltungen gehen sie für kurze Zeit komplett verschiedene Beziehungen zu Israelis ein: statt Arbeiterinnen sind sie nun Kundinnen bzw. Auftraggeberinnen. Als solche werden sie, wie die auf sie zugeschnittenen Verkaufsangebote, das Hissen der philippinischen Flagge und das Abspielen der Nationalhymne auf dem Ausflugsboot nahe legen, auch durchaus ernst genommen bzw. toleriert. Die Entstehung eines Raumes der Selbstermächtigung innerhalb von Pfingstkirchen ist dabei kein Phänomen, das sich auf die philippinische Diaspora beschränkt. So erklärt Suico die Bedeutung der Pfingstkirchenbewegung in den Philippinen wie folgt:

»The Pentecostal movement in the Philippines has established structures that empower the poor and the marginalized to have a greater voice and participation in the system. An ordinary Filipino whose opinion is not normally heard, upon conversion acquires a sense of worth, new meaning for life, new disciplines for work and new models for family life.« (1999:15f.)

Wie das Fallbeispiel verdeutlicht und eingangs argumentiert, stellen pfingstkirchliche Gemeinschaften für MigrantInnen nicht nur im Herkunfts- sondern auch im Ankunftsland Arenen dar, in denen Strategien und organisatorische Plattformen für die gesellschaftliche Einmischung und Teilhabe entwickelt werden. Trotz der Betonung ihrer lediglich religiösen und somit »apolitischen« Aktivitäten greifen evangelikale Gruppen philippinischer ArbeitsmigrantInnen wie JIL in Israel mit ihrer öffentlichen Positionierung und gesellschaftlichen Partizipation auf die politische Sphäre des Landes über. Der aus der Bibel abgeleiteten Forderung nach einem territorialen Groß-Israel trägt JIL nicht nur mit Gebeten gegen den Rückzug der israelischen Armee aus dem palästinensischen Gaza-Streifen Rechnung. Vielmehr findet sie auch in Aktionen wie dem Besuch und Beschenken militanter jüdischer Siedlergruppen in der Altstadt von Hebron und der Erbauung eines Ölberg-Tempels ihren Ausdruck. Kemp und Rajman (2003) nennen dieses Phänomen – das sie in ähnlichem Ausmaß für evangelikale Christen lateinamerikanischer Herkunft in Israel beschreiben – einen »christlichen Zionismus«. In diesem Zusammenhang wären weiterhin die Annäherung an jüdische Praktiken und die Übernahme jüdischer und national-israelischer Symbole durch philippinische Pfingstkirchen in Israel nennenswert. So werden der siebenarmige Leuchter, Davidstern und israelische Flaggen in die Gestaltung der Pfingstkirchen integriert. Darüber hinaus werden mit dem Argument der Rückbesinnung auf das Urchristentum in manchen pfingstkirchlichen Gemeinschaften philippinischer Migrantinnen selbst jüdische Rituale wie das religiös vorgeschriebene Fasten am jüdischen

Versöhnungstag Yom Kippur oder das Verzichten auf Brot zum jüdischen Pessach-Fest übernommen.

Abbildung 3: Die Er-Fahrung des ›Heiligen Landes‹



JIL-Anhänger während einer Pilgerfahrt auf dem Jerusalemer Ölberg (Foto: Liebelt 2007)

Oftmals geht dieser ›christliche Zionismus‹ mit der Behauptung eines Anspruchs auf das in Israel-Sein einher. Diese Narrative der Legitimation ihres Aufenthaltes ist insbesondere für illegalisierte Migrantinnen von existentieller Bedeutung und wird gegenüber staatlichen Behörden und der so genannten Zivilgesellschaft (etwa bei Protestkundgebungen gegen Abschiebungen oder in linksliberalen Medien) massiv zur Geltung gebracht. In pfingstkirchlichen Gruppen wie JIL schaffen philippinische Hausarbeiterinnen somit einen Raum, in dem Ansprüche auf Teilhabe entwickelt und an die Makrogesellschaft herangetragen werden können.

Ein weiteres Phänomen, das reiches Material für künftige Forschungen zu bieten verspricht, ist die Tatsache, dass es Migrantinnen nicht zuletzt mithilfe religiöser Organisationen gelingt, ihren Aufenthalt als Hausarbeiterinnen in Israel bei ihrer Rückkehr auf die Philippinen bzw. der Weiter-Migration in einen gesellschaftlichen Statusgewinn zu übersetzen. So zeigte ein Besuch auf den Philippinen im Sommer 2005, dass mehrere der von mir besuchten philippinischen Israel-Rückkehrer in ihrem lokalen Kontext als ›ambassadors of Zion‹ (Kemp/Raijman 2003) auftraten. Aufgrund ihrer Kenntnisse der hebräischen Sprache und von in Israel erlerntem spirituellen Wissen (durch den Besuch der ›Heiligen Stätten‹, die Kenntnis jüdischer Praktiken etc.) waren sie innerhalb ihrer Kirchengemeinden zu gefragten religiösen Experten gewor-

den. Einer meiner Interviewpartner, Yoseff, der während seines langjährigen Israelaufenthaltes vom Katholizismus zum baptistischen Glauben konvertierte, war nach seiner Abschiebung 2003 in seiner philippinischen Heimatstadt ein hoch angesehenes Mitglied der lokalen Baptistengemeinde geworden. In einer eigens gegründeten Sonntagsschule lehrte er gemeinsam mit seiner Frau und einigen Geschwistern – von denen alle weit über zehn Jahre in Israel gelebt hatten – die Kinder des Ortes in Bibel-, israelischer Landeskunde und Hebräisch. Das Eisentor seines aus finanziellen Rücküberweisungen erbauten Hauses zierte ein großer Davidstern und seine Wohnzimmereinrichtung war von unzähligen ›Holy Land‹-Souvenirs geprägt. Wie Roland waren viele Filipinos in der Lage, oftmals demütigende Erfahrungen in der Fremde in spirituelles, soziales und unter Umständen sogar materielles Kapital zu übersetzen.

Fazit

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass in Israel beschäftigten philippinischen HausarbeiterInnen ein ›christlicher Zionismus‹, das Narrativ über die Liebe zum Volk Gottes und ihre Kenntnis und Identifikation mit Israel kaum hilft, ihre soziale, ökonomische und politische Ausgrenzung oder – wie im Falle Yoseffs – die Abschiebung aus Israel zu verhindern. Dennoch ist die Geschichte Amelias – die im Rahmen einer pfingstkirchlichen Pilgerfahrt durch das ›Gelobte Land‹ in einer dramatischen Rede über ihre ›Rettung‹ aus der Illegalität Zeugnis ablegte – ein Beispiel dafür, dass philippinische christliche Hausarbeiterinnen in Israel der Überzeugung sind durch ihre Pflegearbeit, ihre Erfahrungen im ›Gelobten Land‹ und ein auf ihrem Migrationsweg weiter getragenes spirituelles Wissen privilegierten Zugang zu Gott zu haben. Dies hat Auswirkungen auf ihr Fühlen, Handeln, sowie, zumindest mit Abstrichen, ihren sozialen Status in Israel und auf den Philippinen – und, so steht zu vermuten, auch im Raum des transnationalen Anderswo.

Wie das Fallbeispiel zeigt, entwickeln MigrantInnen innerhalb (pfingstkirchlicher) religiöser Gemeinschaften in Israel Praktiken, Strategien und Narrativen, die im Widerspruch zu gesellschaftlichen Stereotypen und Ausgrenzungsmechanismen im Aufnahmeland stehen (vgl. auch Karagiannis/Glick Schiller 2006). Indem philippinische Hausarbeiterinnen, die in ihrem Alltag in Israel eine strukturelle Ausbeutung und Ausgrenzung erfahren, sich als transnational glaubende, agierende und vernetzte *global women* inszenieren, werden Machtstrukturen zumindest auf einer subjektiven Ebene kommunikativ umgestaltet. Im Falle von JIL und zahlreichen anderen pfingstkirchlichen Gruppen in Israel beruhen diese Praktiken und Narrative auf einem oftmals zutiefst konservativen und teils nationalistischen Weltbild, das innerhalb Israels hegemoniale Machtstrukturen eher stützt, anstatt sie in Frage zu stellen. Somit muss davor gewarnt werden, die Widerständigkeit bzw. das sub-

versive Potenzial dieses Handelns zu überschätzen oder zu romantisieren, wie dies immer wieder in der Literatur zu transnationalen Migrationsbewegungen der Fall ist.

Dennoch müssen die transnationalen Verortungen pfingstkirchlicher philippinischer ArbeitsmigrantInnen als eine Strategie der Selbstermächtigung von einer marginalen Position aus innerhalb eines auf Ungleichheiten entlang der Kategorien Geschlecht, ›Rasse‹ und Klasse basierenden globalkapitalistischen Systems gesehen werden. Dieses System erlaubt Filipinos die Überwindung der Grenzen ins ›Gelobte Land‹ – so wie die der meisten westlichen Staaten – nur mithilfe eines hohen finanziellen und bürokratischen Aufwands. Es weist sie in die sozial wenig prestigeträchtige und ökonomisch sowie legal prekäre Rolle von Hausmädchen, Fremden und Arbeiterinnen. Dennoch greift eine viktimisierende Analyse philippinischer Frauen in Israel als ebendiese Hausmädchen, Fremden und Arbeiterinnen zu kurz.²⁶ Wie die vorangegangene Beschreibung und Analyse zeigte, bemühen sich philippinische Migrantinnen nicht zuletzt im ›geschützten‹ Raum von transnationalen Glaubensgemeinschaften als Touristinnen, Pilgerinnen, *transborder citizens* – und der emischen Sicht zufolge Märtyrerinnen – um die aktive Behauptung in und Teilhabe an einer globalen Arena, die zwangsläufig jenseits ihrer Kontrolle liegt.

Literatur

- Anderson, Allan (2004): *An Introduction to Pentecostalism: Global Charismatic Christianity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Anderson, Allan/Tang, Edmond (Hg.) (2005): *Asian and Pentecostal: The Charismatic Face of Christianity in Asia*. Oxford: Regnum.
- Anderson, Bridget (2000): *Doing the Dirty Work? The Global Politics of Domestic Labour*. London: Zed Books.
- Appadurai, Arjun (1996): *Modernity at Large. Cultural Dimensions of Globalization*. Minnesota: Public Works.
- Bartram, David V. (1998): Foreign Workers in Israel: History and Theory. In: *International Migration Review* 32, S. 303-325.
- Bassok, Moti (2003): How much will ousting foreign workers change the economy? In: *Ha'aretz* (English edition), October 7.
- Baumann, Gerd (1996): *Contesting Culture. Discourses of identity in multi-ethnic London*. Cambridge: Cambridge University Press.

26 Für eine Kritik viktimisierender Ansätze in der Migrationsliteratur sowie zum viel versprechenden Konzept der ›Autonomie der Migration‹ siehe Transit Migration (2007).

- Bender, Arieh (1995): Ministry of Health plans to bring in thousands of Filipinas for geriatric care. In: *Ma'ariv*, November 2 [Hebrew].
- Cannell, Fenella (1999): *Power and Intimacy in the Christian Philippines*. Cambridge: University Press.
- Constable, Nicole (1997): *Maid to Order in Hong Kong. Stories of Filipina Workers*. Ithaca/London: Cornell University Press.
- DeGenova, Nicholas P. (2002): Migrant ›Illegality‹ and Deportability in Everyday Life. In: *Annual Review of Anthropology* 31, S. 419-447.
- Dempster, Murray W./Byron, D. Klaus/Petersen, Douglas (Hg.) (1999): *The Globalization of Pentecostalism: A Religion Made to Travel*. Oxford: Regnum.
- Glick Schiller, Nina/Basch, Linda/Szanton Blanc, Cristina (Hg.) (1992): *Towards a Transnational Perspective on Migration: Race, Class, Ethnicity, and Nationalism Reconsidered*. New York: Academy of Sciences.
- Glick Schiller, Nina and Georges Eugene Fouron (2001): *Georges Woke Up Laughing. Long-Distance Nationalism and the Search for Home*. Durham/London: Duke University Press.
- Hondagneu-Sotelo, Pierette (2001): *Doméstica: Immigrant Workers Cleaning and Caring in the Shadows of Affluence*. Berkeley/Los Angeles/London: University of California Press.
- Karagiannis, Evangelos/Glick Schiller, Nina (2006): Contesting Claims to the Land. Pentecostalism as a Challenge to Migration Theory and Policy. In: *Soziologus* 56 (2), S. 137-171.
- KavlaOved (2003): *Annual Report 2002*. Tel Aviv: KavlaOved.
- KavlaOved (2006): *Collection of job-broker's fees from Filipino migrant caregivers in Israel*. Special Report September 2006. Tel Aviv: KavlaOved.
- Kemp, Adriana (2004): Labour Migration and Racialisation: Labour Market Mechanism and Labour Migration Control Policies in Israel. In: *Social Identities* 10 (2), S. 267-292.
- Kemp, Adriana/Raijman, Rebecca (2003): Christian Zionists in the Holy Land. Evangelical Churches, Labor Migrants, and the Jewish State. In: *Identities: Global Studies in Culture and Power* 10, S. 295-318.
- Kemp, Adriana/Raijman, Rebecca/Reznik, Julia/Schammah-Gesser, Silvina (2000): Contesting the Limits of Political Participation: Latinos and Black African Migrant Workers in Israel. In: *Ethnic and Racial Studies* 23 (1), S. 94-119.
- Kessler, Christl/Rüland, Jürgen (2006): Response to Rapid Social Change: Populist Religion in the Philippines. In: *Pacific Affairs* 79 (1), S. 73-96.
- Kim, Elijah Jong Fil (2005): Filipino Pentecostalism in a Global Context. In: *Asian Journal of Pentecostal Studies* 8 (2), S. 235-254.

- Lauser, Andrea (2004): »Ein guter Mann ist harte Arbeit!« *Eine ethnographische Studie zu philippinischen Heiratsmigrantinnen*. Bielefeld: transcript.
- Lauser, Andrea (2006): Philippine Women on the Move: A Transnational Perspective on Marriage Migration. In: *Internationales Asienforum*, 37 (3–4), S. 321-337.
- Lefebvre, Henri (1968): *Le droit à la ville*. Paris: Editions Anthropos.
- Leshem, Elazar/Shuval, Judith. T. (1998): The Sociology of Migration in Israel: A Critical View. In: Dies. (Hg.). *Immigration to Israel: Sociological perspectives*. New Brunswick, N.Y.: Transaction Books, S. 3-50.
- Levitt, Peggy/Glick Schiller, Nina (2004): Conceptualizing Simultaneity: A Transnational Social Field Perspective on Society. In: *International Migration Review* 38 (3), S. 1002-1039.
- Liebelt, Claudia (2006): »...there was no single Internet cafe« – Philip-pinische Traumproduktion und der ›Westen‹, oder: Warum philippinische Transmigrantinnen Israel provinziell finden. In: *kommunikation@gesellschaft* 7 (2), online-Publikation: http://www.soz.unifrankfurt.de/K.G/B2_2006_Liebelt.pdf.
- Lienhardt, Godfrey (1961): *Divinity and Experience: The Religion of the Dinka*. Oxford: Clarendon Press.
- Maggay, Melba Padilla (2003): Early Protestant Missionary Efforts in the Philippines: Some Intercultural Problems. In: *Journal of Asian Mission* 5 (1), S. 119-131.
- Martin, David (1990): *Tongues of Fire: The Explosion of Protestantism in Latin America*. Oxford: Basil Blackwell.
- McKay, Deirdre (2006): Identities in a culture of circulation: performing selves in Filipina migration. In: K. Robinson (Hg.): *Self and subject in motion- Southeast Asian and Pacific cosmopolitans*. London: Palgrave.
- Momsen, Janet H. (1999): *Gender, Migration, and Domestic Service*. London: Routledge.
- Parreñas, Rhazel S. (2001): *Servants of Globalization. Women Migration, and Domestic Work*. Stanford: Stanford University Press.
- Raijman, Rebecca/Kemp, Adriana (2004): Consuming the Holy Spirit in the Holy Land: Evangelical Churches, Labor Migrants and the Jewish State. In: Yoram S. Carmeli/Kalman Applbaum (Hg.): *Consumption and Market Society in Israel*. Oxford, New York: Berg, S. 163-183.
- Reily, Miri (2003): So long Allenby. In: *Ha'Aretz*, Oktober 7. [Hebrew]
- Robbins, Joel (2004): The Globalization of Pentecostal and Charismatic Christianity. In: *Annual Review of Anthropology* 33, S. 117-43.
- Rotbard, Sharon (2005): *White City, Black City*. Tel Aviv: Babel. [Hebrew]
- Schnell, Itzhak (1999): *Foreign Workers in Southern Tel Aviv – Yafo*. Jerusalem: Floersheimer Institute for Policy Studies.

- Schnepel, Burkhard (2001): Die Politik der Träume. Somnambule Wege zur Macht in Ostindien. In: Burkhard Schnepel (Hg.): *Hundert Jahre »Die Traumdeutung«. Kulturwissenschaftliche Perspektiven in der Traumforschung*. Köln: Rüdiger Köppe Verlag, S. 198-216.
- Shafir, Gershon/Peled, Yoav (2002): *Being Israeli. The Dynamics of Multiple Citizenship*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Shuval, Judith T. (1999): Israel in the Context of Post-Industrial Migration: The Mythology of ›Uniqueness‹. In: S. Weil (Hg.): *Roots and Routes. Ethnicity and Migration in Global Perspective*. Jerusalem: Magnes Press, S. 225-244.
- Soysal, Yasemin (1994): *Limits of Citizenship. Migrants and Postnational Membership in Europe*. Chicago/London: University of Chicago Press.
- Suico, Joseph R. (1999): Pentecostalism: Towards a Movement of Social Transformation in the Philippines. In: *Journal of Asian Mission* 1 (1), S. 7-19.
- Transit Migration (Hg.) (2007): *Turbulente Ränder. Neue Perspektiven auf Migration an den Grenzen Europas*. Bielefeld: transcript.
- Turner, Victor/Turner, Edith (1978): *Image and Pilgrimage in Christian Culture: Anthropological Perspectives*. New York: Columbia University Press.
- Turner, Victor (2002): Liminality and communitas. In: M. Lambeck (Hg.): *A reader in the anthropology of religion*. Malden, MA.: Blackwell Publishers, S. 358-374.
- Tyner, James A. (2004): *Made in the Philippines. Gendered discourses and the making of migrants*. London/New York: Routledge.

Elektronische Quellen

- www.census.gov.ph/data/pressrelease/cent-qs.html, letzter Besuch am 14.11.2007.
- www.jilworldwide.org, letzter Besuch am 14.11.2007.
- www.hagira.gov.il/ImmigrationCMS/, letzter Besuch am 14.11.2007.
- www.poea.gov.ph/html/statistics.html, letzter Besuch am 14.11.2007.
- <http://migrante.tripod.com>, letzter Besuch am 14.11.2007.
- www.yardenit.co.il, letzter Besuch am 14.11.2007.

Zwischen aktiver Strategienbildung und passivem Erdulden: Bedeutungen der pfingstlerischen Wiedergeburt im Kontext nigerianischer Migration auf Teneriffa

BETTINA HORN-UDEZE

Einleitung

An der südlichsten Grenze der Europäischen Union, in einem Touristengebiet der Kanarischen Insel Teneriffa, hat sich im Laufe der letzten sieben Jahre eine junge nigerianische Diasporagemeinde gebildet. Arbeitsplätze in der Landwirtschaft und in der Tourismusbranche oder auch der Straßenhandel machen diesen Ort für MigrantInnen aus Südamerika, Afrika und anderen Ländern attraktiv. Während die TouristInnen kommen und gehen, leben viele NigerianerInnen hier schon seit mehreren Jahren in den Vororten des Touristenzentrums und haben lokale und translokale Netzwerke gebildet.¹

Einen Knotenpunkt sozialer Interaktion in der nigerianischen Community auf Teneriffa stellt eine afrikanisch initiierte Pfingstkirche dar.² Vor dem Hintergrund meines Forschungsinteresses, das sich auf kulturelle und soziale

1 An anderer Stelle (Horn-Udeze 2005) habe ich den Touristenort auf Teneriffa als »anderen Ort« im Sinne der Foucaultschen Heterotopie (Foucault 1990 [1967]). konzeptualisiert. Hier treffen verschiedene kulturelle Kontexte aufeinander, welche auf unterschiedlichen Ebenen Prozesse der Hybridisierung und Abgrenzung zur Folge haben. MigrantInnen entwickeln in diesem Kontext spezifische transkulturelle soziale und ökonomische Praxen.

2 Weitere Begegnungsräume von NigerianerInnen auf Teneriffa sind zwei Afroshops, ein Internet-Callshop, private Räumlichkeiten und die Versammlung des Igbo-Vereins. An diesen Orten und in der genannten Pfingstkirche habe ich teilnehmende Beobachtung durchgeführt. Ergänzt wurde dies durch informelle Gespräche und narrative sowie Leitfadeninterviews mit nigerianischen MigrantInnen.

Strategien und Praxen im Migrationsprozess richtet, werde ich beleuchten, welche Bedeutungen der Pfingstkirche in diesem Kontext zukommen. Dazu werde ich im Folgenden zunächst auf das allgemeine Phänomen der afrikanischen Migration in Spanien in den letzten zwei Dekaden und auf den spezifischen Migrationskontext auf Teneriffa eingehen. Im zweiten Teil beschreibe ich die Bedeutung pentekostaler Kirchen im Herkunftsland Nigeria. Daraufhin wende ich mich der Pfingstkirche und den nigerianischen Akteuren auf Teneriffa zu. Ausgehend davon konzentriere ich mich auf das Fallbeispiel einer jungen Nigerianerin. Ihre Geschichte weist auf einen wichtigen Zusammenhang zwischen dem zentralen pfingstlerischen Konzept des *being born again* (Wiedergeburt) und dem Migrationsprozess hin, welchen ich abschließend hinsichtlich der Erfahrungen von MigrantInnen zwischen *agency* und *patency* diskutiere.³

Afrikanische Migration in Spanien

Als Grenzland der EU hat sich Spanien von einem traditionellen Auswandererland seit den 1990er Jahren zu einem Einwanderungsland entwickelt.⁴ Bedingt durch die im europäischen Vergleich liberale Migrationspolitik ist es insbesondere in den letzten fünf Jahren zu einem Hauptzielland von MigrantInnen geworden. Die Zahl der in Spanien lebenden Menschen mit ausländischer Staatsbürgerschaft ist um fast 400 % auf 3,5 Millionen Einwanderer angestiegen. Sie machen mittlerweile 8,4 % der Gesamtpopulation aus.⁵ Afrikanische Migranten bilden nach den Südamerikanern die zweitgrößte Gruppe unter den Einwanderern, daraus stellen Nigerianer nach den Senegalesen und Gambianern die drittgrößte Anzahl von Einwanderern aus den westafrikanischen Staaten dar.⁶ Die nigerianische Diaspora ist mittlerweile im gesamten Europa auf 200.000 dokumentierte Personen angewachsen, die hauptsächlich in Großbritannien, gefolgt von Italien, Deutschland und Spanien, leben (Carling 2005).

Viele der in Spanien lebenden Nigerianer haben zuvor in Deutschland oder Holland gelebt und sind über ihre transnationalen Informationsnetzwerke

3 Ich bedanke mich für den anregenden Diskussionsbeitrag von Prof. Dr. Burkhard Schnepel zum Thema *agency* und *patency* im Rahmen meines Vortrags zu diesem Thema auf der DGV-Tagung 2005.

4 Zum neuen Phänomen der Einwanderung in Spanien siehe Blanco Fdz. de Valderrama (1993); Huntoon (1998); Arango (2000); Krienbrink (2004) sowie in Bezug auf weibliche Migration Escrivá (2000) und Ribas-Mateos (2000).

5 Vgl. BBC News vom 10.02.2005.

6 Vgl. <http://www.extranjeros.mir.es> (letzter Abruf: 30.09.2005).

nach Spanien gelangt.⁷ Unter ihnen hat sich schnell die Nachricht verbreitet, dass es dort im Gegensatz zu vielen anderen europäischen Ländern Möglichkeiten gibt, Arbeitsgenehmigungen und Aufenthaltspapiere zu erlangen.⁸ Durch den steigenden Bedarf an Arbeitskräften in Gebäudebau, Landwirtschaft, Industrie und der Tourismusbranche ist Spanien dazu übergegangen, einjährige Arbeitserlaubnisse für ausländische Gastarbeiter auszustellen, die nach Ablauf der Frist verlängert werden können.⁹ Über diese Aufenthaltspapiere verfügt ein Großteil der Nigerianer auf Teneriffa, die an meiner Forschung teilnahmen. Während die Männer unter ihnen meist im Bau tätig sind, arbeiten die Frauen häufig im Hoteldienstleistungsgewerbe. Einige wenige sind selbständige Geschäftsinhaber. Neben legalen Beschäftigungen gibt es diverse Aktivitäten im Bereich Drogenhandel und Prostitution.

Mit afrikanischer Migration auf die kanarischen Inseln werden bedingt durch die Pressemeldungen meist Flüchtlingsboote und Massencamps assoziiert. Von den Nigerianern, mit denen ich Kontakt hatte, ist keiner auf diesem Wege nach Teneriffa gelangt. Viele sind per Flugzeug mit einem Geschäftsvisum nach Europa eingereist. Einige haben den Landweg durch die Sahara hinter sich gebracht und sind über Ceuta oder Melilla, die spanischen Enklaven in Marokko,¹⁰ auf das iberische Festland gelangt. Nachdem sie dort ihre Aufenthaltspapiere erhalten haben, sind sie auf der Suche nach Arbeit nach Teneriffa gereist. Viele nigerianische Frauen sind über Formen des or-

7 McIntyre (2004) hat in Bezug auf Haussa-Migranten in Hamburg eine vergleichbare Beobachtung gemacht. Allein aus Hamburg seien zwischen den Jahren 1999 und 2000 100 bis 200 Haussa nach Spanien migriert.

8 Die Unterschiede im gesellschaftlichen und politischen Umgang mit Migration in den Ländern der EU spielen hier eine wesentliche Rolle, da die Rahmenbedingungen den Akteuren unterschiedliche Handlungsmöglichkeiten bieten und sie wie beschrieben zur Weiterwanderung innerhalb der EU bewegen. Einen diesbezüglichen Ländervergleich zwischen Spanien, Deutschland und Großbritannien haben Birsal et al. (2003) durchgeführt. Die Weiterwanderung als Migrationsstrategie westafrikanischer Akteure thematisieren Horn-Udeze/McPherson (2001).

9 Neben den Aufenthaltsmöglichkeiten durch begrenzte Arbeitsmigration, Familienzusammenführung und Flucht bzw. Asyl werden in Spanien von Zeit zu Zeit große Legalisierungskampagnen durchgeführt (Birsal et al. 2003:63). 2005 haben spanische Behörden im Rahmen einer solchen Kampagne knapp 700.000 Anträge angenommen. Dabei handelt es sich um den bisher größten Zulauf bei einer Aktion dieser Art (s. Migration und Bevölkerung (2005) und Frankfurter Rundschau vom 9. Mai 2005:6). Neben diesen integrativen politischen Maßnahmen wird insbesondere im Bereich der afrikanischen Einwanderung eine massive Abschottungspolitik betrieben. Die spanischen Enklaven Ceuta und Melilla in Marokko werden verstärkt zu unüberwindbaren Festungen ausgebaut (Frankfurter Rundschau vom 14. September 2005:7).

10 Zur Rolle von Ceuta und Melilla im Kontext afrikanischer Migration s. auch Stolz (2000).

ganisierten Menschenhandels als Sexarbeiterinnen nach Spanien geschleust worden. Einige sind auch als Ehefrauen von bereits in Europa lebenden nigerianischen Männern eingereist. In jedem dieser Fälle war die Reise mit einem großen finanziellen Einsatz verbunden, mit Schulden, die es zurückzuzahlen gilt, mit Hoffnungen auf ökonomischen Erfolg und mit eintretender Desillusionierung angesichts der Realitäten in der Migration.

Pfingstkirchen im nigerianischen Kontext

Im südlichen Nigeria, woher meine Informanten stammen, spielt die christliche Religion im Alltag eine zentrale Rolle. Christliche Videos und Bücher sind zahlreich vorhanden. Flyer und Broschüren werden an öffentlichen Orten verteilt. Vielerorts wird spontan gepredigt. Auf Busfahrten wird gemeinsam gebetet. Es gibt Kirchen verschiedenster Konfessionen an jeder Straßenecke – weit verbreitet und sehr erfolgreich sind darunter die Pfingstkirchen.

Ausgehend von den USA hat sich die Pfingstbewegung mittlerweile global verbreitet.¹¹ Zahlreiche unterschiedliche Gruppierungen werden ihr zugeordnet, die jedoch hinsichtlich der Lehre kein allgemeingültiges Bekenntnis haben. Gemeinsam ist den pentekostalen Kirchen die zentrale Stellung der Geistesgaben (Charismen). Dabei handelt es sich unter anderem um die Durchführung von Heilungen, Prophetie, Wunderwirkungen und um das Zungenreden, bei dem in ekstatischem Zustand in fremden Lauten oder unbekannt Sprachen gebetet wird.¹² Pfingstlerische Gottesdienste sind durch die genannten religiösen Praktiken sowie durch gemeinsames Singen, Tanzen und

11 Die Pfingstbewegung (engl. pentecostalism) hat ihre Wurzeln in den Heils- und Erweckungsbewegungen der USA, wo sie zu Beginn des 20. Jahrhunderts gegründet wurde. Die charismatische Bewegung bzw. charismatische Erneuerung, oder auch Neupfingstertum/Neopentekostale genannt, ist in den 1960ern ebenfalls in den USA entstanden (Haydt 1999, Sullivan 1990). Pfingstler und Charismatiker sind weltweit sehr erfolgreich und gehören zu den am schnellsten wachsenden religiösen Bewegungen. Schätzungen reichen bis zu 500 Millionen Mitgliedern weltweit (Hollenweger 1997:13). Für eine detaillierte Einführung in die globale Pfingstbewegung siehe Anderson (2004).

12 Die Aussendung des Heiligen Geistes, der das Wirken Jesus auf Erden lebendig halten sollte, stellt einen gemeinsamen Bezugspunkt pentekostaler Kirchen dar. Diese Geistesendung bzw. die Präsenz des Heiligen Geistes wird mit der religiösen Erfahrung der Geistestaufe durch den Empfang der Geistesgaben zum Ausdruck gebracht. So verweist etwa das Zungenreden direkt auf das Pfingstereignis, bei dem der Heilige Geist von den Jüngern Besitz ergriff und sie in fremden Sprachen reden ließ. Das Phänomen des Zungenredens gilt als Beweis dafür, dass die christliche Botschaft für alle Sprachen der Welt bestimmt ist und dass der Heilige Geist den Missionsauftrag Jesus bestätigt. Dieses Ereignis betrachten die Pfingstkirchen auch als Auftrag, ihre Botschaft weltweit zu verkünden (Haydt 1999; Sullivan 1990). Siehe auch <http://www.geistestaufe.de> (letzter Abruf: 31.12.2005).

Beten sehr erfahrungs- und erlebnisorientiert gestaltet. Der partizipative Aspekt trägt entscheidend zur Attraktivität dieser Kirchen bei, wie mir auch viele Nigerianer auf Teneriffa berichteten.

Weiterhin wird durch die Heilungen und Wunderwirkungen die weltliche Zugewandtheit der Bewegung zum Ausdruck gebracht, indem aktive Hilfestellungen zur Lösung persönlicher Probleme zur Verfügung gestellt werden. Der Besuch von Pfingstkirchen in Nigeria wird häufig durch dieses Angebot motiviert. Viele Menschen verbinden damit die Hoffnung auf die Erlösung von Krankheit, Kinderlosigkeit oder ökonomischer Not, deren Ursache sie in Hexerei und dem Wirken böser Mächte sehen. In der ›Schlacht um Gut und Böse‹ nehmen pentekostale Kirchen eine zentrale Position ein. Durch spezielle Gebete und Exorzismen wird das Problem der *evil forces* direkt angegangen. Damit greifen die Pfingstkirchen im nigerianischen Kontext einen dominanten Diskurs des Alltags und die damit verbundenen Ängste auf. Sie bieten Schutz vor Missgunst und Neid in Form von Hexerei (Robbins 2003; Smith 2001; Meyer 2001).

Ein zentrales und weiteres gemeinsames Element der Pfingstkirchen ist die Wiedergeburt, das *becoming born again*. Dabei übergeben die Gläubigen ihr Leben an Jesus. Dies geschieht im Gottesdienst durch ein spezielles Gebet oder auch durch den formalen Akt der Taufe. Da es sich dabei um eine freie und persönliche Entscheidung handeln sollte, werden die Wiedergeburt-Rituale im Erwachsenenalter durchgeführt. Ein *born again* zu werden stellt einen Neuanfang dar und beinhaltet den Bruch mit der Vergangenheit (Marshall-Fratani 1998:285). Im späteren Verlauf dieses Textes werde ich näher auf diesen Punkt eingehen und aufzeigen, welche Bedeutung sich damit im Migrationskontext verbindet.

In den 1980er/1990er Jahren haben Pfingstkirchen mit dem Aufkommen der charismatischen Kirchen in Nigeria einen enormen Zulauf erfahren. Im Zuge dieses Booms wurden Kinos, Warenhäuser, Hotels und andere größere Räumlichkeiten zu Kirchen umgewandelt mit teilweise modernster medialer Ausstattung wie elektronischer Verstärkung, Kameras und Projektionsflächen für Live-Übertragungen auf den hinteren Plätzen.¹³ Im Gegensatz zu den klassischen pfingstlerischen Gemeinden der 1970er Jahre, den so genannten *holiness*-Kirchen, die sich vor allem an Menschen aus sozial benachteiligten Gruppen richteten, wandten sich die charismatischen Kirchen an eine junge, aufsteigende, relativ gut gebildete Klientel. Die zuvor dominierende antimaterialistische Doktrin, wie etwa das Vermeiden modischer Kleidung, teurer Be-

13 Eines der größten religiösen Zentren der Welt hat die Redeemed Christian Church of God (RCCD) in der Nähe von Lagos errichtet. Sie verfügt über eine eigene Bibelschule, eine Medienproduktionseinheit, ein luxuriöses Gästehaus und ein Stadion, das über 20.000 Menschen Platz bietet (Marshall-Fratani 1998:297).

sitztümer, moderner Medien, wurde von einem *gospel of prosperity* (Evangelium des Wohlstandes) abgelöst, welches eine Art »moralisch kontrollierten Materialismus« (Marshall-Fratani 1998:282) ermöglichte. Damit verbunden ist die Vorstellung, dass *born-again*-Gläubige für die Übergabe ihres Lebens an Jesus von Gott materiell belohnt werden. Vor dem Hintergrund der wirtschaftlichen Krise Nigerias seit den 1980er Jahren hat insbesondere dieses Wohlstandsversprechen zum Erfolg der charismatischen Kirchen beigetragen.¹⁴

Ausgehend von Nigeria haben sich die pentekostalen Netzwerke mittlerweile über nationale Grenzen hinweg global ausgedehnt.¹⁵ Neben realen Verbindungen durch Migration ist dabei auch eine imaginäre Gemeinschaft (Appadurai 1996) entstanden. Dabei hat sich insbesondere durch mediale Vermittlung ein »sense of belonging to a global movement« (Marshall-Fratani 1998:284) entwickelt.¹⁶ Internationale pentekostale Literatur, Audio- und Videoaufnahmen stehen in großer Zahl zur Verfügung. Einerseits werden auf diese Weise pfingstlerisch ausgerichtete Medien aus anderen Teilen der Welt, insbesondere den USA, in Nigeria konsumiert. Andererseits findet jedoch auch ein beachtlicher medialer Export statt. Große nigerianische Medienproduktionsfirmen liegen mittlerweile fest in der Hand von Pfingstkirchen. Pentekostale Botschaften werden über lokale und internationale Sender per Satellit ausgestrahlt und sind vielfach im Internet präsent. Zudem haben sich nigerianische *home videos* global verbreitet.¹⁷

14 Ich werde im Folgenden »pfingstlerisch« bzw. »pentekostal« als der Bewegung übergeordnete Begriffe verwenden und nicht zwischen charismatisch (prosperity church) und klassisch pfingstlerisch (holiness church) unterscheiden.

15 Das rasche Wachstum der pentekostalen Bewegung in Nigeria lässt sich exemplarisch an der bereits erwähnten Redeemed Christian Church of God (RCCG) nachvollziehen. Diese war 1980 noch eine unbekannte religiöse Organisation und hatte im Jahr 2002 über 6000 Außenposten weltweit, davon allein 50 in England und über 100 in den USA (Ukah 2005:318). Zur Expansion der RCCG siehe auch Ukah (2003b).

16 Eine kritische Auseinandersetzung mit der Macht der Medien im pentekostalen nigerianischen Diskurs bietet Marshall-Fratani (1998:290-300). Weiterhin befasst sich Hackett (1998) mit der Aneignung der Medientechnologien durch Pfingstkirchen im nigerianischen und ghanaischen Kontext.

17 Neben explizit kirchlichen Dokumentationen von Heilungen und Wundern gibt es in diesem Kontext zahlreiche nigerianische Spielfilme. Als drittgrößte Filmproduktion weltweit wurden sie unter dem Namen Nollywood bekannt. Vom Liebesfilm bis hin zur Gangsterkomödie werden oft auch Botschaften pentekostalen Charakters transportiert. Nahezu jeder Spielfilm endet mit dem Schriftzug »To God be the Glory«. Den Zusammenhang zwischen Pentekostalismus, christlichen Video-Filmen und den Konsumenten im nigerianischen Kontext untersucht Ukah (2003a).

Im heutigen Nigeria gibt es über 1.000 Pfingstkirchen unterschiedlichster Ausprägung.¹⁸ Diese oft lokal gegründeten Gemeinden haben zahlreiche Außenposten – sowohl national als auch international.¹⁹ Missionare sind mittlerweile auf allen Kontinenten aktiv – diese Bewegung einer umgekehrten Missionierung kennzeichnet den nigerianischen Pentekostalismus als transnationale, religiöse Bewegung (Ukah 2005:338).²⁰

»This church of Benin girls«: Eine Pfingstkirche auf Teneriffa im Kontext nigerianischer Migration

Im Zuge dieser globalen Remissionierung wurde auch auf Teneriffa 1998 von einem nigerianischen Pastor eine Pfingstkirche charismatischen Charakters gegründet. Die Gemeinde besteht zu über 90 % aus Nigerianern zwischen 25 und 35 Jahren mit einem relativ hohen Anteil an Frauen. Während ein Großteil der Männer hier Igbo sind²¹, stammen die meisten der Frauen aus dem Bundesstaat Edo in Nigeria mit der Hauptstadt Benin. Dort hat sich ein stabiles, sich selbst reproduzierendes Migrationssystem im Bereich *trafficking of women* für den Markt der Prostitution in Italien, gefolgt von Spanien und Holland, entwickelt (Carling 2005, 2006).²²

In Nigeria kommen die Frauen häufig über Freunde oder Verwandte mit den Schleusern in Kontakt. Meist stellt eine *Madam* die wichtigste Person dieses Netzwerkes dar, welche auch die Reise nach Europa finanziert. Zur Sicherung der Rückzahlung – die dabei geforderten Summen liegen momentan zwischen 40.000 und 100.000 Euro – wird mit den Frauen ein Migrationspakt abgeschlossen. Dabei handelt es sich meist um einen juristischen Vertrag, der durch einen Priester einer indigenen Religion abgesichert wird.²³ Hier zeich-

18 Für eine Beschreibung christlicher religiöser Bewegungen in Nigeria siehe Hackett (1987).

19 Inwieweit nigerianische Pfingstgemeinden materiell aus dem Ausland, beispielsweise von Kirchen aus den USA, unterstützt werden, lässt sich schwer sagen; es gibt jedoch Schätzungen, nach denen sich die meisten Gemeinden aus lokalen Ressourcen entwickelt haben (Marshall-Fratani 1998:284).

20 Diese Bewegung einer globalen Remissionierung lässt sich auch an anderen afrikanischen Ländern beobachten. Eine Darstellung des transnationalen Pentekostalismus in Afrika und Lateinamerika findet sich bei Corten/Marshall-Fratani (2001).

21 Eine umfangreiche Darstellung der Geschichte und aktuellen Situation der globalen ökonomischen Migration der Igbos aus dem Südosten Nigerias bietet Nwolisa Okanga (2003).

22 Die größte Gruppe der Prostituierten in Europa aus dem Gebiet Afrikas südlich der Sahara stammt aus Nigeria, davon über 90 % aus Edo-State/Benin (Loconto 2002).

23 Das magisch-religiöse Element dieses nigerianischen Migrationssystems hat in Europa über die Presse viel Aufmerksamkeit erfahren als eine Mixtur aus Voodoo und organisierter Kriminalität (vgl. Carling 2005). Ausgelöst wurde dies

net sich ein Ineinandergreifen ökonomischer Überlebensstrategien und religiöser Segnungen ab. In jüngster Zeit sollen diese Migrationspakte auch durch Gebetsrituale in Pfingstkirchen sanktioniert worden sein (Carling 2005). Durch den Pakt wird oftmals ein Haus oder weiterer Besitz der Familie der Frau dem Organisator der Reise nach Europa für den Fall überschrieben, dass das Geld nicht zurückgezahlt wird. Auf der spirituellen Ebene haben die Frau und ihre Familie in diesem Fall damit zu rechnen, dass ihnen ein Unglück zustößt. Der Pakt sichert die Kontinuität des Systems. Er bewirkt zusammen mit der Aussicht auf ein besseres Leben in Europa nach Ende der Prostitution meist eine sehr große Kooperationsbereitschaft auf Seiten der Frauen.

Der Erfolg der Frauen, die in Europa gearbeitet haben, ist in Benin beispielsweise in Form großer Häuser sichtbar, die mittels der Geldüberweisungen finanziert wurden. Im Ausland zu arbeiten, wird daher oft als die erfolgreichste Strategie gesehen, ärmeren Verhältnissen zu entkommen und gesellschaftlich aufzusteigen. Die Möglichkeiten nach Europa oder in die USA zu emigrieren, sind jedoch sehr begrenzt. Unter diesen Bedingungen vertrauen immer noch viele der jungen Frauen auf das Versprechen der Kontaktleute in Nigeria, sie würden in Europa problemlos Jobs bekommen, obwohl die so genannte *Italian connection* mittlerweile in Nigeria weit bekannt geworden ist, nicht zuletzt durch einen gleichnamigen *homevideo*-Spielfilm.²⁴

In der Diaspora werden Frauen aus Edo-State daher seitens anderer nigerianischer MigrantInnen mit dem Label der Prostituierten versehen und generalisierend als Benin-Girls bezeichnet. Neben diesem Gewerbe wird ihnen auch nachgesagt, dass sie in transnationale Hexerei verstrickt seien, welche auch als *homework* bezeichnet wird. Sie würden Haare, Fingernägel oder Ge-

insbesondere Ende der 1990er Jahre, als in Holland bekannt wurde, dass minderjährige nigerianische Mädchen für die Sexindustrie nach Europa eingeschleust wurden und dass dies mit Voodoo in Zusammenhang stehe. Van Dijk (2001) dekonstruiert die damals entstandene moralische Panik und die damit verbundenen Vorstellungen von Afrika und dem Okkulten.

- 24 Der Film *Glamour Girls 11* (1996) mit dem Untertitel *Italian Connection* beleuchtet das beschriebene Migrationssystem und erzählt die Geschichte junger nigerianischer Prostituiertes zwischen Nigeria und Italien. Für weitere Informationen zum Film siehe Okome (o.J.). Das Video ist in Nigeria sehr bekannt und hat neben der Mund-zu-Mund-Propaganda zur allgemeinen Bekanntheit des Migrationssystems beigetragen. Eine Studie von Okonofua et al. (2004) zeigt auf, dass junge nigerianische Frauen zwischen 15 und 25 Jahren in Benin-City durchaus sehr gut über das Phänomen des sex trafficking informiert sind. Ein Großteil von ihnen gab an, ebenfalls Frauen zu kennen, die im Ausland der Prostitution nachgehen. 70 % der jungen Frauen meinten, dass sie selbst ins Ausland gehen würden, wenn sie die Chance dazu hätten. Viele von ihnen wurden auch bereits selbst angesprochen und ihnen wurde Hilfe bei der Reise nach Europa angeboten, oftmals jedoch zunächst unter Inaussichtstellung anderer Arbeitsmöglichkeiten.

genstände der zu verhexenden Person nach Hause schicken, dort würde dann jemand in ihrem Auftrag einen Zauber durchführen und ihnen das entsprechende Päckchen zurückschicken, das sie dann wiederum in der Nähe der Person deponieren würden. Dadurch sei es ihnen möglich, Männer an sich zu binden. In der *community* erklärt man sich auf diese Weise, warum einige der nigerianischen Männer, hauptsächlich Igbo, trotz des Wissens darum, dass ihre Partnerin Prostituierte ist oder war, in Beziehungen mit diesen Frauen leben. Aus Angst, ebenfalls Opfer der Hexerei zu werden, meiden viele der Igbo-Männer die Benin Girls und rühren beispielsweise kein Essen an, das von ihnen gekocht wurde. Aus diesem Grunde lehnen es auch einige ab, die pentekostale Kirche vor Ort zu besuchen, die sie aufgrund der sehr großen Anzahl von Frauen aus Edo-State abfällig als »this church of Benin girls« bezeichnen. Nduka, ein Igbo, der sich von der Kirche ebenfalls distanzierte, sie jedoch aufgrund mangelnder Alternativen trotzdem besuchte, kommentierte es mir gegenüber so:

»Tell me how do you want me to be seeing people that come to that church as human beings. When after coming to the church in next night a woman will dress up and go and stand on the road just doing prostitution.« (Nduka, Teneriffa 2004)

Während die Tätigkeit einiger Männer in nicht legalen Geschäften, wie zum Beispiel im Drogenhandel oder in der Zuhälterei, ihrem Image und Status innerhalb der *community* selten schadet, sondern sie in der sozialen Hierarchie durch das gewonnene Geld tendenziell eher aufsteigen lässt, ist die Herkunft Benin und die damit assoziierte Tätigkeit für die Frauen bereits ein Stigma – selbst wenn sie sich gar nicht oder nicht mehr prostituieren. Dass viele Frauen, die auf die beschriebene Weise als Prostituierte nach Europa gekommen sind, traumatische Erfahrungen, Leid und Erniedrigung durchlaufen haben, findet innerhalb der *community* selten Anerkennung. Im alltäglichen *gossiping* ist das Thema zwar ständig präsent, Einzelschicksale werden jedoch aus diesen Diskursen ausgespart. Maurine berichtete mir unter vier Augen von einer Verwandten aus Italien:

»What made her to do it is just to pay her madam's open bill. [...] She said she doesn't like that work [prostitution]²⁵ but she can not work and pay that 35.000 Dollar. That's why she did it. She paid the money – immediately she paid she stopped. She begged God, confirmed from God, it's not her own will to do this kind of thing, it's sufferness. But now she is schooling. Five month now she will be a nurse.« (Maurine, Teneriffa 2004)

25 Anmerkung in eckiger Klammer durch die Autorin.

Maurines Verwandte hat den Ausstieg aus der Prostitution geschafft und konnte neu anfangen. In ihrer Rede wird deutlich, dass sie die leidvolle Situation, in der sie sich in Italien befand als Grund für ihre Tätigkeit sieht – dabei beruft sie sich also auf einen äußeren Umstand. Wiederum wendet sie sich nun an Gott als einer äußeren Macht, um eine spirituelle Absegnung zu erhalten und mit ihrer Vergangenheit brechen und neu anfangen zu können. Aus wissenschaftlicher Perspektive könnte man ihren Ausstieg aus der Prostitution auf ihre *agency* zurückführen. In ihrer Selbstwahrnehmung, Maurines Nacherzählung zufolge, erscheint sie jedoch weniger als Handelnde (*agent*), welche ihr Leben aktiv steuert. Vielmehr scheint sie sich als passive Empfängerin wahrzunehmen, die ihre eigenen Handlungen (*agency*) anderen Mächten unterwirft. Hier sehe ich eine Parallele zu einer von Schnepel beschriebenen Form der passiven Selbstwahrnehmung:

»[...] in situations in which ›we‹ regard ourselves as agents (even though acting unconsciously), members of other cultures often see themselves rather as passive recipients of the action of external forces that influence and even take possession of them.« (Schnepel 2005:217)

Schnepel bezeichnet diese Unterordnung der eigenen Handlungen unter die *agency* externer Kräfte mit dem Begriff der *patiency*, welchen er von Lienhardts Begriff der *passio* ableitet (Lienhardt 1961). Lienhardt hat festgestellt, dass die Dinka Träume nicht als innerpsychische Prozesse betrachten, sondern als Kräfte, deren Ursprung außerhalb des Individuums angesiedelt wird. Schnepel schlussfolgert im Kontext transkultureller Perspektiven auf die »politics of dreaming«, dass diese durch die Dialektik von »agency and passio« geprägt seien (2005: 217).

Diese spannungsreiche Dynamik zwischen dem eigen- und fremdbestimmten Handeln kommt auch in der Geschichte von Maurines Verwandter zum Ausdruck. Wie oben beschrieben lassen sich ihr Ausstieg aus der Prostitution und die daraufhin offensichtlich erfolgreich angetretene Lehre als Krankenschwester als Zeichen einer aktiven Subjektposition im Sinne von *agency* deuten. Aus der emischen Perspektive jedoch wurde ihr der Bruch mit der Vergangenheit erst durch die Referenz auf Gott als externer Kraft ermöglicht. Durch diese von *patiency* geprägte Haltung konnte sie das ihr widerfahrene große menschliche Leid ertragen und ihre Lage bis zur Abzahlung der Schulden erdulden. Auch die spätere psychische Verarbeitung ihrer Erfahrung, welche letztlich ihre aktive persönliche Weiterentwicklung ermöglichte, ist vermutlich maßgeblich durch diese Haltung geprägt. Im Kontext ihrer Geschichte deutet also die Positionierung zwischen *agency* und *patiency* auf eine Bewältigungsstrategie in der Migration hin. Diesen Aspekt werde ich im Folgenden anhand eines anderen Fallbeispiels, das viele Parallelen aufweist, näher betrachten.

Die Geschichte von Grace

Grace, eine 33-jährige Nigerianerin, habe ich zu Beginn meines ersten Feldaufenthaltes kennen gelernt. Da sie in meiner unmittelbaren Nachbarschaft wohnte, gab es viele gegenseitige Besuche, ich konnte sie in ihrem Alltag oft begleiten und habe im Anschluss an diverse teilnehmende Beobachtungen und informelle Gespräche ein ausführliches narratives Interview mit ihr geführt.

Grace hat ihre ersten Jahre auf dem spanischen Festland in Madrid verbracht. Sie ist über die *Benin connection* nach Europa gekommen und wurde durch einen geleisteten Schwur unter Kontrolle gehalten. Um die 25.000 Dollar für ihre Einreise nach Europa zurückzuzahlen, musste sie sich prostituieren. Es sei eine Zeit voller Verzweiflung und vor allem Einsamkeit gewesen. Danach war sie ›frei‹ und hat im Gemüseanbau gearbeitet. Hinsichtlich ihres Erlebens der Migration betonte sie mir gegenüber wiederholt ihre große Einsamkeit:

»So after I finished paying the amount [for being trafficked to Europe] I have to stay on my own, then suffer eh around. Because I don't have any brother. I don't have brother here, I don't have sister, I don't have relationship, I don't have any [towns-person] here. So I am just alone [...]. I live till I can be able to stand up. Before God can be able to raise me up, to know many things about Europe, you know?« (Grace, Teneriffa 2003)

In diesem Zitat deutet sich neben der großen Einsamkeit eine passive Selbstwahrnehmung an wie in dem berichteten Fall von Maurines Verwandter. Ihre gesamte Lebensgeschichte schilderte sie mir als einsamen Schicksalsweg. Lediglich Gott habe sie stets begleitet und ihr zu ihrem jetzigen Wissen über Europa verholfen. In der alltäglichen Konversation mit Grace als auch in dem Interview war das Motiv, dass ihr Leben von Gott gelenkt werde, stets sehr zentral. Er habe ihr zu ihrem jetzigen Glück und dem Neuanfang auf Teneriffa verholfen. Dass sie ihre Handlungen auf Gott zurückführte, also auf die *agency* einer externen Kraft, betrachte ich auch hier als Ausdruck von *patience*.

Nach Teneriffa ist sie über Informationen aus ihren persönlichen Netzwerken gekommen. Dort arbeitete sie seit ihrer Ankunft im Hotelgewerbe und in der Landwirtschaft. Wie schon in Madrid kannte sie niemanden auf der Insel. Jedoch gleich zu Beginn traf sie ihren heutigen Freund, einen Igbo. Das Zusammenleben mit ihm beschreibt sie als eine Quelle ihres persönlichen Ansehens in der nigerianischen *community*: »Women that are living alone don't have respect.«

Obwohl auf Teneriffa niemand ihre Geschichte kannte, so war und ist sie doch als *Benin Girl* stigmatisiert und musste bereits viele Anfeindungen, insbesondere in Bezug auf die Beziehung mit ihrem Freund, abwehren. Hinsichtlich ihres Rufes legte sie stets großen Wert darauf zu betonen, dass sie nicht aus Benin sei. Sie sei zwar dort geboren und aufgewachsen, aber eigentlich sei sie aus Auchí, weil ihr Vater daher komme.²⁶ Ihre Vatersprache spreche sie zwar nicht und sie sei auch noch nie in Auchí gewesen, aber trotzdem – aus Benin sei sie nicht, erzählte sie jedem, wenn sich die Gelegenheit ergab. Ihr großes Anliegen war, sich in der nigerianischen *community* als »*responsible woman*« zu präsentieren. In diesem Zusammenhang distanzierte sie sich auch entschieden von den Nigerianerinnen, die sich auf Teneriffa prostituierten: »They are not of my level.« Überhaupt würde sie sich nur mit verheirateten Frauen abgeben, da diese »*responsible*« seien.

Ein wichtiges Element bei der Schaffung eines reinen Images stellte ihre Mitgliedschaft in der pentekostalen Kirche dar. Dort erschien Grace jeden Sonntag im aktuellsten nigerianischen Look und ging, sofern es ihre Schichtarbeit im Hotel erlaubte, zu den *allnight-prayers*. Sie engagierte sich bei den Vorbereitungen für Kirchenfeste, versorgte die Gemeinde bei diesen Anlässen mit Essen, weshalb sie viele Kirchenmitglieder auch anerkennend »*mummy*« nannten.

»Neu geboren« in der Migration

Grace hob mir gegenüber bei unterschiedlichen Gelegenheiten stets stolz ihren Neuanfang auf Teneriffa hervor: »Here in Tenerife, nobody knows where I am coming from.« Diesen Satz bezog sie je nach Kontext auf ihre persönliche Migrationsgeschichte oder auf ihre familiäre Herkunft. Die Tatsache, dass niemand wisse, woher sie komme, würde ihr Respekt in der nigerianischen *community* einbringen. Der Satz schien rätselhaft und erschloss sich mir erst mit der Zeit im Kontext ihres Engagements in der nigerianischen pentekostalen Kirche auf der Insel. Denn neben den beschriebenen Möglichkeiten, durch soziales Engagement Ansehen und Respekt in der Gemeinde zu gewinnen, bot ihr die Kirche auch eine spirituelle Basis für ihren Neuanfang. Diese besteht im für die Pfingstkirche zentralen religiösen Erlebnis der Wiedergeburt, das von den Gläubigen im Gegensatz zur christlichen Taufe mehrfach durchlaufen werden kann. In der Pfingstkirche auf Teneriffa wird dieses Ritual meist im Gottesdienst durchgeführt. Der Pastor erkundigt sich bei den Anwesenden, wer zum ersten Mal in dieser Kirche ist oder wer sein Leben an Jesus

26 Hier wird deutlich, dass Graces Familie bereits innerhalb Nigerias migriert ist. Viele meiner Informanten haben einen vergleichbaren Migrationshintergrund – sei es innerhalb Nigerias oder in andere Länder Westafrikas, bevor sie nach Europa gekommen sind.

übergeben möchte. Bei diesen Anlässen fügte er seiner Frage hinzu, dass die Sünden der Vergangenheit dabei keine Rolle spielen würden: »It doesn't matter what you have done in the past.« Dann begann er zu beten, zitierte dabei aus der Bibel, beispielsweise Johannes 3, Vers 3-8:

»I tell you the truth; no one can see the kingdom of God unless he is born again. [...] Flesh gives birth to flesh but the Spirit gives birth to spirit. You should not be surprised at my saying. You must be born again. The wind blows wherever it pleases. You hear its sound but you cannot say where it comes from or where it is going. So it is with everyone born of the Spirit.« (NIV, International Bible Society 1984)

Die letzten Sätze »... aber du weißt nicht, woher er kommt und wohin er fährt. So ist ein jeglicher, der aus dem Geist geboren ist ...« weisen eine Parallele auf zu Graces Satz: »Nobody knows where I am coming from.« Mir kam der Satz in ihrem Sprachgebrauch stets sehr poetisch vor und in der Art und Weise, wie sie ihn zu wiederholen pflegte, wie ein Zitat. Möglicherweise wollte sie hier einen Bezug zu dieser Bibelstelle herstellen, um das wohl gehütete Geheimnis ihrer Vergangenheit spirituell abzusegnen.

Grace hat das *born again*-Ritual mit einer Ganzkörpertaufe im Atlantik, organisiert von der Pfingstkirche in Teneriffa, durchlaufen. Stolz hat sie mir bei einem Besuch in ihrer Wohnung die Fotos dieses Ereignisses gezeigt. Darauf war zu sehen, wie sie zusammen mit anderen Täuflingen in weißer Kleidung in den Atlantik eintaucht. Sie hat so das Angebot genutzt, sich von ihrer Vergangenheit zu befreien, sich »reinzuwaschen«, was symbolisch in der Ganzkörpertaufe zum Ausdruck gebracht wurde.

»Therefore, if anyone is in Christ he is a new creation; the old has gone, the new has come!« (2. Korinther 5:17, New International Version 1984). Diese häufig zitierte Bibelstelle beschreibt das dem Konzept der Wiedergeburt innewohnende Angebot des Neuanfangs. Damit offeriert die pfingstlerische Wiedergeburt ein spezifisches Modell für die Konstruktion von Identität, welches Marshall-Fratani wie folgt beschreibt: »Upon »giving his life to Christ« he re-enters the world as a »new creature«, as sort of »blank slate« upon which the new identity will be gradually written« (1998:285).

Mit dem Bruch und der damit verbundenen Identitätstransformation ist die Wiedergeburt für Grace Teil einer persönlichen Bewältigungsstrategie im Migrationsprozess geworden. Durch das pfingstlerische Ritual konnte sie einen mit viel Leid verbundenen Teil ihrer Migrationsgeschichte abschließen. Die im Akt der Wiedergeburt enthaltene Erfahrung der *patience* beinhaltet hier auch eine sehr entlastende Funktion für das Individuum. Dem spirituell legitimierten Bruch mit der Vergangenheit kommt auf der psychischen Ebene eine kathartische Funktion zu, die den Weg zu einer neuen positiven Selbstwahrnehmung öffnet. Auf der sozialen Ebene stellt das *born again*-Sein zu-

dem eine Basis für ihre Selbstrepräsentation als ›*responsible woman*‹ in der nigerianischen *community* dar, die einhergeht mit Würde, Respekt, Anerkennung und einem Statusgewinn in der Gemeinde.

Im Folgenden werde ich aufzeigen, wie sich die besondere Funktion der Pfingstkirche über Graces spezifische Migrationsgeschichte hinaus auf andere Nigerianerinnen auf Teneriffa übertragen lässt.

Zwischen agency und patency

Marshall-Fratani (1998) zufolge ist das ›*becoming born again*‹ durch den Bruch mit der Vergangenheit mit einer besonderen Haltung gegenüber *agency* und sozialem Wandel gekennzeichnet. Die Betonung subjektorientierter Handlungsfähigkeit beginne mit der individuell und frei getroffenen Entscheidung zur Wiedergeburt, die dann in ein fortlaufendes spirituelles Wachstum mündet. Marshall-Fratani charakterisiert diesen Prozess der Bekehrung als »a lone individual struggle to achieve selfhood in a world full of evil forces« (1998:285).

Das hier gezeichnete Bild vom individuellen Kampf gegen die ›bösen‹ Mächte weist eine Parallele zu Graces Geschichte sowie zum Migrationsprozess vieler Nigerianer auf, mit denen ich sprach. Die Migration wurde mir ebenso wie bei Grace oft als ein einsamer Kampf mit vielen Versuchungen und Gefahren geschildert. Zwar würden dabei Netzwerke genutzt und neue Beziehungen aufgebaut, letztlich sei jedoch jeder auf sich allein gestellt. In vielen Fällen haben sich sogar die eigenen in Europa lebenden Geschwister nicht als große Hilfe erwiesen, da sie ebenfalls unter dem Druck gesellschaftlicher, politischer und wirtschaftlicher Rahmenbedingungen stehen. Oftmals werden die in Europa neu kennen gelernten Landsleute als Fremde wahrgenommen, die bedingt durch eine Atmosphäre der Konkurrenz unter den MigrantInnen als potentielle Gefahr erlebt werden. Im Alltag der nigerianischen *community* auf Teneriffa überwiegt eine Atmosphäre des Misstrauens untereinander und der Entwertung der Anderen beispielsweise in Form von *gossiping*. Machtpolitik und Beziehungsmanagement bekommen in diesem Kontext eine zentrale Bedeutung. Oftmals wird gefürchtet, dass die anderen einem den Weg zum persönlichen Erfolg aus Neid verbauen könnten – unter anderem auch durch Verrat und Hexerei. Wie ich es oben für Pfingstkirchen in Nigeria beschrieben habe, kommt der Kirche auch hier in der Diaspora diesbezüglich eine Schutzfunktion zu.

Wie bereits ausgeführt, spiegelt der Prozess der Wiedergeburt den individuellen Kampf der Migration wider. Durch die Wiedergeburt wird der Erfolg im Diesseits durch materiellen Reichtum (Wohlstandsversprechen) und schließlich im Jenseits durch das Versprechen des ewigen Lebens garantiert. Die mit der Migration nach Europa begonnene Hoffnung auf ein besseres Le-

ben mit Wohlstand und Erfolg kann nun auf religiös spiritueller Ebene fortgeführt werden und so die häufig eintretende Desillusionierung vom »Paradies Europa« abfangen.

Neben der Betonung von *agency* und der damit verbundenen aktiven Subjektposition klingt hier eine weitere Dimension an. Dabei handelt es sich um eine eher passive Rolle des Wartens, Hoffens und Ausharrens, welche oftmals geprägt ist von einer Haltung der *patience*. Dieses Ausharren bis zur Rückzahlung des Schleppergeldes, das Warten auf Aufenthalts- und Arbeitspapiere, die Hoffnung auf gute Arbeit und einen großen finanziellen Zugewinn sind oftmals nicht allein von der Person, sondern von äußeren, d.h. fremdbestimmten Strukturen und Mechanismen abhängig. Ein handlungsorientierter, akteurszentrierter Ansatz, der auch eine Grundlage meiner Forschung bildet, birgt dabei die Gefahr der Überbetonung von *agency*. Im Sinne Bourdieus Praxistheorie (1976) betrachte ich daher Struktur und *agency*, Gesellschaft und Individuum vielmehr in ihrer Gleichzeitigkeit und in ihrer Wechselwirkung. Oft werden MigrantInnen durch die gesellschaftlichen und politischen Rahmenbedingungen in einen passiven Wartezustand gedrängt. Gleichzeitig entwickeln sie Strategien, um die Widrigkeiten im Migrationsprozess zu bewältigen. In vielen europäischen Ländern hat die Mehrzahl der MigrantInnen keine Chance auf eine Arbeitserlaubnis oder Aufenthaltspapiere, wodurch sie oft lange in einer ungewissen Schwebesituation leben.²⁷ In Spanien haben MigrantInnen einen einfacheren Zugang zu ihren Aufheldaltsdokumenten und dadurch die Möglichkeit, ihr Leben aktiver zu gestalten. Trotzdem sind Warten, Hoffnung, geduldiges Ausharren und das damit oft verbundene persönliche Leid ein ebenso zentrales Moment im Leben nigerianischer MigrantInnen wie die aktive Strategienbildung. Im Fall von Maurines Verwandter in Italien sowie in Graces Geschichte wurde deutlich, dass die Akteure ihre eigenen Handlungen jedoch häufig als durch Gott ermöglicht betrachten. Diese Bewegung zwischen *agency* und *patience* beschreibt Schnepel hinsichtlich des Selbstverständnisses der Akteure:

»[The actors] acknowledge their own agency, but they are also convinced that their agency can only exist and be successful on the basis of, and because it is subsumed under, a previous experience of *passio*.« (2005:218)

Wie bereits ausgeführt, stellt die von mir dargestellte spannungsreiche Dynamik zwischen *agency* und *patience* ein zentrales Moment im Migrationsprozess dar. Im Folgenden werde ich aufzeigen, wie sie sich auch in der

27 Zum Umgang afrikanischer Migranten mit der langfristigen Schwebesituation, einen Asylantrag in Deutschland gestellt zu haben, habe ich gemeinsam mit Annika McPherson eine ethnographische Studie durchgeführt (Horn-Udeze/McPherson 2001).

pfungstlerischen Lehre widerspiegelt. So wird im Rahmen der Wiedergeburt einerseits zu einem individuellen ›Kampf‹ und zur Identitätstransformation aufgefordert. Hier wird also die aktive Positionierung des Subjekts betont. In Bezug auf die Selbstwahrnehmung und -repräsentation findet ein persönliches *empowerment* statt. Gleichzeitig jedoch übergibt das Individuum mit dem Schritt, ein *born again* zu werden, sein Leben an den Erlöser Jesus und wird somit auch ein Stück weit seiner Verantwortung enthoben. Diese gleichzeitig aktive *und* passive Position kann zu einer psychischen Entlastung führen. Das unbedingte Vertrauen auf Gott verlangt dem Individuum mit seinen Hoffnungen auf Wohlstand und ein ewiges Leben, wie oben beschrieben, eine geduldige Warteposition ab. Die in der Migration häufig enttäuschten Hoffnungen auf Wohlstand und sozialen Aufstieg werden so auf eine spirituell-religiöse Ebene transformiert. Die Bedeutungen der pfingstlerischen Wiedergeburt in der Migration liegen also darin, dass in diesem Ritual zentrale Erfahrungen des Migrationsprozesses reinszeniert werden, in denen sich das Individuum in einer Position zwischen eigen- und fremdbestimmtem Handeln, zwischen aktiver Strategienbildung und passivem Erdulden, also zwischen *agency* und *patience* befindet.

Literatur

- Anderson, Allan (2004): *An Introduction to Pentecostalism. Global Charismatic Christianity*. Cambridge: University Press.
- Appadurai, Arjun (1996): *Modernity at Large. Cultural Dimension of Globalization*. Minneapolis/London: University of Minnesota Press.
- Arango, Joaquín (2000): Becoming a Country of Immigration at the End of the Twentieth Century: the Case of Spain. In: R. King/G. Lazaridis/Ch. Tsardanidis (Hg.) *Eldorado or Fortress? Migration in Southern Europe*. Houndsmill/New York: Macmillian Press, S. 253-276.
- BBC news vom 10.02.2005: *Dramatic Rise in Spains Immigrants*. <http://news.bbc.co.uk/2/hi/europe/4254929.stm>, letzter Abruf am 31.12.2005.
- Blanco Fdez. de Valderrama, Christina (1993): The New Hosts: The Case of Spain. In: *International Migration Review* 27 (1), S. 169-181.
- Birsel, Ursula et al. (2003): *Migration und Interkulturalität in Großbritannien, Deutschland und Spanien. Fallstudien aus der Arbeitswelt*. Opladen: Leske + Budrich.
- Bourdieu, Pierre (1976) [1972]: *Entwurf einer Theorie der Praxis auf der ethnologischen Grundlage der kabyrischen Gesellschaft*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Carling, Jorgen (2005): *Trafficking in Women from Nigeria to Europe*. <http://www.migrationinformation.org/Feature/print.cfm?ID=318>, letzter Abruf am 31.12.2005.

- Carling, Jorgen (2006): *Migration, Human Smuggling and Trafficking from Nigeria to Europe*. Geneva: International Organisation for Migration (IOM).
- Corten, André/Marshall-Fratani, Ruth (Hg.) (2001): *Between Babel and Pentecost: Transnational Pentecostalism in Africa and Latin America*. London: Hurst & Co.
- Foucault, Michel, (1990) [1967]: Andere Räume. In: K. Barck/P. Gente/H. Paris/S. Richter (Hg.): *Aisthesis. Wahrnehmungen heute oder Perspektiven einer anderen Ästhetik. Essais*. Leipzig: Reclam, S. 34-46.
- Frankfurter Rundschau vom 09.05.2005: *Bleiberecht für Einwanderer. Spaniens Regierung holt 700.000 Immigranten aus der Illegalität*. S.6.
- Frankfurter Rundschau vom 14.09.2005: *Melilla wird zur Festung gegen illegale Einwanderer ausgebaut*. S. 7.
- Èscriva, Angeles (2000): The Position and Status of Migrant Women in Spain. In: F. Anthias/G. Lazaridis (Hg.): *Gender and Migration in Southern Europe. Women on the Move*. Oxford; New York: Berg, S. 199-225.
- Giddens, Anthony (1984): *The Constitution of Society: Outline of the Theory of Structuration*. Berkeley et al.: University of California Press.
- Hackett, Rosalind I. J. (Hg.) (1987): *New Religious Movements in Nigeria. African Studies 5* Lewston/Lampeter/Queenston: Edwi Meller Press.
- Hackett, Rosalind I. J. (1998): Charismatic/Pentecostal Appropriation of Media Technologies in Nigeria and Ghana. In: *Journal of Religion in Africa* 28 (3), S. 258-277.
- Haydt, Claudia (1999): Charismatische Bewegung. In: Ch. Auffarth/J. Bernard/H. Mohr (Hg.): *Metzler Lexikon Religion: Gegenwart – Alltag – Medien*. Stuttgart; Weimar: Metzler, S. 206-209.
- Hollenweger, Walter J. (1997): *Charismatisch-pfinglerisches Christentum. Herkunft, Situation, ökumenische Chancen*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Horn-Udeze, Bettina (2005): Transkulturelle Praxis in Heterotopien – westafrikanische Migrantinnen und Migranten auf Teneriffa. In: P. Krüger/I. K. Meyer (Hg.): *Transcultural Studies. Interdisziplinarität trifft Transkulturalität*. Bremen: Universitätsdruckerei, S. 31-40.
- Horn-Udeze, Bettina/McPherson, Annika (2001): »Just floating in the air« – Identitäten in der Schwebel. Eine ethnographische Forschung mit westafrikanischen Flüchtlingen in Bremen. Universitätsbibliothek Bremen [Unveröffentlichte Forschungsarbeit].
- Huntoon, Laura (1998): Immigration to Spain: Implications for a Unified European Union Immigration Policy. In: *Internationale Migration* 32 (2), S. 423-450.
- International Bible Society (Hg.) (1984): *The Holy Bible*. New International Version (NIV). East Brunswick, New Jersey.

- Kreienbrink, Axel (2004): *Einwanderungsland Spanien. Migrationspolitik zwischen Europäisierung und nationalen Interessen*. Frankfurt a. M.; London, IKO.
- Lienhardt, Godfrey R. (1961): *Divinity and Experience: The Religion of the Dinka*. Oxford: Clarendon Press.
- Loconto, Allisan (2002): *The Trafficking of Nigerian Women into Italy*. TED Case Studies 656. <http://www.american.edu/TED/italian-trafficking.htm>, letzter Abruf am 31.12.2005.
- Marshall-Fratani, Ruth (1998): Mediating the Global and the Local in Nigerian Pentecostalism. In: *Journal of Religion in Africa* 18 (3), S. 278-315.
- McIntyre, Joseph (2004): Remigration: Hamburg-Spanien. In: Ders./B. Balliel/K. Pfeiffer (Hg.): *Wurzeln in zwei Welten. Westafrikanische Migranten und Migratinnen in Hamburg*. Frankfurt a. M.: Brandes & Apsel, S. 162-165.
- Meyer, Birgit (2001): »You Devil, go away from me!« Pentecostalist African Christianity and the Powers of Good and Evil. In: P. Clough/J. P. Mitchell (Hg.): *Powers of Good and Evil: Social Transformation and Popular Belief*. Oxford: Berghahn, S. 104-134.
- Migration und Bevölkerung (2005): *Newsletter Juni*. http://www.migration-info.de/migration_und_bevoelkerung/archiv/ausgaben/ausgabe0505.htm, letzter Abruf am 31.12.2005.
- Nwolisa Okanga, Eloka C.P. (2003): *Njepu Amaka – Migration is Rewarding. A Sociocultural Anthropological Study of Global Economic Migration. White Man's Magic, Women Trafficking, Business and Ethnicity Among the Igbo of Eastern Nigeria*. Frankfurt a. M. Et al.: Peter Lang.
- Okome, Onokome (o.J.): *From the Periphery of the Visual Space: Women and the Video Film in Nigeria*. <http://www.uwc.ac.za/arts/gendervisuality/Ookome.doc>.
- Okonofua, F. E. et al. (2004): Knowledge, Attitudes and Experiences of Sex Trafficking by Young Women in Benin City, South-South Nigeria. In: *Social Science & Medicine* 59, S. 1315-1327.
- Ribas-Mateos, Natalia (2000): Female Birds of Passage: Leaving and Settling in Spain. In: F. Anthias/G. Lazaridis (Hg.): *Gender and Migration in Southern Europe. Women on the Move*. Oxford/New York: Berg, S. 173-197.
- Robbins, Joel (2003): On the Paradoxes of Global Pentecostalism and the Perils of Continuity Thinking. In: *Religion* 33, S. 221-231.
- Schnepel, Burkhard (2005): »In Sleep a king...« The Politics of dreaming in a cross-cultural perspective. In: *Paideuma* 51, S. 209-220.
- Smith, Daniel Jordan (2001): »The Arrow of God« Pentecostalism, Inequality and the Supernatural in South-Eastern Nigeria. In: *Africa* 71 (4), S. 587-613.

- Stolz, George (2000): Foreign Affairs. Europe's Back Doors. In: *Atlantic Monthly: a Magazine of Literature, Art and Politics* 285 (1), S. 26-34.
- Sullivan, Francis A. (1990): Pfingstbewegung. In: H. Gasper/J. Müller/F. Valentin (Hg.): *Lexikon der Sekten, Sondergruppen und Weltanschauungen: Fakten, Hintergründe, Klärungen*. Freiburg im Br./Basel/Wien: Herder, S. 796-801.
- Ukah, Asonzeh F.-K. (2003a): Advertising God: Nigerian Christian Video-Films and the Power of Consumer Culture. In: *Journal of Religion in Africa* 33 (2), S. 203-231.
- Ukah, Asonzeh F.-K. (2003b): *The Redeemed Church of God (RCCG), Nigeria. Local Identities and Global Processes in African Pentecostalism*. <http://opus.ub.uni-bayreuth.de/volltexte/2004/73/pdf/Ukah.pdf>, letzter Besuch am 31.12.2005.
- Ukah, Asonzeh F.-K. (2005): Mobilities, Migration and Multiplication: The Expansion of the Religious Field of the Redeemed Church of God (RCCG). In: A. Adogame/C. Weißköppel (Hg.): *Religion in the Context of African Migration*. Bayreuth African Studies 75, S. 317-342.
- Van Dijk, Rijk (2001): ›Voodoo‹ on the Doorstep. Young Nigerian Prostitutes and Magic Policing in the Netherlands. In: *Africa* 71 (4), S. 558-585.

Elektronische Quellen

<http://www.geisttaufe.de>, letzter Abruf am 31.12.2005.

Folklore und Passion: Marokkanische Hochzeiten und transnationale Öffentlichkeit

MARTIN ZILLINGER

Gleich zu Beginn meiner Feldforschung, die ich zwischen 2003 und 2006 in Marokko zu den religiös-mystischen Sufi Bruderschaften der ‘Aissawa¹ und Ḥamadscha durchgeführt habe, wurde ich auf die symbolische Funktion von Hochzeiten aufmerksam gemacht, bei denen häufig ‘Aissawa aufspielen: Hier würde ich, der europäische Forschungsreisende, ›marokkanische Kultur‹ vermittelt bekommen. Eine mit mir eng befreundete Familie war zu dieser Zeit sehr erfolgreich dabei, eine Art ›Partyservice‹ aufzubauen, um den sinkenden Einnahmen aus ihren Bäckereien und einem Café entgegenzuwirken. Den Repräsentationsbereich ihrer großen, im Stil kolonial-marokkanischer Architektur erbauten Villa vermieteten sie im August fast täglich an wohlhabende Marokkaner aus dem europäischen Ausland, die dort während ihres Jahresurlaubs ihre Hochzeiten feierten. Zumindest der Einzug der Braut bzw. des Brautpaares wurde in der Regel von jungen Männern begleitet, die überlange Fanfaren bliesen und den *bendir* (ein Tambourin mit und ohne Schellen) und die *thel* (eine Schlagtrommel, die über die Schulter gehängt wird) spielten. »Hier sind Deine ‘Aissawa«, wurde mir dann immer von den Familienmitgliedern erzählt, die sich ansonsten eher dadurch hervor taten, meine Suche nach heiligen Plätzen und rituellen Praktiken dieser Gruppen zu ignorieren oder sogar zu erschweren. Diese mystischen Kontexte gingen mich offensichtlich nichts an.² Die Hochzeiten dagegen bildeten sowohl für die feiernden

1 Arabische Termini werden im marokkanischen Dialekt wiedergegeben. Bei der Umschrift folge ich vereinfachten bzw. gebräuchlichen Schreibweisen, die für Leser ohne Arabisch-Kenntnisse eingängiger als die wissenschaftliche Transkription der DMG ist (‘Aissawa, statt ‘Īsāwā). Den Arabisch-kundigen Leserinnen und Lesern sollte die Identifizierung der Begriffe trotzdem möglich sein. Gemäß dem Arabischen verwende ich als Plural ›Marokkaner‹ für Frauen und Männer.

2 Diesen Umstand habe ich ausführlicher in Zillinger 2008 reflektiert.

Migranten und Migrantinnen wie für die Menschen vor Ort eine soziale Bühne, um ihre nationale und kulturelle Identität zu feiern – und zugleich für touristische Augen zu präsentieren. Zu den Trance- und Heilritualen dieser Bruderschaften erhielt ich erst Zugang, als ich für die weitere, stationäre Forschung von Fes in die nahe gelegene Stadt Meknes gezogen bin. Im letzten, sommerlichen Drittel meiner Feldforschung fand ich mich dann allerdings abermals auf vielen Hochzeiten wieder – diesmal als Begleiter der ‘Aissawa-Bruderschaften, mit denen ich arbeitete.

Die Aufführungen der ‘Aissawa-Bruderschaften inszenieren eine kulturelle Reserve, die, als ›marokkanisch‹ identifiziert, auf Festen erfahrbar wird und der Rückversicherung einer kulturellen und nationalen Identität dient. Doch der nationale Raum, der hier zur Geltung gebracht wird, zeichnet sich durch seine trans-nationale Gestaltung aus und spiegelt die vielfachen sozialen, politischen und kulturellen Prozesse in den Lebenswelten von (wiederkehrenden bzw. Trans-) Migranten und Migrantinnen und Marokkanern vor Ort. Die Rituale der ‘Aissawa sind berühmt für Trance- und Besessenheitszustände und verhandeln Identität, insofern Subjektivität und Fremdbestimmung, Privates und Öffentliches ausagiert und kommentiert wird. Die Folklorisierung ihrer Praktiken auf lokalen, nationalen und internationalen Bühnen strukturiert Öffentlichkeit für und mit diesen lokalen und letztlich körperlichen Handlungs- und Erfahrungsbereichen, die von Migrantinnen und Migranten nachgefragt und inszeniert werden. Der ›unscharfe‹ Begriff der Diaspora (Safran 2004) erweist sich in diesem Kontext als heuristisch sinnvoll, denn als Arena multipler Verortungen thematisieren Hochzeiten und andere Familienfeiern in Marokko immer auch die Diaspora-Erfahrung des ›not being there‹ (vgl. Kokot/Tölölyan/Alfonso 2004). Auf der anderen Seite zeigt meine stationäre Feldforschung in Marokko zweierlei. Zum einen, dass sich Migration und kulturelle Praxis nur triadisch charakterisieren lässt – über die Kontexte der Herkunft, des Wohnortes und der vielen sozialen Zwischenräumen von verstreut lebenden Individuen. Ein Umstand, der zu Recht von der neueren Transnationalismus-Forschung betont wird (vgl. Vertovec 1999; Weißköppel 2005). Zum anderen wird deutlich, dass Transformationsprozesse, die als Folklorisierungen und Kulturalisierungen religiöser Praxis verhandelt werden, nicht allein aus der Migrationserfahrung erwachsen (vgl. Sökefeld 2004). Folklorisierung, so möchte ich zeigen, elaboriert vielmehr lokale, kulturelle Techniken für die Gestaltung, Verortung und Erfahrung eines kulturellen Raumes »on a moving earth« (Clifford 1986:22).

Nationale Hochzeiten

Die *'Aissawa* folgen dem mystischen Weg zur Gottesverehrung, der von dem Heiligen Sidi Muḥammad ibn 'Aissa, dem Schutzpatron von Meknes (*moulay Meknes*), überliefert ist und dessen Segenskraft (*baraka*) in Ritualen und Gesängen erinnert und antizipiert wird.³ Die marokkanische Landschaft ist regelrecht gesprenkelt von Heiligengräbern und verdichtet sich zu einem »territory of grace« (Horden/Purcell 2000), dem der König als »Führer der Gläubigen« (*'amir al mu'minin*) vorsteht. Wie Geertz zu Recht hervorhebt, kommt marokkanische Identität in seiner Person zur Geltung: Das ethnisch, sprachlich und kulturell stark variierende Marokko findet in der Huldigung seiner Person, in der Anerkennung seiner rituellen Führung und in der Unterwerfung unter seine vermittelnden Schiedssprüche zu nationaler Einheit (vgl. Geertz 2005; Combs-Schilling 1989; Dennerlein 2001). Angesichts von ca. drei Millionen Marokkanern und Marokkanerinnen, die im Ausland leben – immerhin 10 Prozent der Bevölkerung, deren finanzielle Rückflüsse in ihr Heimatland eine nicht zu ersetzende Einnahmequelle ausmachen (ca. 2 Milliarden Euro jährlich) – stellt sich für die Monarchie zunehmend die Frage, wie sie das Netzwerk an Loyalitäten aufrechterhalten kann, das ihre Macht absichert (vgl. Geertz 2005:51). In Marokko selbst ist die Reisetätigkeit des Königs, um seinen Einfluss zur Schau zu stellen, Programm: In allen Teilen Marokkos befindet sich ein Palast, der von einem großen Stab im ständigen Betrieb gehalten wird. Kommt der König in eine Stadt, wird diese herausgeputzt und die Straßen, wann immer er sich von A nach B bewegt, festlich geschmückt und für die wartenden Massen gesperrt. Die Bruderschaften stehen über Stunden am Straßenrand und erwarten die Vorüberfahrt des Königs, um ihm mit ihren Gesängen zu huldigen. Der Besuch einer marokkanischen Hochzeit erinnert nicht zufällig an diese öffentlich-staatlichen Zeremonien. Wie der Auftritt des Königs, so wird der Auftritt des Hochzeitpaares von einer Bruderschaft begleitet, deren Erscheinen den festlichen Charakter des Abends unterstreicht⁴ und die besonders gerne von heimkehrenden Migrantinnen und Migranten zur Hochzeit engagiert werden.

3 Der (christliche) Begriff des Heiligen ist nicht deckungsgleich mit dem des wali allah, des »Gottes Freund« im Islam. Trotzdem schließe ich mich Cornell an, der nach einer detaillierten, historischen Studie zur Bedeutung des Sufi-Heiligen in Marokko festhält: »If a wali Allah looks like a saint, acts like a saint, and speaks like a saint, why not call him a saint?« (Cornell 1998: xxix).

4 Bereits der frühe Marokko-Ethnolog Edward Westermarck zieht diesen Vergleich, wenn er das Erscheinen des Bräutigams mit dem des Sultans und seiner Entourage vergleicht (vgl. Westermarck 1914: 274f).

Abbildung 1: Begrüßung durch eine 'Aisswa-Bruderschaft



Hochzeitsgäste werden von einer aufgereihten 'Aissawa-Bruderschaft und, an der Tür, einem Bediensteten in der Aufmachung eines Palastsklavens empfangen. (Foto: Zillinger 2006)

So wurde eine Bruderschaft, mit der ich eng zusammengearbeitet habe, engagiert, um auf der Hochzeit eines, in den USA studierenden Paares die Gäste hoheitlich zu begrüßen: Über Stunden saßen wir in den wollenen Kostümen der Bruderschaft im Eingang und ließen die Gäste an uns vorbei defilieren, bevor ihnen von einem *'abid*, einem Bediensteten im traditionellen Aufzug eines königlichen Palastsklavens, die Tür zum exquisiten Hotel geöffnet wurde. Die festlich gekleideten Gäste machen dem Brautpaar und ihren Familien ihre Aufwartung und zelebrieren den Statuswechsel der Heiratenden. Insofern ist es weniger der (kommende) Vollzug der Ehe, der im Mittelpunkt der Zeremonie steht (so Salih 2002), als die Präsentation der Eheleute in den sozialen Netzwerken der beiden Familien: Braut und Bräutigam präsentieren sich den Gästen auf einem Thron und werden im Laufe der Feier in kleinen Sänften geschultert, von denen sie Süßigkeiten werfen und den anwesenden Gästen zuwinken. Während beide im Takt der Musik durch den Saal und aufeinander zu getragen werden, wird ihre rituelle Erhöhung angezeigt und die Verbindung der beiden Familien symbolisch dargestellt. Die hoheitlich inszenierten Hochzeiten dienen angesichts von Migration und der Aufweichung

sozialer Bindungen der Wieder-Annäherung und Revitalisierung der verschiedenen Netzwerke in Marokko und im Ausland.⁵

Die Hochzeit wird unter mehrmaligen Kleiderwechsel von Braut und Bräutigam begangen: neben ausgewählten, verschiedenen Kaftanen mit Überwurf⁶ (*takschita*), die mit phantasievollen Namen belegt werden wie *al 'amira* (die Prinzessin), trägt die Braut in der Regel den ›großen Aufzug‹⁷, benannt nach dem Brautgewandt der (staatstragenden) Elite aus Fes, *al Fassia*, und das ›traditionelle‹ Kleid, die (*ph*)*fara 'unia*, mit dem an die altägyptische Hochkultur angespielt wird. Häufig werden auf Hochzeiten außerdem Kleider im Stil der verschiedenen (ethnischen) Regionen angezogen. Die Kleider mit den entsprechenden Bezeichnungen *schloeha* (Shloeh-Berber), *soussia* (Souss-Region), *schamalia* (›nördlich‹, die Regionen von Tanger, Tetouan) oder das, die geographisch instabilen Grenzen Marokkos zum Ausdruck bringende ›algerische Kleid‹ der ›Menschen aus Oujda‹, zeigen die national-kulturelle Kompetenz der Braut, die ihre Kleider vielleicht nach der Anwesenheit und Herkunft der männlichen Familie oder der Gäste wählt. In den letzten Jahren fehlt aber auch selten die *hindia*, ein phantasievolles Kleid im Stil eines indischen Sari, zu dem die Frau vielleicht sogar einen Punkt auf die Stirn gemalt bekommt. Abgeschlossen wird die Hochzeit jedoch im weißen Hochzeitskleid der Europäer, *al urubia*, in dem die Braut von ihrem Mann in ihr neues Heim gebracht wird. Wie Kapchan mit schöner Bebilderung zeigt, geht es hier um die Inszenierung nationaler Identität (Kapchan 1996), oder, wie mir gesagt wurde, darum zu zeigen: »Das ist mein Land (waṭani), ich bin Marokkanerin« (Meknes 2006). Diese Praxis, zumal auch die weiblichen Gäste häufig ein oder zwei Wechselkleider mitbringen, trägt sicherlich auch dem Geschäftsgebaren der Brautausstatterin Rechnung und dient dazu, materiellen Wohlstand anzuzeigen, wie Kapchan argumentiert (Kapchan 1996:174). Viel zentraler aber scheint mir die Verschränkung von Öffentlichkeit und individueller Einrichtung des intimen, familiären Bereichs zu sein. Hochzeiten sind Passageriten par excellence, in denen zwei Familien zusammengeführt werden, eine neue Familie gegründet wird und das Brautpaar eine neue soziale Stellung einnimmt.⁸ Dem Festcharakter ist es also immanent, dass Privates und Öffentliches miteinander verschränkt, und familiäre und individuelle

5 Ich beziehe mich mit dem Wort der Annäherung auf den zentralen Begriff der Nähe (*qaraba*), mit dem soziale Beziehungen beschrieben und bewertet werden (vgl. Eickelman 1976).

6 Die Farben der *takschit* symbolisieren Fröhlich- und Fruchtbarkeit (grün) oder auch Lieblichkeit (weiss) der Braut, und werden mit den teuren Accessoires abgestimmt (gold für Goldschmuck, silber für Silberschmuck), die den ›Wert‹ (*galia*) der Frau zum Ausdruck bringen sollen.

7 ›Al Fassia‹ wird *al libsa al kbira* genannt, wörtlich: die große Kleidung.

8 Insofern gilt dies auch für die in manchen Teilen Marokkos verbreitete Parallel- bzw. Kreuzkusinenheirat.

Identität neu ausgehandelt werden. (Besonders) Braut und Bräutigam nehmen im Laufe des Heiratsrituals unterschiedliche Rollen und Identitäten an, bevor sie ihren, durch die Hochzeit initiierten, neuen, sozialen Status erhalten. Die Braut zeigt ›ihr passen alle Kleider‹, wie mir gesagt wurde: Braut und Bräutigam stellen ländliche Frauen aus dem hohen Atlas und Männer in traditionellen *jilabas* (Marokk. Pl. *jilalb*) dar, sie verwandeln sich zu Protagonisten aus den sauberen Herz-Schmerz Filmen aus Bollywood und werden schließlich zu europäischer Braut und erfolgreichem Herr im schwarzen Geschäftsanzug, wie er im übrigen auch das Stadtbild prägt, wenn die Entourage des Königs Einzug hält. Sie repräsentieren verschiedene Formen ›paralleler Modernitäten‹ (Larkin 2002), die Öffentlichkeit in Marokko gestalten. Ihre Selbstinszenierung ist zugleich ein Kommentar über die Kräfte und Traditionen, die nationale Identität in Marokko zur Geltung bringen. Diese Kommentierung ist nicht zufällig mit der Hochzeit verbunden, zumal in einer Zeit, in der Diskussionen um das ›allgemeine Wohl‹ an dieser privaten Sphäre ansetzen, an der Stellung der Frau, Heirats- und Scheidungsrecht, oder der Kinderzahl.⁹ Eine öffentliche Sphäre beinhaltet ein Bewusstsein darüber, dass private Handlungen und Verortungen Einfluss auf andere und das allgemein Wohl haben – wie in der islamischen Welt nicht zuletzt an der Konkurrenz unterschiedlicher, gesellschaftlicher Gruppen um Bedeutung und Bestimmung muslimischer Identität und die Implikationen ethischer Handlungen zu sehen ist (vgl. Eickelman und Salvatore 2004; van den Veer 2004). Das bis zu siebenmalige Wechseln der Kleider der Braut und, weniger häufig, des Bräutigams, selbst das Tragen oder Imitieren westlicher Brautmode (Maher 1974:175; für jüdische Hochzeiten Dubouloz-Laffin 1946:264f) hat in Nordafrika schon lange die Eingliederung des Brautpaares in die öffentliche Sphäre begleitet (Westermarck 1914:274-279), so dass der Blick allein auf eine globale Vermarktung von Kultur und die Ökonomisierung im Interesse der rituellen Expertin, der Brautausstatterin, in diesem Kontext verkürzt erscheint (so Kapchan 1996). Dabei möchte ich nicht historische Kontinuität überbewerten oder gar diese Traditionen zeitlos erklären und entsprechend exotisieren (Fabian 1983). Vielmehr geht es mir darum, das labile und stetig neu auszuhandelnde Verhältnis von öffentlicher und privater Sphäre in den Blick zu bekommen, deren Einrichtung auf Hochzeiten durch Konversionen des Brautpaares markiert und mit dem neuen Status des verheirateten Paares besiegelt wird.

9 Vgl. nicht zuletzt die Diskussionen um das reformierte marokkanische Heirats- und Scheidungsrecht, die während meiner Feldforschung viele Menschen bewegt hat.

Abbildung 2: Eine Braut präsentiert ein Gewand



Eine mit Ihrem Bräutigam in den USA lebende Braut präsentiert ein neues Gewand. Im Hintergrund singt und tanzt eine Bruderschaft der 'Aissawa (Foto: Zillinger 2006)

Die Bruderschaften arbeiten traditionell an der Schnittstelle zwischen häuslichem und öffentlichem Bereich. Sie haben Zugang zu familiären Feiern, Räumen und Menschen, der insbesondere fremden Männern alltäglich nicht einfach zugestanden wird. Um ihre Bedeutung und Funktion zu verstehen, wäre es ein Fehler auf der Repräsentationsebene stehen zu bleiben, auf der das Engagement der Bruderschaften ›lediglich‹ als nationale Folklore dargestellt wird. Wie ich im Folgenden zeigen möchte, bedient die folkloristische Inszenierung die Ausstellungslogik marokkanischer Festkultur für den Tourismus- und ›Ethno‹-markt. Zugleich aber vergegenwärtigt die Präsenz der Bruderschaft *baraka* – die benevolenten Kräfte ihres Heiligen und ihrer Praktiken – und einen Erfahrungsraum, in dem subjektive und kollektive Erfahrungen kommuniziert werden.

Als klassischer Übergangsritus ist die Hochzeit vielfach magisch und religiös belegt. Nicht zuletzt aus diesem Grunde ist die Einbindung einer 'Aissawa Bruderschaft wichtig, denn, wie es eine Informantin ausdrückte: »es kommen die ganzen Leute (und) einer verhext den anderen« (Meknes 2005). Magie ist vielfach Bindungsmagie, mit der in der Konkurrenz um Einfluss und Verortung in sozialen Netzwerken versucht wird, die eigene Position zu verbessern (vgl. Zillinger 2008). Öffnungen gegenüber Fremden bedeutet

deswegen immer eine Gefahr, die durch die Segenskraft des Heiligen aufgefangen werden soll. Dieser *baraka* wird von den Menschen unterschiedliche Bedeutung beigemessen, es verweist aber auf eine sakral erhöhte Genealogie des Heiligen – und des Königs. Beide verfügen über einen Stammbaum (*schajra*), der auf den Propheten Muḥammad zurückgeführt wird. Dessen übergeordneter Rang wird immer wieder in festlichen Ausrufen (ausschließlich) von den weiblichen Gästen der Hochzeit vergegenwärtigt, wie dadurch überhaupt soziale Zusammenkünfte aller Art festlich markiert werden:

<i>sla u slm 'ala rassul allah</i>	<i>Heil und Friede für den Prophet Gottes</i>
<i>la jah ila jah sidna Muḥammad</i>	<i>Es gibt keinen höheren Rang (vor Gott) als den unseres Herrn Muḥammad</i>
<i>Allah m'a al jah l'ali</i>	<i>Gott ist mit dem Ranghöchsten</i>
<i>Youyouyouyouyouyou</i>	<i>youyouyouyouyouyou</i>

In der direkten Nachfolge des ›Geliebten Gottes‹ (*ḥabib allah*) legitimiert der Heilige, respektive die Bruderschaft, das Verschmelzen zweier Familien im Zeichen einer rituellen Verwandtschaft. Um mit laut gerufenen Preisungen des Propheten die einzelnen Gäste willkommen zu heißen, werden häufig *Schaikhat* angestellt, die an der Tür auf die Ankommenden warten. Auf der Schwelle zwischen Haus und Öffentlichkeit positioniert tragen sie kein Kopftuch – was für ›respektable‹ Frauen allein im strikt familiären Rahmen moralisch unbedenklich wäre. Im weiteren Verlauf der Hochzeit sind sie dafür zuständig, die Menschen aus den unterschiedlichen, auch internationalen Kontexten und Netzwerken der betroffenen Familien in eine familiäre Feier zu integrieren. Sie animieren zum Tanzen und lassen die Haare schwingen – und verschränken günstigstenfalls den offiziellen Rahmen der Hochzeit mit der familiären Stimmung ausgelassenen Feierns. Zugleich verweisen sie auf die Ordnungsauflösenden und dissoziierenden Tranceerfahrungen religiöser Rituale, die durch entsprechende Bewegungen des Oberkörpers und des Kopfes hervorgerufen und von den Bruderschaften gestaltet werden. Durch ihre Präsenz als ›öffentliche‹ Frauen mit geöffneten Haaren und ihre Anrufung des Ranghöchsten verbinden sie das Private mit der normativ-moralischen, öffentlichen Ordnung und das Sakrale mit dem Sexuellen (vgl. Kapchan 1994). Die intime Sphäre wird im Zeichen des Propheten öffentlich eingerichtet und überhöht: Wie Abdellah Hammoudi angesichts der Ausschreitungen in der muslimischen Welt nach der Veröffentlichung der Muhammad-Karikaturen in Europa hervorgehoben hat, verhandelt seine Evozierung in festlichen und mystisch-religiösen Kontexten zwei Aspekte der Persönlichkeit: die Inkarnation des Spirituellen und die Repräsentation des Materiellen und der Erotik

(Le Journal 2006: 26). Diese doppelte Verschränkung im Zeichen des Propheten ist für die Einrichtung des privaten wie des öffentlichen Raumes von nicht zu unterschätzender Bedeutung.

Wie mir immer wieder auseinandergesetzt wurde, preist die Bruderschaft auf den Hochzeiten den Heiligen und den Propheten und besingt ›das Haus‹ (*al dar*) in ›sauberen Worten, nicht wie auf der Strasse‹. Diese Verbindung zwischen Haus und Heiligtum gilt es in den Blick zu nehmen. Um noch einmal den Marokko-Ethnographen Abdellah Hammoudi zu zitieren:

»The relationship between house and sanctuary represents an affinity in their meaning: sacred like it and, in theory, inviolable. The sanctuary contains the social group and its values. The house shelters the honor and harmony of the domestic group, whose foundation rests on the same values that the sanctuary embodies and guarantees.« (Hammoudi 1993: 151)

Die affektiv aufgeladenen Bindungen im familiären Kontext alltäglicher Interaktion werden von den Bruderschaften in den öffentlichen Raum getragen und bestätigt – und dort in Form kultureller Folklore von den Migrantinnen und Migranten nachgefragt. Das königliche Haus beansprucht die Oberhoheit über diese Bindungen (vgl. besonders Combs-Schilling 1989). Das regelmäßig bei familiären Festen besungene ›Haus des Propheten‹ (*dar al nabi*) verweist über die Schreine der mächtigen Heiligen und Vorfäter des amtierenden Königs auf das Königshaus und verankert es zugleich vor Ort. Die durch Erziehung vermittelten und in allen sozialen Bereichen zum Tragen kommenden Werte von Unter- und Einordnung, deren kulturelle Bedeutung Hammoudi anhand des Begriffspaars Herr und Untergebener bzw. Sufi-Scheich und Jünger herausgearbeitet hat, werden in den Heiligenkulten immer wieder neu mit Bedeutung aufgeladen und binden die Familien und familiären Netzwerke in eine Autoritätshierarchie ein, an deren Spitze der König steht (Hammoudi 1997; vgl. Zillinger 2006:234). Der König beansprucht eine, wenngleich nicht direkte Abstammung von den Staatsgründern, den Idrissiden, deren Heiligtümer in den Städten Fes und Moulay Idriss liegen und Ziel religiös-staatlicher Feiern und Pilgerfahrten sind. Doch auch die Begründer der heutigen Dynastie, Moulay ‘Ali Scharif im Tafilalt und sein Nachfahre Moulay Isma‘il in Meknes sind Teil dieser sakral-dynastischen Topographie Marokkos, die auch die majestätisch inszenierten Grabstätten der nachkolonialen Monarchen Muhammad V. und Hassan II. in Rabat umfasst. Zu den jährlichen Festen (Pl. *muassim*) der staatstragenden Heiligen versammeln sich die Bruderschaften der Region zu Prozessionen, bei denen die Menschen zu Tausenden die Straßen säumen. Am Geburtstag ›seines Großvaters‹, dem Propheten, (dem *mulud*-Fest) erscheint der König in Meknes und geht zum Heiligtum seines ›väterlichen Onkels‹ (*‘amu*), dem Heiligen der ‘Aissawa-

Bruderschaft, um öffentlich zu beten. Er garantiert in der Bündelung und Zurschaustellung öffentlich-nationaler und privat-familiärer Werte das allgemeine Gut – ein nationales Gut, dem in der Gestaltung der Hochzeiten Geltung verschafft wird und das die ›erkaltenden‹ Netzwerke der Migration in den ›warmen‹ Bindungen familiärer Kontexte erneuert (vgl. Eickelman/Salvatore 2004:18).

Hochzeiten und Folklore im transnationalen Raum

Viele marokkanische Migranten und Migrantinnen begehen ihre öffentlich-repräsentativen Hochzeitsfeste in Marokko. Manche verteilen die festlichen Abläufe im transnationalen Raum, etwa, in dem sie in Europa standesamtlich, das eigentliche Fest aber in ihrem Herkunftsland feiern, wo ihr sozialer Status bestimmter ist und häufig höher bewertet wird (vgl. Salih 2002:223). Unter den Medien, die unter marokkanischen Migranten und Migrantinnen zirkulieren, sind CDs mit Hochzeitsmusik echte Verkaufsschlager (Volume 1 – n) und die Tätigkeit der *nagafa*, der traditionellen Brautausstatterin, wie des *traiteurs*, dem rund-um Hochzeitservice, in Marokko wie in Europa offensichtlich ein einträgliches Geschäft.¹⁰

Abbildung 3: CD-Cover



Ausgeklapptes Cover einer mir als ›Aissawa-Tradition‹ bzw. ›marokkanische Folklore‹ verkauften Audio-CD in Brüssel.

10 Diese Einschätzungen beruhen auf Gesprächen mit Betreibern und Mitarbeitern von einschlägigen Musik- und Filmgeschäften in Fes, Meknes und Brüssel. Geschäfte für Brautmoden, marokkanischen Partyservice sowie Heiratsausstatterinnen lassen sich außerdem vielfach im Internet und den einschlägigen Diskussionsforen nachweisen. Vgl. <http://www.google.de/search?hl=de&q=nagafa&btnG=Google-Suche&meta=> (letzter Besuch am 5.02.08).

Für die Ausrichtung und Erfahrung dieses dezidiert marokkanischen Initiationsfestes werden keine Kosten gescheut, wie Diskutantinnen in Diskussionsforen im Internet feststellen:

»Wie bereits schon öfters erwähnt, ist eine Hochzeit mit allem drum und dran (zuuuu) teuer!!!! Man muss echt sein lebenslang dafür sparen...« Aber: »jeder marokkaner trägt natürlich auch etwas marokkanisches in sich, obwohl wir meistens in anderen ländern geboren und aufgewachsen sind, deshalb denke ich lieben wir auch diese atmosphäre und der ablauf unserer hochzeiten, allein die musik und das tanzen macht uns alle glücklich oder etwa nicht????« (Maroczone 2004)¹¹

Die Gestaltung von Hochzeiten in Marokko orientiert sich nicht zuletzt an ›Folklore‹, ein über das Französische vermittelte, englisches Lehnwort, das sich auf die Ausstellungslogik religiös-kultureller Festkultur in Marokko bezieht.¹² ›Folklore‹, Unterhaltung für Marokkaner und Europäer gleichermaßen, ist ein traditioneller Arbeitsbereich der Bruderschaften wie den *‘Aissawa*, die bereits 1867 bei der Weltausstellung in Paris auftraten (Brunel 1926:xi) und bis heute auf öffentlichen und privaten Feiern oder im Zirkus als Artisten auftreten. In der öffentlichen (Selbst-)verortung dieser Bruderschaften blenden *taqalid*, (Tradition), *taqafa*, (Kultur), und eben *folklore* ineinander über. Wie Schielke zu Recht betont, erstreckt sich im zeitgenössischen Arabisch der semantische Gehalt des Begriffs *folklore* auf den Bereich populärer Kultur (*scha‘bi*) (Schielke 2006:174). Folklore bezeichnet so unterschiedliche Gegenstandsbereiche wie traditionelles Handwerk und ihre Erzeugnisse, populäre Malerei, die häufig Motive französischer Orientalisten aufnimmt oder populäre, traditionelle Musik und traditionelle Gewänder einer Region. Darüberhinaus bezieht sich Folklore aber auch auf die spektakulären Praktiken, die von den *‘Aissawa*, »renowned for their self-mutilation«, bis heute in Nordafrika für, »the edification of visitors in many a tourist centre,« aufgeführt werden (Hilton-Simpson 1922:190) und deren Praktiken als Folklore im öffentlichen Raum einen Ort finden – und dadurch auch dem Vorwurf einer häretischen »religious hysteria« (ebd.) entgehen. Auch Gaukler, die mit ihren magischen Fähigkeiten, Schlangenbeschwörungen, medizinischen Pulvern, Wässerchen und Amuletten Touristen und Marokkaner gleichermaßen auf öffentlichen Plätzen beeindrucken, gelten als Folklore – die sie auf dem weltberühmten *Jema‘a al Fna* in Marrakesch oder, seit neuestem wieder von höchster politischer Stelle erwünscht, auf dem *Place el Hedim* in Meknes zur Aufführung bringen. Nicht nur für Touristen, sondern auch für die Inszenierung

11 www.maroczone.com/postt2639.html?t=2639, letzter Besuch am 23.1.08.

12 Für eine Studie zur Entstehungsgeschichte von Folklore in England aus den ›popular antiquities‹ im Austausch mit deutschen Forschern wie den Gebrüdern Grimm und der entstehenden Volks-Kunde, vgl. Dorson 1999 (orig. 1968).

des Nationalstaates bei Prozessionen vor dem König oder seinen Statthaltern sowie auf öffentlichen Plätzen und im familiär-öffentlichen Bereich von Hochzeiten transportiert Folklore marokkanische Kultur, indem sie für unterschiedliche Bereiche des sozialen Lebens Öffentlichkeit strukturiert. Lokal variierende, materielle Kultur und Musiktraditionen werden in diesem Prozess in einen nationalen, öffentlichen Raum eingefasst und die unterschiedlichen, halb-öffentlichen Bereiche des sozialen Lebens in Beziehung gesetzt – dies betrifft lose verbundene Handwerksgilden und Bruderschaften genauso wie familiäre Netzwerke. Die in alltäglicher Interaktion ständig erneuerten, sozialen Netzwerke verdichten sich mit ihren überlappenden Solidaritäten, Verpflichtungen und Abhängigkeiten zu einem öffentlichen Raum, der sich auf folkloristischen Bühnen zur Darstellung bringt. Hochzeiten, Beschneidungsfeste, religiöse Rituale der Bruderschaften, aber auch die materiellen Praktiken von (Kunst-) Handwerkern werden zu bzw. mit öffentlichen Symbolen ausgestattet und im nationalen Raum verortet. Zugleich verweist die Inszenierung nationaler Öffentlichkeit bei staatlichen Folklorefesten, im Fernsehprogramm und auf monarchischen Heiligenfesten auf diese lokalen Räume ›warmer Interaktion‹ und erhält hier ihre Relevanz. Doch auch die magischen Praktiken von, in semi-öffentlichen Räumen operierenden Heilern können folkloristisch gewendet und bei Auftritten als Gaukler Teil öffentlicher Kultur werden. Anders als an den heimlich-häuslichen Orten ihrer Tätigkeit, bei denen sie mit magischen, außeralltäglichen Referenzen operieren, um auf Menschen (illegitim) einzuwirken, unterliegen sie auf der Folklore-Bühne öffentlicher Kontrolle, und verorten sich in der normativen Ordnung öffentlicher Interaktion (vgl. Zillinger 2008).

Wie die Gaukler operieren auch die Bruderschaften als Heiler subjektiver, sich häufig körperlich äußernder Krankheitszustände, die den gut-böse Geistern, den koranisch belegten *jnun* (Sg. *jinn*), zugeschrieben werden, in dem sie auf den individuellen Körper des Betroffenen, aber auch auf seine Umgebung, den sozialen Körper, einwirken. In diesem Bereich religiös-spiritueller Körper-techniken ist der Verweischarakter folkloristischer Repräsentation besonders wirksam – und ambivalent: Die Möglichkeit, einen scheinbar nicht politisierten, weil sensitiven Erfahrungsraum zu entdecken und zu beleben macht folkloristische Darstellung besonders wirkungsvoll – sie verweist auf einen ›authentischen‹ Bereich kultureller Praxis. Sie ist zugleich ambivalent insofern sie sich auf traditionelle und deswegen, wie Mauss betont, auf sozial anerkannte und dadurch wirksame Techniken zur Einrichtung des Individuums bezieht, Techniken, die im intimen Bereich des Körperlichen und der individuellen Verortung im sozialen Raum ansetzen.¹³ Diese, in familiären

13 Ich beziehe mich hier auf den Zusammenhang von Techniken, Tradition und

oder nachbarschaftlichen Kontexten gepflegten Praktiken sind lokal kodiert und die Übersetzung der intimen Erfahrungen in den offiziellen Raum der Repräsentation ist, wie ich im Folgenden zeigen werde, weder immer erwünscht noch einfach möglich.

Für die Bruderschaften allerdings hat Teilhabe an dieser Öffentlichkeit nicht zuletzt eine ökonomische Bedeutung. Aufgrund der prekären, ökonomischen Verhältnisse in Marokko und einer gravierenden Arbeitslosigkeit, sind in den letzten Jahren immer mehr junge Männer in den Folklore-Markt der 'Aissawa gedrängt – nicht zuletzt, weil die vereinfachten und standardisierten Darstellungsformen, die für die ökonomisch einträglichen Veranstaltungen erwartet werden, von den gewöhnlichen Gruppenmitgliedern keine langjährige Initiation in den Kult der Bruderschaften mehr voraussetzen. Die Zusammensetzung der Gruppen ist, anders als der deutsche Begriff der Bruderschaft suggeriert, höchst situativ und fluktuiert entsprechend strategisch-ökonomischer Erwägungen und freundschaftlicher Bindungen, Konkurrenz ist groß.

Abbildung 4: Internetwerbung einer Bruderschaft

* LE GROUPE AL ISMAILIA D'ISSAWA, sous la direction de Lemkaddem Abdellah ELMRABET, est à votre disposition pour l'animation de vos fêtes, mariages et soirées de chants sacrés issawa (aissawa) authentique de la ville de Meknes. Avec le respect des tenues traditionnelles marocaines (handirs, jellabas, etc...) et accessoires (mbakhra, etc...).

- * Albums Photos
- * Historique issawa
- * Historique d'après les anciens
- * Téléchargements (audio)

Contactez Le Responsable du Groupe: Lemkaddem
Abdellah ELMRABET



Abdellah ELMRABET.
abdellahelmrabet@yahoo.fr
Tél: +21268479414

لاتصلنا برئيس للفرقة
العيساوية الإسماعيلية
للمقدم عبد الله المرابط

http://issawa.multimedia.ma



Une photo du groupe avec la tenue originale "handir" de issawa (aissawa)

Ausschnitt einer Internetseite, auf der eine Bruderschaft der 'Aissawa in traditionellen Kostümen für sich wirbt.¹⁴

Wirksamkeit, die Marcel Mauss in seinem Aufsatz zu Körpertechniken entwickelt (Mauss 1989: bes. S. 205f).

14 <http://membres.lycos.fr/issawa/> (letzter Besuch am 21.2.08).

Wie mir ein befreundeter, junger Vorsteher einer Gruppe auseinandersetzte:

»Heutzutage musst Du aktiv werden und Dich anbieten. Du kannst nicht nur zu Hause herumsitzen und warten, bis Dich einer anruft und Dich fragt: oh *Mqqdm* (Vorsteher), würdest Du mit mir eine *lila* abhalten? Du musst Werbung (*publicité*) machen und auf die Leute zugehen. Es ist ein hartes Geschäft geworden.« (Meknes 2006)

Als Plattform für die *publicité* dient seit kurzem auch das Internet, in dem Bruderschaften um den internationalen Markt der Folklore und Weltmusik konkurrieren und um die Aufmerksamkeit von Migrantinnen und Migranten buhlen.

Diese im Internet werbende Bruderschaft der 'Aissawa präsentiert sich als Teil der ›authentischen‹, religiösen Festkultur Marokkos. Wie alle Akteure auf dem Folklore-Suq¹⁵ der Bruderschaften, die es sich leisten können, hat auch diese Gruppe in die Anfertigung traditioneller Kostüme, den *hendirat*, investiert, die ein Emblem marokkanischer Kultur geworden sind und allgemein mit den 'Aissawa in Verbindung gebracht werden. In dem durch das Gruppenphoto zugleich illustrierten Werbetext wird ›authentische‹, marokkanische Kultur außerdem an sakralen Gesängen, weiterer, traditioneller Kleidung (*jilabas*) und Accessoires wie dem Rauchgefäß (*mbahra*) festgemacht, das in der Bildmitte vor den Männern aufgebaut ist. Alle Mitglieder der Bruderschaft tragen weiße Socken in den ebenso traditionellen, gelb gefärbten Schlupfschuhen (*blgas* bzw. *barbouches*), die, wie auch das über dem Kopf gebundene Tuch, Teil feiertäglicher Kleidung der Männer in Marokko sind. Rechts und links sind die Fanfaren ausgestellt und die Fahnen der Bruderschaft, auf denen Zitate aus dem Koran gestickt sind. In der Mitte sticht der auf Hochzeiten unvermeidliche, und oben bereits erwähnte 'abid in dem traditionellen Aufzug eines königlichen Palastsklavens heraus, der landläufig mit der Selbstinszenierung des berühmt-berüchtigten Sultans und Staatsheligen Moulay Isma'il (1645-1727) assoziiert wird, und noch immer Teil der Inszenierung des marokkanischen Königshauses ist. Durch Kostümierung werden Menschen »culture incarnate«, wie es in einem von Victor Turner kuratierten Ausstellungskatalog zu Festkulturen einmal heißt (Smithsonian Institution 1982:68), sie verweisen im Falle der kostümierten 'Aissawa auf einen ›Inbegriff‹ marokkanischer Kultur, der Teil einer wachsenden Kulturindustrie in Marokko ist.

Diese Kulturindustrie transportiert die Praktiken der 'Aissawa in die transnationale Öffentlichkeit, transformiert sie und wird andererseits von ihnen gespeist – in den Worten von Paul Sant Cassia ein ›double investment‹,

15 Diesen Begriff übernehme ich von Leistle 2007: 93.

das er anhand musikalischer Traditionen auf Malta untersucht hat und für populäre Praktiken in kulturell-geographischen Randlagen im Mittelmeerraum nachweist (Sant Cassia 2000). Zugleich verortet diese Folklorisierung die beteiligten Akteure im transnationalen Raum. So dient das Engagement der 'Aissawa als Bühne für die Migrantinnen und Migranten, die in den sozialen Netzwerken und konkreten Nachbarschaften kulturelle Kompetenz demonstrieren, indem sie vor der Hochzeit die Bruderschaft in einer Prozession die Geschenke an die Braut überbringen lassen. Bei der oben bereits zitierten Internetpräsentation der 'Aissawa Bruderschaft aus Meknes wird deswegen besonders auf die Gestaltung dieser Prozession hingewiesen.

Abbildung 5: Gabenprozession für eine Braut



Eine Bruderschaft der 'Aissawa überbringt die Geschenke an die Braut. Hinter dem 'abid geht der Träger der mbaħra, in der Essenzen verbrannt werden. (Privatpersonen wurden für die Internetveröffentlichung dieses Werbephotos diskret unkenntlich gemacht)

Auch hier ist die *mbaħra*, das Rauchgefäß, nicht zufällig ein exponierter Gegenstand in der Prozession. Es markiert hohe, religiöse Feiertage, wie den Prophetengeburtstag und lokale Heiligenfeste, an denen das von wohlriechenden Rauchschwaden umgebene Gefäß von den Bruderschaften in einer langen Prozession in Tanzschritten zum Grab ihres Gründungsheiligen gebracht wird. Genauso ist es integraler Bestandteil dieser öffentlichen Prozession der Bruderschaft zum Hause der Braut, die mit den Geschenken zugleich den Bräutigam selbst in den lokalen Kontext ›zurückträgt‹ und ihm öffentlich Gel-

tung verschafft. Das Rauchgefäß ist zudem in dieser handwerklich ästhetisier-ten oder schlicht in der rein funktionalen Form eines Kohlebeckens (*naḥkh*) integraler Bestandteil von Tranceritualen, die von den Bruderschaften veranstaltet werden, da der Duft der Essenzen die Dämonen anspricht, wodurch die von ihnen besessenen Menschen in Trance fallen. Zugleich besänftigen sie die Dämonen und lindern die Folgen der Trance. Teure Essenzen, allen voran Weihrauch, sind auch Teil der Brautgeschenke, die in der Prozession überbracht werden (vgl. schon Westermarck 1914:82f) und werden zur Behandlung gegen den bösen Blick genutzt; wie bereits erwähnt sind Braut und Bräutigam während des Schwellenritus besonders gefährdet für malevolente Kräfte und Schadensmagie. Der Anblick der Rauchschwaden und die Gerüche, bzw. das Rauchgefäß haben also eine zentrale indexikale Funktion, da sie sowohl auf religiöse wie familiäre Feste verweisen. Dieser Verweischarakter scheint mir für die gelungene Inszenierung kultureller Identität zentral zu sein. Auch wenn bei der freudigen Präsentation der Familie in der Öffentlichkeit Dämonen und individuelle Dissoziation in Trancezustände nicht thematisiert werden (*allah istir*, Gott bewahre), verweist das Auftreten der Bruderschaft als kulturell intime Praxis auf die Erfahrungsmöglichkeit der Trance, die die nach innen gerichtete Kehrseite der Folklore darstellt. Hochzeiten und andere Feste sind Rituale, die nicht für sich stehen, sondern gerade deswegen als Träger kultureller Inszenierung dienen können, weil sie in andere externe, rituelle und nicht religiöse Kontexte eingebettet sind bzw. auf diese verweisen. Wie Gladigow systematisch und begrifflich überzeugend herausgearbeitet hat, geben die entsprechend bestimmbar Sequenzen eines Rituals durch ihre externe Vernetzung Leseanweisungen für die Kultheilnehmer, was sie »tun, sehen, erfahren, vielleicht sogar: glauben sollten« (Gladigow 2004: 60). Wenn solche Ritualsequenzen einerseits hoch spezifisch sind und andererseits in anderen, unterscheidbaren Ritualen vorkommen, spricht Gladigow von »rituellen Zitaten« (ebd.:61), die so etwas wie eine »Interritualität« herstellen – Verbindungen, die durch bestimmte Indizees angezeigt werden können. Die Auftritte der 'Aissawa-Musiker vor und auf der Hochzeit erzeugen eine Fülle an akustischen, visuellen, haptischen und sensitiven Erfahrungen und Assoziationen, die es in den Blick zu nehmen gilt. Ihre rhythmische, durch Schellen, Trommeln und sogenannte Oboen (*ḡita*) erzeugte Musik, die Gesänge und Preisungen, die von den Musikern und dem Publikum angestimmt werden, die Tanzschritte, mit denen sich die Anwesenden zu einer Festgemeinschaft verbinden und die »communitas-Erfahrung« des Rituals evozieren (Turner 1969), die Kleider und Gegenstände, die auf den Festen gezeigt und gebraucht werden und, last but not least, die Gerüche und Geschmäcker, die erzeugt werden, evozieren eine festliche Atmosphäre, die unter Marokkanern als typisch marokkanisch kommuniziert wird und auf unterschiedliche familiäre, sakrale und politisch-repräsentative Kontexte verweist.

Diesen Verweischarakter möchte ich an einem letzten Beispiel verdeutlichen, das die Rolle von Folklore und Tradition im transnationalen Raum entschlüsseln helfen soll.

Pathos und Poiesis: Tranceerfahrung und die Inszenierung kultureller Identität

Auch bei der Henna-Zeremonie, die am Vortag des Hochzeitsfestes von der Familie der Braut abgehalten wird, ist es beliebt, die 'Aissawa zu engagieren, und so fanden wir uns vor dem Haus der bereits oben beschriebenen, marokkanischen Studentin aus den USA ein, um mit dem Einzug (*al dakhla*) zu beginnen. Ein Großteil der Festgemeinschaft versammelt sich auf der Straße – nach Möglichkeit gut sichtbar in der Mitte – und unter den Rufen und Prophezenpreisungen der Frauen beginnt die Bruderschaft zu spielen und, die Festgesellschaft zieht in das Haus ein. Frauen beginnen ihre langen Haare zu lösen und mit kreisenden Kopfbewegungen durch die Luft zu schwingen – ein Zeichen von Festfreude und zugleich sexuell und sakral konnotiert ein Körperzeichen, das auf die durchlässige Grenze zwischen der festlichen Inszenierung einer sozialen Feier, dem sakralen Bereich mystischer Trance und körperlich-sexueller Empfindsamkeit verweist. Der Lärm der Musik (*ṣda*) ist zentral für die Feierlichkeit, ›damit die Nachbarn es hören‹, wie mir immer wieder erzählt wurde. ›Es muss laut und voll sein und alles muss durcheinander gehen‹. Der Einzug der Bruderschaft löst die bis dahin mehr oder weniger eingehaltene Geschlechtertrennung auf, hinter den Musikern drängen die anderen, vorwiegend jungen Männer in den Raum und tanzen mit den weiblichen Gästen und Kindern, die mit der Braut auf die 'Aissawa gewartet haben – und der stundenlangen Prozedur der Henna-Bemalung zuschauen. ›I love you‹-Luftballons schweben durch den Raum und wir, die Bruderschaft und ›ihr Ethnologe‹ nehmen auf einer Stuhldreihe hinter Mikrofonen Platz. Männer der Familie stecken den Musikern 100 und 200 DH Scheine (ca. 10 und 20 Euro) an die Kleidung – ein Almosen (*ṣadaqa*) und zugleich ein Opfer (*baraka*) für die gelingende Hochzeit. Die Festgesellschaft tanzt. Und unter den strahlenden Menschen aus der Verwandtschaft, fangen einige alte und junge Frauen an, heftig zu atmen und ihr Gesicht schmerzhaft zu verziehen, sie fallen in Trance zu den Rhythmen der Bruderschaft. »Das ist normal«, erklärt mir eine Freundin später, »das muss so sein: auf einer Hochzeit muss alles durcheinander gehen«. Doch nicht nur der Ethnologe ist irritiert angesichts des Nebeneinander und Ineinander von Ausgelassenheit und den schmerzverzerrten Gesichtern beim Einsetzen der Trance, die in die wilde Trance, die *jidba*, übergeht. Auch die Braut aus den USA schaut besorgt, sie versucht ein Zeichen zu geben – was nicht beachtet wird, da gerade niemand direkt neben ihr steht und sie Hände und Füße nicht bewegen kann, damit die Henna Tätö-

wierung nicht verschmiert. »Die reichen Leute aus Europa und den USA, die wollen das nicht, die wollen alles kontrollieren«, erklärt mir meine Freundin später, die selbst lange in Übersee gelebt hat. Und tatsächlich, auch auf einer zweiten Hochzeitsfeier, auf der ich die Bruderschaft begleitet habe, fallen Frauen in Trance und das Brautpaar springt entsetzt von den Stühlen auf und gibt Zeichen, den Rhythmus zu wechseln. Doch der *Mqqdm* entscheidet sich weiter zu spielen – die Besessenen brauchen ihren *rih*, ihren Rhythmus, der den *jinn* zufrieden stellen muss. Brechen Sie den Rhythmus ab, können die Frauen in eine kataleptische Starre verfallen, die nicht die Erleichterung einleitet, sondern einen krankhaften Zusammenbruch.

Was war passiert? Der Vorsteher der Bruderschaft, mit dem ich in den frühen Morgenstunden auf dem Rückweg den Abend diskutierte, verkündete nicht ohne Stolz: »ja *'andna al hal*« (der (segensreiche Trance-) Zustand kam zu uns). »Gott hat mir eine Stimme gegeben, die die Menschen mögen, das war schon immer so bei mir.« Und die Frauen, die in (die individuelle) Trance gefallen sind? »Sie waren krank, die Armen, jetzt geht es ihnen wieder besser« (Meknes 2006). Die geglückte Feststimmung und die Trance werden hier aufeinander bezogen. Mit den Worten *ja 'andna al hal* wird von dem Ritual-experten die Bedeutung des Pathischen, wörtlich ›Widerfahrnis‹ (pathos) thematisiert, die wichtig ist, um den Charakter des Ritualfestes zu verstehen. Wie meine Informantinnen und Informanten es immer wieder ausgedrückt haben, hat ›es‹ jemanden in der Trance ergriffen: *tshaddat/tshad* (bzw. die Trance ist bei bzw. in ihr/ihm: *fihafih al hal*). In der Trance kommen also eigenständige Mächte zum Wirken, in der marokkanischen Kosmologie in der Regel die *jnun*, gut-böse Geister, die Menschen aus dem Tritt bringen und regelmäßig Opfergaben bzw. rituelle Handlungen zu ihrer Befriedung erfordern. In der Trance erfahren die Menschen die Macht dieser Dämonen, so dass der von Fritz Kramer ausgearbeitete Begriff der »passiones« geeignet erscheint, diesen ›inversiven‹ Aspekt des Handelns zu fassen, den die *jnun* verursachen und in dem sie zur Darstellung gelangen (Kramer 1989: 64). Bei schwerwiegend erkrankten Menschen bzw. fehlerhaft oder noch nicht behandelten Besessenheitserfahrungen kann es auch im Alltag, ohne einen rituellen Kontext zu körperlichen Erscheinungen kommen, die mit der Besessenheits-Trance¹⁶ in Verbindung gebracht werden: dem stocksteifen Fallen des Menschen, das einer Trance vorhergeht oder auch das Ende einer Trance anzeigen kann, Zucken der Gliedmassen, Stöhnen und Schreien, Selbstverletzungen (von an den Haaren reißen, sich Ohrfeigen bis hin zu Selbstverstümmelungen mit Hilfe eines Messers u.ä.) usw. Für die Behandlung dieser Zustände wird bei Ritua-

16 Trance wird im marokkanischen Kontext in der Regel mit Besessenheit in Verbindung gebracht, auf unterschiedliche Bedeutungsebenen der Trance kann ich hier aus Platzgründen nicht eingehen.

len versucht, den oder die Patientin wieder in Tritt zu bringen – seine oder ihre eruptiven Zuckungen (wörtlich: seine, ihre Knochen packen sie: *schdu/ha 'adamu/ha*) werden durch Helfer in den Rhythmus der Musik überführt, zu der er oder sie die Trance ausagiert, bis er oder sie ›befriedet‹ ist, d.h. bis sein oder ihr Dämon ›genug hat‹. Zusammen mit den tanzenden und zuschauenden Gästen folgen die Musiker einer rituell geordneten Verlaufsform, bei der es zu den pathischen Zuständen der Trance kommt. Die *jnun*, die die Menschen im Alltag begleiten, ohne ihnen günstigstenfalls zu nahe zu kommen, reagieren auf die *riah*, die Melodien der Preisungen, die von den Bruderschaften mit Hilfe von Flöten, den Oboen und Trommeln angestimmt werden. Das Ritual schafft also einen Raum für die *passiones* der Trancetänzer, bzw. für die in ihnen zur Geltung drängenden Dämonen, die hier zu einer Struktur finden, bei der ihre destruktive, krank machende Kraft in die Segenskraft des gemeinschaftlichen Rituals umgekehrt wird. Mit Erhard Schüttpelz kann diese Fähigkeit ritueller Verlaufsformen, alle von ihr koordinierten Akteure in eine Prozedur einzubeziehen und in einen gemeinsamen Erfahrungsraum einzubinden, als ›pathos‹ einer ›poiesis‹ bezeichnet werden, als die Verbindung von Widerfahrnis, dem inversiven Bereich von Handlungen, und rituellen Techniken. Für die tanzenden oder auch nur zuschauenden Hochzeitsgäste bedeutet dies, dass sie im Verlauf des Rituals einer Prozedur der ›Verfertigung‹ (poiesis) unterzogen werden und dabei unterschiedliche Erfahrungen des ›In-Mitleidenschaft-Gezogen-Werdens‹ (pathos) erleben (vgl. Schüttpelz 2008:244). Dieser Drift zwischen Handlung und Behandeltwerden, dem sich die Ritualteilnehmer nur schwer entziehen können, wurde von Alfred Gell mit dem Begriffspaar ›agency/patienthood‹ herausgearbeitet, das sich gerade für die Heilrituale der Bruderschaften heuristisch relevant erweist: »In any given transaction in which agency is manifested, there is a »patient«, who or which is another ›potential‹ agent, capable of acting as an agent or being a locus of agency« (Gell 1998: 22).

Die Inszenierung und Gestaltung von Hochzeitsfolklore in der Transmigration ist ein intentionaler, kreativer Prozess, den von den Marokkanerinnen und Marokkanern unterschiedliche Bedeutung beigemessen wird, der aber darauf abzielt, einen Erfahrungsraum kultureller Intimität (Herzfeld 1997) zu schaffen, in dem die Teilnehmer in eine festliche Mit-Leidenschaft gezogen werden: In den Worten der oben zitierten Marokkanerin: »deshalb denke ich lieben wir auch diese atmosphäre und der ablauf unserer hochzeiten, allein die musik und das tanzen macht uns alle glücklich« (vgl. oben S. 227).

In einem aufschlussreichen Aufsatz entwickelt Salih die repräsentative Funktion des Pathischen anhand ihrer Beobachtung dreier, in Trance fallender Frauen auf einer von Auslandsmarokkanern durchgeführten Hochzeit in Meknes. Da die erste Frau hinterher auf sie zukommt und sie fragt, ob ihr die dargebotene marokkanische Folklore und Tradition (der Trancetanz) gefallen ha-

be, schließt sie, dass Frauen über den Trancetanz marokkanische Kultur als authentisch verifizieren, und ihn weniger (in Anschluss an Lewis 1971) als kulturell gefassten Ausdruck individuellen Leidendrucks oder (in Anschluss an Boddy 1989) als subalterne Äußerung von Frauen im öffentlichen, patriarchalisch strukturierten Raum durchführen. Schließlich hatte auch ihr Gastgeber die Bruderschaft von vornherein als eine Mischung aus Folklore und Religion vorgestellt, eine Beurteilung, die sie sich offensichtlich vor der Matrix der klassischen Studie Brunels aus den 1920iger Jahren zu eigen macht und ihre erste Regung, »I thought she was struggling with jnun (spirits) who possessed her«, verwirft (vgl. Salih 2002:225-227). Salih hat mit ihrer Interpretation auf die wichtige Funktion der Tranceerfahrung hingewiesen, das Hochzeitsritual glücken zu lassen und marokkanische Kultur ›authentisch‹ auf die rituelle Bühne zu bringen. Ich meine allerdings, dass dabei der Aspekt des Pathischen unterbelichtet bleibt, der einen wesentlichen Anteil an der Subjektivierung kultureller Praxis hat. Folklore erscheint in diesem Licht als ein Mittel, soziale und individuelle Erfahrung aufeinander zu beziehen und Öffentlichkeit zu strukturieren – und weniger als dekontextualisierte, kommerzielle Veranstaltung.

In der Literatur wird Folklore häufig als ein Prozess bezeichnet, mit dem kulturelle Identität und Praktiken zu bloßen Emblemen reduziert und dadurch aus ihren kosmologischen und sozialen Zusammenhängen enthoben und nach variierenden, strategischen Gesichtspunkten eingesetzt werden (bspw. Kapchan 1996; Mc Murray 2001; Salih 2002). McMurray, der sich an anderer Stelle eingehend mit der Bedeutung populärer Massenkultur für die Aushandlung kultureller Identität auseinandergesetzt hat (Gross/McMurray/Swedenburg 2002), formuliert so eine Position im Anschluss an ein Streitgespräch, das er mit einem Marokkaner geführt hat, der sich über eine touristisch-folkloristische Repräsentation von populären Reiterspielen, den sogenannten ›fantasias‹ ärgerte:

»I came away thinking about the efficacy of ›folklore‹ as a distancing device – overdetermined, in this case by class and international relations. I think the man was genuinely distressed that his fellow citizens had adopted or internalized the Western tourist's consumer-driven gaze. They now stood in the same distant and disinterested relation to their country as did the tourist. They seemed actually to be advocating making a spectacle of the ›people‹, and they seemed to view their own country as just one among so many Stopps on an idealized tourist itinerary.« (McMurray 2001: 137)

In der Tat hatten die Heiratenden in den von mir vorgestellten Beispielen offensichtlich eingewilligt, die 'Aissawa für eine ›typisch marokkanische‹ Henna-Zeremonie bzw. die Hochzeit zu engagieren, um ein authentisch-

traditionelles, marokkanisches Fest zu erleben, deren Inszenierung sich wenig von den Aufritten der 'Aissawa in Touristenhotels unterscheidet. Sich selbst als Teil einer globalisierten Moderne verortend, sahen sie die Bruderschaft vielleicht als Teil eines kulturellen Erbes, das Eingang in populäre Welt- und Ethnomusik gefunden hat und in der modernen, globalisierten Nationalfolklore Marokkos gefeiert wird. In diesem Diskurs gilt es, eine exotisch-marginale, kulturelle Tradition immer wieder neu zu entdecken. Diese Bewegung der »proclaimed marginalisation« (Sant Cassia 2000:286) relokiziert die 'Aissawa als eine »authentische« Quelle musikalisch-kultureller Inspiration auf dem globalen Markt der Kulturindustrie. In den letzten Jahren häufen sich Musikfestivals, bei denen Bindungen dieser Art zwischen Marokko, Spanien und Latein-Amerika betont werden sollen (Festival Atlantic Andalusia, Essaouira), sakrale Weltmusik auf die Bühnen gebracht wird (Festival des Musiques Sacrées du Monde, Fes), oder marokkanische Ethnomusik für den globalen Markt inszeniert wird (Gnawa-Festival, Essaouira). Diese Veranstaltungen ziehen hunderttausende Besucher aus aller Welt an und präsentieren Marokko und marokkanische Traditionen als Teil einer globalen Moderne. Dieser Teil der Folklorisierung hat vordergründig nichts mehr mit dem »intimen Anderen« der eigenen Kultur zu tun, das vor den Augen des Ethnologen verheimlicht werden muss oder Quelle des Unbehagens ist, weil es als »Anderer der eigenen Kultur« einen widerständigen Bereich kultureller Praxis betrifft, der von unteren, sozialen Schichten betrieben wird (vgl. Crapanzano 1973:7) oder Praktiken pflegt, die nicht für touristische Augen gedacht sind. Dieser intime Bereich scheint eher dem Prozess einer »concealed marginalisation« (Sant Cassia 2000:286) unterzogen zu werden, um sie den Augen einer weiteren Öffentlichkeit zu entziehen. Und doch wird gerade auch in diesen intimen, körperlichen Erfahrungen Öffentlichkeit verhandelt und strukturiert. Wie Michael Herzfeld mit dem Begriff der »kulturellen Intimität« herausgearbeitet hat (Herzfeld 1997), sind nicht alle Praktiken und Bedeutungszuschreibungen auf allen Ebenen eines offiziellen Diskurses darstellbar. In Anlehnung an den linguistischen Begriff der »Diglossie« – also der Differenz zwischen lokal gepflegten Dialekten und Idiomen auf der einen und einer offiziellen Hochsprache auf der anderen Seite – nimmt er mit dem Begriff der »Disemia« (vgl. Herzfeld 1980) eine Dialektik in den Blick, mit der beispielsweise in Diskursen kommerzieller Folklore lokale Praktiken abgewertet und zugleich geschützt werden.¹⁷ Paradoxer Weise ist es also gerade die Missbilligung eines angeblich vormodernen Erfahrungsmodus in Modernitätsdiskursen der Aufklärung und Folklore, die ihn als authentisch ausweisen und im öffentlichen

17 Dabei sind die Bedeutungen, die kulturellen Praktiken zugesprochen werden, potenziell so vielfältig wie die Menschen, die diese Praktiken ausführen. John Davis hat deswegen vorgeschlagen, eher von »n-semia« als Disemia zu sprechen (Davis 1989).

Raum kultureller Intimität verorten. Im Internet zirkulieren unterschiedliche Filme von Tranceritualen der 'Aissawa, bei denen auf diese Erfahrungen besonders hingewiesen und als ›Exorcisme by issawa‹ veröffentlicht werden.

Abbildung 6: Ein Mann fällt auf einem Fest in Trance



Ein Mann fällt auf einer repräsentativen Veranstaltung der 'Aissawa (im Hintergrund) in Trance und wird in einen für Blicke unzugänglichen Bereich des Raumes gebracht. Standbild aus einem im Internet zirkulierenden Filmclip.¹⁸

Recht typischer Weise versuchen die Angehörigen auf der hier abgebildeten Feier den in Trance fallenden Mann vor den Kameras wegzuschaffen und ihn vor der Veröffentlichung seines Zustands durch die filmenden Gäste zu schützen (neben den professionellen Kameraleuten sind Handys mit Filmfunktion allgegenwärtig). Als halb-öffentlicher Bereich dient das Fest der Trance bzw. dem jungen Mann als Arena, seine Beziehung zur Um- und Mitwelt zu kommunizieren, vielleicht einfach nur, indem er seine Krankheit darstellt.¹⁹ Doch so wenig diese rituelle Erfahrung für die weltweite Öffentlichkeit gedacht ist, etabliert sie auf der Grundlage dieses gemeinsamen Erfahrungshorizonts einen intimen Bereich lokaler Praxis und kultureller Verortung. In dem Mikrobereich familiärer und im weitesten Sinne verwandtschaftlicher Beziehungen

18 <http://www.youtube.com/watch?v=eg-IyHFU2jE>, letzter Besuch am 21.2.08.

19 Für Männer ist das Ausagieren von Trance tendenziell problematischer als für Frauen, da sie idealer Weise selbstbestimmt aufzutreten haben.

kommt ein Erfahrungsraum zum Tragen, der den öffentlichen, transnationalen Raum sozialer Beziehungen strukturiert, indem er zwischen ›Insidern‹ und ›Outsidern‹ auf unterschiedlichen Ebenen unterscheidet. Aus diesem Grund versuchen die Besucher den Zustand des jungen Mannes mit ihren Handy-Kameras ›einzufangen‹ und die Authentizität der Veranstaltung zu verifizieren. Die wehenden Haare der Frauen beim Einzug der Bruderschaft in das Haus der Braut oder der bezahlten Sheikhat inszenieren diese Spontaneität der Passion, die in der Trance zum Tragen kommt. Diese Spontaneität ist es, die das Authentische der Tradition markiert und deswegen auch auf den öffentlichen Bühnen in choreographierter Form nicht fehlen darf.

Die rituelle Ökonomie Marokkos ist in ›hohe‹ (*raqia*) und niedere Praktiken gestaffelt und die Öffentlichkeitstauglichkeit der Praktiken Gegenstand kontroverser Diskussionen. Die Verlegenheit, die die ekstatischen und zum Teil blutigen Praktiken gegenüber Fremden – seien es deutsche Ethnologen oder saudi-arabische Studenten – auslösen, zeigt, dass es für diese Praktiken keinen, mit Außenseitern geteilten Diskurs und geteilten öffentlichen Raum der kulturellen Repräsentation geben kann oder soll. Als Erfahrungsbereich allerdings sind diese Kontexte – auch bei Marokkanerinnen und Marokkanern, die diese religiöse Praxis ablehnen – Teil von Erzählungen und dienen der Regeneration kultureller Identität. Zur rituellen Hoch-Zeit des Prophetengeburtstags habe ich verschiedene Teilnehmer aus den städtischen Eliten und dem marokkanischen Ausland auf Ritualen getroffen, die ›auf der Suche nach ihren Wurzeln‹, wie sie es nannten, eine mir bekannte, ländliche und öffentlich als arm bzw. schmutzig klassifizierte Bruderschaft besuchten, um bei den Ritualen die Fahnen zu tragen oder einfach nur als Zuschauer dabei zu sein. Die in dieser Zeit sich öffnenden und sonst im privaten Bereich durchgeführten Praktiken der Bruderschaften bilden eine kulturelle Reserve, auf die Individuen genauso zurückgreifen wie das marokkanische Königshaus, das seinen Einfluss angesichts überdehnter sozialer Netzwerke in der Migration und islamistischen Gegenöffentlichkeiten gefährdet sieht. Da in der muslimischen Migration in Westeuropa öffentliche, religiöse und politische Präsenz über die Herkunftskontexte der Migrantinnen und Migranten organisiert wird (vgl. Landman 2005), versucht der marokkanische Staat weiter erfolgreich, über Dachverbände und Kulturzentren Einfluss auf das soziale und religiöse Leben der Menschen zu nehmen und ›Öffentlichkeit‹ zu gestalten. Dabei hat die Unterstützung und Folklorisierung der Heiligenkulte und ihrer Bruderschaften durch das Königshaus gerade in den letzten Jahren zugenommen – ob dies allerdings angesichts der Spannungen im Land und in den Kontexten der Migration ausreicht, um die Autorität der Monarchie zu bewahren ist ungewiss. Doch nationale und kulturelle Folklore kann im transnationalen Raum nur insoweit Identität schaffen und vermitteln, wie sie auf sozio-religiöse Kontexte und Erfahrungen verweist, die diesen Politisierungen und Folklorisierungen

zu Grunde liegen: auf das Pathische und den »notwendiger Weise biologische(n) Mittel« religiöser Kommunikation (Mauss 1989:220).

Anmerkung

Für die Bereitstellung der finanziellen und zeitlichen Ressourcen für insgesamt siebzehn Monate Feldforschung in Meknes und Fes bedanke ich mich beim Graduiertenkolleg ›Die Figur des Dritten‹, der Forschungsstelle für Kulturtheorie und das politische Imaginäre (beide Universität Konstanz) sowie dem DAAD. Einige Daten habe ich als Teil meiner laufenden Forschung unter marokkanischen MigrantInnen in Brüssel erhoben, und im Rahmen des Teilprojekts ›Trancemedien und Neue Medien in den beiden Globalisierungsschüben (1900 und Heute)‹ des SFBs ›Medienumbrüche‹, Universität Siegen, ausgewertet.

Für klärende Diskussionen des hier vorgestellten Themenbereichs und meiner Feldforschungsdaten bedanke ich mich bei Anna Brus, Thomas Hauschild, Christine Ostermann und Erhard Schüttpelz. Für die hilfsbereite und hilfreiche Kommentierung des Manuskripts bedanke ich mich bei Andrea Lauser und Cordula Weißköppel. Für verbleibende Schwächen und Fehler im Text trage ich natürlich allein die Verantwortung.

Literatur

- Boddy, Janice (1989): *Wombs and Alien Spirits*. Madison: University of Wisconsin Press.
- Brunel, René (1926): *Essai sur la Confrérie Religieuse des 'Aissaoua au Maroc*. Paris: Geuthner.
- Clifford, James (1986): Introduction: Partial Truths. In: Ders./George Marcus (Hg.): *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley: University of California Press, S. 1-26.
- Combs-Schilling, Elaine M. (1989): *Sacred Performances. Islam, Sexuality, and Sacrifice*. New York: Columbia University Press.
- Cornell, Vincent J (1998): *Realm of the Saint. Power and Authority in Moroccan Sufism*. Austin: University of Texas Press.
- Crapanzano, Vincent (1973): *The Hamadsha. A Study in Moroccan Ethnopsychiatry*. Berkeley: University of California Press.
- Davis, John (1989): Michael Herzfeld and Greece. In: *Anthropology Today 5*, S. 18-19.
- Dennerlein, Bettina (2001): Legitimate bounds and Bound Legitimacy: The Act of Allegiance to the Ruler (*Bai 'a*) in Nineteenth-Century Morocco. In: *Die Welt des Islam 41* (3), S. 287-310.

- Dorson, Richard M. (1999): *The British Folklorists. A History*. London: Routledge.
- Dubouloz-Laffin, Marie-Louise (1946): *Le Bou-mergoud: Folklore Tunisien*. Paris: Librairie Oriental et Américaine.
- Eickelman, Dale F./Salvatore, Armando (2004): Muslim Publics. In: Dies. (Hg.): *Public Islam and the Common Good*. Leiden: Brill, S. 3-28.
- Fabian, Johannes (1983): *Time and the Other. How Anthropology makes its Object*. New York: Columbia University Press.
- Geertz, Clifford (2005): Die Dritte Welt. Vom Fanal der Revolution zur postkolonialen Realitätsbewältigung. In: *Lettre Internationale* 69, S. 46-53.
- Gell, Alfred (1998): *Art and Agency. An Anthropological Theory*. Oxford: Clarendon Press.
- Gladigow, Burkhard (2004): Sequenzierung von Riten und die Ordnung der Rituale. In: Stausberg, M (Hg.): *Zoroastrian Rituals in Context*. Leiden: Brill, S. 57-76.
- Gross, Joan/McMurray, David/Swedenburg, Ted (2002): Arab Noise and Ramadan Nights: *Rai*, Rap, and Franco-Maghrebi Identities. In: Jonathan Inda/Renato Ronaldo (Hg.): *The Anthropology of Globalization, a Reader*, S. 198-230.
- Hammoudi, Abdellah (1993): *The Victim and Its Masks. An Essay on Sacrifice and Masquerade in the Maghreb*. Chicago: University of Chicago Press.
- Hammoudi, Abdellah (1997): *Master and Disciple. The Cultural Foundation of Moroccan Authoritarianism*. Chicago: University of Chicago Press.
- Herzfeld, Michael (1982): Disemia. In: Michael Herzfeld/Margot Lenhart: *Semiotics* 1980, New York: Plenum Press, S. 205-215.
- Herzfeld, Michael (1997): *Cultural Intimacy. Social Poetics in the Nation State*. London: Routledge.
- Hilton-Simpson, M.W. (1922): Some Notes on the Folklore of the Algerian Hills and Desert, in: *Folklore* 33 (2), S. 170-199.
- Horden, Peregrine/Purcell, Nicholas (2000): *The Corrupting Sea. A Study of Mediterranean History*. Oxford: Blackwell.
- Kapchan, Deborah A. (1994): Moroccan Female Performers Defining the Social Body. In: *Journal of American Folklore* 107 (423), S. 82-105.
- Kapchan, Deborah A. (1996): *Gender on the Market. Moroccan Women and the Revoicing of Tradition*.
- Kokot, Waltraud/Tölölyan, Khachig/Alfonso, Carolin (2004): Introduction. In: Dies. (Hg.): *Diaspora, Identity and Religion*, London: Routledge, S. 1-8.
- Kramer, Fritz (1987): *Der rote Fes. Über Besessenheit und Kunst in Afrika*. Frankfurt a. M.: Athenäum.

- Landman, Nico (2005): Der Islam in der Diaspora: Europa und Amerika, Westeuropa. In: Werner Ende/Udo Steinbach (Hg.): *Der Islam in der Gegenwart*, München: Beck, S. 560-571.
- Larkin, Brian (2002): Indian Films and Nigerian Lovers: Media and the Creation of Parallel Modernities. In: Jonathan Xavier Inda/Renato Rosaldo (Hg.): *The Anthropology of Globalization. A Reader*. Oxford, S. 406-440.
- Leistle, Bernhard (2007): *Sinneswelten. Eine phänomenologisch-anthropologische Untersuchung marokkanischer Trancekulte*. Dissertation. Universität Heidelberg.
- Le Journal (2006): Le Prophète dans le coeur des hommes. In: *Le Journal*. Hebdomadaire du 11 au 17 Février, S. 28-31.
- Lewis, Ion M. (1971): *Ecstatic Religion. An Anthropological Study of Spirit Possession and Shamanism*. Harmondsworth: Penguin Books.
- Maher, Vanessa (1974): *Women and Property in Morocco. Their Changing Relation to the Process of Social Stratification in the Middle Atlas*, Cambridge: Cambridge University Press.
- McMurray, David (2001): *In and Out of Morocco. Smuggling and Migration in a Frontier Boomtown*, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Mauss, Marcel (1989): Die Techniken des Körpers. In: Ders.: *Soziologie und Anthropologie 2*. Frankfurt a. M.: Fischer, S. 199-220.
- Safran, William (2004): Deconstructing and Comparing Diasporas. In: Waltraud Kokot/Khachig Tölölyan/Carolin Alfonso (Hg.): *Diaspora, Identity and Religion*, London: Routledge, S. 9-29.
- Salih, Ruba (2002): Reformulating tradition and modernity: Moroccan migrant women and the transnational division of ritual space. In: *Global Networks 2* (3), S. 219-231.
- Sant-Cassia, Paul (2000): Exoticizing Discoveries and Extraordinary Experiences: ›Traditional‹ Music, Modernity, and Nostalgia in Malta and Other Mediterranean Societies, in: *Ethnomusicology 44*, S. 281-301.
- Schielke, Samuli (2006): *Snacks and Saints: Mawlid Festivals and the Politics of Festivity, Piety and Modernity in Contemporary Egypt*. Dissertation, Universität Amsterdam.
- Smithsonian Institution (1982): *Celebration. A World of Art and Ritual*. Washington D.C.: Smithsonian Institution Press.
- Schüttpelz, Erhard (2008): Der Punkt des Archimedes. Einige Schwierigkeiten des Denkens in Operationsketten. In: Georg Kneer/Markus Schroer/Erhard Schüttpelz (Hg.): *Bruno Latours Kollektive. Kontroversen zur Entgrenzung des Sozialen*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, S. 234-258.
- Sökefeld, Martin (2004): Religion or Culture? Concepts of Identity in the Alevi Diaspora. In: Waltraud Kokot/Khachig Tölölyan/Carolin Alfonso (Hg.): *Diaspora, Identity and Religion*, London: Routledge, S. 133-155.

- Turner, Victor (1969): *The Ritual Process, Structure and Anti-Structure*. New York: Routledge.
- Van den Veer, Peter (2004): Secrecy and Publicity in the South Asian Public Arena. In: Dale F. Eickelman/Armado Salvatore (Hg.): *Public Islam and the Common Good*. Leiden: Brill, S. 29-52.
- Vertovec, Steven (1999): Three meanings of Diaspora, exemplified among South Asian Religions. In: *Diaspora* 6, S. 277-300.
- Weißköppel, Cordula (2005): Transnationale Qualitäten in Netzwerken von Sudanesen in Deutschland. In: *Nord-Süd-aktuell*, Sonderheft »Transnationale Räume« 19 (1), S. 34-44.
- Westermarck, Edward (1914): *Marriage Ceremonies in Morocco*. London: Macmillan.
- Zillinger, Martin (2006): Keihadru al amuat. Heiligenkulte und die Vergegenwärtigung der Toten in Marokko. In: Patrick Eiden/Nacim Ghanbari/Tobias Weber/Martin Zillinger (Hg.): *Totenkulte. Kulturelle und literarische Grenzgänge zwischen Leben und Tod*. Frankfurt/M.: Campus, S. 217-244.
- Zillinger, Martin (2008): Wenn Dämonen ins Essen kotzen. Alltag und Magie in Marokko. In: Schamma Schahadat (Hg.): *Alltag – PLURALE. Zeitschrift für Denkversionen* 7, S. 101-129.

Elektronische Quellen

- www.maroczone.com/postt2639.html?t=2639, letzter Besuch am 23.1.08.
- <http://membres.lycos.fr/issawa/>, letzter Besuch am 21.2.08.
- <http://www.youtube.com/watch?v=eg-IyHFU2jE>, letzter Besuch am 21.2.08.

Körper, Performanz und Spiritualität als Instrumente der Konfliktbewältigung bei *Danzantes Aztecas* in Mexiko

MAYA NADIG

Einleitung und Außensicht

Im Kontext der Globalisierung verändern sich die wissenschaftlichen Perspektiven und Konzepte laufend, weil nun die kulturellen Sachverhalte unter der Bedingung der geografischen Verstreuung, Entgrenzung und des Kontakts zwischen verschiedenen Kulturen, Religionen und Milieus betrachtet werden müssen. Vermischung und Prozessualität sind dabei die wichtigsten Elemente. Hergebrachte Kategorien wie z. B. soziale Bewegung, Synkretismus, soziale Entwurzelung etc. werden zwar wieder aufgenommen, aber oft in andere Begrifflichkeiten übergeleitet, die die Prozessualität und die Gleichzeitigkeit von scheinbar asynchronen Ereignissen besser zum Ausdruck bringen.

Am Beispiel der *Danzantes Aztecas*, einer heute v. a. in Mexiko und den USA existierenden spirituellen Tanzbewegung möchte ich zeigen, wie diese unter den genannten Bedingungen der Globalisierung hybride Formen der Religionspraxis entwickelt haben: im Rückgriff auf ›Altes‹ (Azteken, Katholizismus) sowie durch den Zugriff auf ›Neues‹ (›New Age‹) repräsentieren sie in ihren Aktivitäten Teile aus Bedeutungssystemen, die unterschiedlichen historischen, religiösen und politischen Kontexten zugesprochen werden und mit dem Begriff der Hybridität in seiner aktuellen und praxisbezogenen Bedeutungsverknüpfung als Verschmelzung erfasst werden. Die historischen Reminiszenzen verweisen einerseits auf aztekische und verschiedene aktuelle indianische Tanz- und Heilrituale, aber auch ganz stark auf den Katholizismus und ›New Age‹-Elemente in ihrer Organisationsform. Am Beispiel des Tanz-Rituals kann gut nachvollzogen werden, wie in der Globalisierung erzeugte Verstreuung und Vermischung aufgenommen und in ihrer Verschiedenheit zu neuen hybriden Bedeutungs- und Symbolsystemen zusammengeführt werden.

Mein Artikel ist in sechs Teile gegliedert: Zuerst werden verschiedene Perspektiven auf das Phänomen dargestellt, die es zwischen Selbstentäußerung, sozialer Bewegung und ›New Age‹-Gruppen oder transnationalen spirituellen Organisationen einordnen. In einem historischen Abriss wird folgend die wechselnde Positionierung des indianischen Tanzes in den Machtbeziehungen zwischen katholischer Kirche und Politik in der Kolonialzeit verdeutlicht. Drittens wird die Darstellung des indianischen Tanzes als Praxis in einem Alltag gedeutet, der geprägt ist von Mobilität, Unsicherheit und sozialen Umbrüchen. In dieser Deutungsperspektive bildet die Tanzbewegung ihren offenen und konstruktiven Charakter als Reaktion auf einen konkreten gesellschaftlichen Kontext ab und es wird veranschaulicht, warum sie als eine *soziale* Bewegung bezeichnet werden kann. In ihrer transkulturellen Beschaffenheit aber, die durch Offenheit und Veränderung geprägt ist, findet sie ihre Organisationsform in der Unorganisiertheit einer ›New Age‹-Spiritualität. Viertens werden ethnologische Ritualtheorien einen Interpretationsrahmen liefern, an dem nachvollziehbar wird, warum sich die rituelle Praxis für die Akteure so sehr für die symbolische und praktische ›bricolage‹ eignet und warum dadurch eine doppelte Perspektive auf ihre Verhältnisse entsteht. In einem fünften Teil übernehme ich die zuvor entwickelte These der sozialen Partialisierungen, die in den hybriden Praktiken neu zusammengeführt werden und richte sie jetzt aber auf die Subjekte. Hier geht es um die Frage, welche partiellen Erfahrungen, Brüche und Fragmentierungen, bis hin zu den Partialtrieben, Individuen in der Ritualpraxis zusammenbinden und integrieren können, so dass die Praxis für ihre persönliche Befindlichkeit eine tiefere Bedeutung hat. Aus einer ethnopsychoanalytischen Perspektive wird hier der Frage nachgegangen, wie Partialisiertes neu integriert und zusammen erlebt werden kann.

Vor diesem Hintergrund wird deutlich, dass Menschen auf diese Weise individuelle wie kulturelle Bedürfnisse befriedigen können, die sie sonst als verloren empfinden – und dass sie damit in der Gegenwart Gefühle bzw. Situationen des ganzheitlichen Erlebens herstellen können, trotz der Globalisierung und Transnationalisierung vieler Lebensbereiche.

Ich gehe davon aus, dass die soziale Bewegung der Tanzenden in ihren verschiedenen Praxisformen einen transkulturellen Raum darstellt, in dem vielschichtige und teilweise antagonistische Dimensionen aus der Geschichte und politischen Gegenwart Mexikos, aus den Machtansprüchen verschiedener Institutionen, aber auch aus dem lokalen Kontext und der individuellen Biographie bearbeitet und in hybrider Weise miteinander vermittelt werden: Konfliktlinien und deren Verhandlung lassen sich als ständig wechselnde Dynamik nachzeichnen. Die Positionen verändern sich z. B. auch während eines Gesprächs mit den Akteuren selber, es werden immer neue Gesichtspunkte herausmodelliert, die den vorhergehenden nur scheinbar widersprechen und in

Wirklichkeit eher den nicht linearen Verlauf einer komplexen kulturellen Dynamik repräsentieren. Diese Dynamik der Hybridisierung und die verschiedenen, darin involvierten gesellschaftlichen, kulturellen und individuellen Anteile werden in den folgenden Daten sichtbar.

Außensicht – meine erste Begegnung mit dem Tanzritual

Am Sonntagabend finden in Guadalajara, der zweitgrößten Metropole Mexikos, jeweils auf dem weiten, über zwei Fußballfelder großen Platz vor der Basilika von Zapopan, die aus dem 16. Jahrhundert stammt, verschiedene Veranstaltungen statt. Am 21. März 2004 stand ich dort, weil Kollegen von indianischen Tänzen erzählt hatten. Da waren Stände, Buden und viele Menschen, die im goldenen Abendlicht flanierten. Plötzlich hörte ich lautes rhythmisches Trommeln und entdeckte durch den Zuschauerring vor der Kirche hindurch Hunderte von halbnackten Menschen mit Federschmuck, aztekischen Lenden- und Schulterschürzen und laut rauschenden Rasseln an Handgelenken und Fesseln, die stampfende und wirbelnde Tänze im Gleichtakt aufführten. Es tanzten hier mehrere Tanzgruppen in unterschiedlichem Rhythmus nebeneinander. Bilder von alten aztekischen Objekten und Bemalungen schienen wieder auferstanden zu sein. In der Mitte, auf einem bunten Tuch, lagen Opfergaben: brennender Harz (Copal), Tabak, Früchte, Steine. Ebenfalls aztekisch gekleidete Kinder tanzten darum herum. Unter den Bäumen auf dem Kirchplatz und entlang des Zaunes drängten sich die Zuschauer, die, wie ich bald entdeckte, meist Angehörige der Tanzenden waren und diese während des stundenlangen Auftrittes mit Zitronen, Wasser und feuchten Tüchern versorgten.

Das Geschehen faszinierte mich sehr, weil es ästhetisch, fremdartig und lebendig war und sofort ersichtlich wurde, dass hier ein Ritual stattfand, das sich auf viele verschiedene Epochen, Kulturen und Bedeutungen bezieht. Kulturelle Identitäten, soziale Gemeinschaften, Religiosität und Körperbilder werden anscheinend gleichzeitig verhandelt. Die Gespräche mit Angehörigen der *Danzantes* und danach mit den Leitern von zwei Gruppen waren so offen und interessiert, dass ich gleich zum Tanztraining der Gruppe *Fliegende Schlange* eingeladen wurde und feste Abmachungen traf. Meine Reaktion schwankte zwischen Faszination und Ambivalenz gegenüber der offensichtlichen ›Unauthentizität‹ des Indianischen und dessen religiösem Charakter.

Abbildung 1: Tanzende vor der Basilika von Zapopan



Guadalajara am 12. Oktober (Foto: Nadig 2006)

Meine Feldforschung im Jahre 2004 hat sich auf zwei solche Tanz-Gruppen, *Fliegende Schlange* und *Fliegender Adler*, in der Stadt Guadalajara konzentriert. Ich habe sie während vier Monaten mehrfach wöchentlich besucht, an ihren Aktivitäten teilgenommen und sie zu ihren Auftritten begleitet. In regelmäßigen Gesprächen, später auch in Interviews habe ich von Personen verschiedener Generationen, Geschlechter und Positionen erfahren, was ihre Teilnahme an der Tanzgruppe für sie bedeutet, worum es sich dabei handelt, welche Ziele sie verfolgen. Es kam dabei zum Ausdruck, welche sozialen Ebenen, kulturellen Prozesse und Bedeutungen in diese Aktivitäten verwoben sind. Die Perspektive der Individuen und ihrer persönlichen Deutung, die sie als Männer oder Frauen, Junge oder Alte von dieser Praxis machen, stand dabei im Zentrum.

Ausverkauf indianischer Traditionen: Soziale Bewegung oder transkulturelle Spiritualität?

Im Folgenden möchte ich der Frage nachgehen, inwiefern es sich bei den aztekischen Tanzgruppen, die in den mexikanischen Großstädten und in den Migrantenzentren der USA immer häufiger in Erscheinung treten, um eine soziale Bewegung mit religiösen Aspekten handelt, die gleichzeitig den Charakter von inter- bzw. transnationalen Netzwerken aufweist. In ihren Aktionen bearbeiten die Gruppen gesellschaftliche Konflikte und entwickeln reale und/oder imaginäre Lösungsstrategien. In der aktuellen Literatur (Willems 2004) wird moniert, dass die Religion als Faktor der gesellschaftlichen und politischen Wirklichkeit in der Forschung über soziale Bewegungen nicht ihre angemessene Berücksichtigung gefunden habe, da die religiösen Anteile in sozialen Bewegungen als motivierendes Element oft übersehen würden. Ich werde zeigen, wie sich bei der Bearbeitung von Konflikten und Widersprüchen politische und religiöse Elemente ineinander verschränken und gegenseitig beeinflussen.

Der Forschungsgegenstand, über den ich hier spreche, ist in verschiedener Hinsicht ein spezieller. Es handelt sich um eine soziale Bewegung mit religiösen Anteilen im Stil des ›New Age‹, die sich explizit auf aztekische, respektive indianische Traditionen beruft und diese bei katholischen Feiern inszeniert. Der Tanz wird von vielen verstanden als eine Form der religiösen und spirituellen Praxis. Das in sozialwissenschaftlichen Kreisen auch von einer sozialen Bewegung gesprochen wird, hängt damit zusammen, dass es von Jahr zu Jahr mehr Gruppen werden.

Das Phänomen der *Danzantes Aztecas* in den Großstädten Mexikos ist nicht neu. Unübersehbar und zunehmend präsent in der Öffentlichkeit sind sie aber erst in den letzten 20 oder 25 Jahren an den Orten, die ehemals aztekische Kultstellen waren: Man sieht sie in den Stadtzentren, auf dem Zocalo vor der Kathedrale in Mexiko, in Teotihuacán 30 Kilometer nördlich der Hauptstadt, auf den weiteren noch erhaltenen prähispanischen Pyramiden im Hochland und an vielen Orten, die als präkoloniale Zentren sozialer und religiöser Aktivitäten zu erkennen sind. Genauso häufig sind sie rituelle Teilnehmer an katholischen Festen und vor allem bei Marienprozessionen. In den USA treten mexikanische Migranten mit aztekischen Tanzgruppen seit den 1970er Jahren in Erscheinung (Valencia 1994:129).

Das aktuelle Phänomen dieser städtischen Tänze findet seit knapp zehn Jahren in der wissenschaftlichen Literatur Beachtung (Galinier/Molinier 2006; de la Peña 2002; de la Torre et al. 1996, de la Torre 2000a+b; de la Torre/Gutierrez-Zúñiga 2005; Gutierrez-Zúñiga 1996). Die meisten wissenschaftlichen Arbeiten nähern sich ihm mit einer distanzierteren, eher soziologischen, religionswissenschaftlichen oder diachronen Perspektive an. Über die histori-

schen Formen der indianischen Tänze und deren synkretistischen Abwandlungen in der Kolonialzeit dagegen existiert eine reiche und detaillierte ethnographische Literatur.

Der französische Ethnologe Jaques Galinier (2006) beschreibt die *Danzantes Aztecas* in dem Buch »Les Néo-Indiens« in der folgenden Weise:

»Der Neoindianer, der sich allmählich in der neuen Welt entwickelt, entspricht weder dem Archetypen des Indianers der Ethnografien noch dem Mestizenbild der nicht-rassistischen Intellektuellen. Er nähert sich vielmehr unserer Walt Disney-Welt im Fernsehen an. Im Alltag trägt er keine Federn, sondern Polyester und wie ein aztekischer oder inkaischer Prinz kleidet er sich ausschließlich an den großen Festtagen – mit Kleidern, die die großen kalifornischen Designer inspirieren. Er tanzt nicht für den Regen, sondern für die Touristen – eine Art Salsa mit indianischen Echos, die in den Winkeln der ärmeren Viertel erfunden wurden.« (Galinier/Molinier 2006:8)

In dieser Beschreibung werden eine Art von abschätzigem Bedauern und distanzierender Ambivalenz sehr deutlich spürbar: Das Bedauern der Ethnologen gegenüber »ihren« Indianern, die hybride und »unauthentische« Verhaltensweisen entwickeln und die Wahrnehmung der existentiellen Widersprüche der indianischen Nachkommen, die im Verlauf der Kolonisierung, der Modernisierung und Globalisierung in den sozialen Wandel eingeschlossen wurden und heute, wie alle anderen auch, Nutznießer und Träger der technischen, medialen und sozialen Entwicklungen sind. Das Bildungsniveau der Tanzenden reicht denn auch von einigen Schuljahren bis zum Abitur oder einem universitären Abschluss, und ihre Arbeitsfelder variieren zwischen Hausfrauen, Arbeitern, Angestellten oder Lehrern, Therapeuten und Künstlern. Ihre finanzielle Situation hängt von den ökonomischen Konjunkturen ab und schwankt zwischen dem Abgrund der Arbeitslosigkeit, unsicheren Arbeitsverhältnissen und vielfältigen Versuchen, sich selbstständig zu machen. Alle Tanzenden weisen in ihren Biografien eine starke mobile Tendenz auf: Ihre Familien haben meist einen migrantischen Hintergrund und stammen aus den unterschiedlichsten Gegenden des Landes. Viele von ihnen sind selbst weit gereist auf der Suche nach Arbeit oder Spiritualität. Sie verfügen über die modernen Techniken der Kommunikation und Information und daher verwundert es nicht, dass sie begeisterte Reisende und international vernetzt sind. Informationen über ihre Traditionen finden sie in den Klassikern der Ethnologie; hier holen sie ihr Wissen über die Azteken, deren Philosophie, Poesie und Symbolik, die sie auf ihren Gewändern und Instrumenten reproduzieren. Desgleichen verschaffen sie sich auch Informationen im Internet. Dadurch sind sie immer auf dem Laufenden über verwandte Techniken wie Meditation, Sufismus,

Buddhismus und Taoismus wie auch über die Daten der Veranstaltungen und Feste indianischer Tanzender in ganz Amerika.

Es fragt sich, ob die Tanzenden als eine soziale Bewegung einzustufen sind (Della Porta et al. 1999). Einig sind sich die Theoretiker darüber, dass sich soziale Bewegungen heute, weltweit betrachtet, dort entwickeln, wo starke soziale Spannungen, Ungleichheiten und eingeschränkte Freiheiten vorkommen, die Protest und Widerspruch hervorrufen. Sie werden als Versuch verstanden, diese Widersprüche zu beeinflussen, zu verändern und Verhältnisse herzustellen, die gerechter, erträglicher und für die eigene Lebenssituation zuträglicher sind (Tilly 2004).¹ Insofern als die *Danzantes* eine dynamische und möglichst gewaltlose Lösung sozialer Konflikte entwickeln, bilden sie eine soziale Bewegung, so wie etwa die feministische oder die Menschenrechtsbewegung, die sich über die Welt in unterschiedlichen Organisations- und Aktionsformen ausgebreitet haben. Gleichzeitig ist zu bedenken, dass die Adaptationsfähigkeit von sozialen Bewegungen zum Teil utopisch überhöht und mit der Hoffnung belegt wurde, dass sie den besten und realistischsten Weg zur individuellen Freiheit und zu sozialer Demokratie darstellen könnten (Smith et al. 1997; Bourdieu 2002). Im Prinzip waren diese Eigenschaften schon immer vorhanden, heute aber werden sie von den Wissenschaftlern differenzierter und theoretisch weniger eindimensional wahrgenommen (Buechler 2000).

Einigkeit herrscht in der Einschätzung, dass es sich bei sozialen Bewegungen um offene und uneinheitliche Erscheinungen mit inneren Widersprüchen und Differenzen handelt. So werden soziale Bewegungen aus postkolonialer Perspektive je nach den Umständen als durchlässig für Verhandlungen und Umformulierungen ihrer Grundsätze betrachtet. Denn in der Auseinandersetzung mit den gesellschaftlichen Machtverhältnissen – mögliche Repressionen durch die etablierten Machthaber, religiöse Institutionen, Entwicklungsorganisationen, Parteien, oder Rezessionen – befinden sie sich in einem ununterbrochenen Prozess der Veränderung und entwickeln Politiken von Teilung, Zuwahl, Neuverbündung und Neuorientierung. Damit sind die Grenzen der Gruppen immer wieder verschiebbar und verfügbar für Re-Definitionen (Starn 1996:1203-1205). Implizites Ziel und Handlungsregulativ von jeder dieser Bewegungen ist es, ein Gleichgewicht zu finden zwischen Einheit und Differenz, Einschluss und Ausschluss, Stabilität und Instabilität.

1 In der Debatte über die Konstitution sozialer Bewegungen ging der Streit lange darum, was wichtiger sei: die Untersuchung von Strategien, Zielen und Organisationsstrukturen (amerikanische Anthropologie) oder die Untersuchung von Identitätsprozessen, kollektiven Imaginationen und Symbolen (Cohen/Arato 1992). Heute wird allgemein die Ansicht vertreten, dass zum Verständnis sozialer Bewegungen die Beachtung aller Aspekte notwendig sei: Strategien, Ziele und Organisation ebenso wie Identitäten, Symbole und Bedeutungen.

Gleichzeitig damit erfolgt auch die Herstellung und Definition von kulturellen Zugehörigkeiten und Identitäten durch die Wahl von Symbolen.

Theorien der sozialen Bewegung betonen die Bearbeitung von sozialen Widersprüchen, um sie zu verändern. Heutige Theorieansätze der transnationalen Migration (Glick Schiller et al. 1995; Glick Schiller et al. 2006) argumentieren mit anderen Kategorien, weil dort eine spezifische Fokussierung auf die migratorischen Elemente stattfindet: Transnationale Migration bezeichnet den Prozess, in dem Menschen gleichzeitig sehr unterschiedliche soziale Beziehungen schaffen und pflegen, die ihre Herkunftsgesellschaft und den aktuellen Wohnort miteinander verbinden und ihre gleichzeitige Einbettung in mehr als eine Gesellschaft konstituieren. Um den sozialen Prozess der aztekischen Tanzenden zu beschreiben, eignet sich auch der Begriff der »transnationalen Räume« von Ludger Pries (1998). Damit umschreibt er die Vernetzung und Konstituierung der unterschiedlichsten sozialen, ökonomischen, politischen und kulturellen scheinbar partialisierten und getrennten Bereiche in einem Raum, der durch die Aktionen und Handlungen der Migranten zwischen ihren Zugehörigkeitsorten umschrieben ist.

Die mexikanischen Tanzenden: Eine Geschichte der Brüche, Überlagerungen, Neuerfindungen und Umdeutungen

Die Geschichten, die über die Ursprünge des aztekischen Tanzes erzählt und geschrieben werden und in denen oft eine Art Kontinuität von früher bis heute gesucht wird, sind vielfältig. Die Ursprünge und Vorläufer der indianischen Tänze finden sich in verschiedenen Epochen der mexikanischen Geschichte. Bei genauem Hinsehen aber treffen wir auf eine Reihe historischer Ereignisse, die deutlich die Qualität des Bruchs, der Fragmentierung und der Umdeutung aus dem je aktuellen Kontext heraus zum Ausdruck bringen.

In den Chroniken der Missionare bilden sich die Versuche der Eroberer, eine Umerzählung und Europäisierung der Gewohnheiten und Werte der mittelamerikanischen Bevölkerung zu bewirken, eindrucksvoll ab (vgl. Ramos Smith/Cardona Lang 2002a). Der Prähispanist Enrique Florescano beschreibt die Auseinandersetzung zwischen den Eroberern und der amerikanischen Bevölkerung folgendermaßen. Die Unterwerfungspolitik der Spanier hat zwei Reaktionen hervorgerufen:

»Auf der einen Seite haben sich die indianischen Gruppen bemüht, ihre alten Traditionen zu erhalten und haben Widerstandsmechanismen herausgearbeitet, die das Alte im Neuen konservierten. Auf der anderen Seite sahen sie sich durch den Druck der Eroberer gezwungen, westliche Religionselemente in ihre Lebensweise aufzunehmen. Aus dieser Interaktion zwischen den eigenen Traditionen und der Aufok-

troyierung des christlichen Glaubens und seiner Institutionen erwachsen die neuen Lebensformen der mestizischen Bevölkerung in der kolonialen Epoche. So hat die Begegnung zwischen der europäischen und der amerikanischen Kultur eine mestizische Kultur gegründet, die indianische Traditionen und Lebensformen, die durch okzidentale Werte geprägt sind, integriert. Der Tanz und die Musik sind Spiegel dieser Transformationen.« (Florescano 2002:22-23)

Missionare, Reisende und Ethnologen, die die indianische Bevölkerung besuchen, registrieren in den abgelegenen Dörfern bis heute das Überdauern der Tanzrituale, begleitet von den alten Musikinstrumenten, aber sie sind meist mit den neuen christlichen ›Göttern‹ und Ritualen verbunden. Die Chroniken der Eroberer zeugen davon, dass der lokalen Bevölkerung sukzessive europäische Tänze, Lieder, theatralische Aufführungen und musikalische Instrumente aufgezwungen worden sind.

Die Obsession der Spanier, die körperliche Präsenz, die Subjektivität und die symbolische Welt der Indianer zu modifizieren und zu kontrollieren, wird auch als »Kolonisierung des Körpers« (Jiménez López 2002:32) bezeichnet. Die Konzentration auf den Körper manifestierte sich ebenso in der Verfolgung und Unterdrückung der Tänze als auch in den religiösen Praktiken und kurativen Zeremonien, die auf der indianischen Weltsicht (*cosmovisión*) basierten. Aus diesem Kampf zwischen Verfolgung und Selbstbehauptung entwickelte sich eine komplexe Dynamik der Hybridisierung von Körpertechniken und -praktiken zwischen den beiden sich fremden Kulturen.

»In der Begegnung von zwei hegemonialen Mentalitäten Ende des 16. Jahrhunderts überkreuzen sich Sichtweisen, Gesten und Wünsche ebenso wie Mythologien und Bilder des Göttlichen. Damit beginnt die Geschichte der Aneignung, der Entkörperlichung und der Angleichung des Anderen mit dem Ziel, ihn neu zu modellieren und zu domestizieren. Das geschieht, indem er erzogen und angepasst wird an die historischen Lebensformen der Gruppe, die angekommen ist und herrscht. Damit bestimmen die Eroberer die Sichtweise auf die Verhältnisse, die die Perspektive des Besiegten bereits unausweichlich in sich trägt.« (Ramos Smith/Lizarraga Cruchaga 2002:372f)

Die Unterwerfung der verschiedenen indianischen Kulturen durch die Spanier stellt auch eine Geschichte des gegenseitigen Kennenlernens, Verhandeln und Verbindens dar. Daraus entstanden ständig neue und sich verändernde Dramaturgien und Praxen. Der Körper, die Subjektivität und die damit verbundenen Praxen wie Tanz, Inszenierung und Rituale spielen dabei eine besondere Rolle.

Die ›*Danza Azteca*‹ oder ›*Danza Conchero*‹ wurden vor allem in Zentralmexiko praktiziert und als eine aztekische Tradition betrachtet. Die verschiedenen Tanzformen werden je nach Region mit verschiedenen Namen,

die aber dasselbe Phänomen bezeichnen, charakterisiert: Danza Azteca, Danza de la Conquista, Danza Chichimeca und selbst Danza Tolteca. Die Tänze werden von vielen bis heute als direkte Fortsetzung vorkolonialer religiöser Praktiken verstanden und mit verschiedenen historischen Ereignissen in Verbindung gebracht.

Eine historische Version besteht darin, dass die Spanier sehr bald nach der Eroberung die indianischen Tänze per Dekret verboten und systematisch mit den katholischen Zeremonien verbunden haben, indem die indianische Bevölkerung an den ›*Danzas de Moros y Christianos*‹ teilnahm, an den tanztheatralischen Aufführungen, die in Spanien v. a. an Ostern und Weihnachten in der Kirche inszeniert wurden und in Mexiko vom 16. Jahrhundert bis heute in adaptierten und wechselnden Formen aufgeführt werden (Warman 1972). Später wurden sie auch ›*Danza de la Conquista*‹ genannt und sollten die Eroberung Mexikos im Dienste der Missionierung darstellen.

Im kolonialen Zusammenhang wurden die Tanzgruppen in fast militärischer Form strukturiert: der Capitán de Conquista organisierte seine Gruppe, die sich an einem bestimmten Ort gebildet hatte. Unter dem Capitán befinden sich heute noch die Sargentos, die Vortänzer, die die Ordnung der Gruppe überwachen, dann folgen die Tänzer. Wichtig bei jedem Tanz sind die jedes Mal neu gewählten Ritualbeauftragten. Das sind meist Frauen, die das ›Feuer‹ (die Glut mit dem Harz des Copal darauf) überwachen oder das Wasser tragen und es den vier Winden offerieren; und dann die Männer, die auf der Muschel für die vier Winde blasen. Der Fahnenträger hält die Standarte, auf der meist der Name der Gruppe und ein Bild der Jungfrau dargestellt sind.² Der Einschluss kolonialer Elemente ist sehr deutlich: spanische Militärgrade strukturieren die indianische Gruppe und ihre indianischen Tänze.

Die *Danza Conchera*³ ist eine Abwandlung dieser Tänze. Die ›*Concheros*‹ existierten während der gesamten Kolonisation in sehr verschiedenen Erscheinungsformen und waren meist nicht an eine Kirche gebunden, sondern bildeten freie Gruppen, die an verschiedenen kirchlichen Ritualen teilnahmen. Während des Cristero Krieges (1930) war es den Gruppen verboten zu tanzen. Ab 1940 wurde das ›Eingeborenen-Programm‹ liberalisiert, was die Bindung der Gruppen an die Kirche entspannte und deren Kontrolle verringerte. In diesem Kontext entwickelte der Capitán Manuel Pineda (zusammen mit Natividad Reyna) freiere und weniger religiöse Formen des Auftretens. 1940 ließ er seine Tanzgruppe in einem Film in Argentinien auftreten. 1943 beschloss Manuel Pineda, die Tänze stärker vom christlichen Kontext abzuheben und die Erinnerung an ihre ›ursprüngliche‹ Herkunft neu aufzunehmen und zu be-

2 Siehe <http://www.uv.mx/Popularite/Esp/scriptphp.php?sid=512>.

3 Ihr Name stammt von den kleinen Gitarren, die aus dem Panzer (concha) des Gürteltiers hergestellt wurden.

tonen; er nannte die Danza de Concheros in ›Danza Azteca‹ um und führte klassische aztekische Instrumente in den Tanz ein: die Grosse Trommel *huéhuetl*, das Tamburin *teponaxtli*, die Flöte *tlalpizalli*, die *caracoles marineros*, die Gelenkrasseln *ayoyotes*, aztekischen Symbole auf den Kleidern und kurze Kleidung⁴. Die religiösen Elemente im Ritual waren jetzt vorwiegend indianisch: Die Opfergabe, die Begrüßung der Winde und die Repräsentation des Kosmos im Kreis der Tanzenden. Diese Veränderungen stießen auf heftige Ablehnung bei den traditionellen Concheros, haben aber gerade bei der Jugend auch Begeisterung ausgelöst und einen größeren Zulauf zu den Gruppen bewirkt⁵.

Jeder Tanz hat einen eigenen Namen und wendet sich an eine der vielen indianischen Gottheiten, die nicht nur aztekischen Ursprungs sind, sondern auch von anderen Gruppen wie den Huicholes, den Yaquí stammen können. Der Tanz ›*Quetzalcoatl*‹ z. B. richtet sich mit seinen vielen Drehungen an die gefiederte Schlange, die die Winde repräsentiert und gleichzeitig an den Planeten Venus. Es gibt u.a. den Sonnentanz, den Tanz des Mondes, des Adlers, des Wildes.

Man erzählt, dass die erste Conchero-Gruppe in Guadalajara, die bis heute von Mitgliedern der Familie Placencia geführt wird, 1934 aus der Hauptstadt Mexiko nach Guadalajara kam, und dass alle ähnlichen Gruppen in Guadalajara von dieser Gruppe abstammen. Durch Trennungen, Abspaltungen und freundschaftliche Neugründungen hat sich die Anzahl der Gruppen in Guadalajara bis heute ver Hundertfacht. Im Jahr 2007 haben sich zur feierlichen Prozession der Jungfrau von Zapopan am 12. Oktober, der ›Romería‹, etwa 1000 Gruppen angemeldet⁶. Der 12. Oktober ist gleichzeitig der Tag der Entdeckung Amerikas durch Cristobal Colón, der im ganzen Land in einer Mischform aus Religion, Politik und Volksfest gefeiert wird. Die Prozession der Jungfrau von Zapopán, die nach der Jungfrau von Guadalupe als die zweitwichtigste Marienfigur in Mexiko gilt, wird seit Jahrzehnten von indianischen Tanzenden quer durch die Stadt von der Kathedrale im Zentrum der Stadt zur Basilika von Zapopán begleitet. In gemeinsamer Verehrung der Jungfrau Maria tanzen sie während 16 Kilometern in der Prozession für sie, während die Bevölkerung am Straßenrand mitgeht und zuschaut. Vor der Basilika tanzen

4 Die Information über Manuel Pineda stammt aus drei Quellen:

1. www.barraganzone.com/mexicanadanza_otras.html.
2. Reyhner 1997: 56-76.
3. Mündliche Information von Renée de la Torre, Guadalajara.

5 Reyhner 1997: 8f.

6 Am 12. Oktober soll Christophorus Columbus America entdeckt haben. In Guadalajara wird an diesem Tag die große Prozession mit der Jungfrau von Zapopan durchgeführt.

dann während mehrerer Tage die verschiedensten Gruppen.⁷ 2006 meldeten die Medien, dass 1,5 Millionen Menschen aus Stadt und Land an diesem größten Volksfest in der Neunmillionenstadt teilnahmen.

Abbildung 2: Tanzende in der Prozession der Romería am 12. Oktober



Fliegende Schlange (Foto: Nadig 2006)

Mit der zunehmenden Migration von mexikanischen Arbeitenden in die USA hat sich der indianische Tanz auch dort verbreitet. Seit den 1960er, 1970er Jahren praktizieren mexikanische Migranten indianische Tänze in Nordamerika überall dort, wo Menschen aus Mexiko leben und sich bemühen, ihr Dasein in der Fremde zu gestalten: in Kalifornien, Arizona, Texas, New York und auch in Kanada (Polkinhorn/Trujillo Muñoz/Reyes 1994; Valencia 1994).

7 »Es ist ein lautes rhythmisches Trommeln zu hören und durch den Zuschauer- ring vor der Kirche hindurch sieht man hunderte von halb-nackten Menschen mit Federschmuck, aztekischen Lenden- und Schulterschürzen und laut rauschenden Rasseln an Handgelenken und Fesseln, die stampfende und wirbelnde Tänze im Gleichtakt aufführten. Es tanzten mehrere Tanzgruppen in unterschiedlichem Rhythmus nebeneinander. Bilder von alten aztekischen Objekten und Bemalungen schienen hier wieder auferstanden zu sein. In der Mitte einiger Tanzkreise lagen Opfertgaben auf einem bunten Tuch: brennender Harz (Copal), Tabak, Früchte, Steine. Ebenfalls aztekisch gekleidete Kinder tanzten darum herum. Unter den Bäumen auf dem Kirchenplatz und dem Zaun entlang drängten sich die Zuschauer, die meist Angehörige der Tanzenden waren und diese während des stundenlangen Auftritts mit Zitronen, Wasser und feuchten Tüchern versorgten« (Forschungstagebuch vom 21.3.2004).

Die Praxis der Tanzgruppen

Kolonisation, Missionierung und schließlich Globalisierung bilden den historischen Rahmen, in dem die heutigen ›*Danzantes Aztecas*‹ entstanden sind. Parallel zu der Industrialisierung Mexikos und der Einrichtung automatisierter Agro-Unternehmen in ausländischen Händen nahm die Verarmung der landwirtschaftlichen Bevölkerung seit der Mitte des letzten Jahrhunderts rapide zu. Die interne Migration in die Städte und agroindustriellen Zentren führte zu deren explosivem Wachstum, das sich in den ungesteuert wachsenden Armenvierteln am Rand der Metropolen niederschlug. Die sozialen Begleitumstände dieser Migrationen bedeuteten nicht nur die Einbuße des kommunalen Kontextes mit seinen für alle gültigen Regeln und verlässlichen Beziehungen, sondern auch den Verlust der damit verbundenen Werte, Bedeutungen und Orientierungen. Vor dem Hintergrund dieser sozialen Entwurzelung bildeten sich ab Mitte des letzten Jahrhunderts in den populären Vierteln der Hauptstadt Mexiko und in Guadalajara vermehrt Tanzgruppen, die sich der Fortsetzung und Wiederbelebung mexikanischer Rituale widmeten.

Die Zusammensetzung der heutigen Tanzgruppen ist heterogen. Viele Mitglieder stammen aus armen Verhältnissen und in fast allen Fällen aus Familien, deren Großeltern oder Eltern vom Land in die Stadt migriert waren. So haben sie noch Verwandte auf dem Land. In der Gruppe ›Fliegende Schlange‹ nahmen etwa 30 Mitglieder regelmäßig und intensiv an den Ereignissen teil; bei den großen Auftritten kamen aber auch hundert Personen zusammen, solche die selten kamen und ehemalige Mitglieder, die wenigstens bei dem großen Anlass, der jährlichen Marienprozession, dabei sein wollten.

Die etwa 20 Mitglieder der kleinen antiklerikalen Gruppe ›Fliegender Adler‹ lehnen jeden Zusammenhang mit der katholischen Kirche strikt ab und entwickeln gezielt ihr Wissen über indianische Kosm visionen und die aztekische Kultur. Auch sie stammen aus armen Verhältnissen, sind aber eher den bewusst gesellschaftskritisch und alternativ orientierten Spezialisten zuzuordnen: Angestellte, Handwerker, Lehrer und Lehrerinnen und je ein Biologe, Musiker, Soziologe, Therapeut. Sie sind von Arbeitslosigkeit und unsicheren ökonomischen Verhältnissen betroffen und verstehen sich als Suchende und Kritiker der gegenwärtigen Verhältnisse. Diese Gruppe trifft sich immer am gleichen Ort: auf einer alten überwachsenen Pyramide am Rand der Stadt, ihre Mitglieder wohnen weit verstreut in den unterschiedlichsten Vierteln. Im Zentrum steht der Capitán, eine bekannte und charismatische Persönlichkeit mit dezidierten Positionen. In beiden Gruppen, ob territorial verbunden oder nicht, bilden sich wechselnde und intensive Freundeskreise.

Abbildung 3: Begrüßung der vier Winde mit Feuer, Wasser sowie Muschelhorn und Tamburin



Fliegender Adler (Foto: Nadig 2006)

Organisatorisch handelt es sich um offene, nicht institutionalisierte Verbände von Erwachsenen, Jugendlichen und Kindern mexikanischer (d.h. nicht unbedingt indianischer) Herkunft, die sich wöchentlich auf öffentlichen Plätzen oder Straßen treffen, um zum Rhythmus der Riesen-Trommel aztekische und andere indianische Tänze einzüben oder um öffentlich aufzutreten. Es sind freie Gruppierungen mit fließenden Grenzen von zum Teil lose, zum Teil eng verbundenen Menschen, die sich unter der Leitung eines oder mehrerer Tanzmeister (*Capitán*) oft über Jahrzehnte hinweg trafen. Die Teilnahme an den Trainings und Auftritten ist freiwillig. Die Gruppen sind nicht dogmatisch, sondern experimentell und auf Erfahrung ausgerichtet. Da keine prinzipielle und formale Zugehörigkeit existiert, spielt das Erforschen, Untersuchen und Besprechen der eigenen Motivationen und Positionen eine wichtige Rolle.⁸

8 Die häufigsten Motivationen für die Teilnahme sind:

- tanzen weil es Spaß macht,
- weil der Tanz ein Wohlgefühl und besseres Lebensgefühl verschafft,
- als Erfüllung eines Gelübdes an die Jungfrau Maria,
- weil Heilung gesucht wird für Krankheit und Unbehagen,
- auf der Suche nach einer anderen Spiritualität,

Bei genauerer Betrachtung der Alltagspraxis wurde sichtbar, dass durch sie ein transkulturelles Feld eröffnet wird, in dem unterschiedliche, antagonistische und konträre Bereiche aus der Lebensrealität der Gruppenmitglieder und aus der gegenwärtigen Gesellschaft miteinander verknüpft werden. Hier überschneiden und ergänzen sich politische, historische und soziale Ebenen; es begegnen sich dort Menschen unterschiedlichster kultureller Herkunft und Bildung. Sie tragen Wissen und Bedeutungen aus vielfältigen kognitiven, institutionellen und kulturellen Kontexten zusammen und benützen sie für ihre Ziele.

In den über das Jahr verteilten Tanz-Aktivitäten, die Teil des Alltagslebens sind, setzen sich die Mitglieder mit ihrer Position in der Gesellschaft auseinander und bringen dabei ihre verschiedenen kulturellen Zugehörigkeiten zum Ausdruck. Im Zentrum befinden sich die wöchentlichen Tanztrainings, die auf der Straße im Viertel abgehalten werden. Zu diesen sozialen Treffen finden sich auch Zuschauer, Verwandte, Nachbarn oder Straßenverkäufer ein.⁹

Bei den Studienabenden studiert eine kleine Gruppe gemeinsam die aztekische Kultur. In einer Garage mit einem großen Büchergestell, das die meisten ethnologischen Klassiker wie zum Beispiel Jacques Soustelle, Pedro Carasco und Laurette Séjourné, Enrique Florescano über die Kultur der Azteken enthält, erläutert ein Nahuatl stämmiges Mitglied Details der aztekischen Philosophie.

Der Einführungstanzkurs im Frühjahr integriert neue Mitglieder und in der Instrumentenwerkstatt am Samstagnachmittag stellen kleine Gruppen ihre Instrumente her: Tamburine, Ayoyote-Bänder, Rasseln, kleine Flöten und die Blasmuscheln, und verzieren sie mit aztekischen Zeichen und Symbolen.

Der *Temascal*, die spirituelle indianische Sauna, hat religiöse Bedeutung und wird zweimal jährlich besucht; sie reinigt und erleichtert den Zugang zum indianischen spirituellen Kosmos. Die genannten Aktivitäten haben einen so-

- aus Enttäuschung von der katholischen Kirche,
- aus Opposition gegen die Entwertung des Indianischen etc.

9 Der Grossteil der Aktivitäten findet für viele nicht sichtbar im alltäglichen Rahmen des Viertels statt, verborgen für die Touristen, deren Wege durch andere Zonen führen. In den regelmäßigen Treffen im Viertel entstehen soziale Beziehungen, die zwar auch konfliktiv sind, zum Teil aber über Jahre und große Distanzen hin anhalten. Das Planen und Durchführen der genannten Aktivitäten hat eine gemeinsame Ausrichtung auf den Körper, den Rhythmus, die Koordination des Tanzes und auf ein transzendentes Ziel zur Folge. Das erzeugt eine geteilte Erfahrung. Die beschriebenen Aktivitäten fördern im Verlauf des Jahres verschiedene Kompetenzen und generieren gemeinsame symbolische Bedeutungen, die mit der Praxis des Tanzens verbunden sind. Durch all diese Elemente entsteht eine zuverlässige Bezogenheit aufeinander und ein tragbares soziales Netz, das einen Gegenpol gegen die strukturellen Unwägbarkeiten und die desintegrierende Dynamik der Globalisierung setzen.

zial verbindenden Charakter; zentriert auf den Tanz, integrieren sie neue Mitglieder und aktivieren gemeinsame körperliche, handwerkliche oder intellektuelle Kompetenzen und Praktiken.

Die Tanzauftritte selber ereignen sich an unterschiedlichen Orten: in Guadalajara, auf dem Land im Staat Jalisco oder an historischen Stätten. Sie verbinden gesellschaftliche, spirituelle und geografische Bereiche miteinander. Öffentliche Auftritte auf Dorffesten, Pyramiden und in verschiedenen Zonen der Stadt werden ungefähr ein- bis zweimal im Monat durchgeführt. Die *Romería*, die große Marienprozession am 12. Oktober, ist Hauptziel und Zentrum der oben genannten Aktivitäten. Dafür finden sich heute neben den Tanz-Gruppen etwa 1,5 Millionen Besucher ein.

Die auffallende Reiseaktivität der Gruppen spiegelt die migratorische und beruflich erzwungene Mobilität, die die Mitglieder seit ihrer Kindheit erfahren haben. Häufiger Orts- und Arbeitswechsel ist allen bekannt. Alle schildern den Kampf und das Hin und Her der Arbeitssuche in den Städten Mexikos und den USA sowie ihre eigenen Initiativen (kleine Unternehmen, Dienstleistungen im alternativen Sektor, Naturläden, Herstellen von Handwerkprodukten, Therapieangebote wie Massage, Akupunktur, magische Reinigung). Die Ortsveränderungen als Tanzende sind aber selber bestimmt, eingebunden in den Kontext des Tanzes und der Gruppe. In ihnen werden verschiedene biographische Erfahrungen und zukunftsgerichtete Visionen der Tanzenden aufgenommen. Dazu rechne ich die vielen kleinen Reisen und Ausflüge im Zusammenhang mit den Tänzen: Besuche bei Verwandten auf dem Land, um Copal (Harz) zu holen; um eine Hochzeit oder einen Todesfall tanzend zu begleiten; Exkursionen in indianische Gemeinden, um an dortigen Ritualen teilzunehmen; oder Reisen zu nationalen und internationalen Treffen von Indianern und ihren Bewegungen. Der Milieuwechsel zwischen Stadt und Land, zwischen Alltag im Viertel und religiösen oder indianischen Festen an besonderen Orten, zwischen Alltagsbeziehungen und ausgewählten ›Expertentreffen‹, etc. wird meist als lustvoll erlebt. Auch hier werden Distanz und Fremdheit überwunden und in die Praxis der Tanzenden mit eingeschlossen.

Bezüglich der verschiedenen Gruppenaktivitäten und v.a. der Studien-Gruppe kann von einer ›Re-Invention of Tradition‹ (Hobsbawm/Ranger 1983) gesprochen werden. Denn hier werden buchstäblich neue und bedeutungsvolle Traditionslinien zwischen den Tanzenden und ›ihren Großvätern‹ und ›Vorfahren‹, den Azteken entworfen und ausgehandelt. Dieser Prozess ist nicht primär rational und abstrakt, sondern wird in der gemeinsamen Praxis verhandelt.

Noch wichtiger aber erscheint mir, dass die Tanzpraxis die Inklusion unterschiedlicher Lokalitäten, Milieus und gesellschaftlicher Bereiche sowie der geografischen und sozialen Mobilität aus biografischer und aktueller Perspektive bewirkt. Durch sie entsteht eine Art von sozialem Raum, in dem kom-

plexe Beziehungen und Vernetzungen mit einiger Dauerhaftigkeit geknüpft werden.

Spiritualität und Ritualität als gesellschaftliche Kritik und Subversion?

Das System der Danzantes konterkariert die entbettenden und dissoziativen Kräfte der Globalisierung und ihre fragmentierende Wirkung auf soziale Kontinuität, kulturelle Zugehörigkeit und Vertrauen (Giddens 1995). Im Rahmen der spirituellen Tanzpraxis werden Formen der Sinngebung und des Zusammenhalts, die Familie, Schule, Kirche oder Gemeinde nicht mehr garantieren können, erzeugt. Es fragt sich, ob die Danzantes dadurch in eine Art Konkurrenzverhältnis zu den etablierten Institutionen geraten.

Obwohl das Resultat der meisten liminalen Handlungsabläufe eine Festigung oder Wiederangliederung des Individuums oder der Gruppe an die gesellschaftlichen Strukturen zeitigt, ist dennoch zu bemerken, dass nicht alle rituellen Prozesse zu einer Auflösung der Konflikte führen. Im Erleben der liminalen ›Übertretungen‹ kommt jedem Teilnehmer zumindest die Möglichkeit einer anderen Ordnung zu Bewusstsein. Anstatt die Ordnung zu bestätigen, kann ein Ritual sich in der Folge umkehren und zur Zerstörung eben dieser Ordnung führen. So versteht sich auch die besorgte Bitte der Regierung von Jalisco an das Institut für Religionswissenschaften, man möge die sich verbreitende Praxis der Danzantes untersuchen. Die Angst der Machthaber vor ritueller Inversion ist als Angst vor der sozialen und politischen Potenz der vielen Gruppen und als Befremden gegenüber jenen expliziten und latenten psychosexuellen Prozessen zu verstehen, die in den staatlichen und kirchlichen Institutionen unter Kontrolle gehalten werden.

Dieser gesellschaftliche Aspekt kann durch einen Seitenblick auf die ›New Age‹ Bewegung, die ebenfalls antiinstitutionelle Haltungen pflegt, noch vertieft werden. Die Spiritualität der Danzantes wurde immer wieder mit derjenigen der ›New Age‹-Bewegung verglichen. Einerseits werden dabei die Bewegung und der Wechsel betont, so dass vom ›spirituellen Flaneur‹ gesprochen, der als ›spiritueller Wanderer‹ einen Idealtypus spätmoderner Religiosität darstellt, die durch individualisierte, selbstermächtigte Formen spiritueller Praxis charakterisiert ist (Gebhardt/Engelbrecht/Bochinger 2005). Andererseits wird die ›New Age‹-Bewegung durch eine diffus-hybride und fast unsichtbare Form des Religiösen charakterisiert, die in der spirituellen Vertiefung im Dienste einer besseren persönlichen Situation und einer besseren Welt besteht. Das sakrale Element der Danza ist eine spirituelle Konstruktion mit einem utopischen Ziel. Roberto Boscas Beschreibung solcher Gruppen trifft diesen Zug ziemlich genau:

»Die Utopien [der besseren Welt, MN] werden erreicht durch die Transformation der Individuen selber. Das hängt damit zusammen, dass die Individuen Teil der Gesamtheit der kosmischen Energie bilden und durch ihre persönlichen Perfektionierungs-Anstrengungen dazu beitragen, die positiven Energien des Planeten zu stärken und ins Gleichgewicht zu bringen. So kann ein Zustand der Harmonie zwischen den Menschen und der Natur erreicht werden. Somit ist jedes Individuum der Erzeuger eines neuen Bewusstseins, das in das planetarische Bewusstsein einmündet.« (Bosca 1994: 30)

Die männlichen Mitglieder der beiden Gruppen haben mir ihre Ziele oft in auffallend ähnlicher Weise erklärt. Frauen hingegen haben dem spirituellen Aspekt wenig Aufmerksamkeit geschenkt und eher über ihre sinnlichen und körperlichen Erfahrungen gesprochen. Zur spirituellen Vertiefung werden vielerlei Praktiken und Objekte eingesetzt. Einzelne Tanzantes beschäftigen sich mit Heilritualen und Heilpraktiken wie Yoga, Massagen, Körpertherapie, Akupunktur, Energieströmen. Die religiösen Formen werden frei gemischt. Es gibt keine feste Institution, keine Regeln, keine expliziten Ein- oder Ausschlusskriterien. Obwohl die Tanzantes-Bewegung eine verstreute transkulturelle Spiritualität darstellt, deren Kontakt mit dem Sakralen strikt persönlich und nicht institutionell ist, operieren und kooperieren ihre Mitglieder als informelles System, das sich um die gemeinsamen Utopien herum gruppiert. Jeder glaubt anders und erklärt sich seine Form der Spiritualität anders. Die Glaubensformen sind vollkommen individualisiert: Pepe zeigt mir seine Tao- und Sufibücher. Carmen schwört auf die neuen historischen Romane, die zur Zeit der Azteken spielen und die eine Offenbarung seien, und Lis sammelt Reproduktionen von aztekischen Figürchen, die sie wie auf einem Altar aufbaut. So wie die Bedeutungen und Praxen der einzelnen Individuen veränderlich und heterogen sind, so ist die ganze Gruppe in sich mobil und nicht statisch. Diese Art der Religiosität verteilt sich auf viele verschiedene Formen des Handelns und des Glaubens. Jeder legt sich einen Gott zurecht und sammelt Elemente aus unterschiedlichen Religionen: Indianismus, Buddhismus, Taoismus, Spiritismus, populärer Katholizismus.

In den Augen der Wissenschaftler geschieht eine konstante Verwischung jener Grenzen, die in den sozialwissenschaftlichen oder historischen Ordnungen gezogen werden: zwischen den Religionen, den Kulturen, dem Vergangenen und Gegenwärtigen, sowie zwischen dem Profanen und dem Säkularen. Das allen Gemeinsame ist der experimentelle und emotionale Weg, den jedes Individuum auf der Suche nach seiner inneren Läuterung geht. Gemeinsam ist ihnen auch, dass sie Kontrollen und Dogmen ablehnen. Sie vertrauen den Kräften der Natur und des Kosmos. So gesehen sind die religiösen Manifestationen der Tanzantes auch Ausdruck einer weltweit existierenden institutions-

Abbildung 4: Schlussritual auf der Pyramide

*Fliegender Adler (Foto: Nadig 2006)*

kritischen Gegenkultur, die sich gegen die Dogmatik der religiösen Institutionen und die darin geforderte Verdrängung der Triebhaftigkeit und Erotik stellt. Das alles ist für die außenstehenden Wissenschaftler, Politiker und Intellektuellen sehr beunruhigend.

Das Danza-Ritual als körperliche Erfahrung und sexuelle Integration

Rituale gehören mit zu den komplexesten kulturellen Gebilden, die die Menschen hervorbringen, um ihre persönlichen Belange zu schützen, gesellschaftliche Bedingungen zu verarbeiten oder zu transformieren und um sich selber zu stärken. Das Ritual gilt als eine in Teilen »kreative Performanz, die soziale Positionen von Menschen in gesellschaftlichen Strukturen und diese Strukturen selber zu verändern mag«, schreiben Rao und Köpping (2000:1). Das bedeutet, dass Rituale Ereignisse sind, die Strukturen setzen, aber auch Strukturen verändern und neu schaffen. Turner (1969) sieht die verändernde Wirkung des Rituals in den Momenten der »communitas«, d.h. dem gesteigerten Gemeinschaftsgefühl, das trennende Grenzen zwischen den Mitgliedern aufhebt. Die These ist komplex, weil sie aus meiner Sicht noch einen weiteren Gesichtspunkt beinhaltet: Die »communitas« erlaubt den Ritualteilnehmern, sich emotional zu begegnen und ungewöhnliche Formen der Triebhaftigkeit zuzu-

lassen und sie in ihrer Wirkung gemeinsam zu erleben. Die zweite verändernde Instanz im Ritual ist die Produktion von Sinn durch die Verwendung von Symbolen als Bedeutungsträger für verschiedene Interpretationsformen der Welt. Beide Elemente, ›communitas‹ und Schaffung von symbolischen Bedeutungen, erlauben das Erleben von Körpererfahrungen und Emotionen, die sonst vom Alltag ausgeschlossen sind. Das hat eine veränderte Perspektive auf die Gesellschaft zur Folge und versetzt die Individuen in die Lage, sich vorübergehend sowohl innerhalb als auch außerhalb derselben zu positionieren.

Rituale setzen sich von anderen sozialen Handlungen mittels ihres Rahmens ab, der durch ihre repetitiven Elemente und die gemeinsam geltenden Regeln geschaffen wird. In besonderer Weise aber unterscheiden sie sich durch ihre potentielle Kraft, Transformationen der Wirklichkeitswahrnehmung vorzunehmen. Rituale regen das reflexive Bewusstsein zum Spiel mit den gewohnten Perzeptionsstrukturen an und eröffnen damit nicht nur eine andere Zusammensetzung der Weltsicht, sondern auch eine Veränderung der Wahrnehmung (Köpping 2000:172-190).

Im Ritual werden aber nie nur Symbole und Bedeutungen neu gesetzt, sondern die Präsenz und Aktion des Körpers ist ein grundlegendes Element von allen Ritualen. Der Körper ist unausweichlich involviert, verändert sich und wird zum Träger von Erfahrung. Schnepel (2000) z. B. interpretiert die tanzenden Körper in Südorissa (Indien) als ein Gefäß für die Götter: Ihre repetitiven Bewegungen lassen eine Leere entstehen, die den Menschen für die Begegnung mit den Göttern öffnet. Ähnlich interpretiert Köpping (2000) den von Trommelschlägen begleiteten Maskentanz bei japanischen Festen als Vorbereitung der Körper auf die ›göttliche Übermächtigung‹. Die bewusste Nachahmung repetitiver Schritte ermögliche es den Ritualteilnehmern, sich für die Wirkung der göttlichen Kraft frei zu machen. Es ist besonders der Körper, der zum Hauptträger der potentiellen Transformation im Ritual werde.

»Es ist gerade die Ausdrucksfähigkeit, die dem Körper eine zentrale Rolle im rituellen Geschehen gibt. Zwar beginnt das Ritual mit oft stereotypen und standardisierten Bewegungen, aber im Lauf der Bewegungsdynamik kann der Körper von diesen selbst überwältigt werden und in diesem Zustand zum Gefäß für die Aufnahme von Kontakt mit anderen – auch idealen – Entitäten fähig werden.« (Rao/Köpping 2000:22)

Das Körperliche erscheint so als sinnlich direkte, berührende Kommunikationsform, die eine Kontinuität zwischen der göttlichen Welt (den unsichtbaren Mächten) und der zwischenmenschlichen Welt als gleichzeitiger Anwe-

senheit erlebbar machen kann. Der Körper fungiert bei der Suche nach einer Grenzüberschreitung als Vermittler und Instrument zugleich.

Im Performativen tritt der Körper in einen Dialog mit anderen Körpern und mit einer imaginierten Welt, deren Realitäten durch das Ritual nicht nur zur Präsenz gebracht, sondern auch verändert werden können. Die sich entwickelnde körperliche Prozessualität und Dynamik besteht in der Resonanz der anderen Körper und der Zuschauer. Genau darin ist das Potential der nicht vorhersehbaren Transformation der Körperlichkeit der Akteure enthalten. Es wird etwas erlebt, was sich der Regelhaftigkeit entzieht.

Die ethnologische Beschreibung und Analyse von Ritualprozessen zeigt, dass die Ritualchoreographie veränderte Erfahrung des eigenen Körpers im Verhältnis zu anderen Körpern und im Verhältnis zu imaginierten und transzendentalen Welten erzeugt und dass diese Erfahrung der eigenen Veränderung zu einer veränderten Perspektive gegenüber der Welt führen kann.

Das Sexuelle im Tanz – ethnopsychanalytische Überlegungen

An diesem Punkt möchte ich einen anderen Blick auf die Körpererfahrung im Ritual richten und den gleichen Vorgang noch einmal anders ausdeuten. Die psychoanalytische Betrachtungsweise von sexuellen und erotischen Prozessen kann auf andere Weise verdeutlichen, warum im gut strukturierten und gehaltenen Rahmen des Rituals gemeinsame repetitive Handlungen eine Entlastung von aktuellen inneren Konflikten und Kontrollen erzeugen können. Wir können davon ausgehen, dass sich im gemeinsamen Ritual innere Überich-Instanzen und Überich-Forderungen in ihrer Wirkung verringern, weil sie auf den äußeren Rahmen oder die göttliche Kraft delegiert werden. Die Verminderung der moralischen und sozialen Kontrolle ermöglicht, dass auf der Körperebene im Tanz eine Vielzahl von Sensationen und Erregungen erlebt werden kann, die von Freud als Partialtrieb beschrieben wurde. Er beschreibt sie folgendermaßen: »Die Analyse der ... Psychoneurosen hat uns zur Einsicht gebracht, dass Sexualerregung nicht von den Geschlechtsteilen allein, sondern von allen Körperorganen geliefert wird« (Freud 1905:144). Als Partialtriebe wird also die Erregung verschiedener innerer und äußerer Körperzonen bezeichnet, die durch vereinzelte und von außen kommende Reize hergestellt wird; dazu gehören die Haut, Muskeln, Gleichgewicht, Tonus, Geruch, Blick. Erzeugt werden diese Sensationen unter anderem durch Rhythmen, Gerüche, Wärme, Bewegungen, Erschütterungen. Mir scheint es nahe liegend, die Tanzpraxis aus dieser Perspektive zu betrachten. In seiner Darstellung des sexuellen Partialtriebs beschreibt Freud den Lustcharakter von Bewegungsempfindungen, die durch rhythmische und mechanische Erschütterungen des Körpers entstehen und die zur Reizung der erogenen Zonen führen. Es sind Rei-

zungen, die wie Freud betont, auch Lustempfindungen, »sexuelle Erregung und Befriedigung« (Freud 1905:102) bewirken. Muskelbewegungen lösen aber nicht nur Bewegungslust und sexuelle Empfindungen aus, sondern auch intensive Affektvorgänge. Desweiteren erwähnt er, dass die Auseinandersetzung mit schwer zu lösenden Aufgaben oder Schmerz ebenfalls zu sexueller Erregung führen kann.

So erwähnt Schnepel, dass die Tänzer in Orissa mit zunehmender Dauer des Tanzes in einen durch Askese, Anstrengung, Schlaf- und Nahrungsentzug hervorgerufenen tranceähnlichen Zustand geraten. »Über die Motorik des Tanzens und der Akrobatik werden dabei Emotionen nicht nur ausgedrückt, sondern zum Teil erst hergestellt und hervorgerufen« (Schnepel 2000:167).

Das stundenlange gemeinsame sich Bewegen im Kreis des aztekischen Tanzrituals, geleitet durch den strengen Rhythmus der Trommel, die Koordination mit den anderen Tänzern im Kreis, die teilweise monotonen Wiederholungen, die Schwindel erregenden Drehungen, die schmerzenden Füße lösten bei mir wie bei den anderen Tänzern ebenfalls veränderte körperliche und psychische Zustände aus. Die Körpertechniken ähneln den von Freud beschriebenen Aktivierungsformen verschiedener Partialtriebe. Es ist anzunehmen, dass beim Tanzen die Mehrzahl der Partialtriebe voll besetzt, d.h. im Gang und aktiviert sind. Das gemeinsame Tanzritual und dessen Ordnung halten sie gleichzeitig in den vorgegebenen Grenzen und lassen sie in die rituelle Synthese münden. Die Einbettung der Mitglieder in den gemeinsamen Kreis erleichtert es, dass Körperempfindungen zugelassen und wahrgenommen werden, die im Alltag unterdrückt sind. Diese über den Körper erfolgte Aktivierung der Sinne und die damit verbundene veränderte Selbstwahrnehmung bewirkt im Idealfall eine Revision der Selbstentfaltung und des Selbstwertes. Die im Ritual bewirkte libidinöse und erotische Besetzung des Körperselbst verändert nicht nur die Selbstwahrnehmung, sondern auch das Verhältnis zur Welt und Umwelt. Das würde zu der von den Ethnologen erwähnten Erweiterung der Wahrnehmungs- und Erlebnisfähigkeit passen.

Die in der Gruppe stattfindenden identifikatorischen Prozesse verstärken diese Besetzungen. Das Zusammenspiel der Rhythmen, der Tanzregeln und die Konzentration auf transzendente Kräfte wirkt wie ein *holding*, das verhindert, dass es zu emotionalen Entgleisungen, z. B. zu einem Exzess an Sexualisierung, kommt. Eine solche Unmäßigkeit würde die aufgebaute Dynamik zerstören und die rituelle Konstruktion wieder in Einzelteile zerfallen lassen. Winnicott definiert das *holding environment* als einen psychischen und physischen Raum in dem das Kind behütet ist, ohne zu wissen, dass es das ist (Winnicott 1965). Aus dieser Perspektive wird verständlich, warum Tanzende, die zum Teil schwere Traumata erlebt haben, in der Tanzpraxis Erleichterung und Entspannung finden: Sei es eine Frau mit sexuellem Missbrauch in der Kindheit, eine andere mit schweren Depressionen, oder wieder eine ande-

re, die in ihrer großen Geschwisterreihe unterging und dann bei den Tanzen im Viertel einen Ort fand, an dem sie sich überhaupt existent und wahrgenommen fühlte und wo sie sich körperlich und psychisch entwickeln konnte.

Im Folgenden betrachte ich den Ritualkreis als eine mütterliche und haltende Instanz mit einer Holdingfunktion, die den Teilnehmern innere Bewegungen und Erfahrungen im Zustand des Gehaltenseins ermöglicht. Die oben beschriebenen Wirkungen des Rituals in der Gruppe eröffnen für die Mitglieder eine sublimierte, symbolische Rückkehr zu frühen Erfahrungen, die jeder mit seiner – im Normalfall – schützenden und ausgleichenden Mutter gemacht hat: Erregungen erleben ohne in Angst zu versinken, weil es schlechte Erfahrungen waren, und ohne in Panik zu geraten, weil eine Überstimulierung erlebt werden könnte. Das komplexe rituelle Arrangement selber wirkt einerseits wie eine erregende, stimulierende Mutter, die aber gleichzeitig das richtige Maß zu halten weiß und die als verinnerlichte und symbolisierte Instanz den Prozess begleitet: sei es im Bild des ›großen Geistes‹, der ›Jungfrau Maria‹ oder in der Identifikation mit den Regeln des Rituals.

Es werden also Grenzen aufgelöst und gleichzeitig gehalten. Überschritten werden innere und äußere Trennungslinien, um das, was jenseits liegt, zu aktivieren, zu erfahren und zu erleben, während der rituelle Prozess den Rahmen und die Grenzen definiert, die diese psychosexuelle Dynamik zusammenhalten. Tlakati, der indigene Maestro, beschreibt diesen Vorgang so:

»Die Institutionen und die Kirche kontrollieren, schränken ein und befehlen. Die Danza ist frei, so wie die Adler fliegen oder die Fische schwimmen. Es gibt keine Grenzen. Sie engt nicht ein, sondern lädt ein, mitzumachen und einzutreten in das Ganze. Daraus erwächst dieses besondere Gefühl in der Danza und der Musik.« (Guadalajara 2004)

Die rituelle Geste ist damit nicht nur eine Einladung, sondern auch ein Versprechen. Sie ist der Ausdruck der Sehnsucht nach sinnlicher Erfahrung, nach der Befriedigung jener Wissensgier des Eros oder des Begehrens, das nur in dem risikobehafteten Einsatz und dem zur Verfügung stellen des Körpers in der Performanz ihre Einlösung, Erfüllung oder Transformation finden kann.

Fazit

Ich habe in diesem Artikel meine subjektorientierte Interpretation des Tanzrituals der ›*Danzantes Aztecas*‹ unter dem Gesichtspunkt der Auflösung und Entbettung in der globalisierten Gesellschaft skizziert. Der Tanz erscheint so als ein religiös-rituelles Praxisfeld, in dem sich sonst auseinander liegende, fremde und vermeintlich widersprüchliche und diachrone Institutionen, Reli-

gionen, Handlungsbereiche, Kompetenzen, Zugehörigkeiten, regionale Identitäten und subjektive Erfahrungen miteinander verbinden. Es geht dabei nicht um die Konstruktion ›authentischer‹, ethnischer Identitäten, sondern um die Integration vieler scheinbar unverbundener Elemente zu einem sinnstiftenden Bedeutungskonglomerat, in dem bei Bedarf auch andere und paradoxe Ziele und Zugehörigkeiten angenommen werden können.

Literatur

- Bosca, Roberto (1994): *New Age. La utopia religiosa a fin de siglo*. Mexico: Océano.
- Bourdieu, Pierre (2002): Plädoyer für eine europäische soziale Bewegung. In: *Forschungsjournal Neue soziale Bewegungen* 15 (1), S. 8-15.
- Buechler, Steven M. (2000): *Social movements in advanced capitalism: the political economy and cultural construction of social activism*. New York et al.: Oxford Univ. Press.
- Cohen, Jean L./Arato, Andrew (1992): *Civil society and political theory*. Cambridge: Mass.: MIT Press.
- Della Porta, Donatella/Kriesi, Hanspeter/Rucht, Dieter (Hg.) (1999): *Social Movements in a Globalizing World*. London/Hampshire et al.: Macmillan Press Ltd.
- Florescano, Enrique (2002): Prólogo. In: Maya Ramos Smith/Patricia Cardona Lang (Hg.): *La danza en México. Visiones de cinco siglos. Antología: Cinco siglos de crónicas crítica y documentos (1521 – 2002)*. Vol II. Mexico D. F.: CONACULTA, S. 21-24.
- Freud, Sigmund (1905): *Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie*. GW, Bd 5, Frankfurt a. M.: Fischer.
- Galinier, Jacques/Molinier, Antoinette (2006): *Les Néo-Indiens. Une religion du IIIe millénaire*. Paris: Odile Jacob.
- Gebhardt, Winfried/Engelbrecht, Martin/Bochinger, Christoph (2005): Die Selbstermächtigung des religiösen Subjekts. Der ›spirituelle Wanderer‹ als Idealtypus spätmoderner Religiosität, in: *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 13, S. 133-151.
- Giddens, Anthony (1995): *Konsequenzen der Moderne*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Glick Schiller, Nina/Çağlar, Ayşe/Guldbrandsen, Thaddeus C. (2006): Beyond the ethnic lens: Locality, globality, and born-again incorporation. In: *American Ethnologist* 33(4), S. 621-633.
- Glick Schiller, Nina/Basch, Linda/Szanton Blanc, Cristina (1995): From Immigrant to Transmigrant: Theorizing transnational Migration. In: *Anthropological Quarterly* 68 (1), S. 48-63.

- Gutierrez Zúñiga, Cristina (1996): *Nuevos movimientos religiosos*. Guadalajara: El Colegio de Jalisco.
- Hobsbawm, E./Ranger, T. (1983): *The invention and re-invention of tradition*. Cambridge: University Press.
- Jiménez López, Lucina (2002): El cuerpo escindido. Danza, cuerpo y memoria en México. In: Maya Ramos Smith/Patricia Cardona Lang: *La danza en México. Visiones de cinco siglos. Ensayos históricos y analíticos*. Vol I. Mexico D. F.: CONACULTA, S. 27-38.
- Köpping, Klaus-Peter/Rao, Ursula (Hg.) (2000): *Im Rausch des Rituals. Gestaltung und Transformation der Wirklichkeit in körperlicher Performanz*. Münster/Hamburg/London: Lit.
- Köpping, Klaus-Peter (2000): Transformationen durch performative Verkörperung in japanischen Ritualen. In: Ders./Ursula Rao (Hg.): *Im Rausch des Rituals. Gestaltung und Transformation der Wirklichkeit in körperlicher Performanz*. Münster/Hamburg/London: Lit., S. 172-190.
- Peña de la, Francisco (2002): *Los hijos del sexto sol. Un estudio etnopsicoanalítico del movimiento de la mexicanidad*. México D. F.: INAH.
- Polkinhorn, Harry/Trujillo-Muñoz, Gabriel/Reyes, Rojelio (Hg.) (1994): *Cuerpos más allá de las fronteras. La danza en la frontera México-E.U.A.* Calexico, Calif./Mexicali/Baja Calif.: Binational Press/Editorial Binational.
- Pries, Ludger (1998): Transnationale soziale Räume. Theoretisch-empirische Skizze am Beispiel der Arbeitswanderungen Mexiko – USA. In: Beck, Ulrich (Hg.): *Perspektiven der Weltgesellschaft*. Frankfurt: Suhrkamp, S. 55-86.
- Ramos Smith, Maya/Cardona Lang, Patricia (Hg.) (2002a): *La danza en México. Visiones de cinco siglos. Antología: Cinco siglos de crónicas crítica y documentos (1521 – 2002)*. Vol II. Mexico D. F.: CONACULTA.
- Ramos Smith, Maya/Cardona Lang, Patricia (Hg.) (2002b): *La danza en México. Visiones de cinco siglos. Ensayos históricos y analíticos*. Vol I. Mexico D. F.: CONACULTA.
- Ramos Smith, Maya/Lizarraga Cruchaga, Xabier (2002): Cuerpos dóciles y cuerpos rebeldes. El silencio del cuerpo o iglesia, mujer y danza en la época virreinal. In: Maya Ramos Smith/Patricia Cardona Lang, (2002 b): *La danza en México. Visiones de cinco siglos. Ensayos históricos y analíticos*. Vol I. Mexico D. F.: CONACULTA, S. 371-386.
- Rao, Ursula/Köpping, Klaus-Peter (2000): Die ›performative Wende‹: Leben – Ritual – Theater. In: Klaus-Peter Köpping/Ursula Rao (Hg.): *Im Rausch des Rituals. Gestaltung und Transformation der Wirklichkeit in körperlicher Performanz*. Münster/Hamburg/London: Lit., S. 1-31.
- Reyhner, Jon (Hg.) (1997): *Teaching indigenous languages, Kap. 7: Revernacularizing Classical Náhuatl Through Danza Azteca-Chichimeca*.

- Copyright by Northern Arizona University, S. 56-76, <http://jan.ucc.nau.edu/~jar/TILContents.html> [2006].
- Schnepel, Burkhard (2000): Der Körper im ›Tanz der Strafe‹ in Orissa. In: Klaus-Peter Köpping/Ursula Rao (Hg.): *Im Rausch des Rituals. Gestaltung und Transformation der Wirklichkeit in körperlicher Performanz*. Münster/Hamburg/London: Lit., S. 156-171.
- Smith, Jackie/Chatfield, Charles/Pagnucco, Ron (Hg.) (1997): *Transnational Social Movements and Global Politics. Solidarity Beyond the State*. New York: Syracuse University Press.
- Starn, Orin (1996): Social movements. In: David Levinson/Melvin Ember (Hg.): *Encyclopedia of cultural anthropology*. New York: Holt, S. 1203-1205.
- Tilly, Charles (2004): *Social Movements, 1768-2004*. London: Pluto Press.
- Torre de la, Renée/Gutiérrez Zuñiga, Christina (2005): La lógica del mercado y la lógica de la creencia en la creación de mercancías simbólicas. Desacatos. In: *Revista de antropología Social* 18, S. 53-70.
- Torre de la, Renée (2000a): Los nuevos milenarismos de fin de milenio. In: *Estudios del hombre* 11, Guadalajara, Mexiko: Universidad de Guadalajara, S. 57-78.
- Torre de la, Renée (2000b): *Los hijos de la Luz. Discurso, identidad y poder en La Luz del Mundo*. Mexico D. F.: CIESAS.
- Torre de la, Renée et al. (1996): *Tradición religiosa y secularización en Guadalajara*. Eslabones S. 130-149.
- Turner, Victor Witter (1969): *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*. Dt.: *Das Ritual: Struktur und Anti-Struktur*, Frankfurt a. M.: Campus [2. Aufl. 2005].
- Valencia, Marylou (1994): Danza Azteca. (Entrevista por Harry Polkinhorn). In: Harry Polkinhorn/Gabriel Trujillo-Muñoz/Reyes Rojelio (Hg.): *Cuerpos más allá de las fronteras. La danza en la frontera México-E.U.A.* Calixico, Calif./Mexicali, Baja Calif.: Binational Press/Editorial Binational, S. 128-178.
- Warman, Arturo (1972): *La danza de moros y cristianos*. México D. F.: Secretaría de educación pública.
- Willems, Ulrich (2004): Religion und soziale Bewegungen – Dimensionen eines Forschungsfeldes. In: *Forschungsjournal Neue soziale Bewegungen* 17 (4), S. 28-41.
- Winnicott, Donald W. (1965): *The maturational process and the facilitating environment*. London: Hogart Press [Dt.: *Reifungsprozesse und fördernde Umwelt. Studien zur Theorie der emotionalen Entwicklung*. Frankfurt: Fischer 1984].

Elektronische Quellen

www.uv.mx/Popularte/Esp/scriptphp.php?sid=512 [2006].

www.barraganzone.com/mexicanadanza_otras.html [2006].

Autorinnen und Autoren

Dr. Heike Drotbohm arbeitet als wissenschaftliche Assistentin am Institut für Völkerkunde der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg. Sie führte Feldforschungen in Haiti und der haitianischen Diaspora sowie in Kap Verde durch und befasst sich mit Religionsethnologie, Sozioethnologie im transnationalen Raum, Kinder- und Jugendkulturen sowie mit Kreolisierungstheorien.

Dr. Christiane Falge koordiniert das Forschungsprojekt »Neuen Subjekten eine Stimme geben: Kulturelle Diversität im Gesundheitssystem« am Zentrum für Europäische Rechtspolitik der Universität Bremen. Sie promovierte an der Universität Halle Wittenberg über transnationale Migrationsprozesse bei den südsudanesischen Nuer.

Dr. Bettina Horn-Udeze hat Kulturwissenschaft und Deutsche Sprach- und Literaturwissenschaft studiert. Von 2001 bis 2005 war sie wissenschaftliche Mitarbeiterin im Bereich Europäische Ethnologie des Studiengangs Kulturwissenschaft der Universität Bremen. Derzeit arbeitet sie an Ihrer Promotion über Coping Strategien nigerianischer Migranten auf Teneriffa.

Andrea Lauser (Prof.) lehrt Ethnologie an der Universität Göttingen. In ihrer Forschung verbinden sich Themen wie Migrationen und Identitätspolitiken, Transformationsprozesse und Revitalisierung von Religion und Ritual, Gender-Theorie und Ethnographie und Transnationalismusforschung.

Dr. Claudia Liebelt promovierte an der Universität Halle über philippinische Hausarbeiterinnen in Israel. Derzeit arbeitet sie als Assistentin in einem vergleichenden Forschungsprojekt zur philippinischen Diaspora an der Universität Keele, UK. Ihre Forschungsschwerpunkte sind gender, Migration, Religion und Stadtethnologie. Sie veröffentlichte mehrere Artikel über philippinische Migration in Israel und Tel Aviv.

Maya Nadig (Prof.) lehrt am Institut für Kulturwissenschaft an der Universität Bremen. Ihre Forschungsschwerpunkte liegen thematisch im Bereich der Theorie und Praxis der Ethnopschoanalyse, postkolonialen Kulturtheorien, Migration, Transkulturalität und Identitätsformationen im Kontext der Globalisierung.

Dr. Boris Nieswand promovierte 2008 in Halle/Saale mit der Dissertation »Ghanaian Migrants in Germany and the Status Paradox of Migration. A Multisited Ethnography of Multiple Pathways of Migrant Inclusion« in Ethnologie. Seit 2008 ist er am Max-Planck-Institut zur Erforschung multiethnischer und multireligiöser Gesellschaften in Göttingen beschäftigt. Seine Forschungsinteressen sind: Migrationsforschung, Charismatisches Christentum, Inklusionsforschung und multilokale Ethnografie.

Dr. Lioba Rossbach de Olmos ist Wissenschaftliche Mitarbeiterin des Instituts für Vergleichende Kulturforschung – Fachgebiet Völkerkunde der Philipps-Universität in Marburg. Zurzeit arbeitet sie an dem DFG-Forschungsprojekt »Santería in Deutschland« (2004-2006, 2007-2009) mit. Ihre Forschungsschwerpunkte sind afroamerikanische Kulturen und Religionen, indigene Völker, Umweltthemen, Feldforschungen in Nicaragua, Kolumbien, Bolivien, Kuba und Deutschland.

Dr. Cordula Weißköppel habilitiert am Institut für Kulturwissenschaft, Universität Bremen und lehrt im BA und MA Kulturwissenschaft. Ihre aktuellen Schwerpunkte sind religiöse Vielfalt in Einwanderungsländern, Transnationalismus am Beispiel der sudanesischen Diaspora, Sufismus, die Zweite Generation in der Migration, ethnologische Kinder- und Jugendforschung in Europa und Afrika, kulturvergleichende Gender-Theorien sowie Theorien der Transkulturalität.

Martin Zillinger ist Wissenschaftlicher Mitarbeiter im SFB 615 »Medienumbrüche« an der Universität Siegen und arbeitet an dem Teilprojekt »Trance Medien und Neue Medien in den beiden Globalisierungsschüben (1900 und Heute)«. Seine Arbeitsgebiete sind Religionsethnologie, Medienethnologie, Ethnologie des Mittelmeerraums, Migrationsforschung und Islam.

Kultur- und soziale Praxis

Andrea Lauser,
Cordula Weißköppel (Hg.)
**Migration und religiöse
Dynamik**
Ethnologische Religions-
forschung im transnationalen
Kontext

Juni 2008, 276 Seiten,
kart., 26,80 €,
ISBN: 978-3-89942-940-4

Martin Sökefeld (Hg.)
Aleviten in Deutschland
Identitätsprozesse
einer Religionsgemeinschaft
in der Diaspora

Mai 2008, 250 Seiten,
kart., 25,80 €,
ISBN: 978-3-89942-822-3

Maren Rößler
**Zwischen Amazonas
und East River**
Indigene Bewegungen und
ihre Repräsentation
in Peru und bei der UNO

Februar 2008, 386 Seiten,
kart., 36,80 €,
ISBN: 978-3-89942-857-5

Valentin Rauer
**Die öffentliche Dimension
der Integration**
Migrationspolitische Diskurse
türkischer Dachverbände
in Deutschland

2007, 266 Seiten,
kart., 25,80 €,
ISBN: 978-3-89942-801-8

Alexander Jungmann
Jüdisches Leben in Berlin
Der aktuelle Wandel
in einer metropolitanen
Diasporagemeinschaft

2007, 594 Seiten,
kart., 41,80 €,
ISBN: 978-3-89942-811-7

Tina Jerman (Hg.)
Kunst verbindet Menschen
Interkulturelle Konzepte für
eine Gesellschaft im Wandel

2007, 264 Seiten,
kart., zahlr. Abb., 23,80 €,
ISBN: 978-3-89942-862-9

Birgit Glorius
Transnationale Perspektiven
Eine Studie zur Migration
zwischen Polen und
Deutschland

2007, 340 Seiten,
kart., 29,80 €,
ISBN: 978-3-89942-745-5

Antje Gunsenheimer (Hg.)
**Grenzen. Differenzen.
Übergänge.**
Spannungsfelder inter-
und transkultureller
Kommunikation

2007, 308 Seiten,
kart., 29,80 €,
ISBN: 978-3-89942-794-3

Christian Berndt,
Robert Pütz (Hg.)
Kulturelle Geographien
Zur Beschäftigung mit
Raum und Ort nach dem
Cultural Turn

2007, 384 Seiten,
kart., 29,80 €,
ISBN: 978-3-89942-724-0

Karsten Kumoll
**Kultur, Geschichte und die
Indigenisierung der Moderne**
Eine Analyse des Gesamtwerks
von Marshall Sahlins

2007, 432 Seiten,
kart., 35,80 €,
ISBN: 978-3-89942-786-8

Leseproben und weitere Informationen finden Sie unter:
www.transcript-verlag.de

Kultur- und soziale Praxis

Constanze Pfeiffer
**Die Erfolgskontrolle der
Entwicklungszusammenarbeit
und ihre Realitäten**
Eine organisationssoziologische
Studie zu Frauenrechtsprojek-
ten in Afrika
2007, 230 Seiten,
kart., 27,80 €,
ISBN: 978-3-89942-771-4

Martin Baumann,
Jörg Stolz (Hg.)
**Eine Schweiz –
viele Religionen**
Risiken und Chancen
des Zusammenlebens
2007, 410 Seiten,
kart., 18,80 €,
ISBN: 978-3-89942-524-6

Peter Kreuzer, Mirjam Weiberg
**Zwischen Bürgerkrieg und
friedlicher Koexistenz**
Interethnische Konfliktbear-
beitung in den Philippinen,
Sri Lanka und Malaysia
2007, 602 Seiten,
kart., 40,80 €,
ISBN: 978-3-89942-758-5

Katharina Zoll
Stabile Gemeinschaften
Transnationale Familien
in der Weltgesellschaft
2007, 246 Seiten,
kart., 25,80 €,
ISBN: 978-3-89942-670-0

Daniel Münster
Postkoloniale Traditionen
Eine Ethnografie über Dorf,
Kaste und Ritual in Südindien
2007, 250 Seiten,
kart., 27,80 €,
ISBN: 978-3-89942-538-3

Reinhard Johler,
Ansgar Thiel,
Josef Schmid,
Rainer Treptow (Hg.)
Europa und seine Fremden
Die Gestaltung kultureller
Vielfalt als Herausforderung
2007, 216 Seiten,
kart., 21,80 €,
ISBN: 978-3-89942-368-6

Ulrike Joras
**Companies in Peace
Processes**
A Guatemalan Case Study
2007, 310 Seiten,
kart., 30,80 €,
ISBN: 978-3-89942-690-8

Magdalena Nowicka (Hg.)
**Von Polen nach Deutschland
und zurück**
Die Arbeitsmigration und ihre
Herausforderungen für Europa
2007, 312 Seiten,
kart., 30,80 €,
ISBN: 978-3-89942-605-2

TRANSIT MIGRATION
Forschungsgruppe (Hg.)
Turbulente Ränder
Neue Perspektiven auf
Migration an den Grenzen
Europas
2007, 252 Seiten,
kart., 24,80 €,
ISBN: 978-3-89942-781-3

Dieter Haller
Lone Star Texas
Ethnographische Notizen
aus einem unbekanntem Land
2007, 224 Seiten,
kart., zahlr. Abb., 22,80 €,
ISBN: 978-3-89942-696-0

Leseproben und weitere Informationen finden Sie unter:
www.transcript-verlag.de

Kultur- und soziale Praxis

Klaus Müller-Richter,
Ramona Uritescu-Lombard (Hg.)
Imaginäre Topografien
Migration und Verortung
2007, 244 Seiten,
kart., 25,80 €,
ISBN: 978-3-89942-594-9

Pascal Goeke
Transnationale Migrationen
Post-jugoslawische Biografien
in der Weltgesellschaft
2007, 394 Seiten,
kart., 33,80 €,
ISBN: 978-3-89942-665-6

Halit Öztürk
Wege zur Integration
Lebenswelten muslimischer
Jugendlicher in Deutschland
2007, 282 Seiten,
kart., 28,80 €,
ISBN: 978-3-89942-669-4

Holger Michael
**Kulturelles Erbe als
identitätsstiftende Instanz?**
Eine ethnographisch-verglei-
chende Studie dörflicher
Gemeinschaften an der
Atlantik- und Pazifikküste
Nicaraguas
2007, 230 Seiten,
kart., 27,80 €,
ISBN: 978-3-89942-602-1

Corinne Neudorfer
**Meet the Akha –
help the Akha?**
Minderheiten, Tourismus
und Entwicklung in Laos
2007, 300 Seiten,
kart., 29,80 €,
ISBN: 978-3-89942-639-7

Elias Jammal, Ulrike Schwegler
**Interkulturelle Kompetenz
im Umgang mit arabischen
Geschäftspartnern**
Ein Trainingsprogramm
2007, 210 Seiten,
kart., 21,80 €,
ISBN: 978-3-89942-644-1

María do Mar Castro Varela
Unzeitgemäße Utopien
Migrantinnen zwischen
Selbsterfindung und Gelehrter
Hoffnung
2007, 304 Seiten,
kart., 29,80 €,
ISBN: 978-3-89942-496-6

**Leseproben und weitere Informationen finden Sie unter:
www.transcript-verlag.de**

