

»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 (DGfV) 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-

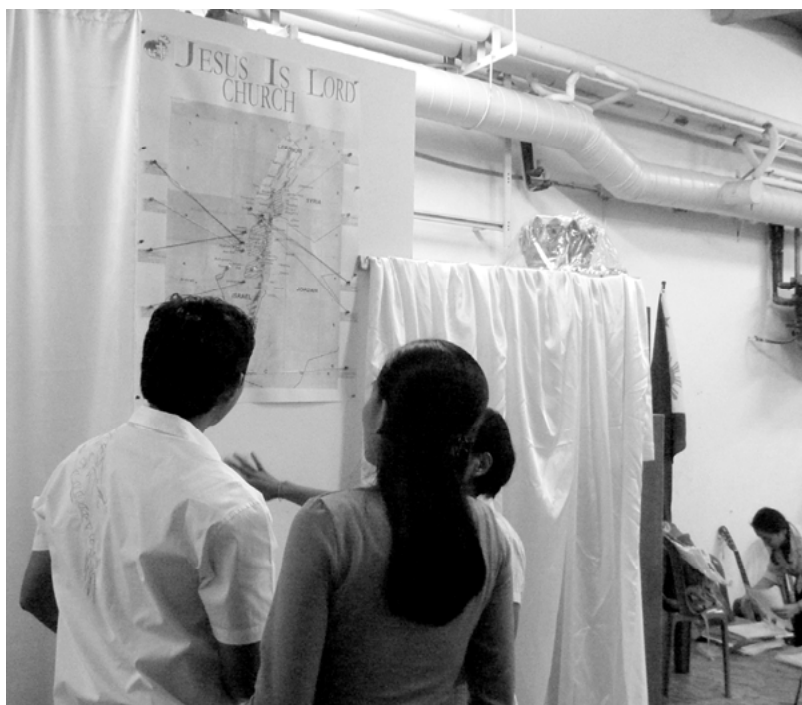
evangelikale Pfingstkirchen hier über eine lange Tradition, die zu Beginn des 20. Jahrhunderts mit der *Philippine Independent Church* zunächst antikoloniale Züge trug, später jedoch stark von der US amerikanischen Pfingstkirchenbewegung geprägt war (Maggay 2003:121). Erst nach 1950 wurde die philippinische 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 anheuert. 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'an, 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'an, 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 zehnprozentigen 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 ungelehrter 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/Raijman 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 unbekannten 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 Nationalflagge 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, Arie (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« – Philippinische 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-q5.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.

