

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 Strukturfunktionalismus 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 pfingstlerischer 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 handele. 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 Gemeindemitglied 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 erfüllen:

»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 Gemeindemitglieder 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 prozesuale 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-initiiert 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, Tomás 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.