

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

BETTINA HORN-UDEZE

Einleitung

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

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

-
- 1 An anderer Stelle (Horn-Udeze 2005) habe ich den Touristenort auf Teneriffa als »anderen Ort« im Sinne der Foucaultschen Heterotopie (Foucault 1990 [1967]) konzeptualisiert. Hier treffen verschiedene kulturelle Kontexte aufeinander, welche auf unterschiedlichen Ebenen Prozesse der Hybridisierung und Abgrenzung zur Folge haben. MigrantInnen entwickeln in diesem Kontext spezifische transkulturelle soziale und ökonomische Praxen.
 - 2 Weitere Begegnungsräume von NigerianerInnen auf Teneriffa sind zwei Afroshops, ein Internet-Callshop, private Räumlichkeiten und die Versammlung des Igbo-Vereins. An diesen Orten und in der genannten Pfingstkirche habe ich teilnehmende Beobachtung durchgeführt. Ergänzt wurde dies durch informelle Gespräche und narrative sowie Leitfadeninterviews mit nigerianischen MigrantInnen.

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

Afrikanische Migration in Spanien

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

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

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

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

5 Vgl. BBC News vom 10.02.2005.

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

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

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

-
- 7 McIntyre (2004) hat in Bezug auf Haussa-Migranten in Hamburg eine vergleichbare Beobachtung gemacht. Allein aus Hamburg seien zwischen den Jahren 1999 und 2000 100 bis 200 Haussa nach Spanien migriert.
 - 8 Die Unterschiede im gesellschaftlichen und politischen Umgang mit Migration in den Ländern der EU spielen hier eine wesentliche Rolle, da die Rahmenbedingungen den Akteuren unterschiedliche Handlungsmöglichkeiten bieten und sie wie beschrieben zur Weiterwanderung innerhalb der EU bewegen. Einen diesbezüglichen Ländervergleich zwischen Spanien, Deutschland und Großbritannien haben Birsel et al. (2003) durchgeführt. Die Weiterwanderung als Migrationsstrategie westafrikanischer Akteure thematisieren Horn-Udeze/McPherson (2001).
 - 9 Neben den Aufenthaltsmöglichkeiten durch begrenzte Arbeitsmigration, Familienzusammenführung und Flucht bzw. Asyl werden in Spanien von Zeit zu Zeit große Legalisierungskampagnen durchgeführt (Birsel et al. 2003:63). 2005 haben spanische Behörden im Rahmen einer solchen Kampagne knapp 700.000 Anträge angenommen. Dabei handelt es sich um den bisher größten Zulauf bei einer Aktion dieser Art (s. Migration und Bevölkerung (2005) und Frankfurter Rundschau vom 9. Mai 2005:6). Neben diesen integrativen politischen Maßnahmen wird insbesondere im Bereich der afrikanischen Einwanderung eine massive Abschottungspolitik betrieben. Die spanischen Enklaven Ceuta und Melilla in Marokko werden verstärkt zu unüberwindbaren Festungen ausgebaut (Frankfurter Rundschau vom 14. September 2005:7).
 - 10 Zur Rolle von Ceuta und Melilla im Kontext afrikanischer Migration s. auch Stolz (2000).

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

Pfingstkirchen im nigerianischen Kontext

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

25 Anmerkung in eckiger Klammer durch die Autorin.

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

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

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

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

Die Geschichte von Grace

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

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

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

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

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

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

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

»**Neu geboren**« in der Migration

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Zwischen agency und patiency

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Literatur

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

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

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

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

Elektronische Quellen

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

