

Die Bedeutung von Lokalität für die Teilhabe an multiplen Öffentlichkeiten in einer transnationalen Pfingstkirche

KRISTINE KRAUSE

In der traditionellen Lesart der Säkularisierungsthese hat das Entstehen der bürgerlichen Öffentlichkeit dazu geführt, dass Religion in die Sphäre des Privaten gedrängt wurde. Religiöse Kommunikation wurde damit als Gegensatz zu der Idee der öffentlichen rationalen Debatte konstruiert, die unabhängig von religiösen Institutionen, dem Staat und dem Markt funktioniere. (Meyer 2011: 151) Forschungen zu verschiedenen Formen des Säkularen (Asad 2003) und zur »De-Privatisierung« (Casanova 1994: 5) von Religion haben jedoch die enge Verzahnung von Religion, Medien und öffentlicher Sphäre aufgezeigt.¹ Eines der oft zitierten Beispiele für die De-Privatisierung von Religion und die Schaffung einer machtvollen religiösen Öffentlichkeit ist die globale Pfingstbewegung. Unter diesem Begriff werden historisch sehr unterschiedlich situierte, aber global stark anwachsende, konservative christliche Orientierungen subsumiert, die sich durch den Glauben auszeichnen, auch unter den widrigsten Umständen mit Gottes Hilfe seinem Leben eine radikale Wendung geben und an Erfolg, Reichtum und Gesundheit teilhaben zu können. Vor allem in Län-

1 | Insbesondere in Europa waren Kirchen schon immer Teil des Machtensembles, durch das sich Öffentlichkeit überhaupt erst artikuliert. (Asad 2003: 184) In dieser Sichtweise erscheint die Annahme einer neutralen öffentlichen Sphäre als unzureichend. Öffentlichkeit ist im Plural zu denken (Fraser 2005, Kaelble/Kirsch/Schmidt-Gernig 2002: 22f., Rucht 2002: 328) und entsteht im konkreten Zusammenspiel mit spezifischen Säkularitätsregimen (Asad 2003, Wohlrab-Sahr/Burchardt 2011).

dern des globalen Südens, wo ein starkes sozioökonomisches Gefälle und oft unsichere politische Verhältnisse vorherrschen, verzeichnen Pfingstkirchen vermehrten Zulauf. Manche Autoren sprechen aufgrund dessen von einer markanten Verschiebung sowohl der geografischen als auch der dogmatischen Ausrichtung des globalen Christentums. (Jenkins 2002: 63-66)

In der Forschung werden Pfingstkirchen häufig als Beispiel kultureller Globalisierungsprozesse diskutiert. (Robbins 2004, Coleman 2010/2013) Ihre rituellen Formate haben sich überall auf der Welt als enorm anschlussfähig erwiesen. (Robbins 2004) Durch ihr Angebot von Heilung und Schutz erscheinen sie als Antwort auf die Schwächung sozialer Sicherungssysteme im Zuge von Modernisierung und Neoliberalisierung (Gunter Brown 2011, Dilger 2014) und stellen Arenen dar, in denen Mitglieder neue Technologien des Selbst und politische Subjektivitäten ausbilden (Van Dijk 1997, Marshall 2009). Ein weiterer Grund für die Attraktivität der Pfingstkirchen ist die Zentralität moderner Medientechnologien und Unterhaltungselektronik in der Ausrichtung der Gottesdienste und in den Evangelisationsstrategien. Sie ermöglichen vielen Bevölkerungsgruppen zumindest den imaginären Kontakt mit global zirkulierenden Konsumgütern und versprechen die Teilhabe an einem mächtigen globalen Christentum. (Hackett 1998, Meyer 1998, Schüler 2008)

Um die globale Ausbreitung und Überlappungen und Verflechtungen innerhalb der Pfingstbewegung adäquat beschreiben zu können, spricht Michael Bergunder anstatt von Kirchen von »international diskursiven Netzwerken« (Bergunder 2006: 162f., vgl. auch Schüler 2008, Währisch-Oblau 2009: 59f.). Diese Netzwerke stützen sich auf internationale christliche Medienkooperationen, die ihre Programme weltweit durch Satellitenfernsehen übertragen, aber auch durch lokal operierende Radiostationen, durch die Produktion von Videofilmen, CDs mit Predigten und durch gedruckte Traktate und Büchlein. Das wirkmächtige Konglomerat von transnational zirkulierenden Medienerzeugnissen, transnational operierenden christlichen Colleges, internationalen Konferenzen, aber auch die persönlichen Netzwerke von Pastoren und Gläubigen lässt es deswegen sinnvoll erscheinen, von globalen pentekostalen Öffentlichkeiten im Sinne von diskursiven Arenen zu sprechen, die situativ und temporär gebunden entstehen (Kaelble/Kirsch/Schmidt-Gernig 2002: 22f., Rucht 2002: 328) und durch die Dynamik »globaler Machtgeometrien« (Massey 1996) geprägt sind.

In diesem Beitrag interessiert mich, wie in einer von Zuwanderern aus Ghana in Deutschland gegründeten transnationalen Pfingstkirche Zugehörigkeit durch die Teilhabe an verschiedenen Öffentlichkeiten produziert wird. Wie Kaelble, Kirsch und Schmidt-Gernig ausgeführt haben, sind »kollektive Identitäten grundlegend an ›Öffentlichkeiten‹ im weitesten Sinne gebunden, d.h. sie müssen in einem öffentlichen Raum artikuliert werden und medial vermittelt sein, um überhaupt auf kollektiver Ebene wirksam werden zu können« (2002: 21).

Anhand der Ergebnisse einer ethnografischen Feldforschung² innerhalb der Netzwerke der von ghanaischen Migranten in Hamburg gegründeten Christian Outreach Mission International (CCOMI) werde ich untersuchen, wie diese Kirche unterschiedlich positioniert und je nach Referenzrahmen als *deutsche*, *afrikanische*, *Migranten*, *internationale* oder *globale* Kirche verstanden wird. Unter Berücksichtigung der jeweiligen Lokalitäten und Positionierungen in Deutschland und Ghana richte ich das Augenmerk auf die Grenzziehungs- und Inkorporierungspraktiken³ in den transnationalen Netzwerken der Kirche. Insbesondere gehe ich der Frage nach, wie sich Strategien, Zugehörigkeiten herzustellen und Grenzen zu ziehen, in einem transnationalen Referenzrahmen darstellen. Ich folge dabei der von Peggy Levitt und Nina Glick Schiller eingeführten Unterscheidung von »transnational ways of being and belonging« (2004: 1008/1010ff.). Transnationale Arten und Weisens des Seins beziehen sich

2 | Die diesem Beitrag zugrunde liegende Forschung fand innerhalb des DFG Projektes »Transnationale Netzwerke, neue Migration und Religion« (HU 1019/1-2 und HU 1019/1-3) statt. Sie umfasste das Durchführen von Interviews und teilnehmende Beobachtung in Berlin, Hamburg und in verschiedenen Zweigkirchen in Ghana und war nur durch die großzügige Unterstützung durch Pastor Nimo, Pastor Wayne Onyina, Pastor Joshua und Pastor Asiedu möglich. Für ihre Mitarbeit bei Forschungen in Berlin und Hamburg möchte ich mich bei Katrin Maier und für inspirierenden Austausch bei der Projektleiterin Gertrud Hüwelmeier bedanken. Teilaspekte der hier diskutierten Themen wurden in Krause (2011) auf Englisch publiziert, wenn auch unter einem anderen thematischen Fokus.

3 | Unter Inkorporierung verstehe ich die Herstellung von Partizipation und Anerkennung. Jeder Mensch ist als soziales Wesen in irgendeinen Zusammenhang inkorporiert. Der Begriff wird deswegen von vielen Migrationsforscher dem normativ und politisch aufgeladenen Begriff der Integration vorgezogen, vgl. z.B. Amelina (2008) und Glick Schiller et al. (2004).

auf die konkreten sozialen Beziehungen und Handlungen, in die ein Individuum involviert ist. Diese müssen jedoch nicht zwangsläufig zur Herausbildung einer bestimmten Zugehörigkeit führen. Umgekehrt wiederum kann sich ein Mensch einer transnationalen religiösen Gemeinschaft zugehörig verstehen durch Teilhabe an den diskursiven Arenen, die durch die Gruppe erzeugt werden, ohne selber zu reisen. Im Folgenden werde ich zunächst einen kurzen Überblick geben über neue von Migranten gegründete Missionskirchen, bevor ich die Teilhabe an multiplen Öffentlichkeiten durch die globale Pfingstbewegung erläutere und dann anhand eines Fallbeispiels diskutiere.

NEUE MISSIONSKIRCHEN IN DEUTSCHLAND

Als einer der am stärksten anwachsenden christlichen Orientierung weltweit werden Pfingstkirchen als ein Hauptmotor des globalen Wandels innerhalb des Christentums angesehen. Während in den traditionellen Zentren des Christentums die Mitgliederzahlen sinken, steigen sie in den urbanen Zentren des Südens. Diese Zentren sind auch die Ausgangsorte globaler Migration. (Hüwelmeier/Krause 2010a: 2) So bringen Migranten aus Afrika (Van Dijk 1997, Haar 1998, Harris 2006), Asien (Hüwelmeier 2013) und Lateinamerika (Sheringham 2010/2013) ihre Kirchen nach Europa oder machen sich erst durch ihre Zugehörigkeit zu religiösen Netzwerken auf die Reise. Insbesondere in den 1990ern kam es in Europa vermehrt zu pentekostalen Kirchengründungen durch Migranten und dadurch fast unbemerkt zu einer nachhaltigen Veränderung der christlichen Landschaft europäischer Metropolen. (Hüwelmeier/Krause 2010b) In Bezug auf Migration haben mehrere Autoren hervorgehoben, wie soziale und geografische Mobilität in der Pfingstbewegung ineinanderfließen. (Daswani 2010, Van Dijk 2010) Während frühere Forschungen von Akkulturationsparadigmen bestimmt waren und das Augenmerk mehr darauf richteten, inwieweit Kirchen der Aufrechterhaltung kultureller Identität dienen und Menschen Hilfestellungen geben (Haar 1998), weisen neuere Publikationen vor allem darauf hin, wie die Netzwerke der Kirchen es den Mitgliedern ermöglichen, Spannungen und Ambivalenzen zu bearbeiten, die den transnationalen Migrationsalltag durchziehen (Van Dijk 2002, Maier/Coleman 2011. Die Arten und Weisen, wie sich Kirchen ihr städtisches Umfeld aneignen und verändern ist ein weiteres Forschungsfeld (Krause

2008/2014, Knibbe/Meulen 2009, Hüwelmeier/Krause 2010b, Adogame 2010, Lanz 2010), das eng mit den Fragen nach Ausbildungen von und Teilhabe an Öffentlichkeiten zusammenhängt.

Ghanaer⁴ kamen kurz vor und nach der Unabhängigkeit des Landes zu Bildungszwecken (Martin 2005: 59-65) und in den 1980ern aufgrund ökonomischer Instabilität und politischen Unruhen nach Deutschland.⁵ In den 1990ern gründeten sie Familien und reagierten, wenn auch mit einiger Verspätung, auf die religiösen Entwicklungen im Herkunftsland (Nieswand 2011: 78f.), wo eine sehr einflussreiche und sich rasch ausbreitende christliche Erneuerungsbewegung zur Pentekostalisierung und Internationalisierung der religiösen Landschaft Ghanas führte (Van Dijk 1997, Hackett 1998, Gifford 2004, Asamoah Gyadu 2005, Meyer 2011).⁶ Die Gründung eigener Kirchen war jedoch auch oft von Erfahrungen des Ausschlusses in deutschen Landeskirchen geprägt. So berichteten ältere Ghanaer, wie sich weiße Deutsche weigerten, aus demselben Kommunionkelch wie sie zu trinken. Solche rassistischen Erfahrungen und der deutliche Hinweis, sie sollten doch in eine *schwarze* Kirche gehen, führte dazu, dass sie resignierten und anfangen, andere afrikanische Freunde zu Hausgebetsgruppen um sich zu sammeln. Aus diesen Hausgruppen entwickelten sich dann später Kirchen.

Formal sind die meisten Kirchen als gemeinnützige Vereine registriert und erhalten nur durch die Mitgliedschaft in größeren Verbänden wie dem deutschen Bund Freier Pfingstkirchen (BfP) den Status einer re-

4 | Zurzeit der Forschung stellten Ghanaer die zahlenmäßig größte Gruppe afrikanischer Migranten in Berlin dar, die als schwarz rassifiziert werden. Für einen Überblick über neue Missionskirchen in Deutschland siehe Währisch-Oblau (2009). Zu von Vietnamesen gegründeten Kirchen vgl. die Arbeiten von Gertrud Hüwelmeier (2011).

5 | 1978, 1979 und 1982 fanden Staatsstreiche statt. Außerdem wurden zahlreiche Ghanaer aus Nigeria ausgewiesen. (Van Hear 1998, Peil 1995) Zu einer ausführlichen Darstellung der Migrationsdynamiken vgl. Nieswand (2011: 51-67).

6 | Rein numerisch stellen die ehemaligen Missionskirchen immer noch die Mehrheit dar. (Mohr 2008) Die Intensität der Erneuerungsbewegung in den 1980ern bis 1990ern führte jedoch dazu, dass eine grundlegende Charismatisierung der etablierten Kirchen stattfand. (Omenyo 2006)

ligiösen Gemeinschaft.⁷ Insgesamt treten die von Migranten gegründeten pentekostalen Gruppen in vielfältigen Formen auf. Manche haben ihren Hauptsitz außerhalb Europas und gründen in Deutschland Zweigkirchen. Andere entstanden in Europa und missionieren von dort zurück in den Herkunftskontext. (Währisch-Oblau 2009: 53ff., Adogame 2010, Krause 2011, Nieswand 2011: 78) Landeskirchen in Deutschland und etablierte ehemalige Missionskirchen wie die Methodist Church in Großbritannien haben sogenannte »fremdsprachige Gemeinden« (Währisch-Oblau 2006) oder »ethnic chaplaincies« (Fumanti 2010) aufgebaut. Außerdem gibt es vielfache Interaktionsformen zwischen Gläubigen, die nicht an den Kontext einer Kirche gebunden sind wie Gebetsnetzwerke auf Stadtteilebene, in der sich Mitglieder aus verschiedenen Kirchen treffen. Sogenannte *Ministries* werden von Frauen und Männern aufgebaut, die sich berufen fühlen, eine bestimmte Gabe Gottes, wie Predigen oder Heilen, unter die Menschen zu bringen, ohne gleich eine Kirche zu gründen.⁸ Andere Gruppen nennen sich Kirchen, obwohl sie nicht viel mehr als sieben Mitglieder haben und sich im Wohnzimmer des Pastors treffen. Auch wenn sie in Größe und Organisationsform stark variieren, eint diese Gruppierungen jedoch der Anspruch, an einem globalen Kampf mitzuwirken, der der Herrschaft des christlichen Gottes den Weg ebnen soll.

Um dem Selbstverständnis der Kirchen Rechnung zu tragen, schlägt Claudia Währisch-Oblau vor, sie nicht als Migrantenkirchen oder afrikanische Kirchen, sondern als Neue Missionskirchen zu bezeichnen. (Währisch-Oblau 2006: 11/33f.) Denn auch wenn die Mehrzahl der Mitglieder vieler Kirchen oft nicht in Deutschland geboren wurden, verstehen sich die Kirchen nicht als Migrantenorganisationen, sondern in erster Linie als Teil global verflochtener pentekostaler Netzwerke, welche es zum Ziel haben, die Welt in einem Kampf gegen das Böse für das Gute zu gewinnen und an multiplen Öffentlichkeiten teilzuhaben.

7 | Dieser ist vor allem als *Körperschaft des öffentlichen Rechtes* interessant, da Kirchen so ein Bündel an Privilegien erhalten (s.u.). Aus historischen Gründen und entsprechend dem Grundsatz der Religionspflege, die laut Grundgesetz nicht als staatliche, aber als öffentliche Aufgabe betrachtet wird, sind die etablierten Kirchen und einige kleinere Religionsgemeinschaften Körperschaften des öffentlichen Rechts. (Vgl. <http://www.berlin.de/sen/kultur/bkrw/koerperschaften.html>, eingesehen am 30.08.2013)

8 | Für eine hilfreiche Typologisierung siehe Währisch-Oblau (2006: 17-22).

Gleichzeitig stellen die Kirchen, Gruppen und Netzwerke eine der effektivsten Organisationsformen für Migranten aus einem gemeinsamen Herkunftskontext dar. (Nieswand 2008) Sie sind erste Anlaufpunkte für Neuankömmlinge und ein sozialer Ort, an dem Heiratspartner gefunden, Lebensabschnittsrituale praktiziert, aber auch Geschäftsbeziehungen geknüpft werden. Nach den Gottesdiensten werden nützliche Informationen zur Wohnungssuche, zu Arztbesuchen, aber z.B. auch darüber, wie man am günstigsten Autos nach Ghana verschiffen kann, ausgetauscht sowie Handel betrieben. In größeren Kirchen werden neben Büchern, CDs und Videos mit Aufnahmen von Predigten und Gottesdiensten auch oft Essen und Getränke verkauft. (Vgl. Adogame 2010: 179) Diese Aktivitäten sind ebenfalls in transnationale Austauschprozesse eingebunden: Die Druckezeugnisse werden oft in Ghana hergestellt, ebenso die CDs und Videos, da die Produktionskosten dort geringer sind⁹; Softdrinks wie Malz- und Gingerbeer und Nüsse sind ebenfalls aus Ghana importiert.

TEILHABE AN MULTIPLLEN ÖFFENTLICHKEITEN

Von Westafrikanerinnen und Westafrikanern gegründete Kirchen in Deutschland schaffen nicht nur diskursive Arenen innerhalb des Verbundes ihrer Gemeinden, sondern sind an mehreren anderen Öffentlichkeiten beteiligt oder beziehen sich auf diese.¹⁰ Im transnationalen Kontext fallen dabei zunächst die extremen Unterschiede der Art und Weise des »going public« (Meyer 2011) auf. So produzieren Pfingstkirchen in Ghana ganz andere Öffentlichkeiten als in Deutschland.

Seit den 1990ern ist die Anzahl der Pfingstkirchen in Ghana enorm angewachsen und durch ihre intensive audio- und visuelle Präsenz im Stadtraum und die Schaffung medialer Formate haben sie neue öffentliche Räume kreiert. (Hackett 1998, De Witte 2003, Asamoah Gyadu 2010: 88) Größere Kirchen besitzen ihre eigenen TV-Sender und Radiostationen; kleinere Gruppierungen investieren in Sendezeiten und TV-Auftritte. Straßen und Plätze sind übersät mit Postern, die zu Gebetstreffen und

9 | Kopien werden meistens in Deutschland hergestellt.

10 | Wie Nieswand argumentiert, schließen sich diese »multiple(n) sozial-räumlich(en) Referenzstrukturen« (2008: 45) nicht aus, sondern ergänzen sich (ebd.).

Gottesdiensten einladen. Überall finden sich Schilder, die auf die Arbeit eines Propheten, auf das Angebot eines Heilungsgottesdienstes oder die Existenz einer Kirche hinweisen. In Sammeltaxis und Bussen ist man nicht nur von Gospelmusik umschallt, sondern trifft oft Prediger an, die die Wartezeit der Reisenden vor der Abfahrt mit Gebeten und Predigten verkürzen. Pentekostale Praktiken schließen damit an etablierte ästhetische Formen des öffentlichen Auftritts und Ausdrucks an (Hackett 1998, Shipley 2009, Meyer 2011), in ihrer Nutzung von Kommunikationsmedien haben sie jedoch neue Standards gesetzt (De Witte 2010).

Verglichen mit Ghana, finden die Kirchen in Deutschland ganz andere Bedingungen der öffentlichen Kommunikation vor. Während Zweigkirchen der in Deutschland gegründeten Kirchen in Ghana Teil des Mainstreams sind und eher das Problem haben, in der Vielzahl von Pfingstkirchen unterzugehen, sind sie in Deutschland entweder ganz unsichtbar oder stechen als doppelt markiert hervor: Sie praktizieren ein Christentum, das von dem der protestantischen Landeskirchen und der katholischen Kirche abweicht und werden des Weiteren vorwiegend als Migrantenkirchen und als *afrikanische* Kirchen wahrgenommen. Die Abweichungen in Doktrin und Praxis werden dabei von der katholischen Kirche und den protestantischen Landeskirchen oft der angenommenen kulturellen Andersartigkeit der Mitglieder zugeschrieben. Diese Zuschreibungen werden nicht nur als paternalistisch, sondern auch als rassistisch verletzend erfahren, da sie die Pastoren und Pastorinnen nicht als gleichberechtigte theologische Gesprächspartner situieren, sondern als Menschen, die aufgrund ihrer Herkunft nicht anders können, als z.B. an Geister zu glauben. Dementsprechend schwierig gestaltet sich die Teilhabe der neuen Missionskirchen an religiösen Öffentlichkeiten in Deutschland.

Ein Weg, anerkannt zu werden und »eine Stimme« zu bekommen, ist die Mitgliedschaft im Bund Freier Pfingstkirchen, wie oben bereits erwähnt. Sie ermöglicht Kirchen, an dem gesetzlichen Status als Körperschaft des öffentlichen Rechts und damit an bestimmten Privilegien teilzuhaben, wie zum Beispiel dem erleichterten Zugang zu Grundstücken und einer vorteilhafteren Besteuerung. Der BfP veranstaltet darüber hinaus Konferenzen, Fortbildungskurse und Trainings für die Mitgliedskirchen, handelt günstige Versicherungen aus, bezahlt die GEMA-Gebühr und kann für einen Kredit die Bürgschaft übernehmen, wenn Gemeinden z.B. ein Gebäude kaufen wollen. Der BfP springt auch ein, wenn Gemeinden aufgrund der Lautstärke der Gottesdienste zum Beispiel Probleme mit der

Polizei bekommen. So kann er bestätigen, dass es sich um religiöse Gemeinschaften handelt.¹¹

Man würde den meisten Kirchen aber nicht gerecht werden, wenn man sie nur im Hinblick auf ihre marginalisierte Position im nationalen Rahmen in Deutschland sehen würde. Es ist gerade die simultane Teilhabe (Levitt/Glick Schiller 2004) an mehreren Öffentlichkeiten in unterschiedlichen nationalen Kontexten, welche die Kirchen zu einem interessanten Gegenstand für die in diesem Sammelband diskutierten Fragen macht.

Auf nationaler wie internationaler Ebene finden sich verschieden stark institutionalisierte Netzwerke neuer Missionskirchen, die sich offensiv mit der Bedeutung des *Afrikanisch-Seins* in Europa und rassifizierenden Zuschreibungen auseinandersetzen. So fanden seit 1995 auf europäischer Ebene eine Reihe von Konferenzen statt, in denen sich Kirchenleitungen und Führungspersönlichkeiten schwarzer Christen in Europa zusammaten und schließlich das Council of Christian Churches of an African Approach in Europe (CCCAAEE) gründeten.¹² Teil dieses Councils ist auch der Rat Afrikanischer Christen in Berlin-Brandenburg, dessen Gründungsmitglied Dr. Alimamy Sesay, der Präsident des europäischen Rates, ist.¹³ In diesen Netzwerken positionieren sich die Mitglieder jenseits der Unterschiede in ihren Denominationen explizit als Schwarze Christen in Europa und wählten 2001 bewusst einen Ort in der Nähe Berlins als Tagungsort aus, um an die koloniale Aufteilung Afrikas auf der sogenannten Berliner Konferenz zu erinnern, auf der 1885 in der sogenannten Kongoakte die Aufteilung Afrikas unter den Kolonialmächten beschlossen wurde. (Adogame 2004)

Der Rat Afrikanischer Christen in Berlin versteht sich als eine Interessenvertretung von Afro-Deutschen und aus Afrika eingewanderten Berlinern und Brandenburgern und unterscheidet bei seinen Mitgliedern ebenfalls nicht nach deren religiöser Orientierung. So vertritt der Rat prophetische Kirchen aus dem Kongo, wie die Kimbaguisten, genauso wie klassische pentekostale Kirchen oder die Mennoniten. Dies ist einer der Gründe, warum manche pentekostale Kirchen bewusst nicht Mitglied des

11 | Interview mit Pastor Nimo, 30. November 2006, CCOMI Berlin.

12 | Für eine ausführlichere Darstellung dieser Entwicklung siehe Simon (2003: 42-51) und Adogame (2004).

13 | Interview mit Herrn Alimamy L. Sesay 23. Oktober 2006, Berlin.

Rates sind. Sie lehnen die Vernetzung mit bestimmten Kirchen, die zu *afrikanisch* sind, ab.

Diese erklärte Nichtzugehörigkeit zu bestimmten Zusammenschlüssen in Berlin kann man durch die in der westafrikanischen pentekostalen Öffentlichkeit vorherrschende Abgrenzungspolitik verstehen: Ein wesentlicher Grund für den Erfolg der Pfingstkirchen ist, dass sie nicht nur eine spirituelle, sondern auch eine physische Behebung von Missständen versprechen. Mit diesem Heilungsversprechen geht ein neoliberales Modernisierungsangebot einher, das in der spirituellen Wiedergeburt einen individuellen Ausweg aus sozialökonomischen Problemen verheißt. Dafür wird ein radikaler Bruch mit als *traditionell afrikanisch* angesehenen kulturellen und religiösen Praktiken gefordert, die als Ursache von Krankheit und Armut angesehen werden.¹⁴ Der Bruch mit der imaginierten kollektiven und individuellen Vergangenheit ist auch in den Predigten und Diskursen in den von afrikanischen Migranten gegründeten Kirchen in Berlin anzutreffen. Damit grenzen sie sich von anderen afrikanischen Berlinern ab, die gerade ihr *afrikanisches Erbe* als Ressource nutzen, wie z.B. Künstler, die beim Karneval der Kulturen mitwirken, Trommelkurse anbieten oder eben auch von dem Rat Afrikanischer Christen.

Während also auf der Ebene der Räte Offenheit in Bezug auf die verschiedenen christlichen Denominationen besteht, separieren sich viele Pfingstkirchen strategisch von anderen Formen des Christentums. In diesem Spektrum ist die CCOMI einzuordnen, um deren Teilhabe an unterschiedlichen Öffentlichkeiten es im Folgenden gehen soll.

CHRISTIAN OUTREACH MISSION INTERNATIONAL

Die *Christian Outreach Mission International* wurde Ende der 1980er durch eine Gruppe von Christen, die aus Ghana nach Hamburg gekommen waren, gegründet und umfasst inzwischen ungefähr fünfzehn Zweigkirchen in Deutschland.¹⁵ In Europa wurden Gemeinden in den Niederlanden Spanien und Großbritannien aufgebaut. In Afrika führt die Kirche Missionsarbeit in Ghana, Togo und Nigeria durch. Eine Zweigkirche in den USA ist im

14 | Zu diesem Punkt gibt es zahlreiche Forschungen. Vgl. exemplarisch Meyer (1999).

15 | Für eine detailliertere Geschichte vgl. Adogame (2010), Jach (2005).

Entstehen. (Jach 2005 263-271, Adogame 2010, Krause 2011) Der Hauptsitz befindet sich in Hamburg, wo die Kirche aus eigenen Mitteln eine alte Lagerhalle in Bergedorf erwarb und zu einer Kirche umgebaut hat.

Der Bishop der Kirche, Abraham Bediako sowie der Beauftragte für die Gemeinden im Ausland und Pastor der Berliner Zweigkirche, Pastor Nimo, sind beide innerhalb der evangelischen Landeskirchen intensiv vernetzt. So wird Pastor Nimo regelmäßig zu Vorträgen von der Missionsakademie Hamburg eingeladen, um über *afrikanisches* Christentum zu lehren. Die Kirche in Berlin hatte eine Zeit lang eine Sendung auf dem Offenen Kanal Berlin und versucht ansonsten durch Straßenevangelisation ein weiteres Publikum zu erreichen.

In ihrer Selbstdarstellung betont die Kirche ihre Internationalität. (Vgl. Krause 2011) Die Mitglieder kommen vor allem aus verschiedenen Ländern Afrikas, vereinzelt finden sich weiße Deutsche und vietnamesische Mitglieder. Innerhalb der religiösen Landschaft Berlins vermeidet es die Kirche jedoch, als *afrikanische Kirche* angesehen zu werden. So ist sie kritisch gegenüber dem sogenannten Rat Afrikanischer Christen in Berlin und Brandenburg, wie oben erläutert, da in diesem Rat auch Kirchenmitglieder sind, die nach Auffassung der Kirchenleitung fragwürdigen rituellen Praktiken nachgehen. Die Kirche benutzt jedoch die Bezeichnung *afrikanisch*, um sich in der pfingstkirchlichen Arena auszuweisen. APPA, *African Pentecostal Pastors Association*, bezeichnet einen Zusammenschluss von Pastoren, die aus Westafrika nach Berlin gekommen sind. Sie organisieren zusammen Veranstaltungen wie sogenannte crusades oder Konferenzen, zu denen sie auch weiße deutsche und andere internationale Gemeinden einladen.

Das Bemühen, auch weiße deutsche Christen anzusprechen, zeigt sich in der Berliner Gemeinde unter anderem daran, dass in den Gottesdiensten simultan aus dem Englischen ins Deutsche übersetzt wird.¹⁶ Nichtafrikanische Mitglieder sind jedoch in der absoluten Minderheit und haben meistens durch ihre afrikanischen Ehepartner in die Kirche gefunden. Die Mehrzahl der Mitglieder ist außerdem aus Ghana. Im Alltagsleben der Kirche bemüht sich die Leitung bewusst, einer nationalen oder ethnischen Identifizierung der Kirche vorzubeugen. So befinden sich nicht nur Mit-

16 | Die Übersetzung wird jedoch auch von den in Deutschland geborenen Kindern der Kirchenmitglieder gewünscht, deren Alltagssprache außerhalb der Familie Deutsch ist.

glieder mit nigerianischer oder kamerunischer Herkunft in Leitungsfunktionen, sondern, wie Pastor Nimo erläuterte, die Gemeinde in Berlin hat auch beschlossen, bestimmte Praktiken, wie zum Beispiel das übermäßige Geldsammeln für Beerdigungen, das mit der Gruppe der Ashanti aus Ghana in Zusammenhang gebracht wird, abzuschaffen.¹⁷

Innerhalb der ghanaischen Berliner Öffentlichkeit wird die CCOMI trotz dieser Bemühungen, die Gemeinde als international zu etablieren, als eine der wichtigsten *ghanaischen*, also national eindeutig zuordnungsbaaren Kirchen in Berlin wahrgenommen. So hatte sie bei den Feierlichkeiten für das fünfzigjährige Jubiläum der ghanaischen Unabhängigkeit sogar ein eigenes Zelt auf dem Botschaftsgelände und der leitende Pastor Nimo hielt ein öffentliches Gebet. In Hamburg, wo sich der Hauptsitz der Kirche befindet, wurde Mitte der 1990er sogar eine twisprachige¹⁸ Gemeinde gegründet.

Im transnationalen Kontext stellt sich die Positionierung der Kirche jedoch wiederum anders dar. Um herauszufinden, ob die transnationale Organisationsform der Kirche auch zur Herausbildung transnationaler Zugehörigkeiten führt, habe ich Akteure in verschiedenen Zweigkirchen in Ghana nach ihrer Sicht auf die Kirche gefragt. Meine einfache Frage, wo sich denn der Hauptsitz der Kirche befände, führte dabei zu interessanten Diskussionen und zeigte auf, auf welcher unterschiedlichen Weise Zweigkirchen an transnationalen Öffentlichkeiten teilhaben.

17 | Einer der Gründe, in eine Kirche einzutreten, ist für viele im Ausland lebende Ghanaer, dass sie dort Unterstützung für transnationale familiäre Verpflichtungen erhalten. Beerdigungen gehören vor allem im Süden Ghanas zu den wichtigsten sozialen Bühnen, auf denen sozialer Status ausgehandelt wird (vgl. De Witte 2001) und von Familien, die im Ausland leben, wird erwartet, dass sie sich großzügig an den Beerdigungskosten beteiligen. In diesem Zusammenhang betrachtet wird deutlich, wie bedeutsam der Schritt der CCOMI Berlin anzusehen ist, das Sammeln für Beerdigungen nicht mehr öffentlich in der Kirche abzuhalten.

18 | Auch wenn die offizielle Landessprache Englisch ist, verstehen die meisten Ghanaer Varianten der Akansprachen, zu der Twi gehört, da diese die erste Sprache von über 40% der Bevölkerung darstellt. Twi hat sich deswegen zu einer lingua franca in Ghana und innerhalb der ghanaischen Diaspora entwickelt.

»BURGER CHURCH«

Der Hauptsitz der CCOMI in Westafrika befindet sich in Accra, der Hauptstadt Ghanas. Die Kirche nennt sich dort Christian Mission International (CMI), da es während der Zeit des Aufbaus der Kirche in Ghana (1987-1989) unter Präsident Rawlings verboten war, ausländische Kirchen zu gründen. (Adogame 2010: 174f.) Die Gründungsmitglieder bestanden hauptsächlich aus ghanaischen Rückkehrern aus Deutschland. Statt als *afrikanische* Kirche wurde ihre Kirche nun als *deutsch* wahrgenommen. Dieser Ruf hält sich hartnäckig. Die Händler des in der Nähe liegenden Marktes waren zur Zeit meiner Forschung in Ghana (2008) immer noch der Meinung, dass sich in der Kirche vor allem Rückkehrer aus Deutschland versammeln würden und beschrieben die Kirche als *Burger Church*. Abgeleitet vom Namen der Stadt Hamburg (Martin 2005), wo vor allem in den 1980ern und frühen 1990ern viele Menschen aus Ghana lebten, wird die Bezeichnung Burger im ghanaischen Englisch für Menschen verwendet, die aus Deutschland zurückgekehrt sind und durch mitgebrachte Konsumgüter und einen extravaganen Kleidungs- und Lebensstil einen Statusgewinn beanspruchen, den sie aufgrund ihrer Herkunft alleine nicht erreichen könnten. Die harten und oft erniedrigenden Lebens- und Arbeitsumstände, durch welche die Rückkehrer diesen Statusgewinn erreichen konnten, werden dabei verschleiert. Boris Nieswand (2013) setzt die Bezeichnung Burger deswegen in den Zusammenhang mit dem »Statusparadox« transnationaler Migration (Nieswand 2011): Menschen erreichen einen höheren Status im Herkunftsland aufgrund statusniedriger Tätigkeit im Migrationskontext.¹⁹ Zahlreiche Popsongs und Videofilme widmen sich der Figur des Burgers (vgl. Nieswand 2013) und es gibt sogar ein eigenes Musikgenre, den *Burgerhighlife*, das mit Migranten aus Ghana in Hamburg in Verbindung gebracht wird.

19 | Der Erfolg der Pfingstkirchen unter Migranten kann vielleicht u.a. damit erklärt werden, dass die Emphase auf die Möglichkeit mit Gottes Hilfe alles jederzeit erreichen zu können, gleichgültig wer man vorher war und wie sehr man gesündigt hat, ein sinnstiftendes Interpretationsangebot des Statusparadox darstellt. (Vgl. Nieswand 2013)

Auch wenn zur Zeit meiner Forschung Apostle Waye-Onyina, ein Rückkehrer aus Deutschland, noch der leitende Pastor war,²⁰ wird die Mehrheit der Gemeinde nicht mehr von zurückgekehrten Migrant*innen gestellt. Die Kirche profitiert jedoch von dem Ruf, dass sie gute Kontakte ins Ausland vermitteln könne. Viele in Deutschland lebende Ghanaer suchen außerdem während ihrer Aufenthalte in Ghana den regionalen Hauptsitz in Accra für Gottesdienste auf und der Kontakt zur Mutterkirche in Hamburg ist eng. So wusste auch die Mehrheit der befragten Gemeindeglieder über die transnationale Vernetzung der Kirche Bescheid und beschrieb die CMI als eine internationale Kirche.

Für viele Mitglieder, auch diejenigen, die Teil des Leitungsteams sind, führt die Transnationalität der Kirche jedoch nicht unbedingt zu eigener transnationaler Mobilität. Ein sehr respektierter Pastor im Hauptsitz in Accra hatte noch nie an einer der jährlichen Hauptversammlungen teilgenommen, da er entweder das Visum nicht bekommen oder das nötige Reisegeld nicht aufbringen konnte. Ein jüngerer Mann, der einen in der Kirchenhierarchie sehr viel niedrigeren Posten innehatte, war schon mehrmals als Vertreter aus Accra bei der großen Osterkonferenz in Hamburg gewesen. Er hatte Bishop Bediako und Pastor Nimo aus Berlin persönlich getroffen und war im Gegensatz zu dem in der lokalen Hierarchie höherstehenden älteren Pastor viel besser in die transnationalen Netzwerke involviert. Ausschlaggebend dafür war der Umstand, dass er aufgrund von Verwandten in Deutschland leichter an ein Einreisevisum und finanzielle Hilfe zur Finanzierung der Reise herankam. Diese beiden Beispiele zeigen, dass persönliche transnationale Netzwerke wichtig für den Status innerhalb der Kirche sind und dass die Kirche nicht unbedingt die Möglichkeiten hat, ihren Pastoren Visa zu verschaffen oder ihnen die Reisen zu bezahlen. Durch die Besuche des Hauptsitzes in Accra von Gemeindegliedern und Pastoren aus Deutschland war der ältere Pastor jedoch in die interne transnationale Öffentlichkeit der Kirche eingebunden.

20 | In den Jahren nach meiner Forschung kam es zu einem Bruch. Der Gründungspastor Apostle Stephen Waye-Onyina hat sich als Head Pastor der Kirche Christian Mission Dunamis selbständig gemacht und musste 2011 per Gerichtsbeschluss alle Besitztümer an die Mutterkirche Christian Mission übertragen. Vgl. <http://vibeghana.com/2011/12/13/court-orders-apostle-waye-onyina-to-surrender-properties/>, eingesehen am 01.10.2013.

DIE STRATEGISCHE BEDEUTUNG VON LOKALITÄT FÜR TEILHABE AN ÖFFENTLICHKEITEN

Der ältere Pastor konnte das Fehlen persönlicher Netzwerke durch die strategisch günstige Positionierung am Hauptsitz der Kirche in Ghana wettmachen. Bei der Befragung von Mitgliedern in anderen Zweigkirchen in Ghana wurde die Bedeutung der Lokalitäten für die Teilhabe an Öffentlichkeiten und den Zugang zu Ressourcen noch stärker deutlich.

Obwohl im ärmeren und konfliktgeschüttelten östlichen Norden des Landes gelegen, verfügt die Gemeinde in Bawku über einen aus Stein gebauten im Zentrum des Ortes gelegen Kirchenbau. Die Mitglieder sehen sich eindeutig innerhalb einer transnational organisierten Kirche verortet, obwohl kaum jemand von ihnen jemals im transkontinentalen Ausland gewesen ist. Durch Spenden und Besucher haben Mitglieder jedoch an einer transnationalen Öffentlichkeit teil. Als Hauptsitz gaben sie Hamburg, Europa, Amsterdam und Amerika an. Die willkürliche Nennung von Orten, die als westliche Zentren angesehen werden, verweist dabei auf die Zuordnung zu einer sich global erstreckenden Organisation.

Während die Beschreibung des regionalen Hauptsitzes als *Burger Church* aus populärkulturellen Diskursen zu Migration und Rückkehrern stammt, bezieht sich die Kirchenleitung im Norden des Landes in der Beschreibung ihrer Arbeit auf Diskurse der Entwicklungszusammenarbeit und der Missionierung. Historisch waren die Ökonomien des Nordens und Südens schon immer eng miteinander verknüpft, wobei der ärmere Norden Ghanas den reicheren Süden stets mit Arbeitskräften belieferte. Die Industrialisierung der Kakaoplantagen und Goldminen im Süden des Landes waren nur durch die Arbeit von Wanderarbeitern aus dem Norden möglich gewesen (Hart 1971). Die Upper East Region Ghanas, in der sich die meisten Zweigkirchen der CMI befinden, ist jedoch auch die einzige Region des Landes, in der es in jüngster Zeit zu gewaltsamen ethnischen Auseinandersetzungen gekommen ist.²¹ Insbesondere Bawku ist bekannt für Ausschreitungen zwischen Kusasis and Mamprusis, die schon mehrmals zu Brandschatzungen und vielen Toten führte. (Vgl. Lund 2003) Die Stadt ist damit ein Name auf den Agenden von Friedensstiftern, NGOs und

21 | Verglichen mit anderen Ländern der Region gilt Ghana trotz erfolgter und immer wieder androhender Staatsstreiche als ein Musterbeispiel politischer Stabilität.

Partnern der Entwicklungszusammenarbeit. Die Kirchenleitung führt deswegen gerne internationale Gäste und Forschende zu dieser Zweigkirche.

Der Norden Ghanas ist jedoch nicht nur in der transnationalen Öffentlichkeit der Entwicklungshilfe markiert. Innerhalb der globalen evangelikalen Bewegung gibt es den Begriff des *10/40 Fensters*, welcher den Bereich zwischen dem 10. und 40. Breitengrad bezeichnet, der als Region angesehen wird, in der weltweit die wenigsten Christen leben. (Adogame 2010: 184) Die CCOMI Leitung begründet das Engagement der Kirche im Norden Ghanas damit, dass diese Region in dieses geografische Fenster fällt und wollen mit ihrem Engagement die Ausbreitung des Christentums befördern. Während die an der südlichen Küste gelegene Hauptstadt Accra schon seit Jahrhunderten mit verschiedenen Formen des Christentums im regen Austausch stand, sind die Pastoren der Zweigkirchen im Norden stolz darauf, Menschen zu *bekehren*, die vorher Muslime waren oder sogenannten traditionellen Religionen, hier vor allem der Ahnenverehrung, anhängen.

In Bezug auf die Teilhabe an transnationalen Öffentlichkeiten sind damit Bawku und kleinere Zweigkirchen in der Umgebung sehr viel besser gestellt als andere Zweigkirchen, wie zum Beispiel in den Vororten der Hauptstadt in Accra. Dies schlägt sich auch in dem Zugang zu Ressourcen nieder. So verfügte eine Gemeinde in einem eher ärmeren Vorort Accras während meiner Forschung nur über ein aus Holzlatten gefertigtes Gebäude, das direkt neben einer Kloake gelegen ist. Die Armut dieser Zweigkirche führt jedoch nicht zu einem privilegierten Zugang zu Ressourcen wie in Bawku.

Während der Norden Ghanas in transnationalen Öffentlichkeiten kommunizierbar ist als eine markierte Lokalität, bleibt der Vorort der Hauptstadt des Landes unmarkiert. Die meisten Mitglieder dort sind Ga sprechende Fischer oder Migranten aus anderen Landesteilen Ghanas, die nach Accra gekommen sind, um Geld zu verdienen. Obwohl sie damit das Schicksal der Kirchen in Deutschland als *Migrantengemeinden* teilten, gab es so gut wie keinen Kontakt zwischen Deutschland und dieser Zweigkirche. Keiner der befragten Mitglieder wusste, dass sich der Hauptsitz der Kirche im Ausland, geschweige denn in Deutschland befindet. Für sie blieb der wichtigste Bezugspunkt Dynamis Temple, der Hauptsitz der CCOMI in Ghana. Obwohl sich die Zweigkirche theoretisch in der gleichen Stadt wie der regionale Hauptsitz befindet, hat sie jedoch in keiner Weise teil an der dort entstehenden transnationalen Öffentlichkeit durch

ein- und ausgehende Delegationen aus dem Ausland. Nur der Pastor der Vorortsgemeinde nimmt von Zeit zu Zeit den mühseligen und langwierigen Weg durch die verstopfte Stadt auf sich, um die anderen Pastoren und Gäste aus Deutschland zu treffen.

Ein weiteres Beispiel für den Einfluss der Spezifik des Ortes auf die Art und Weise, wie eine Gemeinde in Öffentlichkeiten eingebunden ist, stellt die Zweigkirche in Tamale dar, einer alten muslimischen Handelsmetropole. Hier erlangt die Arbeit des Pastors vor allem deswegen internationale Anerkennung, weil er eine Gemeinde innerhalb einer vom Islam geprägten Stadt errichten konnte. Ähnlich wie in der ärmlichen Vorortsgemeinde in Accra besteht die Kirche fast nur aus Migranten, die hier jedoch aus dem Süden in den Norden migriert sind. Durch die guten Beziehungen zu einem einflussreichen Imam gelang es dem leitenden Pastor, Teile eines relativ zentral gelegenen alten Kinos für die Gottesdienste in eine Kirche umzufunktionieren. Auch wenn diese Nutzung nur temporär ist, das Dach leckt und das benötigte Mobiliar und die Utensilien nach Beendigung des Gottesdienstes immer wieder weggeräumt werden müssen, bewirkt die symbolische Bedeutung des Standortes in einer muslimischen Stadt, dass der Gemeinde mehr Aufmerksamkeit in der kircheninternen transnationalen Öffentlichkeit, aber auch von ghanaischen Medien zuteil wird als der ähnlich kleinen und armen Gemeinde im Vorort von Accra.

SCHLUSS

Die Frage nach *Öffentlichkeit* wirft die Fragen auf, von wem eine Gruppe gesehen, von wem gehört wird und danach, wo Akteure mitreden dürfen sowie wo und wann sie eine Stimme haben. Es geht also nicht nur um die Anerkennung einer bestimmten christlichen Identität durch die deutsche Öffentlichkeit, die protestantischen Landeskirchen und die Katholische Kirche, durch Akteure, die in der Entwicklungszusammenarbeit tätig sind sowie ghanaische Kirchen, sondern vor allem auch um Teilhabe an Ressourcen. (Fraser 1992) Bei der Untersuchung von Kirchen wie der CCOMI verleitet die transnationale Organisationsform dazu anzunehmen, dass die transnationalen Arenen, an denen die Kirche teilhat und die sie kreiert, für alle Mitglieder der Kirche gleichwertig zugänglich wären. Wie die Beispiele aus den Zweigkirchen der CCOMI zeigen, ist dies nicht unbedingt der Fall.

Die Möglichkeit der Teilhabe scheint maßgeblich durch die Positionierung der jeweiligen Gemeinde und durch den Charakter der persönlichen Netzwerke der einzelnen Mitglieder bestimmt, wie ich am Beispiel des Deacons aus Accra und des in der kirchlichen Hierarchie höherstehenden Pastors veranschaulicht habe. Den strategischen Wert der Lokalisierung einer Gemeinde habe ich anhand der verarmten Zweigkirche im Vorort Accras und der Gemeinde in Bawku, dem Norden des Landes diskutiert. Man könnte annehmen, dass die Mitglieder einer Gemeinde, die in einer Metropole Westafrikas wie Accra situiert ist und sich in derselben Stadt befindet wie der regionale Hauptsitz, nicht nur ein stark ausgeprägtes transnationales Zugehörigkeitsgefühl haben müssten, sondern auch an den transnationalen Austauschprozessen innerhalb der Kirche teilhaben. Die Mitglieder scheinen jedoch keinen Bezug zu der Tatsache zu haben, dass sich der Hauptsitz ihrer Kirche im europäischen Ausland befindet. Im Gegensatz zu der Gemeinde im Norden des Landes haben sie auch nie Spenden zum Aufbau ihres Kirchengebäudes erhalten.

Gewichtige Stimmen aus der Transnationalismusdebatte, die sich vor allem mit Forschungen in Städten beschäftigen, haben gezeigt, dass *locality matters* in der Untersuchung transnationaler Verflechtungen. (Smith 2000, Caglar/Glick Schiller 2011) Die britische Geografin Doreen Massey (1996/2005) hat eine Konzeptualisierung von Raum geprägt, die hilft, die Bedeutung von Lokalität in Relation zu anderen Lokalitäten zu sehen. Die strategische Bedeutung eines Ortes ergibt sich demnach durch seine Lokalisierung in globalen Machthierarchien. Die Bedeutung eines Vorortes, einer Kleinstadt oder einer muslimischen Handelsmetropole erschließt sich nicht durch die Größe des Ortes an sich oder die Akkumulation globalen Kapitals, sondern durch die Beziehung des Ortes zu anderen Lokalitäten und dem symbolischen Kapital, den der Ort innerhalb spezifischer diskursiver Arenen erhält.

Ein weiterer Punkt, den ich anhand des Beispiels der CCOMI diskutiert habe, ist die Frage, als was die Kirche erscheint, je nachdem in welcher diskursiven Arena sie interagiert. In Bezugnahme auf Hartmut Kaelble, Martin Kirsch und Alexander Schmidt-Gernig (2002: 22f.), Dieter Rucht (2002: 328) und den einführenden Überlegungen der Herausgeberinnen, habe ich Öffentlichkeit nicht als neutrale Sphäre, sondern im Plural und als diskursive Arenen verstanden. Je nachdem, von wo aus die Kirche und ihre Mitglieder angesprochen werden, erscheinen sie als etwas anderes. Während es in bestimmten Foren in Deutschland wichtig ist, die *Migran-*

tenkarte zu ziehen, wird dies in der Interaktion auf europäischer Ebene unwichtig. Dort tritt in manchen Zusammenhängen die afrikanische Herkunft der Gründungspastoren in den Vordergrund und die Tatsache, dass viele Mitglieder schwarz sind. Der Hauptsitz der Kirche in Ghana wiederum wird in der lokalen Öffentlichkeit als deutsch bezeichnet.

Während die globale Pfingstbewegung und Migrationsbewegungen ohne Zweifel zur Herausbildung transnationaler Öffentlichkeiten beitragen, bleibt die Konzeptualisierung dieser Öffentlichkeiten ohne die Berücksichtigung der strategischen Bedeutung von Lokalitäten und den situativen Grenzziehungs- und Zuschreibungspraktiken ungenau. Öffentlichkeiten artikulieren sich stets durch Machtbeziehungen hindurch und nicht jenseits von ihnen, auch wenn sie sich über nationalstaatliche Grenzen hinweg erstrecken.

LITERATURVERZEICHNIS

- Adogame, Afe (2004): »Conference Report« The Berlin-Congo Conference 1884: The Partition of Africa and Implications for Christian Mission Today«, in: *Journal of Religion in Africa* 34 (1), S. 186-90.
- Adogame, Afe: (2010): »From House Cells to Ware House Churches? Christian Church Outreach Mission International in Translocal Contexts«, in: Gertrud Hüwelmeier/Kristine Krause (Hg.), *Traveling Spirits. Migrants, Markets and Mobilities*, London/New York: Routledge, S. 186-202.
- Asad, Talal (2003): *Formation of the Secular, Christianity, Islam and Modernity*, Stanford: Stanford University Press.
- Amelina, Anna (2008): *Transnationalisierung zwischen Akkulturation und Assimilation: Ein*
- Modell multipler Inklusion. Bielefeld: COMCAD, Working Papers – Centre on Migration, Citizenship and Development; 41.
- Asamoah-Gyadu, Kwabena J. (2010): »Mediating Spiritual Power: African Christianity, Transnationalism and the Media«, in: Afe Adogame/James V. Spickard (Hg.), *Religion Crossing Boundaries. Transnational Religious and Social Dynamics in Africa and the New African Diaspora*, Leiden/Boston: Brill, S. 87-103.

- Asamoah-Gyadu, Kwabena, J. (2005): *African Charismatics. Current Developments Within Independent Indigenous Pentecostalism in Ghana*, Leiden/Boston: Brill.
- Bergunder, Michael (2006): »Pfungstbewegung, Globalisierung und Migration«, in: Michael Bergunder/Jörg Haustein (Hg.), *Migration und Identität. Pfingstlich-Charismatische Migrationsgemeinden in Deutschland*. Beiheft der Zeitschrift für Mission 8, Frankfurt a.M.: Lembeck, S. 155-169.
- Caglar, Ayse/Glick Schiller, Nina (2011): »Introduction. Migrants and Cities«, in: Dies. (Hg.), *Locating Migration. Rescaling Cities and Migrants*, Ithaca/London: Cornell University Press, S. 1-19.
- Casanova, Jose (1994): *Public Religions in the Modern World*, Chicago: University of Chicago Press.
- Coleman, Simon (2010): »Constructing the Globe. A Charismatic Sublime?«, in: Gertrud Hüwelmeier/Kristine Krause (Hg.), *Traveling Spirits. Migrants, Markets and Mobilities*, London/New York: Routledge, S. 186-202.
- Coleman, Simon (2013): »Only (Dis-)Connect: Pentecostal Global Networking as Revelation and Concealment«, in: *Religions* 4, S. 367-390.
- Daswani, Girish (2010): »Pentecostal Transformation and Migration Among Members of a Pentecostal Church in Ghana and London«, in: *Journal of Religion in Africa* 40 (4), S. 442-474.
- De Witte, Marleen (2001): *Long Live the Dead! Changing Funeral Celebrations in Asante, Ghana*, Amsterdam: Aksant Academic Publishers.
- De Witte, Marleen (2003): »Altar Media's ›Living World‹: Televised Charismatic Christianity in Ghana«, in: *Journal of Religion in Africa* 33 (2), S. 172-202.
- De Witte, Marleen (2010): »Religious Media, Mobile Spirits: Publicity and Secrecy in African Pentecostalism and Traditional Religion«, in: Gertrud Hüwelmeier/Kristine Krause (Hg.), *Traveling Spirits. Migrants, Markets and Mobilities*, London/New York: Routledge, S. 83-100.
- Dilger, Hansjörg (2014): »Claiming Territory: Medical Mission, Interreligious Revivalism, and the Spatialization of Health Interventions in Urban Tanzania«, in: *Medical Anthropology* 33 (1).
- Fraser, Nancy (1992): »Rethinking the Public Sphere: A Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy«, in: Craig Calhoun (Hg.), *Habermas and the Public Sphere*, Cambridge, Mass./London: The MIT Press, S. 109-142.

- Fraser, Nancy (2005): Die Transnationalisierung der Öffentlichkeit, http://www.republicart.net/disc/publicum/frasero1_de.htm
- Fumanti, Mattia (2010): »Virtuous Citizenship': Ethnicity and Encapsulation Among Akan-Speaking Ghanaian Methodists in London«, in: African Diaspora 3 (1), S. 12-41.
- Gifford, Paul (2004): Ghana's new Christianity. Pentecostalism in a Globalising African Economy, London: Hurst & Company.
- Glick Schiller, Nina, Boris Nieswand, Günther Schlee, Tsypylma Darieva, Lale Yalcin Heckman, Laszlo Foszto (2004): »Pathways of Migrant Incorporation in Germany«, in: TRANSIT, 1 (1) <http://escholarship.org/uc/item/9ob8wodh>.
- Gunther Brown, Candy (2011): » Introduction: Pentecostalism and the Globalization of Illness and Healing«, in: Dies. (Hg.), Global Pentecostal and Charismatic Healing, Oxford: Oxford University Press, S. 3-26.
- Haar, Gerrie ter (1998): Halfway to Paradise: African Christians in Europe, Cardiff: Cardiff Academic Press.
- Hackett, Rosalind (1998): »Charismatic/Pentecostal Appropriation of Media Technologies in Nigeria and Ghana«, in: Journal of Religion in Africa 28 (3), S. 258-277.
- Harris, Hermione (2006): Yoruba in Diaspora. An African Church in London, Houndmills, NY: Palgrave Macmillan.
- Hart, Keith (1971): »Migration and Tribal Identity Among the Fafra of Ghana«, in: Journal of Asian and African Studies 6 (1), S. 21-36.
- Hüwelmeier, Gertrud (2011): »Socialist Cosmopolitanism Meets Global Pentecostalism. Charismatic Christianity among Vietnamese Migrants in Germany«, in: Ethnic and Racial Studies 34 (3), S. 436-453.
- Hüwelmeier, Gertrud (2013): »Creating and Refining Boundaries – Church Splitting Among Pentecostal Vietnamese Migrants in Berlin«, in: Integrative Psychological and Behavioral Science 47, S. 20-230.
- Hüwelmeier, Gertrud/Krause, Kristine (2010a): »Introduction«, in: Dies. (Hg.), Traveling Spirits. Migrants, Markets, and Mobilities, Oxford/New York: Routledge, S. 1-16.
- Hüwelmeier, Gertrud/Kristine Krause (2010b): »Der Heilige Geist im Gewerbegebiet. Transformationen der religiösen Landschaft Berlins am Beispiel pentekostaler Netzwerke«, in: Alexa Färber (Hg.), Stoffwechsel Berlin. Urbane Präsenzen und Repräsentationen Berliner Blätter, Berlin: Panama Verlag, S. 83-95.

- Jach, Regina (2005): *Migration, Religion und Raum. Ghanaische Kirchen in Accra, Kumasi und Hamburg in Prozessen von Kontinuität und Kulturwandel*, Münster: Lit.
- Jenkins, Philip (2002): *The Next Christendom: The Coming of Global Christianity*, Oxford: Oxford University Press.
- Kaelble, Hartmut/Kirsch, Martin/Schmidt-Gernig, Alexander (2002): »Zur Entwicklung transnationaler Öffentlichkeiten und Identitäten im 20. Jahrhundert. Eine Einleitung«, in: Dies. (Hg.), *Transnationale Öffentlichkeiten und Identitäten im 20. Jahrhundert*, Frankfurt a.M./New York: Campus, S. 7-33.
- Knibbe, Kim/Meulen, Marten van der (2009): »The Role of Spatial Practices and Locality in the Constituting of the Christian African Diaspora«, in: *African Diaspora* 2 (2), S. 125-130.
- Krause, Kristine (2008): »Spiritual Spaces in Post-Industrial Places: Transnational churches in North East London«, in: Michael Peter Smith and John Eade (Hg.), *Transnational Ties: Cities, Identities, and Migrations*, Piscataway, NJ: Transaction Publishers, S. 109-130.
- Krause, Kristine (2011): »Cosmopolitan Charismatics? Transnational Ways of Belonging and Cosmopolitan Moments in the Religious Practice of New Mission Churches«, in: *Ethnic and Racial Studies* 34 (3), S. 419-435.
- Krause, Kristine (2014): »Space in Pentecostal Healing Practices Among Ghanaian Migrants in London«, in: *Medical Anthropology* 33 (1), DOI: 10.1080/01459740.2013.846339.
- Lanz, Stephan (2010): »Neue Götter und Gläubige in der Stadt. Thesen und Fragen zum veränderten Verhältnis zwischen dem Städtischen und dem Religiösen«, in: *dérive Zeitschrift für Stadtforschung* 40/41, S. 33-37.
- Levitt, Peggy/Glick-Schiller, Nina (2004): »Conceptualizing Simultaneity: A Transnational Social Field Perspective on Society«, in: *International Migration Review* 38, S. 1002-1039.
- Lund, Christian (2003): »Bawku is still Volatile': Ethno-Political Conflict and State Recognition in Northern Ghana«, in: *The Journal of Modern African Studies* 41 (4), S. 587-610.
- Maier, Kathrin/Coleman, Simon (2011): »Who will Tend the Vine? Pentecostalism, Parenting and the Role of the State in ›London-Lagos‹«, in: *Journal of Religion in Europe* 4, S. 450-470.

- Marshall, Ruth (2009): *Political Spiritualities. The Pentecostal Revolution in Nigeria*, Chicago: University of Chicago Press.
- Martin, Jeannett (2005): »Been-to«, »Burger«, »Transmigranten?«. Zur Bildungsmigration von Ghanaern und ihrer Rückkehr aus der Bundesrepublik Deutschland, Münster: Lit.
- Massey, Doreen (1996): »Power-Geometry and a Progressive Sense of Place«, in: B. J. Bird et al. (Hg.), *Mapping the Futures: Local Cultures, Global Change*, London/New York: Routledge, S. 59-69.
- Massey, Doreen (2005): *For Space*, London: Sage.
- Meyer, Birgit (1998): »Waren und die Macht des Gebets. Zur Problematik des Konsums in ghanaischen Pfingstkirchen«, in: *Sociologus (N.F.)* 48, S. 42-72.
- Meyer, Birgit (1999): *Translating the Devil. Religion and Modernity Among the Ewe in Ghana*, Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Meyer, Birgit (2011): »Going and Making Public. Some Reflections on Pentecostalism as Public Religion in Ghana«, in: Harry Englund (Hg.), *Christianity and Public Culture in Africa*, Columbus, OH: Ohio State University Press, S. 148-163.
- Mohr, Adam (2008): »Their Journeys were not without Demonic Confrontation«: Healing and Migration in the Presbyterian Church of Ghana. PhD Thesis, Anthropology, University of Pennsylvania.
- Nieswand, Boris (2008): »Wege aus dem Dilemma zwischen Transnationalismus- und Integrationsansatz. Simultane Inklusion von migranten-initiierten charismatischen Gemeinden in Berlin«, in: Andrea Lauser/Claudia Weißköppel (Hg.), *Migration und religiöse Dynamik: Ethnologische Religionsforschung im transnationalen Kontext*, Bielefeld: transcript, S. 35-52.
- Nieswand, Boris (2011): *Theorising Transnational Migration. The Status Paradox of Migration*, New York: Routledge.
- Nieswand, Boris (2013): »The Burger's Paradox. Migration and Transnationalization of Social Inequality in Southern Ghana«, in: *Ethnography* April 17, <http://eth.sagepub.com/content/early/2013/04/17/1466138113480575.full.pdf+html>
- Omenyo, Cephas N. (2006): *Pentecost Outside Pentecostalism. A Study of the Development of Charismatic Renewal in the Mainline Churches in Ghana*, Zoetermeer: Boekencentrum Publishing House.
- Peil, Margaret (1995): »Ghanaians Abroad«, in: *African Affairs* 94 (376), S. 345-367.

- Robbins, Joel (2004): »The Globalisation of Pentecostal and Charismatic Christianity«, in: *Annual Review of Anthropology* 33, S. 117-143.
- Rucht, Dieter (2002): »Transnationale Öffentlichkeiten und Identitäten in neuen sozialen Bewegungen«, in: Hartmut Kaelble/Martin Kirsch/Alexander Schmidt-Gernig (Hg.), *Transnationale Öffentlichkeiten und Identitäten im 20. Jahrhundert*, Frankfurt a.M./New York: Campus, S. 372-351.
- Schüler, Sebastian (2008): »Unmapped Territories, Discursive Networks and the Making of Transnational Religious Landscapes in Global Pentecostalism«, in: *PentecoStudies* 7 (1), S. 46-62.
- Sheringham, Olivia (2010): »Creating Alternative Geographies: Religion, Transnationalism and Everyday Life«, in: *Geography Compass* 4 (11), S. 1678-1694.
- Sheringham, Olivia (2013): *Transnational Religious Spaces: Faith and the Brazilian Migration Experience*, Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Shiple, Jesse Weaver (2009): »Comedian, Pastors and the Miraculous Agency of Charisma in Ghana«, in: *Cultural Anthropology* 24 (3), S. 523-552.
- Smith, Michael Peter (2000): *Transnational Urbanism: Locating Globalization*, Wiley: Blackwells.
- Van Dijk, Rijk (1997): »From Camp to Encompassment: Discourse of Transsubjectivity in the Ghanaian Pentecostal Diaspora«, in: *Journal of Religion in Africa* 17 (2), S. 135-159.
- Van Dijk, Rijk (2002): »Religion: Reciprocity and Restructuring Family Responsibility in the Ghanaian Pentecostal Diaspora«, in: Deborah F. Bryceson/Ulla Vuorella (Hg.), *The Transnational Family*, Oxford/New York: Berg Publishers, S. 173-196.
- Van Dijk, Rijk (2010): »Social Catapulting and the Spirit of Entrepreneurialism: Migrants, Private Initiative, and the Pentecostal Ethic in Botswana«, in: Gertrud Hüwelmeier/Kristine Krause (Hg.), *Traveling Spirits. Migrants, Markets and Mobilities*, Oxford/New York: Routledge, S. 101-117.
- Van Hear, Nicholas (1998): *New Diasporas: The Mass Exodus, Dispersal and Regrouping of Migrant Communities*, London: University College of London Press.
- Währisch-Oblau, Claudia (2006): »Die Spezifik penetekostal-charismatischer Migrationsgemeinden in Deutschland und ihr Verhältnis zu den »etablierten« Kirchen«, in: Michael Bergunder/Jörg Haustein (Hg.), *Mi-*

gration und Identität. Pfingstlich-Charismatische Migrationsgemeinden in Deutschland. Beiheft der Zeitschrift für Mission 8, Frankfurt a.M.: Lembeck, S. 10-29.

Währisch-Oblau, Claudia (2009): *The Missionary Self-Perception of Pentecostal/Charismatic Church Leaders from the Global South in Europe: Bringing Back the Gospel*, Leiden: Brill.

Wohrab-Sahr, Monika/Burchardt, Marian (2011): »Vielfältige Säkularitäten. Vorschlag zu einer vergleichenden Analyse religiös-säkularer Grenzziehungen«, in: *Denkströme* 7, S. 9-27.

Website-Verzeichnis

Berlin.de. Das offizielle Hauptstadtportal, <http://www.berlin.de/sen/kultur/bkrw/koerperschaften.html>, eingesehen am 30.08.2013.

VibeGhana, <http://vibeghana.com/2011/12/13/court-orders-apostle-waye-onyina-to-surrender-properties/>, eingesehen am 01.10.2013.

