

Julia Thiesbonenkamp-Maag

»Wie eine Quelle in der Wüste«

Fürsorge und Selbstsorge bei der philippinisch-
charismatischen Gruppe El Shaddai in Frankfurt

Reimer

Diese Veröffentlichung wurde als Dissertation unter dem Titel „*Wie eine Quelle in der Wüste*“: Fürsorge und Selbstsorge bei der philippinisch-charismatischen Gruppe El Shaddai in Frankfurt“ im Fach Ethnologie an der Fakultät für Verhaltens- und Empirische Kulturwissenschaften der Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg angenommen.

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

© 2014 by Dietrich Reimer Verlag GmbH, Berlin
www.reimer-verlag.de

Umschlaggestaltung: Nicola Willam, Berlin
Satz: Dietrich Reimer Verlag, Berlin
Druck: Prime Rate Kft., Budapest

Alle Rechte vorbehalten
Printed in EU
Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier

ISBN 978-3-496-01500-0

Inhalt

1	Einleitung	9
2	Migration religionsethnologisch gedeutet	21
2.1	Migration – Diaspora – Transnationalismus: Theorien über Migration.....	24
2.2	»Filipinas are everywhere« – die philippinische Migrationsgeschichte.....	31
2.3	Philippinische Migration nach Deutschland historisch betrachtet	36
2.4	»So I said I come for a visit« – Filipinos in Frankfurt am Main.....	39
2.5	»Here you are really on your own« – Probleme in der Migration	44
2.6	Formen der Unterstützung in der Diaspora	51
2.7	»Of course, we say there is no place like home« – das philippinische Migrationsregime	57
3	Globale Gebete – lokale Antworten	65
3.1	Conquista Spiritual – die Christianisierung der Philippinen.....	67
3.2	Von Los Angeles nach Manila – Geschichte und Merkmale der charismatischen Bewegung mit Schwerpunkt auf den Philippinen.....	71
3.3	El Shaddai auf den Philippinen: Geschichte – Strukturen – Verbreitung – Theologie	74
3.4	Filipino Catholic Community Frankfurt	89
3.5	Gründung und Struktur der El Shaddai-Zellgruppe in Frankfurt	95
3.6	»Enjoy yourself as Christian« – Gründe für die Teilnahme an El Shaddai	98
3.7	Der gawain – das Gebetstreffen El Shaddais.....	102
3.8	Exkurs – Gründung, Strukturen und Theologie von Couples for Christ auf den Philippinen und in Deutschland	108
3.9	El Shaddai in Frankfurt zerbricht	111
3.10	El Shaddai auf den Philippinen und in Deutschland.....	116
4	Fürsorge und Selbstsorge	119
4.1	Selbst – Person: eine begriffliche Unterscheidung.....	129
4.2	Das Konzept der Selbstsorge	136
4.3	Ansätze zur Ethics of Care	144
4.4	Fürsorge in der Ethnologie	156
4.5	Fürsorge und Selbstsorge als theoretischer und methodischer Ansatz in der Ethnologie.....	161

5	Heil und Heilung durch Fürsorge und Selbstsorge	171
5.1	Gesundheit und Krankheit als Gegenstand von Fürsorge und Selbstsorge	172
5.2	Auf dem Weg zum sacred self	176
5.3	Beziehungen zu Anderen und zu sich selbst	181
5.4	Die sinnliche Dimension von Fürsorge und Selbstsorge	192
5.5	Die Wahrheit hören, die Wahrheit äußern	205
5.6	Gottes Nähe fühlen – Berührung als Methode der Für- und Selbstsorge	221
5.7	Träume, Visionen und Zeichen	238
6	Diskussion	243
	Bibliographie	253
	Verzeichnis der Webseiten	283
	Abkürzungsverzeichnis	285

Tabellenverzeichnis

Tabelle 1:	Merkmale einer Diaspora nach Safran (1991: 83–84)	29
Tabelle 2:	Verteilung von Filipinos auf die Bundesländer	37
Tabelle 3:	Schwerpunkte des <i>gawain</i>	104
Tabelle 4:	Stufen der moralischen Entwicklung nach Kohlberg (1996: 128–132), Zimbardo & Gerrig (1999: 503–504)	149
Tabelle 5:	Stufen moralischer Entwicklung nach Gilligan (1984: 94–124)	150

Danksagung

Als Verfasser einer Dissertation wird zumeist eine Person genannt. Dennoch kommt eine Dissertation nur durch die Unterstützung von vielen Menschen zustande. Bei diesen Vielen möchte ich mich recht herzlich bedanken.

Als Erstes möchte ich mich bei den Mitgliedern El Shaddais in Frankfurt am Main bedanken. Sie haben mich in ihre Gemeinschaft aufgenommen und in vielen Stunden meine Fragen beantwortet sowie mich an ihrem Leben teilnehmen lassen. Nur durch ihre Großzügigkeit und Offenheit konnte diese Arbeit entstehen.

Zudem möchte ich mich bei meinem Doktorvater Prof. Dr. Jürg Wassmann bedanken. Seine unermüdliche Unterstützung, fachlichen Anregungen und Hinweise waren für mich sehr bereichernd und motivierend. Ebenso möchte ich mich bei meinem Zweitgutachter Prof. Dr. Gregor Ahn für seine theoretischen Hilfestellungen und seine konstruktive Kritik bedanken, die für die Arbeit gewinnbringend waren.

Weiterhin möchte ich mich bei Franziska Herbst bedanken, mit der ich als Freundin und Kollegin viele Aspekte der Dissertation besprechen konnte und die so in vielfältiger Weise zur Entstehung dieser Arbeit beigetragen hat.

Ohne meine Eltern, Marlis Kurfeß-Thiesbonenkamp und Jürgen Thiesbonenkamp, wäre diese Arbeit nie zustande gekommen. Ihre Unterstützung und ihre Ermutigung haben mich immer wieder beflügelt und getragen. Dafür danke ich ihnen!

Zum Schluss danke ich meinem Ehemann, Christian Maag. Seine Zuwendung, sein Humor und sein Interesse an meiner Arbeit haben mir stets Halt und Geborgenheit gegeben.

1 Einleitung

Rasch tippe ich die Worte ›El Shaddai‹ und ›Deutschland‹ in die Suchmaschine Google ein. Die Suchergebnisse sind sehr vielfältig und reichen von Amy Grants Lied *El Shaddai* über ein japanisches Computerspiel mit diesem Namen zu biblischen Erklärungen des Wortes bis zu einer privaten Webseite. Auf Letzterer finde ich die ersten Hinweise, dass sich auch in Deutschland Mitglieder der philippinischen charismatischen Bewegung El Shaddai treffen. Auf dieser Webseite sind Fotos eingestellt, die einige der Gläubigen zeigen. Zugleich verraten sie etwas über die Orte, aus denen die Menschen stammen. Zum einen ist Neu-Ulm angegeben und zum anderen Frankfurt am Main. Erneut nutze ich Google und gebe dieses Mal ›El Shaddai‹ und ›Frankfurt‹ als Suchbegriffe ein. Dieses Mal sind die Ergebnisse schon etwas genauer. Die Webseite der philippinischen Botschaft und des PCI Philippine Cultural Institute e. V. werden angezeigt; beide enthalten Verweise auf eine El Shaddai-Gruppe in Frankfurt. Auf der Webseite der Botschaft stehen die Adresse und Telefonnummer von einer Frau namens Aleta, auf der Homepage von PCI finde ich heraus, wo und wann sich die Anhänger dieser Gemeinde in Frankfurt treffen.

Da ich mir nicht sicher bin, ob die Angaben auf den Webseiten noch stimmen, suche ich nach der Webseite von St. Klara, der Kirche, in der sich die Mitglieder El Shaddais treffen sollen. Auf dieser Webseite gibt es unter der Rubrik ›pastoraler Raum‹ zwei Links: Der eine führt zur italienischen, der andere zur philippinischen Gemeinde. Der Klick auf den Link der philippinischen Gemeinde verweist erneut auf zwei Unterseiten mit der Erläuterung, dass die philippinische Gemeinde in Frankfurt aus El Shaddai und Couples for Christ bestehe. Auf der Seite von El Shaddai wird erneut Aleta als Ansprechpartnerin genannt. Anschließend suche ich mir die Telefonnummer des zuständigen Priesters und rufe ihn an, um zu erfahren, ob die Informationen auf der Webseite über El Shaddai noch gültig sind. In diesem Gespräch erhalte ich von ihm eine erste Einschätzung El Shaddais und erfahre zudem, dass die philippinische katholische Gemeinde aus etwa 400 Personen besteht, die aus der Region um Frankfurt kommen und aus unterschiedlichen sozialen Schichten stammen. Er ergänzt noch, dass die Messen und Treffen auf Englisch und Tagalog, der am weitesten verbreiteten Sprache der Philippinen, stattfinden. Anschließend schreibe ich eine E-Mail an die Sekretärin, um noch einmal die Telefonnummer von Aleta zu überprüfen.

Einige Tage später wähle ich Aletas Nummer, die direkt ans Telefon kommt. Nachdem ich ihr mein Anliegen erklärt habe, schlägt sie mir ein persönliches Treffen in Frankfurt vor. Nach einer eineinhalbstündigen Fahrt mit der Regionalbahn und der U-Bahn komme ich an der Konstablerwache an und suche nach dem Kentucky Fried Chicken. Diesen Ort hatte mir Sister Aleta, die Gemeindeleiterin von El Shaddai, als Treffpunkt am Telefon genannt. Neugierig bahne ich mir meinen Weg durch die Passanten, viele von ihnen sind auf dem Heimweg von der Arbeit. Wie ich später erfahren werde, ist Aleta auf dem Weg ins Krankenhaus, da sie, wie so oft, Nachtschicht arbeitet, um mehr Geld zu verdienen. Am Kentucky Fried Chicken angelangt schaue ich mich um und sehe einige Filipinas an einem Tisch sitzen. Aus dieser Gruppe löst

sich eine Frau. Es ist Aleta, eine große Frau mit kurzen Haaren. Gemeinsam suchen wir uns einen anderen Sitzplatz, etwas abseits von der Gruppe. Ich stelle mich und mein Forschungsvorhaben noch einmal vor. Aufmerksam hört Aleta zu und erklärt mir, wann sich El Shaddai trifft und dass sich das Programm des *gawain* (zu Deutsch Veranstaltung, Aktivität, Ereignis), je nachdem welcher Sonntag im Monat ist, unterscheidet. Nach etwa 20 Minuten ist das Gespräch beendet, da Aleta zur Arbeit muss. Sie sagt noch: »Komm in vier Tagen doch einfach zur Messe und zum *gawain*!«

Diese Geschichte erzähle ich auf die Frage, wie ich meine Forschung bei El Shaddai begonnen habe, und setze dann fort, dass ich mich an diesem Sonntag den Mitgliedern El Shaddais im *gawain*, dem Gebetstreffen El Shaddais, während des Zeugnisauslesens noch einmal persönlich vorgestellt und erklärt habe, dass ich eine Feldforschung bei ihnen durchführen möchte. Zu Beginn meiner Feldforschung hatte ich geplant, mich mit dem Themenfeld Gesundheit, Religion und Migration auch bezogen auf El Shaddai auseinanderzusetzen, da die Mitglieder El Shaddais zum einen in ihren Gebetstreffen Heilungsgebete abhalten und mir zum anderen nach dem Studium der Literatur das Thema Migration und Gesundheit vielversprechend zu sein schien. Im Laufe meiner Begegnungen mit den Menschen, der Beobachtung und Teilnahme an ihren religiösen Aktivitäten und Treffen in der Freizeit merkte ich, dass ich meine Fragestellung abändern musste, um das Leben der Anhänger El Shaddais besser und umfassender zu beschreiben, als es mit einem Fokus auf das Thema Gesundheit und Religion möglich gewesen wäre. Aus einer Episode, die ich in Kapitel 4 beschreibe, entwickelte ich die Idee, mich mit den Ansätzen der *Ethics of Care* (Gilligan 1982) und den *Technologien des Selbst*, der Selbstsorge (Foucault 1988: 18), auseinanderzusetzen und unter dem Sammelbegriff der Sorge eigene für die Ethnologie tragfähige Definitionen zu entwickeln.

Die Protagonisten der eingangs erzählten Geschichte und des gesamten Buchs sind philippinische Migranten. Das Leben meiner wichtigsten Weggefährten während der Feldforschung skizziere ich, wenn sie im Text zum ersten Mal eine Stimme bekommen. Im Fokus des *zweiten Kapitels* stehen deswegen ihre Erfahrungen und Biographien. Damit ergänzt es die bisherige Literatur im Bereich der Migrationsforschung, die sich im Zusammenhang mit philippinischen Migranten meistens auf den nordamerikanischen Kontext oder Länder wie Singapur oder Hongkong begrenzt und in Deutschland häufig auf die Untersuchung türkischer Migranten fokussiert (Al-Ali & Koser 2002: 4, Pfluger-Schindlbeck 1989, Schiffauer 2000, Schiffauer 1991, Sökefeld 2004, Wolbert 1997). Hinzukommt, dass es über die philippinische Diaspora kaum Ethnographien gibt, die etwas anderes als das Arbeitsleben der Migranten oder aber das Thema der Ehemigrantinnen ansprechen (Beer 1996, Lauser 2004).

Die philippinischen Migrantinnen und Migranten verstehen ihre Entscheidung zur Migration und ihr Leben außerhalb der Philippinen häufig als eine säkulare Version einer Pilgerreise (Aguilar jr. 1999: 114). Eine andere religiöse Reise, der Kreuzweg, wurde deswegen zum Leitmotiv des zweiten Kapitels. In der Reflexion eines Kreuzwegs, den ich 2008 mit den Mitgliedern El Shaddais gegangen bin, wurde mir deutlich, dass die einzelnen Stationen des Kreuzwegs zum einen die Erfahrungen der Migrantinnen und Migranten widerspiegeln und sie sich zum anderen gut mit den theoretischen Debatten zum Thema Migration verbinden lassen. Aus diesem Grund skizziert das zweite Kapitel zunächst die Geschichte der ethnologischen Migrationsforschung, um dann die Begriffe Diaspora und Transnationalismus zu erläutern. Mit dem Begriff Diaspora lässt sich die Gemeinschaft der im Ausland lebenden

Filipinas und Filipinos gut charakterisieren, während sich der Begriff Transnationalismus auf die internationalen Verflechtungen El Shaddais anwenden lässt.

Anschließend wird die philippinische Geschichte der Migration dargestellt, wobei der Schwerpunkt erstens auf der historischen Darstellung der Migration nach Deutschland liegt sowie die verschiedenen Institutionen und Gesetze des philippinischen Staates, also das Migrationsregime, dargelegt werden. Diese werden mit den persönlichen Erfahrungen der Akteurinnen und Akteure verwoben, wobei erörtert wird, aus welchen Gründen meine Gesprächspartner nach Deutschland kamen. Um ein möglichst umfassendes Bild vom Leben dieser Menschen zu zeichnen, werden die direkt und indirekt aus der Migration resultierenden Probleme diskutiert, aber auch die Hilfe, die die Mitglieder El Shaddais durch andere Menschen und Institutionen erfahren.

El Shaddai in Frankfurt: ein Ort, der für viele Migrantinnen und Migranten zu einer Heimat wurde und zur Sinnstiftung in ihrem Leben beiträgt. Mit dieser charismatischen Gruppierung setzt sich das *dritte Kapitel* auseinander. Obwohl charismatische Migrationsgemeinden zu einer Neuordnung der religiösen Landschaft Deutschlands führen und die Bedeutung des rituellen Lebens dieser Gemeinden anerkannt ist, gibt es wenige (ethnologische) Studien, die sich detailliert mit ihnen auseinandersetzen (Adogame 2006: 62, Währisch-Oblau 2006: 10, Robbins 2004b: 123–126). Dies gilt auch für die ethnologische Untersuchung christlicher Gemeinschaften in Deutschland insgesamt, da zumeist Religionshistoriker oder Theologen mit Schwerpunkt Kirchengeschichte dieses Feld bearbeiten (Gladigow 1995: 22). Ein Grund für die mangelnde Untersuchung der Migrationsgemeinden ist deren Vielschichtigkeit und Komplexität, die oft keine gemeinsame institutionelle Struktur aufweisen (Bergunder & Haustein 2006: 7). Zudem hat sich die ethnologische Forschung, bedingt durch das fachimmanent geleitete und historisch beeinflusste Forschungsinteresse, weniger auf Europa als auf die anderen Kontinente konzentriert (Storck 2008: 23–25). Die Ethnologen Birgit Meyer (1998) und Hans-Jörg Dilger (2007) haben sich beispielsweise mit charismatischen Gruppierungen in Afrika auseinandergesetzt, während für den asiatischen Raum Katherine Wiegele (2005) und für Ozeanien unter anderem Joel Robbins (2004a) als Beispiele zu nennen sind. Über Lateinamerika hat beispielsweise David Martin (1990) ein Buch verfasst. Damit schließt diese Untersuchung eine Lücke und leistet einen Beitrag zur Anthropology of Christianity, einem Forschungsfeld, das sich in der letzten Dekade formiert hat und dessen Keim in den 1980er und 1990er Jahren gelegt wurde (Asad 1993, James & Johnson 1988, Sahlin 1996, Schneider & Lindenbaum 1987). Ziel der *anthropology of christianity* ist eine vergleichende Untersuchung christlicher Gemeinschaften aus ethnologischer Perspektive und mit einem ethnologischen Instrumentarium, das heißt der teilnehmenden Beobachtung (Robbins 2003: 191–192).

Für eine historische Einordnung El Shaddais und ein grundlegendes Verständnis skizziert das dritte Kapitel zunächst die Christianisierung der Philippinen. Wie für die spanischen Mönche, die die Filipinos missionierten, ist die Verbreitung der Botschaft auch für El Shaddai wichtig, da sie so ihren Einflussbereich ausdehnen konnten und können. Anschließend werden Ursprung und Entwicklung der pentekostalen und charismatischen Bewegung umrissen und die Gründung El Shaddais auf den Philippinen nachgezeichnet. Dabei werden die Geschichte, die Strukturen und die Theologie dieser Gruppe beleuchtet. Schließlich wendet sich das Kapitel dem Frankfurter Kontext zu und zeigt die Entstehung, die Entwicklung und das Auseinanderbrechen El Shaddais in El Shaddai und eine weitere charismatische Gruppierung auf. Der Zerfall El Shaddais fand erst gegen Ende meiner Feldforschung statt. Ein Augen-

merk liegt auf der Struktur der Frankfurter Gruppe sowie den Gründen der Anhänger, sich El Shaddai anzuschließen: Hierzu zählen das Gefühl der Gemeinschaft, aber auch das rituelle Leben dieser Gruppe, das von erlebnis- und erfahrungsorientierten Gebetstreffen getragen wird, die die Grenze zwischen Anbetung und Freizeit verwischen und ein Gegengewicht zum Alltagsleben der Gläubigen bilden. Hinzu kommt, wie im fünften Kapitel noch näher beleuchtet wird, die Heils- und Heilungsorientierung der Gemeinschaft. Die Mitglieder El Shaddais vertreten ein Heilsverständnis, nach dem das Heil auch in dieser Welt möglich und gegeben ist. Der Einzelne gelangt durch Transformation seines Selbst zum Heil, indem er die Gott zugeschriebenen Eigenschaften in seinem Leben umsetzt und dadurch die Grenzen seines Selbst überschreitet.

Dieser Prozess und die damit verbundenen Praktiken sowie Vorstellungen können unter die Begriffe Fürsorge und Selbstsorge gefasst werden, die wiederum als Sorge subsumiert werden. Damit zeigt diese Arbeit erstmals den Zusammenhang zwischen der Selbstsorge und der Fürsorge auf. Bevor das *vierte Kapitel* tiefer in die theoretische Diskussion einsteigt, differenziert es zunächst die Begriffe Person und Selbst, da diese häufig nicht exakt definiert werden. Zudem ist den Theorien der Selbstsorge und Fürsorge ein Selbst- beziehungsweise Personenkonzept inhärent, so dass eine Begriffsklärung zum Verständnis der Konzepte der Selbstsorge und Fürsorge beiträgt.

Das vierte Kapitel beginnt mit einer historischen Skizze des Begriffs Selbstsorge und erläutert das Konzept der »Technologien des Selbst« (Foucault 1988: 18). Anschließend werden die Arbeiten verschiedener Ethnologen umrissen, da ihre Ergebnisse eine Grundlage für die Analyse meiner Daten bilden (Ecks 2004, Hirschkind 2001, Mahmood 2005, Robbins 2004a). Bereits hier wird deutlich, dass Foucaults Verständnis der Technologien des Selbst zu eng geführt ist, da es sich mit der Identitätskonstruktion auseinandersetzt, aber alltäglichere Formen der Selbstsorge, die beispielsweise auf das körperliche Wohlbefinden abzielen, außer Acht lässt (Guell 2009: 79).

Ohne Selbstsorge bricht das alltägliche Leben zusammen, ohne Fürsorge auch. Kochen, ein Gebet, eine tröstende Umarmung sind nur scheinbar alltägliche und unscheinbare Handlungen. Werden sie jedoch aus der Perspektive der Ethics of Care, Fürsorge, betrachtet, zeigt sich, dass ihnen eine besondere Bedeutung zukommen kann, da durch sie die Verbundenheit von Menschen untereinander gestärkt und die Lebenssituation verbessert wird. Deswegen wird die Debatte um die Ethics of Care nachgezeichnet, die sich in einem Schnittfeld psychologischer, politischer, philosophischer und sozialer Diskurse bewegt. So wurde für jedes dieser wissenschaftlichen Felder exemplarisch eine Theorie ausgewählt. Als Erstes wird der Ansatz der Entwicklungspsychologin Carol Gilligan (1982) vorgestellt, deren Ergebnisse die Diskussion anstießen, um im Anschluss den politikwissenschaftlichen Ansatz von Joan Trontos (1993) zu diskutieren und von Gilligans Konzept abzugrenzen. Exemplarisch werden zudem das in der Individualethik verortete Konzept der Achtsamkeit von Elisabeth Conradi (2001) und theologische Konzepte sowie die pflegewissenschaftliche Perspektive von Madeleine Leininger (1984) vorgestellt. Zudem werden die Arbeiten verschiedener Ethnologen wie van Eeuwijk (2007: 4), van der Geest (2002: 3), Dilger (2007: 73) und Klaitz (2009: 3) erörtert, die den Begriff Fürsorge als Synonym für das Wort Pflege nutzen, jedoch die Ethics of Care nicht aufgreifen. Deswegen verfolgen das vierte Kapitel und die Untersuchung insgesamt vier Ziele: Da es für die Fürsorge und die Selbstsorge kein eigenständiges begriffliches und theoretisches Handwerkszeug gibt, werden erstens die Impulse aus den Debatten um die Ethics of Care und der

Selbstsorge reflektiert, und an die bereits bestehenden Diskussionen um die Konzepte der agency und Empathie angebunden. Denn Fürsorge und Selbstsorge sind Praktiken, bei denen eine mit agency ausgestattete Person einführend handelt und sich um ihr Wohlergehen oder das eines anderen sorgt. Durch eine exakte Verwendung von Begriffen werden damit auch die Unterschiede zwischen der Empathie und der Fürsorge deutlich und »the doing of empathy«, aber auch der »enacted empathy« können durch das exaktere Konzept der Fürsorge ersetzt werden (Hollan & Throop 2011: 11, Mageo 2011: 76). Anhand dieser Debatten werden jeweils eigene Definitionen der Selbst- und Fürsorge für die Ethnologie entwickelt. Zudem wird die Sorge als eine auf das Wohlbefinden ausgerichtete Praxis als Oberbegriff für die Fürsorge und Selbstsorge etabliert. Daraus resultiert das zweite Ziel: die Einspielung dieser empirischen Ergebnisse in die theoretische Debatte. Dadurch wird zum einen der Reifizierung der Instanzen vorgebeugt und zum anderen der Blick auf bisher unbeachtete Aspekte der Fürsorge und Selbstsorge gelenkt. Drittes Ziel dieses Kapitels ist es, auf die Bedeutung der Fürsorge und Selbstsorge für die Methoden der Ethnologie hinzuweisen. Da die Konzepte der Selbstsorge und Fürsorge im Westen entstanden sind, ist eine sensible Vorgehensweise, die den kulturellen Unterschieden und Spezifika Rechnung trägt, bei der Übertragung in einen anderen kulturellen Kontext wichtig.

Dieses vierte Ziel, die Einbettung der Begriffe in ihren kulturellen Kontext, verfolgt *Kapitel 5* in besonderem Maße (Ahn 1993: 1, Kirkpatrick & White 1985: 5). Es zeigt auf, wie Praktiken der Fürsorge und Selbstsorge zum Heil und der Heilung der Mitglieder El Shaddais beitragen. Denn bereits im Erweckungserlebnis des Gründers von El Shaddai, Mike Velarde, zeichnet sich ab, dass er und später auch die anderen Gläubigen die christliche Überlieferung fortführen, bei der Heilung ein Zeichen des Heils ist. Mit anderen Worten: Ziel der Gläubigen ist es, ein sacred self zu werden (Csordas 1997: 281). Diesem Ziel nähern sie sich zum einen, indem sie versuchen, die Gott zugeschriebenen Eigenschaften und Verhaltensweisen in ihrem Leben umzusetzen. Zum anderen öffnen sie sich gegenüber Erfahrungen des Heils, wobei deutlich wird, dass Fürsorge und Selbstsorge eine körperliche und sinnliche Dimension aufweisen beziehungsweise an Körpern und Sinnen ansetzen. Um der Wirkmächtigkeit der verschiedenen Rituale auf die Spur zu kommen – zu nennen sind beispielsweise das Catholic Life in the Spirit Seminar oder das Heilungsgebet, aber auch Sprechakte wie Predigt oder Zeugnisablegen –, werden an dieser Stelle ein medizinethnologischer und ein religionsethnologischer Strang zusammengeführt und argumentiert, dass die sinnliche Ansprache der Gläubigen dafür ausschlaggebend ist. Insgesamt gesehen praktizieren die Anhänger El Shaddais Fürsorge und Selbstsorge in einem Feld, das durch religiöse, politische, wirtschaftliche, historische, soziale und kulturelle Faktoren bestimmt ist. Dieses Feld erschloss ich mir mit verschiedenen Methoden der Ethnologie. Räumlich verortet ist mein Feld in Frankfurt am Main.

»The natives have put up their own tent's on the anthropologist doorstep«
(Burawoy 2000: 340)

Vor meiner Türschwelle liegt Frankfurt am Main, wo ich meine Feldforschung durchführte. Hier leben laut der Darstellung der Stadt Menschen aus 170 Nationen.¹ Frankfurt mit seinen Hochhäusern und der Börse sowie seinen dörflich anmutenden Stadtteilen mit Apfelweinkneipen entspricht nicht der stereotypen Vorstellung eines ethnologischen Feldes, mit dem man gemeinhin einen weit entfernten, exotischen und potenziell gefährlichen Ort verbindet. Kulturen und die Akteure, die Ethnologen untersuchen, werden zu einem »shifting object« (Hastrup & Olwig 1997: 3–4). Doch nicht zuletzt durch die Globalisierung, durch die sich die Menschen aus den klassischen Feldforschungsgebieten in die heimischen Gefilde der Ethnologen bewegen, ist die Ethnologie gefordert, die »fremden« Menschen im eigenen Land zu betrachten (Bräunlein & Lauser 1997: II-III, Brettell 2000: 97, Wassmann 1998: 9). Eine *anthropology at home*, Ethnographie der Heimat oder Ethnographie daheim, bei der der Feldforscher in irgendeiner Form in seiner eigenen Gesellschaft oder Umgebung bleibt, gewinnt als Ansatz in der Ethnologie immer mehr an Bedeutung (Coleman & Collins 2006: 9, Peirano 1998: 122–123).

Meine Feldforschung war weniger als eine Reise zu einem weit entfernten Ort und durch längeres Verweilen an einem bestimmten Ort charakterisiert, sondern eher durch wiederholte Besuche von Personen in meiner heimischer Umgebung geprägt, durch die sich ein Feld von zwischenmenschlichen Beziehungen ergab (Clifford 1997: 55–56). Anders als bei der klassischen Feldforschung, bei der eine nahezu vollständige Immersion, ein nahezu vollständiges Eintauchen in das Leben der Informanten möglich ist, konnte ich bei meiner Feldforschung, nur einen Einblick in einen bestimmten Lebensbereich erhalten, da der Alltag der Menschen stark durch ihre Arbeit und ihr soziales Leben bestimmt und strukturiert wird und es wenige Möglichkeiten und Termine gab, ihnen in diesem Umfeld zu begegnen (Baumgärtner 2009: 125–126). Diese Form der Feldforschung, bei der der Forscher Termine ausmacht und einen Einblick in ein umgrenztes Feld erhält, kann (ironisch) als »anthropology of appointment« bezeichnet werden (Hannerz 2006: 34). In meinem Fall war es primär das religiöse Leben der Menschen, das mir zugänglich war. Doch das Phänomen religiöser Gemeinschaften, die in der Diaspora angesiedelt sind, bietet den Vorteil, besonders im Westen angesiedelte Religionen wie das Christentum oder das Judentum vor Ort zu untersuchen, anstatt sich auf eine Analyse von Texten zu beschränken (Smart 1987: 289). Obwohl mein Einblick sich hauptsächlich auf das religiöse Leben konzentrierte, verwischte sich zusehends die Grenze zwischen Daheim und dem Feld, da ich mit meinen Gesprächspartnern über das Telefon und E-Mails sowie soziale Netzwerke wie Facebook verbunden bleiben konnte (Caputo 2000: 26).

Ein weiterer Unterschied zwischen der klassischen Feldforschung und einer Ethnographie daheim ist, dass ich mich bereits während der Feldforschung in unterschiedlichen Bereichen bewegte – im Feld, aber auch an meinem Arbeitsplatz oder im privaten Umfeld – und so

1 Diese Information stammt von der Webseite der Stadt Frankfurt am Main ([http://www.frankfurt.de/sixcms/detail.php?id=3745&_ffmpar\[_id_inhalt\]=101894](http://www.frankfurt.de/sixcms/detail.php?id=3745&_ffmpar[_id_inhalt]=101894), 28.11.2011).

den vorhandenen sozialen Beziehungen und Verpflichtungen noch eine weitere Dimension hinzugefügt wurde (Caputo 2000: 26–27, Muir 2004: 197). Da meine Arbeitsstelle eine Zeit lang in Frankfurt lag, begegnete ich meinen Gesprächspartnern auch auf dem Weg zur Arbeit oder auf meiner Arbeitsstelle, da diese mit dem Wohnort der Gemeindepriester zusammenfiel.

An dieser Stelle sei noch auf eine weitere Besonderheit einer *anthropology at home* hingewiesen: Nach einiger Zeit im Feld liefen die Erhebung und Deutung der Daten, aber auch die Veränderung der Forschungsfrage, die Literaturrecherche und der Schreibprozess parallel ab, so dass ich das Thema nach und nach einkreiste und sich das Ende meiner Feldforschung abzeichnete (Mölbert 2005: 57–58, 64). Ungeachtet des Ortes, an dem die Feldforschung durchgeführt wird, liegen die Stärken der ethnologischen Feldforschung in der Konzentration auf die Lebenswelt der Erforschten sowie dem Fokus auf die lokalen Details und die menschliche Dimension sozialer Prozesse (Caputo 2000: 19, Muir 2004: 187, Wassmann 1998: 18). Damit ist eine Ethnologie daheim keine abgespeckte Version einer qualitativ orientierten Soziologie.

Da in der Lebenswelt der Gemeindeglieder ihr Glaube eine wichtige Rolle spielt, in der akademischen Welt die Erforschung christlicher Gruppierungen zum Teil aber kritisch hinterfragt wird, wurde ich von beiden Seiten auf meinen eigenen Glauben angesprochen. Auf diese Frage antwortete ich zumeist, dass ich evangelisch und Tochter eines Pfarrers sei. Hintergrund dieser Fragen in der Ethnologie ist ihr angespanntes Verhältnis zum Christentum, das sich erst in der vergangenen Dekade änderte. Ethnologen sehen und sahen die Arbeit der christlichen Missionare als zerstörerisch an und stuften die Verkündung »der Wahrheit« durch Missionare als ethnozentrisch ein (van der Geest 2011: 257).² Bereits Malinowski ([1922] 2002: 4, jt) hatte eine kritische oder zumindest ambivalente Haltung gegenüber Missionaren, die sich in den »Argonauts of the Western Pacific« offenbart, wobei seine Formulierungen auch strategisch als Abgrenzung gegenüber Missionaren und Grundsteinlegung für seine Methode gelesen werden müssen:

Information which I received from some white residents in the district, valuable as it was in itself, was more discouraging than anything else with regard to my own work. Here were men who had lived for years in the place with constant opportunities of observing the natives and communicating with them, and who yet hardly knew anything about them really well. [...] And they were for the most part, naturally enough, full of biased and

2 Der Ethnologe und Missionar van der Geest führt in seinem Artikel *Shifting Positions between Anthropology, Religion and Development: The Case of Christianity* die Ähnlichkeiten und Unterschiede zwischen Missionaren und Ethnologen aus (van der Geest 2011: 259, 264, van der Geest 1990: 588). Diese Ambivalenz hat sogar Eingang in die Medien gefunden; dies zeigt ein Artikel der L.A. Times vom 04.01.1995 *Two Bitter Rivals Try to Resolve Differences: Culture: Missionaries and anthropologists share growing concerns about human rights and indigenous peoples in undeveloped countries* (http://articles.latimes.com/1995-02-04/local/me-27846_1_human-rights (26.01.2012)). Aus Sicht der Theologie sind die Publikationen des Theologen Balz (1986, 2009: 13–18) zu nennen, der von der Zusammenarbeit von Theologen und Ethnologen an der HU Berlin in der Afrikanistik berichtet, zum anderen aber auch auf die Differenzen zwischen den Fächern eingeht.

prejudged opinions inevitable in the average man, whether administrator, missionary, or trader.³

Bekannterweise gefährlich und gefährlich bekannt: So wurde das Christentum lange Zeit in der Ethnologie wahrgenommen. Umso mehr müssen Ethnologen, die einer (ursprünglich) christlich geprägten Kultur entstammen, sich eine Offenheit gegenüber dem Untersuchungsgegenstand bewahren und die Annahme beiseitelegen, bereits im Vorfeld zu wissen, was christliche Erfahrungen, Praktiken oder Glaubensinhalte sind (Cannell 2006: 3, 5, 7, 30).

Neu war für mich insbesondere der Lobpreis und das Zeugnisablegen, zwei für charismatische und pentekostale Gruppierungen typische Praktiken. Doch indem ich mich auf das Singen, Tanzen, Klatschen und viele weitere Praktiken einließ, vertiefte sich mein Verständnis der religiösen Erfahrungen und Praktiken der Gemeindemitglieder (Massière 2007: 2). Die meisten Abläufe der Messe hingegen waren mir durchaus vertraut, da sie nach ähnlichen Schemata wie evangelische Gottesdienste ablaufen. Mehr Schwierigkeiten hatte ich dabei, die Strukturen des Gebetstreffens wiederzuerkennen, doch manche Aspekte waren mir dennoch bekannt (Droogers 2003: 268). Da ich in einem evangelischen Pfarrhaus groß geworden bin, waren mir die Bibelstellen und -geschichten geläufig, die in der Messe und im *gawain* vorgelesen wurden und auf die die Gemeindemitglieder in unseren Unterhaltungen zu sprechen kamen. Zum Teil vergaßen sie sogar, dass ich nicht katholisch bin. Beispielsweise nahm ich an Rosenkranzgebeten teil und sollte einen Teil des Rosenkranzes vor den anderen Frauen beten. Da ich mit den Formulierungen und dem gesamten Ablauf nicht vertraut war, geriet ich immer wieder ins Stottern, bis sich eine der Frauen daran erinnerte, dass ich nicht katholisch war, und mir einen Zettel mit dem Text zum Vorlesen gab.

Andere Erfahrungen des Fremdseins oder sogar Befremdens waren für mich noch aufschlussreicher. Ich nahm am Catholic Life in the Spirit Seminar teil, dem Initiationsritual El Shaddais, das in der Taufe des Heiligen Geistes kulminiert. Wie in Kapitel 5 noch näher beschrieben wird, war die Stimmung äußerst emotional und, wie es mir schien, beinahe außer Kontrolle. Doch besonders diese Erfahrung der fehlenden Kontrolle eröffnete mir letztendlich einen Zugang, da die Mitglieder El Shaddais während der Taufe im Heiligen Geist und dem Heilungsgebet genau diese Selbstkontrolle aufgeben müssen, um die Präsenz des Heiligen Geistes zu erleben.

Obwohl ihr Glaube für das Leben der Gemeindemitglieder eine bedeutende Rolle spielt, versuchten sie mich nicht zu missionieren und zu einem offiziellen Beitritt zu El Shaddai zu

3 Malinowskis (1922, 2002) ambivalente Haltung gegenüber Missionaren wird auch an anderen Stellen (5, 25, 363) deutlich, in denen er ihnen beispielsweise einen großen Wissensschatz oder einen amüsanten Schreibstil zubilligt, aber ihre Meinungen kritisiert. Die einzige Ausnahme bildet sein Freund, der Missionar M. K. Gilmour. Im Laufe der Zeit änderte sich Malinowskis Einstellung gegenüber Missionaren, so dass er auch mit ihnen zusammenarbeitete, da er im Wettbewerb mit anderen Ethnologen um Gelder der Rockefeller Foundation stand (Pels 1990: 87–88). Dahingegen argumentiert Gluckman (1963: 243), dass die Methode der Feldforschung bedeutsam sei, aber zu einer Abwertung von ethnologischen Arbeiten von den Lehnstuhlethnologen wie Levy-Bruhl, Frazer oder Tylor geführt habe, deren theoretische Arbeiten er sehr schätzte. Auch andere Ethnologen gehen auf die Voreingenommenheit von Reisenden, Händlern und Missionaren ein, die sich in deren Berichten widerspiegelt, aber auch auf deren Wunsch, die Menschen zu ändern. Dabei erscheinen Händler und Reisende weniger bedrohlich als Missionare, mit denen sich die Ethnologen im Wettstreit um eine professionelle Identität befinden (Pels 1990: 86).

bewegen. Anders als manch andere pentekostale und charismatische Bewegung spricht El Shaddai hauptsächlich Filipinas und Filipinos an. Wenn Personen an Veranstaltungen El Shaddais teilnahmen, die nicht philippinisch waren, waren es meistens die Partner der philippinischen Mitglieder.

Beziehungen im Feld – das Feld als Beziehung

Nicht zuletzt durch die Writing Culture Debate, die ihren Höhepunkt in der Publikation des Buches *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography* (Clifford & Marcus 1986) fand, werden die Bedingungen der Forschung – das heißt die Persönlichkeit des Forschers, seine Beziehung zu den Akteuren im Feld sowie seine Methoden – zunehmend offengelegt.

Zu Beginn meiner Feldforschung waren meine wichtigsten Ansprechpartnerinnen Aleta, die Gemeindeleiterin, und Rowena, eine Frau aus der Gemeinde. Durch Krisen und Streitigkeiten in der Gemeinde, die in Kapitel 3 näher erläutert werden, zog sich Aleta eine Zeit lang von El Shaddai zurück. Die Krise der Gemeinde schien bald auch zu einem Problem für meine Feldforschung zu werden, da ich zum einen befürchtete, dass sich die Gemeinde und damit auch mein Feld auflösen könnte. Zum anderen war Aleta, meine Türöffnerin, eine Zeit lang auch für mich nicht mehr ansprechbar, da sie sich zeitweise von El Shaddai fernhielt. Hinzu kam, dass auch Rowena aus Gründen, die mir bis heute nicht bekannt sind, den Kontakt zu mir abbrach. Zu Anfang hatte sie mir vieles von sich und über El Shaddai erzählt, mir den *gawain* übersetzt und mich während des *Catholic Life in the Spirit Seminar* als Übernachtungsgast zu sich nach Hause eingeladen. Trotz dieser Probleme entwickelten sich zu anderen Mitgliedern El Shaddais wie beispielsweise Henry und Esther gute Beziehungen. Immer wieder einmal sprachen sie und andere Personen mich an, wie weit ich mit meiner Arbeit sei, und Joseph, ein weiteres Mitglied, schlug mir vor, mich auch mit dem Islam zu befassen.

Methoden

Während meiner Feldforschung von Januar 2008 bis Januar 2010 ließen mich die Mitglieder El Shaddais nach und nach an ihrem Leben teilhaben. Neben den Messen und dem *gawain* nahm ich an Gemeindefesten, Ausflügen, Familienfeiern und Feiern wie der Fiesta Filipina teil. Die in dieser Zeit gewonnenen Daten basieren primär auf den Methoden der teilnehmenden Beobachtung, in die neben informelle Gespräche auch semistrukturierte Interviews eingebettet waren. Weitere Informationen stammen aus E-Mail-Kontakten mit verschiedenen Institutionen und Informanten sowie Unterlagen aus Archiven, Mitschriften und Gedächtnisprotokollen (Hermann & Röttger-Rössler 2003: 7). Da El Shaddai ein multimediales und multilokales Phänomen ist, beziehe ich zudem Daten meiner Feldforschung auf den Philippinen sowie von der Webseite El Shaddais und seinem Auftritt im sozialen Netzwerk Facebook mit in die Analyse ein.

Im Rahmen der teilnehmenden Beobachtung nahm ich insbesondere am Heilungsgebet oder dem *Catholic Life in the Spirit Seminar* aktiv teil, ab und an war ich auch nur »stille Beobachterin« der Geschehnisse (Knipper & Wolf 2004: 67). Da ich an diesen Ritualen und Abläufen als normale Teilnehmerin mitgemacht habe, habe ich »andere Aspekte besonders gut

und andere schlechter beobachtet«, als es beispielsweise in der Rolle der Heilenden möglich gewesen wäre (Knipper & Wolf 2004: 67, jt). Durch die während der teilnehmenden Beobachtung und durch andere Methoden gewonnenen Daten war es mir möglich zu verstehen, wie die Akteure Fürsorge und Selbstsorge wie auch Gesundheit und Krankheit sozial und kulturell konstruieren, diesen Erfahrungen und Prozessen Sinn verleihen und sich selbst als Handelnde in einer Beziehungswelt erfahren (Csordas et al. 2010: 39, Sirota 2010: 95).

Nach neun Monaten war ich Teil dieser Beziehungswelt geworden und hatte genügend Vertrauen aufgebaut, so dass ich mit den semistrukturierten Interviews beginnen konnte. Denn um Fragen zum privaten Leben, Sorgen, Hoffnungen, Krankheit und Gesundheit zu stellen, ist ein Vertrauensverhältnis wichtig; dies gilt auch angesichts des Umstandes, dass manche der Migranten keine Aufenthaltsgenehmigung für Deutschland haben (Lauser 2003: 66, Knipper & Wolf 2004: 64). Dies deckt sich auch mit Pe-Pua & Protacio-Marcelinos Formulierung (2000: 57): »you will know that it is very important to spend time establishing rapport, letting them ›interview‹ you first«. Vor einem Interview habe ich mein Gegenüber über die Fragestellung informiert und angeboten, nach dem Interview Rückfragen zu stellen. Die Fragen des semistrukturierten Interviews änderten sich im Laufe der Forschung, da die Auswertung bereits bestehender Interviews zu neuen oder veränderten Fragen führte. Teilweise beruhten meine Fragen auch auf dem Studium der Literatur, die ich in einigen Fällen an meine Forschungsfrage anpasste. Als ein Beispiel sei auf die Interviewleitfäden von Eichler (2008: 315–320) verwiesen.

Die Interviews habe ich an verschiedenen von den Interviewpartnern vorgeschlagenen Orten geführt. Sie dauerten eine bis drei Stunden. Befragt wurden sowohl Frauen als auch Männer, um festzustellen, ob es Unterschiede bei den Geschlechtern gibt. Weitere soziodemographische Daten, die für die Analyse wichtig sind und die ich erfasst habe, sind die philippinische Herkunft, Familienstand, Alter und Ausbildung.

Die Interviewpartnerinnen und -partner habe ich auch zu Beginn der Feldforschung, als mein Forschungsschwerpunkt mehr auf dem Thema Gesundheit lag, nicht wegen ihres Gesundheitszustandes ausgewählt, da »die Kriterien hierfür weder offensichtlich noch unproblematisch« sind (Faltermaier 1994: 187). Vielmehr sprach ich Personen an, zu denen ich ein Vertrauensverhältnis aufgebaut hatte. Manche von ihnen hatten kein Interesse an einem Interview, andere wiederum gaben bereitwillig Auskunft. Zum Teil gehörten meine Gesprächspartner der Leitung der Frankfurter El Shaddai-Gruppe an, zum Teil waren sie reine Gemeindeglieder. Alle Interviewten waren Erwachsene, da dies zum einen die vorherrschende Altersstruktur der Frankfurter Gemeinde ist und zum anderen diese Lebensphase erwarten lässt, dass sich die Menschen bereits mit dem Thema auseinandergesetzt und eigene Erfahrungen damit gemacht haben (Borgetto & Kälble 2007: 83, Faltermaier 1994: 189). Das semistrukturierte Interview war in eine biographische Fragestellung eingebettet, um erstens Einblicke in die Migrationsgeschichte zu erhalten, um zweitens Informationen über ihre Einstellung zu El Shaddai zu bekommen und drittens etwas über die Bedeutung von Gesundheit sowie Fürsorge und Selbstsorge im Kontext des Lebens der Interviewpartner zu erfahren (Faltermaier et al. 1998: 314).

Die Namen meiner philippinischen Interviewpartner, die El Shaddai angehören, sind Pseudonyme. Die Wahrung der Anonymität der Befragten ist mir wichtig, da einige unter den Mitgliedern El Shaddais undokumentierte Migranten sind. Aus demselben Grund sind manche der abgedruckten Einladungen zu Veranstaltungen und Teilnahmebestätigungen

so bearbeitet, dass die Namen der Personen fehlen. Auch die Namen der Kirchen St. Klara und St. Xaver sind Pseudonyme. Viele Textstellen aus den transkribierten Interviews habe ich wörtlich übernommen, um Authentizität herzustellen und um den sehr schönen sprachlichen Bildern gerecht zu werden. An einigen Stellen habe ich Textpassagen der besseren Lesbarkeit willen geglättet, dennoch sind sie an anderen Stellen von Grammatikfehlern beziehungsweise gebrochenem Englisch oder Deutsch durchsetzt. Die Wiedergabe solcher Interviews steht in einem Spannungsfeld: Auf der einen Seite gilt es, die Interviewpartner vor Fehleinschätzungen zu schützen, auf der anderen Seite ist es wichtig, der Stimme des Befragten und seiner Persönlichkeit Raum zu geben (Baumgärtner 2009: 140–141, Lauser 2004: 109–110).

An diese Fragestellung schließt sich auch das Problem der Repräsentation der Daten an. Insbesondere bei der Darstellung religiöser Erlebnisse, die Menschen anderer oder keiner Religionszugehörigkeit als fremdartig erscheinen können, geht es darum, diese so einfühlsam und – wenn auch subjektiv geprägt – genau zu beschreiben, dass der Leser diese Erfahrungen verstehen kann. Durch die bewusste Auswahl von Interviewpassagen und Beschreibungen der teilnehmenden Beobachtung sowie deren ethnographische und theoretische Kontextualisierung kann vermieden werden, dass die Erfahrungswelten dieser Gläubigen als ausschließlich exotisch, fremd und unverständlich eingeordnet werden. Eine sensible Beschreibung und Interpretation solcher Daten ist aus zwei weiteren Gründen wichtig. Erstens gilt es, aus Gründen der Forschungsethik sowohl die Informanten als auch die Ethnologen vor rechtlichen Konsequenzen der Forschung zu schützen. Besonders bei Feldforschungen in den klassischen Gebieten der Ethnologie haben sich hier immer wieder Probleme ergeben, wenn sensible Wissensgebiete wie beispielsweise die Frage nach Landrechten berührt wurden (Baumgärtner 2009: 139, Wassmann 1998: 17). Der zweite Grund ist persönlicher: Wie bereits zu Eingang erwähnt, haben mir die Mitglieder El Shaddais Einblick in viele Bereiche ihres Lebens gewährt, Erfahrungen des Leids und der Freude mit mir geteilt, sich mir gegenüber geöffnet. Für dieses Vertrauen bin ich sehr dankbar und diesem Vertrauen möchte ich mit Respekt begegnen.

Die Mitglieder El Shaddais erwähnten in den Gesprächen und Predigten Stellen aus der Bibel. Die Bibelzitate, die ich verwende, sind der Lutherbibel in der Revision von 1984 entnommen, wofür ich mich aus vier Gründen entschieden habe. Erstens hatte ich keinen Zugang zu den Bibeln, die die Mitglieder El Shaddais im *gawain* nutzten. Zweitens verwenden sie privat verschiedene Fassungen der Bibel. Zum Beispiel erhielt ich zwei Bibeln von ihnen als Geschenk und Leihgabe: *The Holy Bible. New International Version* der International Bible Society und die *New American Bible*. Drittens sind mir die Texte der Luther-Bibel am vertrautesten, da sie die in Deutschland am weitesten verbreitete Fassung ist. Viertens stellt diese Arbeit keine Exegese der Bibel dar. Vielmehr nutzen die Mitglieder El Shaddais Bibelzitate, um ihre Ansichten zu untermauern oder Predigten darauf aufzubauen, so dass die exakte Wortwahl der Bibelstellen nicht so wichtig ist.

Die folgenden Kapitel stellen die Ergebnisse der Feldforschung vor. An manchen Stellen bilden sie die Vielstimmigkeit und Heterogenität des Feldes sowie die Widersprüche, Konflikte und Krisen im Leben meiner Gesprächspartner ab. Damit zeichnen sie ein möglichst umfassendes und realitätsnahes Bild ihres Lebens (Abu-Lughod 1991: 152–154, Fox 1991: 7). Wie sich zeigt, sind meine Gesprächspartner aus einer Vielzahl an Gründen nach Deutschland gekommen. Sie finden in der El Shaddai eine Heimat fern ihrer Heimat vor, innerhalb de-

rer sie Fürsorge und Selbstsorge leben, wobei die narrative und erlebensorientierte Theologie El Shaddais, das reichhaltige Repertoire an Ritualen und die Hilfestellung durch das soziale Netzwerk in ihrem Leben eine wichtige Rolle spielen.