

## KAPITTEL 4

# Flyktige rom og tynne steder: En transnasjonal og spatial analyse av pentekostale migrantmenigheter i Norge

*Stian Sørli Eriksen*

VID vitenskapelige høyskole

**Abstract:** This article discusses sociocultural and theological aspects related to space and place for Christian migrants and Pentecostal migrant churches in Norway. The article addresses how Christian migrants and migrant congregations relate to and produce dimensions of place and space within their migratory contexts, drawing from contextual examples and theoretical perspectives on space and place. Thus, spatial perspectives provide frameworks for discussing issues of belonging, religious discourses, and spirituality with regard to the migrant communities themselves, in the wider religious landscape, and in society. In particular, we ask how experiences of spatial and social constraints help shed light on how migrants and migrant churches seek to make home in new contexts. This also relates to how these migrants and churches navigate within the translocal, symbolic and virtual landscapes of Pentecostal transnational networks. Finally, the article addresses spatial dimensions of these churches and networks' aims to bring about spiritual and societal transformation.

**Keywords:** migration, migrant churches, pentecostal spirituality, translocality, home, transnational networks, space, place

## Innledning

Som følge av migrasjon har det etniske, kulturelle og religiøse mangfoldet i norske byer og bygder endret seg betraktelig særlig de siste tiårene. Tilsvarende kan sies om andre nordiske, europeiske og vestlige land og

Sitering av denne artikkelen: Eriksen, S. S. (2020). Flyktige rom og tynne steder: En transnasjonal og spatial analyse av pentekostale migrantmenigheter i Norge. I K.-W. Sæther og A. Aschim (Red.), *Rom og sted: Religionsfaglige og interdisiplinære bidrag* (Kap. 4, s. 67–92). Oslo: Cappelen Damm Akademisk. <https://doi.org/10.23865/noasp.110.ch4>  
Lisens: CC BY-ND 4.0.

byer. Til tross for at religion ofte har vært en utelatt dimensjon fra samfunnsanalyser om migrasjon, har nyere forskning økt forståelsen for religion i migrasjonsprosesser, identitetsformasjon og integrering (se f.eks. Hagan & Ebaugh, 2003; Kivisto, 2014). Dette gjelder ikke minst betydningen av tro for kristne migranter i vestlige kontekster. I det norske og nordiske kirkelandskapet har migrantmenigheter ofte forblitt nokså usynlige virkeligheter, både for nasjonale kirker, i forskning og i samfunnet for øvrig, selv om det mer nylig har vært rettet økt oppmerksomhet også mot dette (se Aschim, Hovdelien & Sødal, 2016).

På ulike måter kan denne delvis usynlige virkeligheten knyttes til sted («place») og rom («space»), både i forstand av synlighet i offentligheten, geografiske steder, fysiske rom, virtuelle rom og til det imaginære spennet mellom det den franske filosofen og sosiologen Henri Lefebvre (1991) kaller sosiale og mentale rom. Sted og rom figurerte også i en rekke historier til migrantmenighetsledere og migrantmenigheter i Norge. For eksempel var søken etter egnede gudstjeneste- og aktivitetsrom et viktig anliggende for mange afrikanske, asiatiske og internasjonale pentekostale migrantmenighetsmiljøer jeg har vært i berøring med i Norge. Det gjaldt også for den enkelte migrant å føle seg hjemme, samt å være koblet opp mot transnasjonale nettverk i Europa og globalt.

Denne artikkelen drøfter sosiokulturelle og teologiske betydninger av sted og rom for kristne migranter og migrantmenigheter i Norge. Mer spesifikt spør jeg hvordan kristne migranter og migrantmenigheter forholder seg til og skaper sted og rom i en migrasjonskontekst, og hvordan betraktninger rundt sted og rom kan bidra til innsikt i migranters selvforståelse, religiøse liv og samfunnsvirkelighet. Jeg fokuserer særlig på behovet for tilhørighet, trospraksis og transformasjon i møte med norske og vestlige samfunnsvirkeligheter. Herunder spør jeg hvordan den transnasjonale dimensjonen ved migrasjon kan bidra til bedre forståelse av hvordan kristne migranter forholder seg til ulike dimensjoner av sted og rom, både knyttet til migrasjonsreisen, integrering og trospraksis. Ved å peke på kontekstuelle sosiokulturelle og teologiske perspektiver spør jeg hvordan vi kan forstå dette, både fra migrantenes eget ståsted samt mer overordnet i forhold til sted og rom i en migrasjonskontekst som dette.

## Forskningskonteksten

Denne artikkelen bygger på intervjuer og feltarbeid i en bredde av migrantmenigheter i Norge. I korthet forstår jeg migrantmenigheter primært som menigheter som er initiert, ledet og/eller i stor grad består av mennesker med migrantbakgrunn. En regner med at det finnes et sted mellom 250–300 menigheter i Norge, men dette er i stadig endring, og det finnes ikke en oppdatert oversikt over omfang og antall.<sup>1</sup> Grovt regnes det at rundt halvparten av migranter som kommer til Norge, kommer fra en kristen bakgrunn eller fra land/områder der kristendommen står sterkt. Det finnes et stort mangfold av migrantmenigheter både når det gjelder størrelse, karakter, tilhørighet og organisering. Den katolske kirke i Norge representerer den desidert største «migrantkirken» (se Mæland, 2016), der særlig polske (f.eks. Aschim & Giskeødegård, 2017), vietnamesiske, tamilske og filippinske migranter utgjør store deler av kirken i Norge (Den katolske kirke, 2020). Ulike etnisk orienterte ortodokse menigheter har også vært noe synlig i mediebildet. Mange migrantmenigheter er imidlertid ulike typer pentekostale, eller karismatiske (pinsekarismatiske), menigheter, og det er disse som er i fokus her. Med pinsekarismatiske menigheter mener vi kristne trosfellesskap som ofte vektlegger erfaringsdimensjonen av troslivet, uttrykksfull spiritualitet og Den Hellige Ånds nærvær.

Mer konkret intervjuet jeg pastorer og ledere i 18 slike menigheter og gjorde dybdestudier av to kirkelige nettverk. De fleste var internasjonale eller etnisk orienterte migrantkirker med bakgrunn fra Afrika, Asia eller Latin-Amerika og representerte relativt stor kulturell, etnisk og språklig spredning.<sup>2</sup> Noen var selvstendige menigheter eller (g)lokale nettverk, mens andre var knyttet opp mot globalt orienterte transnasjonale nettverk. Noen av menighetene var tilknyttet norske kirkelige nettverk/kirkesamfunn, særlig Pinsebevegelsen i Norge og Baptistsamfunnet. Menighetene representerte en viss geografisk spredning i Norge, med hovedvekt på kirker på Østlandet. Flere av menighetene hadde egne

1 DAWNs (nå Sendt.no) undersøkelser i 2010 og 2012/2013 kartla migrantmenigheter henholdsvis i Oslo og nasjonalt.

2 Med mindre de navngis, er migrantmenighetene anonymisert.

nettverk på ulike steder og byer. Hovedvekten av feltarbeidet fant sted hovedsakelig mellom 2014–2016, men der jeg til dags dato har fulgt mange av disse miljøene tett. Den etnografiske tilnærmingen inkluderte også omfattende bruk av digital etnografi, både av praktiske hensyn og for å reflektere mange av menighetenes egen praksis. Den utvidede forskningskonteksten inkluderte også intervjuer, samtaler og dokumenter tilknyttet organisasjoner som på ulike måter hadde berøring med migrantmenigheter, deriblant ledere av kirkesamfunn, organisasjoner og enkeltpersoner knyttet til relevante nettverk. Studien reflekterte en tydelig transnasjonal tilnærming til migrantkonteksten og inkluderte feltbesøk både i Europa og Afrika (Nigeria).<sup>3</sup>

Fremveksten av kristne migrantmenigheter i Norge må i en større sammenheng knyttes til ulike sider ved globalisering, ulike bølger av internasjonal migrasjon (se Odden, 2018), og ikke minst til oppblomstringen av global kristendom de siste tiårene. Økt reisevirksomhet, teknologi og globale nettverk av relasjoner og ressurser (se f.eks. Scholte, 2005, s. 86–87) gjør at mennesker i større grad enn før kan forholde seg til en global virkelighet som ikke er begrenset av lokal geografi eller lokale impulser. Dette har også betydning for forståelse av sted og rom. I et migrasjonsperspektiv er dette aksentuert gjennom fysisk forflytting fra et sted til et annet, men også gjennom det Ludger Pries (2001) beskriver som «disruption of social and geographical space», der migrasjon ikke bare bidrar til å skape brudd i relasjoner og tilhørighet til hjemstedet, men også til å skape nye transnasjonale sosiale rom. Dette gjør at migranter ofte forholder seg til flere sosiale virkeligheter samtidig. Det gjelder også migranternes religiøse tilhørighet og tro (se f.eks. Saunders, Fiddian-Qasimiyeh & Snyder, 2016),<sup>4</sup> noe som også har sammenheng med at den kristne kirkes tyngdepunkt i dag ikke ligger i Vesten, men i det globale sør,<sup>5</sup> ikke minst

3 Artikkelen bygger delvis på materiale fra en avsluttet doktoravhandling om migrantmenigheter i Norge (Eriksen, 2019).

4 Migrasjon kan også forstås som intern-migrasjon, inkludert «intra-urbane» demografiske endringer og migrasjon innenfor samme by (se Brown & Longbrake, 1970).

5 En kan selvsagt også diskutere i hvilken grad «Vesten» i dag – særlig i lys av nyere tids migrasjon og økt demografisk og religiøs mangfold – er nyttig som et geografisk (eller demografisk) stedlig begrep, men heller – dog reduksjonistisk – bedre representerer et filosofisk utsnitt av det en gjerne omtaler som vestlig tradisjon, verdensbilde, verdier og/eller samfunnsforståelse (se f.eks. Chan & Yan, 2007; Massey, 1999; Hall, 2018).

pinsekarismatisk type kristendom som i dag går på tvers av kirkesamfunn og andre skillelinjer. Den nå avdøde, men profilerte nigerianske historikeren og sosiologen Ogbu Kalu (2009) viser til David Barretts analyser om den eksponentielle veksten av antall pinsekarismatiske kristne bare i Afrika fra null til anslagsvis 17 millioner fra år 1900 til 1970, og som nærmest ble tidoblet i tiårene etter. Dette representerer også den utvidede konteksten for pentekostale migrantmenigheter i Norge.

## Migrasjon, sted og rom

Sted- og romdiskusjonen er en omfattende diskusjon, både filosofisk, sosiologisk og teologisk, og representerer en diskusjon med mange fasetter som går utover rammer og intensjoner til artikkelen her. Oddrun Sæter og Sissel Seim (2018) beskriver imidlertid kortfattet at «samspillet mellom mennesker og de fysiske omgivelsene er mangfoldig, og har ulike kvaliteter og konsekvenser», og der begrepet «det romlige» inkluderer både strukturer og fysiske rom og i Émile Durkheims forståelse av den relasjonelle og samhandlende «romlige dimensjonen ved samfunnslivet» (s. 19–20). I migrasjonsfenomenet ligger det implisitt et mangfoldig, transient og flyktig forhold til sted og rom. For det første representerer selve migrasjonprosessen fysisk forflytningen fra et geografisk sted til et annet, ofte *en route* mangfoldige steder. Dette medfører ikke bare geografiske brudd («disruption» jf. Pries, 2001), som tidligere nevnt, men også brudd med nære relasjoner, minner, nettverk og kultur. I dette skapes imidlertid også nye måter å forholde seg til verden på slik en kjenner den. Det er i dette spennet at migrantmenigheter oppstår. De mangfoldige årsaker til at mennesker migrerer forsterker dette; det vil si om migrasjonen er fremtvunget av økonomisk nød, sult, krig eller forfølgelse eller motivert av aspirasjon og drømmer om et bedre liv.

## *Space og place*

Til tross for mangetydige tolkninger av sted og rom (se Knott, 2010) er sted- og romdistinksjonen nyttig som utgangspunkt der «sted» ofte betegnes av den konkrete og erfarte dimensjonen ved «rom». Sæter og

Seim peker på stedet der vi vokste opp som eksempel på «sted» som en gjerne knytter til særskilte erfaringer, opplevelser, personer, objekter eller symboler. Gjennom samhandling med mennesker og andre sosio-materielle forhold skaper vi minner og mening i tilknytning til stedet, ofte utover stedets egne kvaliteter (s. 20–21). I tillegg er det mulig å snakke om mentale og imaginære rom (og steder), mentale representasjoner av sted eller rom, knyttet for eksempel til virkelighetsforståelse, minner eller opplevelser som ikke like fullt trenger kobles opp mot sted (se Tversky, 2003). Anne Clancy (2019) beskriver at «et sted er mer enn et rødt knappelshode på en GPS-skjerm eller et pennemerket område på et papirkart; steder er mettet med mening» der «steder kan være fysiske, virtuelle og symbolske». Hun utdypet:

Fysiske steder er konkrete plasser som er synlig for alle, mens virtuelle steder ikke finnes i virkeligheten, men i det fiktive virtuelle rommet. Symbolske steder er plasser som ikke er synlig for alle. Disse stedene er høyst personlige og har stor betydning for den enkelte. De er forbundet med kontinuitet, spiritualitet, trygghet og meningsfullhet.

«Rom» tenkes på den andre siden ofte som rom i mer strukturell eller abstrakt form. Selv om Henri Lefebvres romteori er langt mer kompleks enn som så, oppsummerer Sæter og Seim (2018) Lefebvres tese om at rom produseres gjennom institusjoner, strukturer, diskurser og symboler der individer og institusjoner forhandler om spillereglene og praksis i disse (Lefebvre, 1991, s. 289). De diskursive forventningene til bruk av rom (eksempelvis kirkerom) betegnes på sin side som rommets representasjoner (Lefebvre, 1991, s. 291). Overskridelse av «stengende strukturer» kan for eksempel bidra til at det tvinges frem eller skapes nye rom (Sæter & Seim, 2018, 2. 35). Dette kan også gjelde mer abstrakte sosiale rom. I tillegg kan en snakke om følte eller erfarte «hverdagslivs rom» som beskriver hvordan etablerte symboler eller praksiser brukes i slike rom (se Lefebvre, 1991, s. 291). Dette sammenfaller noe med et «levd» eller «hverdagsreligions»-perspektiv som tilnærming til studier av religiøse praksiser (jf. McGuire, 2008; Ammermann, 2013).

Dette er tydelig ikke minst i en migrasjonskontekst der funksjoner og praksis tilknyttet et kirkebygg representerer et eksempel på romlig

praksis. Hvordan forholder migrantmenigheter seg til opplevelsen av «stengte rom», som antydnet innledningsvis, eller til andre sosiale og imaginære rom? Det kan også bety hvordan migranter aller andre rundt ser for seg migrasjonsdestinasjonen og livet i et nytt land. Gerrie ter Haars klassiske tittel *Halfway to Paradise* (1998) reflekterer ett slikt «stedsbilde» som både motiverer og illustrerer ulike migrasjonsnarrativer. Med utgangspunkt i forskning på sikh-diasporaens forhold til hjemlandets konflikter argumenterer Brian Keith Axel (2002) for diasporaens imaginære konstruering av diaspora og diasporas forståelse av hjemlandet som sted. I sin forskning på syriske migranter forteller Ingrid Løland (2019) om hvordan «paradis» på ulike måter figurerte i migrasjonsfortellinger om hjemlandet. Dette kan ofte knyttes til ulike virkelighetsforståelser, minner eller opplevelser som ikke like fullt trenger å kobles opp mot fysiske steder, men vel så mye den imaginære forestillingen om stedet (se Tversky, 2003). Sæter og Seim (2018) peker på at ifølge filosofen Edward Casey (1996) (samt Lefebvre) kan kroppen også betraktes som et «sted» og noe som konkret og kroppslig knytter steder til erfaringer som preger oss (s. 24–25). Kroppen som sted er relevant for senere refleksjoner rundt migranter og betydningen av religiøs erfaring i en setting av (pentekostal) spiritualitet (se f.eks. Brahinsky, 2012).

## Translokaltitet

Migrasjonsforskning, inkludert min egen, har imidlertid vist at mange migranter ofte lever transnasjonale liv (Levitt, 2007). De forholder seg altså ikke bare til ett umiddelbart tilgjengelig geografisk sted, men på ulike måter til flere steder samtidig der transnasjonalitet ikke minst er knyttet til betydningen av migranternes transnasjonale kulturelle, sosiale og religiøse nettverk. Helen Armstrong (2004) poengterer at migranter ofte befinner seg «mellom» steder, noe som ofte er utfordrende og som bidrar til å skape nye «steder» i migrasjonsreisen. Dette kan også knyttes til at både steder og relasjoner lever videre gjennom transnasjonale praksiser muliggjort gjennom teknologi og i «kroppen» (jf. Casey) som bærer av viktige minner, verdier og erfaringer. Det er ikke minst relevant med henblikk på migrasjon og religion, der vi med et slikt blikk

bedre kan forstå migrasjonssosiolog Phillip Connors (2014) utsagn om at migranter ikke bare er bærere av sin nasjonalitet, men også sin religiøse tilhørighet (s. 19). Dette medfører at migranter ofte ikke bare lever transnasjonale kultur-hybride liv, men også hybride transnasjonale og translokale religiøse liv (se Drønen, 2017). Katherine Brickell og Ayona Datta (2011) beskriver her translokalitet som et nyttig begrep som empirisk kan vise hvordan migranter bygger transnasjonale migrantnettverk og «diasporiske rom» gjennom translokal tilhørighet (s. 3). Translokalitet betyr ikke bare statiske sted-til-sted-relasjoner (f.eks. mellom nytt hjemland og tidligere hjemland), men like fullt «transnasjonale geografier» der det i dagliglivet er mulig å forholde seg til ulike lokasjoner på samme tid, selv utover det transnasjonale (s. 4). I dette blir rom både materielle og symbolske, forankret i migrantens sosiomaterielle, økonomiske og kulturelle kontekst. Brickell og Datta utdyper videre at det her ikke bare er selve migrasjonsreisen som er interessant, men også koblingen mellom steder og hvordan relasjonen til ulike steder og rom forhandles både kroppslig og imaginært til tross for store fysiske avstander (s. 19–20). Dette gjelder også betydningen av religion for migranter, som vil bli drøftet under.

## Migrasjon og pentekostal spiritualitet

Selv om religion- og spiritualitetsdiskusjonen er en omfattende diskusjon, er det relevant å påpeke at det har vært en økende interesse – ja, en «spatial turn» – for religionsforskere så vel som teologer og forskere innen andre disipliner å bruke sted og rom som interdisiplinære rammer for fortolkning av religion (se Knott, 2010, s. 30–31). Knott understreker at kontekst er viktig her (s. 35). Knott (2010) refererer til Thomas Tweeds (2006) analyser av transnasjonale migranternes religiøse liv i lys av «bevegelse, relasjoner og posisjoner» (Tweed, 2006, s. 5; sitert i Knott, 2010, s. 37–38; min oversettelse), der Tweed forstår religion(er) i spatiale termer: «Religions are confluences of organic-cultural flows that intensify joy and confront suffering by drawing on human and superhuman forces to make homes and cross boundaries» (Tweed, 2006, s. 54; sitert i Knott, 2010, s. 38). Selv om vi kan forstå religion også på ulike andre måter, kan Tweeds definisjon bidra til å belyse hvordan religion i en migrasjonskontekst bidrar til å



skape sted, for eksempel gjennom religiøse praksiser og relasjoner. Knott (2010) oppsummerer Tweeds (2006) konklusjon om at «religions ... enable people to make homes (to dwell), whether they are migrants and outsiders or settled insiders; they also facilitate crossings, as groups and individuals reposition themselves in physical, as well as corporeal and cosmic terms» (Knott, 2010, s. 38). Det var i dette spennet mange av mine informanter beskrev seg selv og sine migrantmenigheters søken etter sosiale og åndelige «hjem». Relativt mange hadde opplevd eller oppfattet norske menigheter som lite attraktive og relevante for både egne sosiale behov og spiritualitet, selv i et langtidsperspektiv.

I forlengelsen av Anne Clancys (2019) beskrivelse av symbolske steder og rom er dette viktig ikke minst fra et spiritualitetsperspektiv (se gjerne Olsen, 2006).<sup>6</sup> Selv om spiritualitetsbegrepet er et svært mangfoldig, mangetydig og omdiskutert begrep (hvis diskusjon går utover denne artikkelens rammer); svært forenklet og med henblikk igjen på Lefebvres kan en på noen måter si at spiritualitet representerer både de diskursive forventningene (f.eks. tradisjon og rammer for trospraksis) og «det levde rom» (hvordan troen faktisk leves ut) på et gitt sted i en gitt kontekst. I forhold til en høykirkelig setting kan en i noen grad hevde at i en lavkirkelig tradisjon har strukturer og kirkebygg en underordnet funksjon i forhold til å skulle leve ut sin spiritualitet, for eksempel, i form av fremveksten av såkalte «storefront churches» (se f.eks. Boyd, 1998; Hernández, 1999), der menigheter tok i bruk nedlagte forretninger, lagerbygg, kinoer og andre atypiske kirkebygg som gudshus. Dette er også relevant for norske migrantmenigheter som ofte har tatt i bruk svært ulike typer bygg. Ole Riis og Linda Woodhead (2010) peker på hvordan strukturer og rammer kan gi særskilte forventninger om religiøse erfaringer og «følelser». Med kroppen som rom reflekteres spiritualiteten imidlertid også i individets egne «indre rom», for eksempel, ved at individer i forsamlingen avsetter tid og rom til personlig bønn, refleksjon, bibellesning og annen åndelig praksis i tråd med egne åndelige erfaringer og ambisjoner. Rom kan her både henspille på praksis knyttet til faktiske fysiske (eller

6 Jeg forstår her spiritualitet primært som den indre og praksisrelaterte dimensjonen ved religion/religiøs tro.

virtuelle) rom eller aktiviteter (f.eks. bønnemøter) der slik spiritualitet leves ut, men også i overført betydning av «lønnkammeret» som indre rom for refleksjon og erfaring.

For den gjeldende migrantmenighetskonteksten kan dette ikke minst knyttes til betydningen av virkelighetsforståelse. Selv om en ikke skal generalisere eller essensialisere en afrikansk (eller andres) virkelighetsoppfatning, finnes det i et tradisjonelt afrikansk verdensbilde en tydelig forståelse av en ånde(lig) verden som er like virkelig som den fysiske, menneskelige sfæren, og der det åndelige speiler det fysiske og motsatt (se Kalu, 2008 s. 175–176). Den åndelige dimensjonen er heller ikke ukjent i mange andre ikke-vestlige verdensbilder.

Med en åndeliggjort forståelse av sted og rom er «all the realms of life are sacralized; there is no distinction between the sacred and the profane» (s. 176). Dette var også perspektiver jeg møtte gjentatte ganger i møte med migrantmenigheter, noe som kan gi innsikt til å forstå noen pentekostale kristne migranternes forhold til sted og rom. I det som følger, vil jeg komme med noen flere konkrete eksempler og refleksjoner rundt dette.

## Noen eksempler fra den norske migrantmenighetskonteksten

### Søken etter et sted å være

Til tross for mange unntak og gode partnerskap mellom migrantmenigheter og norske menigheter var mangel på gode og forutsigbare steder å være en hovedutfordring for mange migrantmenigheter (Den norske kirke, 2020).<sup>7</sup> Flere ledere uttrykte frustrasjon over å høre om norske kirkebygg som står tomme, eller at det kreves høy markedsleie, mens de selv var uten faste lokaliteter. Migrantmenigheter har derfor ofte gudstjenester i midlertidige lånte eller leide rom, gjerne på ugunstige tider eller med utfordrende økonomiske og praktiske rammer.

---

7 Kirkemøtet 2020 har egen sak (KM 10/20) om Kristne migranter der både tilknytning og lokaliteter er tematisert; Pinsebevegelsen, Baptistsamfunnet og andre kirkesamfunn har hatt ulike tiltak både sentralt og lokalt.

Mange av migrantmenighetene startet imidlertid som bønnegrupper i hjemmene til det som ofte ble menighetens pastorer og ledere – et gjenkjennende narrativ for migrantmenigheter generelt. Samtidig er det en stor merkedag når en migrantmenighet innvier sitt eget lokale, et høyt-hengende mål som mange strekker seg etter (se Eriksen, 2016, s. 194; The Redeemed Christian Church of God, 2020). Behovet for å skape fysiske, sosiale og åndelige steder eller «hjem» (se Leung, 2005) reflekterer noe av Lefebvres flyktige prosess-tilnærming til sted- og romdannelse og påvirket menighetenes aktivitetsnivå og motivasjon. Konsekvensen av å kunne «være herre i eget hus» kan for eksempel bety å slippe ukentlig rigging, kunne prege egne lokaler med identitetsbærende artefakter, og kunne utfolde seg fritt både kulturelt og åndelig. I RCCGs forsamlinger globalt er det vanlig å se RCCG-logoen på talerstoler og RCCGs visjon på plakater. Den samme logoen preget også bygg, busser og lastebiler da jeg besøkte RCCGs Redemption Camp utenfor Lagos. RCCGs logo preget også streamede hendelser i virtuelle rom. Dette representerer på samme tid RCCGs strategiske og åndelige diskurs, og kan illustrere samspillet mellom det materielle og symbolske i produksjonen av både sted og rom.

Lokasjon er selvsagt knyttet opp mot migrantmenighetenes demografi, og i stor grad er migrantmenigheter både i Norge og Europa primært (men ikke utelukkende) et urbant fenomen som gjenspeiler migrasjons- og integrasjonsmønstre, ikke minst i Stor-Oslo. Stedlighet er knyttet opp mot migranternes behov for identitetsbygging og nettverk, men der faren for ghettofisering gjerne tematiseres i forhold til integrering (Loga, 2012). Det er derfor viktig å forstå migrantmenigheter i lys av sine spesifikke stedlige sammenhenger. Hovedkvarteret til RCCG ligger for eksempel på Holmlia (i andre etasje av Misjonskirkens lokaler), rett ved T-banestasjonen, mens sentrumsforsamlingen bruker KIAs lokaler i Ebbelsgate 2 i østlige del av Oslo sentrum. Det reflekterer imidlertid også det symbolske rommet skapt av RCCGs globale strategi om å etablere lokale menigheter nær der mennesker bor i alle verdens nasjoner (RCCG Norway, 2020) og at demografiske faktorer har betydning både for rekruttering og identitet. I senere år har flere migrantmenigheter flyttet ut av sentrum og til drabantbyene i takt med at medlemmer er bosatt der. Den filippinsk-dominerte Filadelfia International Church

(tidligere Filipino Christian Church, Filadelfiakirken i Oslos internasjonale forsamling) (Filadelfiakirken, 2020) har tatt initiativ til å starte flere forsamlinger i vestlige deler av Stor-Oslo på grunn av au pairer eller studenter som bor der. Her kan en si at flerstedskirkenes rom stedliggjøres av lokale enkelterfaringer.

Som nevnt opplevde migranter ofte norske menigheter som fremmede, både språklig, kulturelt og åndelig, og steder der de diskursive premissene for trosliv og kirkerom allerede var lagt, uten stort rom for innflytelse på hvordan slike rom burde brukes. Geografisk nærhet eller sammenfallende kirkesamfunnstilhørighet var ofte heller ikke tilstrekkelige kriterier for at migranter skulle delta i norske menigheter. Til tross for en grov forenkling svarte informanter ofte nektende på om de så for seg å skulle bli del av en norsk menighet selv om de skulle bli værende lenge i Norge. En pastor jeg hadde kontakt med og som opprinnelig var overbevist om at kristne migranter burde integreres i norske menigheter, startet sin egen migrantkirke for å skape både rom og sted for migrantene han hadde nær kontakt med. I en nylig magasinartikkel i *Fuller Magazine* skriver missiolog David Leong (2020) i artikkelen «The Possibilities of Place» om betydningen av å bygge gode fellesskap («communities»), noe som både relaterer til hvor vi kommer fra og hva vi ønsker å bli en del av. Dette er ikke nødvendigvis enkelt da det krever stedlig samhandling med andre, men som i noen grad kan bidra til å forstå hvordan migrantmenigheter ofte lykkes godt med å nå «sine egne» og andre i tilsvarende livssituasjoner. Migrantkirkekonteksten blir da et gjenkjennende sted der nye relasjoner, minner og erfaringer skapes. En skal imidlertid ikke nødvendigvis overdrive betydningen av religion på bekostning av sosio-kulturelle og andre livsaspekter ved integrering og tilpassing og det levde hverdagslivet. Stephen Vertovec (2003) peker på betydningen av sosiale nettverk for bosted, arbeid og psykologisk støtte i migranternes ofte flyktige tilværelse (s. 650). Mine informanter påpekte for eksempel betydningen av menigheten for norskkurs, jobbsøkerkurs, vennskap og kulturelle aktiviteter.

En viktig del av dette bildet var knyttet mot betydningen av transnasjonale nettverk for både migrantmenighetene og migrantene selv, i relasjon til egne familier, men like fullt til betydningen av religiøse

nettverk knyttet til hjemlandet eller nettverk de hadde vært en del av på migrasjonsreisen. Det å være koblet opp mot det nigerianske pinsekarismatiske kirkelandskapet gjennom RCCG i Norge syntes å ha vel så stor betydning som kontakten med lokale nabomenigheter eller norske kirkelige strukturer. Det finnes selvsagt mange eksempler på viktige relasjoner med norske menigheter, for eksempel i forhold til felles møteplasser for barn og unge. Likevel illustrerer nevnte spenninger strukturer som på ulike måter kan oppleves begrensende i forhold til egen spiritualitet og mulighet for innflytelse. I lys av Lefebvres (1991) kan vi imidlertid si at slike begrensninger av sted har ført til dannelsen av migrantkirker og nye former for sosial (og romlig) innovasjon. Sagt folkelig har opplevelsen av stengte dører i norske kirkerom bidratt til å åpne nye dører og dannelsen av nye migrantmenigheter. Dette skal vi utdype noe nærmere under drøftingen av transnasjonale og virtuelle rom.

## Cyber space, cyber place

Som allerede nevnt er det vanskelig å beskrive migrantkonteksten i Norge uten å forstå betydningen av transnasjonale og virtuelle nettverk. Semiotisk kan en forstå dette som søken etter meningsfulle sosiale og teologiske steder og rom. I lys av Lefebvres produksjonsforståelse av rom er dette selvsagt, men det er også viktig å se hvordan dette gjøres mulig gjennom teknologi og i det vi kan kalle virtuelle steder og rom. Dette gjelder særlig for hvordan transnasjonal og translokal samhandling skapes og opprettholdes mellom nettverk i Europa og i det globale sør. I samtaler med ledere i RCCG kunne en for eksempel gjerne høre ønsker om at «kunne det bare bli som i Nigeria», med tanke på kirkens samfunnsinnflytelse eller åndelig styrke. Andre koblet seg opp mot ulike profilerte tilbydere av åndelig forkynnelse eller hjelp («ministries») på nett når en hadde åndelige behov som ikke ble møtt av den lokale menigheten (se Eriksen, Drønen & Løland, 2019).

Selv om Clancy tar utgangspunkt i en annen forskningskontekst (ungdom og spill), beskriver Clancy (2019) at virtuelle steder er flyktige og labile «menneskeskapt lksomverdener vi kan få tilgang til gjennom elektroniske verktøy. Disse elektroniske stedene finnes ikke i virkeligheten.

Teknologisk utstyr fungerer som et medium for å reise dit. ... [De] forsvinner ved et tastetrykk ...». En kan kanskje spørre om Clancy underminerer betydningen av slike virtuelle steder, og om de «forsvinner» ved et tastetrykk eller like fullt forblir virkelige i bevisstheten og i virkeligheten til de som tar del. For mange migranter som tar stor del i denne virtuelle og transnasjonale virkeligheten, synes dette «å eksistere» vel så mye i bevisstheten som fysiske steder eller fungerer som referansepunkt for de fysiske møteplassene. Store kirkesamfunn som Redeemed Christian Church of God (RCCG) (Nigeria) opererer for eksempel svært omfattende i virtuell virkelighet og er til stede på de fleste større kanaler som Facebook, YouTube, Instagram og andre plattformer både sentralt, regionalt og lokalt. Det samme kan sies om mange andre kirkesamfunn med forgreininger til Europa og andre steder i verden. Innflytelsen til Enoch Adeboye (RCCG) og andre kjente karismatiske skikkelser når ofte langt utenfor egne rekker. Flere av disse inkluderer bruken av media som en del av sine åndelige mandat og globale strategier (se f.eks. Jesus Is Lord Worldwide, 2020a). Det er også i disse virtuelle rommene at premisser og diskurser for både personlig gudsliv, menighetsliv og misjon deles globalt og lokalt, inkludert migrantmenigheter i Norge.

### «Thin places»

I forlengelsen av eksemplene over var noe av det mest karakteristiske jeg fant i møtet med migrantmenigheter betydningen av erfart spiritualitet. Det var ikke minst bemerkelsesverdig å lytte til en rekke personlige vitnesbyrd om hvordan konkrete åndelige erfaringer i det stedlige hadde vært av avgjørende betydning for personlig tro og kallelse til kristen tjeneste (se Eriksen, 2015). En pastor beskrev inngående hvordan hans egen kallsopplevelse var knyttet til en åndelig opplevelse der han fortalte at rommet han var i (i en setting av bønn), fysisk ristet, noe han tolket som Guds inngripen både i hans tid og rom. Andre vitnet om liknende, om ikke nødvendigvis like dramatiske, opplevelser, men som de like fullt knyttet opp mot for dem sammenliknbare hendelser fra Det nye testamente eller kirkehistorien. Betydningen av gudsnærvær i det personlige andaktslivet og i gudstjenestefellesskapet var også viktig for både enkeltpersoner og

menighetsfellesskap. Dette er også karakteristisk for pinsekarismatisk kristendom mer generelt.

I spiritualitetstradisjonen brukes uttrykket «tynne steder» («thin places») som et begrep som beskriver «a place in time where the space between heaven and earth grows thin and the Sacred and the secular seem to meet» (Ellman, 2020). Selv om uttrykket i tradisjonell bruk primært har vært knyttet til monastisk (se Raab, 2016) og keltisk (se Balzer, 2007; Morgan, 2009) spiritualitet, brukes begrepet mer generelt for å illustrere personlige erfaringer der det guddommelige føles nær eller en kan fornemme guddommelig nærvær (se også Armbrecht, 2009, s. xi). Forventninger til mirakler og guddommelig inngripen var for eksempel for RCCGs menigheter i Norge noe som ble oppmuntret både i det personlige gudsliv, under vanlige gudstjenester og særskilte arrangement, men særlig i tilknytning til såkalte Holy Ghost Services i Redemption Camp eller konferanser der den globale leder Enoch Adeboye deltok. I det virtuelle rommet var dette i noen grad også uavhengig av kronologisk tid, der en for eksempelvis også kan erfare «øyeblikket», for eksempel guddommelig nærvær og mirakler, mens en ser på et videoopptak av en preken (se Eriksen, Drønen & Løland, 2019). Slike forventninger kan i henhold til Lefebvre forstås som diskursive premisser for det vi kan kalle karismatiske rom, men der den stedlige opplevelsen av forventning, bønn og aktiv deltagelse kan bidra til å skape steder for åndelig transformasjon, særlig om forventningene innfris (eller ikke gjør det). I forkant av både gudstjenester og særlig konferanser var det stort engasjement i bønn og faste og andre forberedelser for at både det fysiske og virtuelle stedet og rommet skulle gjennomsyres av åndelig kraft og nærvær for både bidragsyttere og deltagere. Under slike konferanser var det også en viktig (og fast) del der deltagere kunne gi vitnesbyrd om hva Gud har gjort, for eksempel gjennom deltagelse på tidligere konferanser (Holy Ghost Service) eller ved å ha lest Enoch Adeboyes andaktsbok (*Open Heavens*). Her kan en legge til forståelsen av at Adeboye selv blir en kroppslig og stedlig bærer av vekkelsens spiritualitet i kraft av sin stilling og «salvelse» som overføres til andre ved håndspåleggelse eller proklamasjon. Pastorer og andre har gjerne med seg egne flasker med salveolje som de ønsker at Adeboye ber over og som de kan ta med seg hjem til sine menigheter og forsamlinger (steder). Dette

illustrerer hvordan åndelige steder og rom skapes gjennom samhandling med materialitet og kroppslighet. Dette må samtidig forstås både i lys av en afrikansk virkelighetsforståelse der den åndelige virkeligheten er reell, og en pentekostal teologi som gir rom for guddommelig inngripen. Disse perspektivene ble gjentatt både fra talerstolen og i samtaler i flere av migrantmenighetene.

Den stedlige og materielle tilknytningen av åndelig kraft ble særlig tydelig under besøket i Redemption Camp i Nigeria, RCCGs «pilegrimsby» og sted for RCCGs store konferanser (Redemption Camp, 2011; Ukah, 2008, s. 256–265; se også Rosen, 2018). Redemption Camp er også forbundet med åndelig vitalitet der guds nærværet kan føles særlig (se også Ukah, 2008, s. 257; McLean & Esiebo, 2017).<sup>8</sup> Som forberedelse til konferansens kveldssamlinger var det for eksempel intensiv bønn for at de fremmøtte skulle erfare guds nærvær og mirakler. Det var også tydelig «åndelig krigføring» mot potensielt forstyrrende (onde) krefter. Bønnen fant særlig sted på «alteret» som regnes som særlig helliget (s. 263). I sitt omfattende verk om RCCG skriver den nigerianske historikeren og religionssosiologen Asonzeh Ukah (2008) om betydningen av rituell tid, der «physical places and locations believed to be mysteriously saturated with the presence of the sacred» (s. 256–257). Han utbroderer videre at for RCCG er Redemption Camp et viktig religiøst sted der «religious geography is intimately related to the structure of sacred power», som inkluderer en forståelse av at fysiske steder og objekter kan kobles til åndelige realiteter (s. 263), og som kan forsterkes ved symbolske og andre forhold (s. 263–264). I etterkant av gudstjenestene i Redemption camp prøver for eksempel mennesker å fysisk berøre de stedene Adeboye har stått eller berørt under gudstjenesten, for om mulig å bli helbredet eller få et mirakel gjennom «salvelsen» som de tror Adeboye er bærer av (Ukah, 2008, s. 264; se også Adedibu, 2019). I migrantmenigheters bønnekampanjer for Norge bes det gjerne spesifikt for guddommelig «gjennomsving» av steder og institusjoner (se Eriksen, 2018).

---

8 Redemption Camp regnes gjerne å være en «model city» som inneholder alt fra banker og sykehus til skoler, kirker og et tivoli med selvforsynte strømaggregater som gjør at elektrisiteten ikke forsvinner like ofte ellers i landet. Det bygges også et 3 x 3 km auditorium som skal ha plass til flere millioner deltagere på samme tid.



## Samfunnstransformasjon

Spiritualitetspremissene representert ved Redemption Camp, Enoch Adeboye og RCCGs øvrige tjeneste gav også innsikt i den type spiritualitet som preget mange av de pentekostale migrantmenighetene jeg var i kontakt med (RCCG, 2020). Dette var særlig knyttet til disse migrantmenighetenes trospraksiser som bønn og forståelsen av betydningen av sted for åndelig erfaring og misjon (se Eriksen, 2018). På tilsvarende vis som med RCCG hadde flere av kirkesamfunnene og nettverkene til migrantmenighetene tydelig territoriale visjoner om samfunnstransformasjon på ulike nivåer og områder. Ghanesiske Church of Pentecost (CoP), kanskje det største og raskest voksende kirkesamfunnet i Ghana, har som motto «Possessing the nations», som utfordrer menigheten til samfunnsinnflytelse i alle samfunnssfærer, det være seg familieliv, politikk, forretningsliv, media eller idrett, gjennom hengiven spiritualitet og eksemplarisk livsførsel (Church of Pentecost, 2020; se også Nyamekye, 2020, s. 16–17). Et liknende eksempel er den filippinske megakirken Jesus Is Lord (JIL) som fremmer en visjon som omfatter både globalt orientert åndelig transformasjon og JILs leder Eddie Villanuevas (Bro. Eddie) politiske engasjement (Jesus Is Lord Worldwide, 2020b). Denne omfatter spesifikt både et mikroperspektiv på «all geographical territories within the Philippines» og et makroperspektiv på «all geographical territories outside the Philippines» (Jesus Is Lord Worldwide, 2020a).

Slike visjoner og strategier holdes ofte høyt blant migrantmenigheter som er tilknyttet moderkirkenes transnasjonale nettverk i Norge og Europa. Disse gir også premisser for personlig trosliv og samfunnsengasjement og bidrar til å skape interne transnasjonale diskurser og rom med mål om samfunnstransformasjon. I migrantkonteksten jeg fulgte, var det territoriale (spatiale) aspektet også synliggjort gjennom deltagelse i felles konferanser og tiltak med mål om åndelig vekkelse og samfunnstransformasjon som på ulike måter kan beskrives som alternative diskurser (og rom) til de mer etablerte religiøse landskapene (se f.eks. Adogame, 2000, 2007, 2002).<sup>9</sup> I en større sammenheng relaterer mange migranter seg også til et globalt pinsekarismatisk landskap, for eksempel

9 Se for eksempel *Awakening Europe*, 2020 og *Europe Arise*, 2019.

representert ved omfattende pinsekarismatiske nettverk som Empowered 21, der transnasjonal og transkulturell samhandling for åndelig fornyelse og samfunnsreformasjon står i fokus (Empowered 21, 2020).<sup>10</sup>

I et samfunnsperspektiv er det interessant å se hvordan den nigerianske teologen og samfunnssetikeren Nimi Wariboko (2014a) reflekterer filosofisk, teologisk og etisk rundt fremveksten av pentekostal migrantkristendom i dag, ikke ulikt Thomas Tweeds (2006) perspektiv referert tidligere. Med utgangspunkt i global pinsekristendom, komplekse transnasjonale og globale økonomiske, kulturelle og religiøse sammenkoblinger, og migranters egne historier om personlig forandring og samfunnsreformasjon i det globale sør, beskriver han visjonen om «den karismatiske byen» («The Charismatic City»)<sup>11</sup>. Denne «byen» reflekterer et «deterritoralt» og egalitært nettverk av samhandlende mennesker der «the spatiality of the Charismatic City is realized and made visible in the mutuality that is open to the Spirit's active presence, transformative active, and surprises» (Wariboko, 2014a, s. 10). Ved å lene seg på den newzealandske teologen Elizabeth Jarrell Callenders (2011) distinksjon mellom «space» og «place» (ikke ulik den sosiologiske distinksjonen notert tidligere), handler dette imidlertid ikke bare om et symbolsk og fiktivt rom (space), men steder (place) der dette realiseres lokalt (s. 11). I dette, sier Wariboko, representerer «The Charismatic City ... the worldwide network of political, economic, cultural, religious, legal, corporate, and technological focuses and places without a controlling center» (Wariboko, 2014a, s. 11). Heri poengterer Wariboko også den teologiske betydningen og mulighetene som gis av det romlige og stedlige til tross for at sted og rom historisk sett ofte har blitt neglisjert i teologien (s. 16). Den karismatiske byen representerer her et filosofisk orientert tolkningsprinsipp som er nyttig for å vise hvordan byer og samfunnskontekster endres i dag, for eksempel

10 Empowered 21-konferansen i 2020 (som på grunn av Covid-19 ble arrangert online) hadde en lang rekke profilerte karismatiske ledere på talerlisten, bl.a. Mensa Otabil (Ghana), Paul Dhinakaran (India), Paul Adefarasin (Nigeria), Bill Johnson (Bethel Church, Redding, USA), C ezar Castellanos (Brasil), Christine Caine (Australia), Yong Hoon Lee (S or-Korea), Claudio Freidzon (Argentina) og Daniel Alm (Sverige).

11 Den karismatiske byen forstås her som en gryende «arvtaker» til Harvey Cox' (1965) «sekulære by» («The Secular City») og det han kaller «den hellige byen» («The Sacred City»), som i korthet representerer etablert og institusjonell religion/kristendom.

i lys av utfordringer knyttet til marginalisering, fattigdom og strukturelle forskjeller i samfunnet (s. 210–211). Den karismatiske byen bidrar til å vise at samfunnstransformasjoner allerede skjer rundt oss, om enn ikke i stor skala, men i ulike lag og på ulike måter, for eksempel knyttet til pentekostale migrantkirker som ønsker å gjøre en forskjell i samfunnet på stedene de er lokalisert og i rommene de har innflytelse.

## Kort oppsummerende refleksjon

Hva betyr så eksemplene og drøftingene over? Innledningsvis spurte jeg hvordan kristne migranter og migrantmenigheter forholder seg til og skaper sted og rom i en migrasjonskontekst, og hvordan betraktninger rundt sted og rom kan bidra til innsikt i migranters selvforståelse og levde religiøse liv og samfunnsvirkelighet. Selv om det er viktig å anerkjenne mangfoldet som migrantmenigheter representerer og unngå å redusere og generalisere migrantmenigheter til entydige størrelser, har vi sett på noen eksempler som kan bidra til forståelse av noen nyanser og fasetter av dette. Med et synoptisk blikk på ulike dimensjoner knyttet til sted og rom gir noen av eksemplene over noe innsikt i kristne migranters og menigheters hverdag knyttet både til migrasjonsperspektiver, til tro og spiritualitet og til samfunnet for øvrig. Ikke minst er dette knyttet til behovet for steder å tilhøre, både lokalt og transnasjonalt. Vi har her sett betydningen av teknologi og virtuelle steder og rom for dette. Dette er igjen knyttet til både identitetsskaping og tilhørighet, men også til misjonære visjoner om samfunnstransformasjoner. I det som følger, vil jeg kort drøftende oppsummere noen utvalgte aspekter ved noen av disse i lys av tidligere introduserte teoretiske perspektiver på sted og rom.

Migrasjonsstudier viser at migranttilværelsen er spesiell særlig i det at den inkluderer et transient og flyktig forhold til sted og rom. Migranter og migrantmenigheters behov for tilhørighet reflekterer både behov for å tilhøre stedet som nå er «hjem», men der en samtidig også har et forhold til hjemlandet og det som har vært. Avhengig av årsak til migrasjon kan dette også være komplekst å forholde seg til. Sted- og romdiskusjonen kan fra et samfunnsperspektiv bidra til å spørre i hvilken grad våre lokalsamfunn bidrar til å skape både symbolske rom og gode steder for

ny tilknytning av migranter og som bidrar til å hindre marginalisering og utenforskap. Til tross for gode intensjoner viser det seg ofte imidlertid at strukturer og uskrevne regler for bruk av samfunnsrom ikke er like tilgjengelige for andre.

Dette gjelder også på hvilke måter trossamfunn bidrar til å skape gode kirkelige rom for religiøse steddannelser lokalt, men også anerkjenner betydningen av migranternes egne transnasjonale nettverk, kulturelle uttrykk og teologiske preferanser. Ofte viser det seg at geografisk nærhet ikke nødvendigvis betyr sosial eller kulturell nærhet. I dette handler det også om synlighet eller mangel på synlighet. På hvilke måter inkluderes for eksempel migranter i felleskirkelige fora? Hvilken interesse vises det for kontakt og samarbeid med migrantkirkers transnasjonale kirkesamfunn? Som eksemplene har vist, forholder mange pentekostale migranter seg til transnasjonale kirkelige virkeligheter, gjerne tilknyttet større globale kirkesamfunn der impulser ikke begrenses til den lokale eller geografiske konteksten, men der religiøs tilhørighet skapes og opprettholdes i slike nettverk, ikke minst i virtuelle rom.

Det vil imidlertid her også være av interesse å drøfte videre i hvilken grad migranter og migrantmenigheter bidrar til å opprettholde diasporaens rom til tross for intensjoner om ikke å være ekskluderende etniske kirker, men internasjonale fellesskap. I et sted- og romteoretisk perspektiv representerer dette både geografiske, symbolske og virtuelle steder og rom.

Som flere av eksemplene over også viser, reflekterte mange av migrantmenighetene transnasjonale strategier og uttalte ønsker om åndelig, kirkelig og samfunnstransformasjon. Dette var også koblet opp mot betydning av eksistensielt betydningsfulle erfaringer for personlig trosliv og kristen tjeneste. Disse var ofte knyttet opp mot betydningsfulle steder knyttet til kall som pastor eller leder av for eksempel en migrantkirke. I lys av Nimi Waribokos (2014a) teologiske spatiale visjon om «karismatiske byer» kan vi spørre fra et teologisk sted- og romperspektiv om migrantmenigheter her representerer fremveksten av det vi kontekstuellet kan kalle karismatiske bygder og byer, ikke minst i globale virtuelle rom, men som enn så lenge ikke nødvendigvis er like synlige hverken i det kirkelige eller øvrige samfunnslandskapet?

## Litteratur

- Adedibu, B. A. (2019). Sacralisation of the social space: A study of the trans-border expansion of the Redemption Camp of the Redeemed Christian Church of God. *HTS Theological Studies*, 75(2), 1–11. <https://doi.org/10.4102/hts.v75i2.5428>
- Adelgan, F. (2013). *Nigeria's leading lights of the gospel: Revolutionaries in worldwide Christianity*. Bloomington, IN: Westbow Press.
- Adogame, A. (2000). The quest for space in the global religious marketplace: African religions in Europe. *International Review of Mission*, 89(354), 400–409.
- Adogame, A. (2002). Traversing local-global religious terrain: African new religious movements in Europe. *Zeitschrift für Religionswissenschaft*, 10, 33–49.
- Adogame A. (2007). Raising champions, taking territories: African churches and the mapping of new religious landscapes in diaspora. I T. L. Trost (Red.), *The African diaspora and the study of religion: Religion/culture/critique* (s. 17–34). New York: Palgrave Macmillan.
- Ammermann, N. T. (2013). *Sacred stories, spiritual tribes: Finding religion in everyday life*. Oxford: Oxford University Press.
- Armbrecht, A. (2009). *Thin places: A pilgrimage home*. New York: Colombia University Press.
- Armstrong, H. (2004). Making the unfamiliar familiar: Research journeys towards understanding migration and place. *Landscape Research*, 29(3), 237–260. <https://doi.org/10.1080/0142639042000248906>
- Aschim, A., Hovdelien, O. & Sødal, H. K. (Red.) (2016). *Kristne migranter i Norden*. Kyrkjefag Profil. Kristiansand: Portal forlag.
- Aschim, A. & Giskeødegård, M. F. (2017). «Vi gjer det for Gud ... og for oss sjølve»: Polske innvandrere på dugnad. *Kirke og Kultur*, 2(121), 203–218. <https://doi.org/10.18261/issn.1504-3002-2017-02-06>
- Awakening Europe (2020). The call back. Hentet fra <https://www.awakeningeurope.com/the-call-back>
- Axel, B. K. (2002). The diasporic imaginary. *Public Culture*, 14(2), 411–428.
- Balzer, T. (2007). *Thin places: An evangelical journey into Celtic Christianity*. Abilene, TX: Leafwood Publishers.
- Boyd, R. L. (1998). The storefront church ministry in African American communities of the urban north during the Great Migration: The making of an ethnic niche. *The Social Science Journal*, 35(3), 319–332.
- Brahinsky, J. (2012). Pentecostal body logics: Cultivating a modern sensorium. *Cultural Anthropology*, 27, 215–238. <https://doi.org/10.1111/j.1548-1360.2012.01141.x>
- Brickell, K. & Datta, A. (2011). Introduction: Translocal geographies. I K. Brickell & A. Datta (Red.), *Translocal geographies: Spaces, places and connections* (s. 3–20). Surrey: Ashgate.

- Brown, L. A. & Longbrake, D. B. (1970). Migration flows in intraurban space: Place utility considerations. *Annals of the Association of American Geographers*, 60(2), 368–384. <https://doi.org/10.1111/j.1467-8306.1970.tb00726.x>
- Callenders, E. J. (2011). *A theology of spatiality: The divine perfection of omnipresence in the theology of Karl Barth* (Doktoravhandling). University of Otago, Dunedin, New Zealand.
- Casey, E. (1996). How to get from space to place in a fairly short stretch of time: Phenomenological prolegomena. I S. Feld & K. H. Basso (Red.), *Senses of place*. Santa Fe, NM: SAR Press.
- Chan, H. M. & Yan, H. K. T. (2007). Is there a geography of thought for east-west differences? Why or why not? *Educational Philosophy and Theory*, 39(4), 383–403. <https://doi.org/10.1111/j.1469-5812.2007.00346.x>
- Church of Pentecost. (2020). Welcome to the Church of Pentecost. Hentet fra <https://thecophq.org/>
- Clancy, A. (2019). Steder, stedsfortellinger og livsmot. *Nordisk tidsskrift for helseforskning*, 15(2). <https://doi.org/10.7557/14.4936>
- Connor, P. (2014). *Immigrant faith: Patterns of immigrant religion in the United States, Canada, and Western Europe*. New York: New York University Press.
- Cox, H. (1965). *The secular city: Secularization and urbanization in theological perspective*. New York: The MacMillan Company.
- Creech, J. (1996). Visions of glory: The place of the Azusa Street revival in Pentecostal history. *Church History*, 65(3), 405–424.
- DAWN. (2010). Kartlegging av migrantmenigheter i Oslo. Oslo: DAWN Norge. Hentet fra <https://sendtnorge.no/dawn-unders%c3%b8kelse-2010/>
- DAWN. (2012/2013). Nasjonal kartlegging av migrantmenigheter. Oslo: DAWN Norge.
- Den katolske kirke (2020). Kirken i Norge. Hentet fra <http://www.katolsk.no/organisasjon/norge>
- Den norske kirke. (2020). Kirkemøtet 2020. Hentet fra [https://kirken.no/nb-NO/om-kirken/slik-styres-kirken/kirkemotet/dokumenter\\_vedtak/kirkem%C3%B8tet%202020/](https://kirken.no/nb-NO/om-kirken/slik-styres-kirken/kirkemotet/dokumenter_vedtak/kirkem%C3%B8tet%202020/)
- Drønen, T. S. (2017). Christian migrant communities: Transnational, transcultural, and translocal discourses of change. *Methods and Theory in the Study of Religions*, 30, 1–25.
- Ekúé, A. (2009). Migrant Christians: Believing wanderers between cultures and nations. *The Ecumenical Review*, 61(4), 387–399.
- Ellman, L. C. (2020). Thin places, holy spaces: Where do you encounter God? Hentet fra <https://www.asacredjourney.net/thin-places/>
- Empowered 21. (2020). Global congress online. Hentet fra <https://empowered21.com/>

- Eriksen, S. S. (2015). The Epistemology of imagination and religious experience: A global and Pentecostal approach to the study of religion? *Studia Theologica – Nordic Journal of Theology*, 69(1), 1–29. <https://doi.org/10.1080/0039338X.2015.1028104>
- Eriksen, S. S. (2016). The Church of Pentecost: Fortellingen om en migrantmenighet. I A. Aschim, O. Hovdelien & H. K. Sødal (Red.), *Kristne migranter i Norge* (s. 190–207). Kyrkefag Profil nr. 28. Kristiansand: Portal forlag.
- Eriksen, S. S., Drønen, T. S. & Løland, I. (2019). African migrant Christianities: Delocalization or relocalization of identities? I K. Kauterbach & M. Vähäkangas (Red.), *Faith in African lived Christianity: Bridging anthropological and theological perspectives* (s. 227–248). Global Pentecostalism and Charismatic Studies. Leiden: Brill.
- Eriksen, S. S. (2019). *Beyond 'reverse mission'? Transnational religion, transforming spirituality, and transcultural mission among migrant churches in Norway* (Doktoravhandling). VID Specialized University.
- Europe Arise. (2019, 19.04). Pastor E. A. Adeboye: Sermon, Europe Arise 2019. Hentet fra [https://www.youtube.com/watch?v=\\_MJQgBH21yW](https://www.youtube.com/watch?v=_MJQgBH21yW)
- Faist, T. (2000). Transnationalization in international migration: Implications for the study of citizenship and culture. *Ethnic and Racial Studies* 23(2), 189–222.
- Filadelfiakirken. (2020). En kirke flere steder. Hentet fra <https://filadelfia.no/>
- Gornik, M. (2011). *Word made global: Stories of African Christianity in New York City*. Grand Rapids: Eerdmans Publishing Company.
- Hagan, J. & Ebaugh, H. R. (2003). Calling upon the sacred: Migrants' use of religion in the migration process. *International Review of Mission*, 37(4), 1145–1162.
- Hall, S. (2018). The West and the rest: Discourse and power. I T. Das Gupta et al. (Red.), *Race and racialization*, 2. utg. Essential readings. Toronto: Canadian Scholars.
- Hernández, E. I. (1999). Moving from the cathedral to storefront churches: Understanding religious growth and decline among Latino Protestants. I D. Maldonado Jr. (Red.), *Protestantes/Protestants: Hispanic Christianity within mainline traditions* (s. 216–235). Nashville: Abingdon Press.
- Jesus Is Lord Worldwide. (2020a). Vision, mission, core values. Hentet fra <https://jilworldwide.org/church>
- Jesus Is Lord Worldwide. (2020b). "Secrets" of JIL's success. Hentet fra <https://jilworldwide.org/bro-eddie>
- Johansson, M. (2012). Place branding and the imaginary: The politics of re-imagining a garden city. *Urban Studies*, 49(6), 3611–3626.
- Kalu, O. (2008). *African Pentecostalism: An introduction*. Oxford: Oxford University Press.
- Kalu, O. (2009). A discursive interpretation of African Pentecostalism. *Fides et Historia* 41(1), 71–90.



- Kirkerådet. (2020). KR/20. Kristne migranter. Hentet fra [https://kirken.no/globalassets/kirken.no/om-kirken/slik-styres-kirken/kirkeradet/2020/januar/kr\\_o8\\_o\\_20\\_kristne%20migranter.pdf](https://kirken.no/globalassets/kirken.no/om-kirken/slik-styres-kirken/kirkeradet/2020/januar/kr_o8_o_20_kristne%20migranter.pdf)
- Kivisto, P. (2014). *Religion and migration: Migrant faith in North America and Western Europe*. Immigration and Society. Cambridge, UK: Polity.
- Knott, K. (2010). Religion, space, and place: The spatial turn in research on religion. I S. Coleman & S. L. Hausner (Red.), *Religion and society: Advances in research* (s. 29–43). Berghahn Books. <https://doi.org/10.3167/arrs.2010.010103>
- Lefebvre, H. (1991). *The production of space*. Oxford: Blackwell.
- Leong, D. (2020). The Possibilities of Place. *Fuller Magazine* nr. 17: Hentet fra <https://fullerstudio.fuller.edu/theology/the-possibilities-of-place/>
- Leung, M. (2005). *Chinese migration in Germany: Making home in transnational space*. Beiträge Zur Regional- Und Migrationsforschung/Contributions to Regional and Migration Research, Book 4. Frankfurt am Main: IKO-Verlag für Interkulturelle Kommunikation.
- Levitt, P. (2007). *God needs no passport: Immigrants and the changing American landscape*. New York: The New Press.
- Loga, J. (2012). Trossamfunn, innvandring, integrasjon: En kunnskapsoversikt. Rapport 2012:3. Oslo: Senter for forskning på sivilsamfunn og frivillig sektor.
- Løland, I. (2019). Negotiating paradise lost: Refugee narratives of pre-war Syria – a discursive approach to memory, metaphors and religious identifications. *European Journal of Cultural Studies*, 28. august. <https://doi.org/10.1177/1367549419869352>
- Massey, D. (1999). Philosophy and politics of spatiality: Some considerations. The Hettner-Lecture in Human Geography. *Geographische Zeitschrift*, 87(1), 1–12.
- McGuire, M. (2008). *Lived religion: Faith and practice in everyday life*. Oxford: Oxford University Press.
- McLean, R. & Esiebo, A. (2017, 11.09). Eat, pray, live: The Lagos megachurches building their very own cities. *The Guardian.com*. International edition. Hentet fra <https://www.theguardian.com/cities/2017/sep/11/eat-pray-live-lagos-nigeria-megachurches-redemption-camp>
- Morgan, J. C. (2009). *Thin places*. Eugene, OR: Resource Publications.
- Mæland, S. (2016). *Hva har vi felles? En studie i kulturell kompleksitet og multikulturelle prosesser i Den katolske kirke i Norge* (Doktoravhandling). Universitetet i Oslo, Oslo.
- Nyamekye, E. (2020). A glorious church to possess the nations. I *A glorious church to possess the nations*, kapittel 2 (s. 1–18). Visjonsdokument, The Church of Pentecost General Headquarters. Hentet fra <https://thecophq.org/wp-content/uploads/2020/01/2020-Theme-Expositions-1-1.pdf>
- Odden, G. (2018). *Internasjonal migrasjon: En samfunnsvitenskapelig innføring*. Bergen: Fagbokforlaget.



- Olsen, H. (2006). *Spiritualitet: En ny dimensjon i religionsforskningen*. Skriftserien nr. 127. Kristiansand: Høgskolen i Agder.
- Pries, L. (2001). The disruption of social and geographic space: Mexican-US migration and the emergence of transnational social spaces. *International Sociology*, 16(1), 55–74.
- Raab, J. Q. (2016). Introduction: Thin places and thick descriptions. *The Merton Annual*, 29, 7–14.
- RCCG. (2020). Home. Hentet fra <https://www.rccg.org/>
- RCCG Norway. (2020). RCCG mission and vision statement worldwide. Hentet fra <http://www.rccgnorway.com/412810986>
- The Redeemed Christian Church of God. (2020). Welcome to the dayspring. Hentet fra <https://rccgdstavanger.org/>
- Redemption Camp. (2011). About Redemption Camp. Hentet fra [http://city.rccgnet.org/about\\_redemption.html](http://city.rccgnet.org/about_redemption.html)
- Riis, O. & Woodhead, L. (2010). *The sociology of religious emotion*. Oxford: Oxford University Press.
- Rosen, A. (2018). Redemption Camp. *First things: A monthly journal of religion and public life*, (279).
- Saunders, J. B., Fiddian-Qasmiyeh, E. & Snyder, S. (2016). *Intersections of religion and migration: Issues at the global crossroads*. New York: Palgrave Macmillan.
- Scholte, J. A. (2005). *Globalization: A critical introduction*. 2. utg. Revidert og oppdatert utg. New York: Palgrave Macmillan.
- Sæter, O. K. & Seim, S. (2018). Diskusjonen om det romlige. I S. Seim & O. K. Sæter (Red.), *Barn og unge: By, sted og sosiomaterialitet*. Kapittel 2 (s. 19–37). Oslo: Cappelen Damm Akademisk.
- ter Haar, G. (1998). *Halfway to paradise: African Christians in Europe*. Cardiff: Cardiff Academic Press.
- Tversky, B. (2003). Structures of mental spaces: How people think about space. *Environment and Behavior* 35(1), 66–80. <https://doi.org/10.1177/0013916502238865>
- Tweed, T. A. (2006). *Crossing and dwelling: A theory of religion*. Cambridge: Harvard University Press.
- Ukah, A. (2008). *Pentecostal power: A study of the Redeemed Christian Church of God in Nigeria*. Africa World Press.
- Ukah, A. (2016). God, wealth, and the spirit of investment: Prosperity Pentecostalism in Africa. I S. Dreher & P. J. Smiths (Red.), *Religious activism in the global economy: Promoting, reforming, or resisting neoliberal globalization?* (s. 73–90). London: Rowman and Littlefield International Ltd.
- Vertovec, S. (2003). Migration and other forms of transnationalism: Towards conceptual cross-fertilization. *International Migration Review*, 37(3), 641–665. <https://doi.org/10.1111/j.1747-7379.2003.tb00153.x>

Wariboko, N. (2014a). *The charismatic city and the public resurgence of religion. A pentecostal social ethics of cosmopolitan urban life*. Charis: Christianity and Renewal – Interdisciplinary Studies. New York: Palgrave MacMillan.

Wariboko, N. (2014b). *Nigerian pentecostalism*. Rochester, NY: Rochester University Press.