

Religiöse Migrantengemeinden als soziale Wohlfahrtserbringer?

Zivilgesellschaftliche Potentiale und
Herausforderungen

Sabrina Weiß

Einführung

Im Zuge zunehmender religiöser und kultureller Pluralisierung (Jäggle 2007; Krech/Hero/Zander 2008; Pollack/Müller 2013) und aktueller gesellschaftlicher und politischer Diskussionen zu den Herausforderungen der anhaltenden Fluchtmigration in Richtung Europa, werden seit einiger Zeit (religiöse) Migrantenorganisationen als entwicklungspolitisch relevante Akteure identifiziert und adressiert.¹ Aufgrund von sprachlicher, kultureller und sozialer Kompetenz könnten sie als Brücken zu neuen Einwanderungsgruppen fungieren. Bisher wird die freie Wohlfahrtspflege vornehmlich von Caritas und Diakonie dominiert (Böllert et al., 2013), die im Sinne der Katholischen und Evangelischen Kirche Dienst am Nächsten erbringen (Lehner 2008), und dabei staatlich gefördert werden. Eine andere soziale Einheit, die sozial unterstützend und gesellschaftlich integrierend wirken kann, ist die Familie. Im familiären Verband wird nicht nur der Nachwuchs auf- und erzogen, sondern z. B. auch die Pflege alter Familienmitglieder verantwortet. Dies wird vom Staat finanziell gefördert und eingefordert und es werden entsprechende Strukturen geschaffen. Aus soziologischer Perspektive bewegen sich religiöse Migrantenorganisationen zwischen diesem Spektrum aus privat organisierter Fürsorge und freier, professionalisierter Wohlfahrtserbringung. Einerseits bieten religiöse Migrantengemeinden spirituelle Begleitung, materielle Unterstützung und ein soziales Miteinander, andererseits führen sie als religiöse Institution im religiösen Feld sowohl ein

1 Vgl. Forschungsbericht 14 „Entwicklungspolitisch engagierte Migrantenorganisationen: Potenziale für die Integration in Deutschland?“ vom Bundesamt für Migration und Flüchtlinge (BAMF) im Jahr 2012. Auf der Homepage des BAMF werden Migrantenorganisationen deutlich als „kompetente Helfer und Ansprechpartner“ adressiert und hinsichtlich ihrer vielfältigen Angebote aufgeführt. Vgl. www.bamf.de/DE/Willkommen/VerbaendeOrganisationen/Migrantenorganisationen/migrantenorganisationen-node.html (Abruf 29.12.2015).

strukturelles wie rechtliches Schattendasein, da sie als religiöse Vereine (die Form in der sie überwiegend organisiert sind) keine staatlichen Zuschüsse erhalten können.²

Nun wird ihnen ein Potential zugesprochen, was erklärungsbedürftig ist. Seitens der Forschung werden religiöse Migrant*innenorganisationen seit einigen Jahren hinsichtlich ihrer sozialen Potenz für die eigene ethnische Community und darüber hinaus untersucht. Dabei etablieren sich Bezeichnungen, die vor allem das relationale und funktionale Moment dieser sozialen Einheiten betonen, welche zwischen dem Eigenen und dem Fremden vermitteln, wie z. B. religiöse Migrant*innenorganisationen als „kulturelle Kontaktzonen“ (Wilke 2013, S. 15) und „multifunktionale Brückenorte“ (Baumann 2014, S. 214). Hier findet eine Ablösung früherer Debatten statt, die in diesem Kontext noch von Parallelgesellschaften und ethnischen Kolonien sprachen.

Aber wie lässt sich nun die Adressierung von (religiösen) Migrant*innenorganisationen als zivilgesellschaftlich relevante Akteure erklären? Etablierte Wohlfahrtsträger wie Caritas und Diakonie stehen angesichts der religiösen und kulturellen Vielfalt vor der Herausforderung, ihre Sozialen Dienste entsprechend anzupassen. Dies mag daran liegen, dass sie religiöse Werte nicht mehr explizit kommunizieren, bzw. religiöse Zugehörigkeit kein Kriterium mehr ist, um ihre Sozialen Dienste in Anspruch nehmen zu können. Religiöse Migrant*innenorganisationen hingegen kommunizieren in erster Linie ihren religiösen Wertekanon und kulturelle Traditionen, die als Begründung für die Erbringung von sozialen Hilfen fungieren können und die sich je nach theologischem Profil auch an Personen richten können, zu denen keine intensiven Beziehungen bestehen – die also Fremde sind (Hirschmann 2004, S. 1207). Darin liegt das Potential begründet, zivilgesellschaftlich wirksam zu werden.

Karic/Ehlke weisen im Zusammenhang religiös motivierter Wohlfahrtspflege darauf hin, dass die religiös begründete Erbringung sozialer Unterstützungsleistungen jenseits eines professionalisierten Verständnisses, wie es die etablierten wohlfahrtstaatlichen Strukturen sozialer Dienste wie Caritas und Diakonie pflegen, für religiöse Migrant*innenorganisationen noch nicht hinreichend untersucht worden ist (Karic/Ehlke 2015, S. 299). Anhand eines empirischen Falls werden drei Fragen untersucht, um einen Beitrag zur angestoßenen Diskussion zu leisten:

- Welche „sozialen Dienste“ leisten religiöse Migrant*innenorganisationen?
- Arbeiten sie dabei korporativ und zu welchem Zweck?

2 Als Kulturverein ist dies jedoch möglich.

- Wie lassen sich religiöse Migrantenorganisationen im Verhältnis zu etablierten Trägern wie Caritas und Diakonie im Feld regionaler Wohlfahrtserbringung verorten?

Zur Funktion und Struktur Religiöser Migrantenorganisationen aus religionssoziologischer Perspektive

Um aufzeigen zu können, welche gemeinwohlorientierten Handlungen religiöse Migrantenorganisationen leisten, unter welchen Bedingungen dies geschieht und an wen sich die Angebote richten, erscheint es zunächst notwendig, diese spezielle Form der religiösen Institutionalisierung zu bestimmen und in ein Verhältnis zu anderen religiösen Institutionen und im Besonderen den freien Wohlfahrtserbringern zu rücken. In der religionssoziologischen Forschung lässt sich eine breite Debatte zur Bestimmung religiöser Sozialformen zurückverfolgen, in denen religiöse Migrantenorganisationen oftmals eine Sonderrolle einnehmen, da sie nicht ohne Weiteres der klassischen Typologie von Kirche, Sekte und Mystik (Weber 1972; Troeltsch 1994; Niebuhr 1929) zugeordnet werden können. Ohne die Diskussion an dieser Stelle vertiefen zu können, lassen sich drei Kennzeichen für religiöse Migrantenorganisationen im Verhältnis zu etablierten religiösen Institutionen wie z.B. den Großkirchen festhalten, die Einfluss auf eine Gemeinwohlorientierung haben:

Erstens zeichnen sie sich durch einen hohen Grad an Dynamik aus, der durch Anpassungsprozesse gekennzeichnet ist und zu unterschiedlichen Aggregierungs- und Komplexitätsgraden führt (Krech/Hero/Zander 2008, S. 75). So finden sich religiöse Migrantenorganisationen, die sich in flexiblen Gemeinschaften organisieren ohne Mitgliedschaftsstrukturen³ aufzuweisen, oder geschlossene Gruppierungen, wie z.B. im freikirchlichen Spektrum, die ausschließlich einem spezifischen Mitgliederkreis Zugang gewähren. Überwiegend lassen sie sich jedoch dadurch kennzeichnen, dass jede Form des Engagements auf ehrenamtlicher Basis beruht.

Zweitens weisen religiöse Migrantenorganisationen je nach religiöser Tradition voneinander abweichende partikuläre Orientierungen auf. Während Großkirchen und denen ihnen zugehörige Einrichtungen im Sinne Troeltschs als „überwiegend konservative, relativ weltbejahende, massenbeherrschende und darum im Prinzip nach universale, d. h. alles umfassen

3 Der Zugehörigkeitsmodus kann sehr unterschiedlich ausgeprägt sein. So kann Zugehörigkeit qua Geburt gegeben sein oder ein formaler Mitgliedschaftsbeitritt muss vollzogen werden oder auch eine emphatische Bekundung reichen aus.

wollende Organisation[en]“ (ebd., S. 78) sind, bezieht sich das religiöse Heilsangebot von religiöse Migrantenorganisationen in unterschiedlichen Graden entweder nur auf die eigene ethnische Community oder, wie in Pfingstgemeinden zu beobachten ist, die einen universalistischen Charakter aufweisen, sollen möglichst viele Menschen angesprochen werden. In jedem Fall ist für viele eine zunehmende Öffnung und Orientierung an der Aufnahmegesellschaft zu verzeichnen, die mit struktureller und funktionaler Ausdifferenzierung und Vernetzung einhergehen kann.

Drittens kann für (Migranten-)Religionen nicht von einer gleichermaßen ausgeprägten Sozialethik ausgegangen werden, die religiös motiviertes, soziales Handeln begründet. Unter Migrantenreligionen versteht Lehmann „alle muslimischen, buddhistischen oder hinduistischen Gruppen, deren Mitglieder durch Anwerbung von Arbeitskräften, Familienzusammenführung oder Flucht in die Bundesrepublik Deutschland gekommen sind“ und in Rückgriff auf Burkhard Gladigows Religionsdefinition, ihre „Wirklichkeitskonstruktion auf mindestens ein Deutungs- oder Symbolsystem rekurrieren.“ (Lehmann 2005, S. 95 f.) Darunter sollten jedoch auch christliche Freikirchen im protestantischen Spektrum gefasst werden, da sie entgegen katholischer fremdsprachiger Gemeinden, die der Katholischen Kirche unterstehen, weitestgehend autark agieren können, auch wenn sie fremdsprachigen Mutterkirchen angehören. Darüber hinaus sind noch Migrantenreligionen zu nennen, die anderer Religionszugehörigkeit sind als die von Lehmann erwähnten Religionen. Das Konzept des „Dienst am Nächsten“ ist zusammen mit dem Begriff der Nächstenliebe ein Zentralbegriff des Christentums. Für den Islam ist vor allem der Pflichtenkodex in Sure 17,22–39 für eine Solidarethik und Gerechtigkeitsvorstellungen zentral, die beispielsweise ihren Ausdruck in der islamischen Sozialabgabe *zakat* als Almosen-gabe findet.⁴

Wenn also andere religiöse Gemeinschaften jenseits der christlichen Wohlfahrtsträger gesellschaftlich und staatlich als potentielle soziale Dienstleister adressiert werden, dann sollte zunächst gefragt werden, welche „Dienste“ dort überhaupt unter welchen Voraussetzungen geleistet werden. Zwar können vor allem christliche Migrantengemeinden kirchenähnliche Strukturen ausbilden oder muslimische Moscheevereine in isomorphen Anpassungsprozessen Strukturen wie Dachverbände mit Ansprechpartnern für den deutschen Staat etablieren, jedoch muss berücksichtigt werden, dass religiöse Migrantenorganisationen überwiegend niedrigschwellig strukturiert sind, ihre Angebote über ehrenamtliche Tätigkeiten organisieren und finanziell von Spenden ihrer Gläubigen abhängig sind. Die höchste Form

4 Zum Thema islamische Solidarität und Gerechtigkeit siehe Heine (2007).

der institutionellen Anpassung ist die Erlangung des Status als Körperschaft des Öffentlichen Rechts (K. d. ö. R.). Voraussetzung für die Erlangung dieser Stellung ist die Gewähr der Dauer. Gemeinschaften müssen also über einen langen Zeitraum bestehen und Mitglieder aufweisen können, die sich in einem gemeinsamen Glauben verbunden fühlen. Zudem muss ein ungeschriebenes Erfordernis der Rechtstreue gegenüber dem Staat vorliegen, da mit der Stellung erhöhte Einflussmöglichkeiten einhergehen, die eben auch eine erhöhte Missbrauchsgefahr birgt.

Im nächsten Abschnitt werden nun die Formen gemeinwohlorientierter Handlungen religiöser Migrantenorganisationen beschrieben. Zwei Begriffe müssen in diesem Zusammenhang geklärt werden. Nämlich die Bedeutung der Bündelung sozialen Kapitals und die Definition sozialer Dienste im Kontext religiöser Vergemeinschaftung unter Migrantinnen und Migranten.

Formen gemeinwohlorientierter Handlungen religiöser Migrantenorganisationen

Um Formen gemeinwohlorientierter Handlungen⁵ beschreiben zu können, ist es zunächst noch einmal wichtig, auf die Funktionen von religiösen Migrantorganisationen zu sprechen zu kommen und unter welchen Bedingungen sie agieren. Unter gemeinwohlorientierten Handlungen, die religiös begründet werden, werden hier personenbezogene soziale Tätigkeiten verstanden, die freiwillig und unentgeltlich vollbracht werden. Sie sind nicht nur Versammlungsorte für die Ausübung religiöser Rituale, sondern sie sind zugleich Rahmen für die Bündelung von sozialem Kapital. In der religionswissenschaftlichen Forschung hat die Verknüpfung der sozialwissenschaftlichen Theoriebildung zu Kapitalarten mit religiöser Migrations- und Institutionenforschung seit den 1990er Jahren zugenommen.⁶ ZweiDefini-

5 Im Gegensatz zu sozialen Dienstleistungen, sind gemeinwohlorientierte Handlungen nicht Teil eines anerkannten wohlfahrtstaatlichen Arrangements, welches zwischen einer organisationalen Ebene (sozialer Dienst) und einer Handlungsebene (Soziale Arbeit als soziale Dienstleistung) differenziert und damit als ein eigener „Erbringungszusammenhang, der öffentlich verfasst ist, beruflich erbracht wird und die Koproduktion der Konsument/innen erforderlich macht“ verstanden wird (Kessl/Otto 2011). Daher wird hier auf die Verwendung des Begriffs „Soziale Dienste“ verzichtet und lediglich von gemeinwohlorientierten Handlungen gesprochen. Diese Handlungen sind religiös motiviert und werden ehrenamtlich erbracht.

6 Zur Adaption von Kapitaltheorien in der Religionswissenschaft siehe Elwert (2007) und für eine frühe Arbeit mit Religionsbezug Iannaccone (1990). Exemplarische Forschungs-

tionen sozialen Kapitals bestimmen die Diskussion. Während Bourdieu (1983) soziales Kapital noch als Ressource einer Person versteht, konzipiert Coleman (1991, S. 392) soziales Kapital vielmehr über eine handlungstheoretische Perspektive, das dem Individuum überhaupt erst vielfältige Handlungen ermöglicht.

Für religiöse Gemeinschaften hat Lukka entsprechend das Augenmerk darauf gelenkt, dass diese nicht einfach nur soziales Kapital bündeln, sondern es durch die Vergemeinschaftung überhaupt erst hervorgebracht werden kann (Lukka 2003). Für religiöse Migrantenorganisationen kann die These aufgestellt werden, dass sie in besonderem Maße bei der Erbringung von sozialem Kapital fähig sind, weil sie einerseits aufgrund geteilter Migrationserfahrung und kultureller und ethnischer Gemeinsamkeit ein starkes Gemeinschaftsgefühl entwickeln. Geteilte religiöse und soziale Werte fördern das Zugehörigkeitsgefühl und die Kooperationsbereitschaft (Elwert 2007, S. 48) zusätzlich. Jedoch beeinflusst die religiösen Sozialethiken der jeweiligen Religionsgemeinschaften und ihre Organisationsstrukturen die Erbringung von sozialem Kapital. Um an dieser Stelle ein Beispiel zu nennen: Hindutempel sind in erster Linie Orte zur Ausübung religiöser Rituale, die anschließend wieder zügig verlassen werden. Zudem praktizieren viele Hindus ihren Glauben an Hausschreinen in ihren privaten Haushalten. Soziales Kapital wird hier in einem anderen Maße erbracht als beispielsweise in einer koreanischen Freikirche, in der im Anschluss an den Gottesdienst noch gemeinsam gegessen wird, sich Jugendgruppen treffen oder der Chor probt (Weiß 2012, 2015; Foley/Hoge 2007, S. 41, 44, 111–113). Die Erbringung von sozialem Kapital in religiösen Migrantenorganisationen hängt also davon ab, welches Gewicht den gemeinschaftlichen Aktivitäten gegeben wird, welches Ziel die Zusammenkünfte haben und in welcher Regelmäßigkeit sie stattfinden. Da sich religiöse Migrantenorganisationen über Spenden oder Beiträge ihrer Mitglieder finanzieren, sind sie oftmals zur Erbringung von Angeboten darauf angewiesen, sich mit anderen Akteuren der eigenen Community oder darüber hinaus zu vernetzen, um entsprechende Ressourcen zu akquirieren oder zu bündeln.

Ein Konzept zum gemeinschaftlichen Sozialkapital von religiösen Migrantenorganisationen hat der US-amerikanische Soziologe und Ethnologe Alex Stepick (2009) mit Rückgriff auf Putnam vorgestellt. Es bezieht sich auf Gruppen und enthält zugleich eine gruppenübergreifende Komponente, da auch die Vernetzung jenseits der eigenen Community integriert wird. Stepick differenziert zwischen drei Formen von *civic social capital* (CSC),

arbeiten zu *civic social capital* (CSC) in religiösen Organisationen siehe auch Lukka (2003); Smidt (2003); Steppick/Rey/Mahler (2009); Furseth (2008); Lee (2014).

wie er es nennt: a) gruppenstärkende Beziehungen, die vor allem die gegenseitige Unterstützung fördern (*bonding social capital*), b) verbindenden Beziehungen zwischen unterschiedlichen Gruppen, die Kooperationen und Gemeinwohlorientierung fördern (*bridging social capital*) und c) vertikale Beziehungen zwischen unterschiedlichen Statusgruppen, die über unterschiedliche Ressourcen und Macht verfügen (*linking social capital*) (Baumann 2015, S. 58 f.). Sein Konzept ist geeignet, um nachfolgend soziale Dienste nicht einfach nur zu beschreiben, sondern sie einerseits in Hinblick auf ihre zivilgesellschaftlichen Potentiale hin zu gruppieren (intrareligiöse Soziale Dienste, interreligiöse Soziale Dienste, außerreligiöse Dienste) und andererseits die damit einhergehenden Grade der Vernetzung und die Vernetzungsarten mit in den Blick zu nehmen.

Die eingangs gestellte Frage, welche „sozialen Dienste“ religiöse Migrantenorganisationen leisten, soll anhand der drei Formen von *civic social capital* am Beispiel koreanischer Freikirchen verdeutlicht werden. Es wird dabei unterschieden, ob sich die gemeinwohlorientierten Handlungen eher an die eigene ethnische Community richten oder offen für alle sind.

Mit der Anwerbung von koreanischen Krankenschwestern, Pflegerinnen und Bergarbeitern seit den 1960er Jahren haben sich recht früh parallel zur Immigration dieser Migrantinnen und Migranten koreanische Freikirchen etabliert. Dies geschah vor allem in Ballungsräumen wie Nordrhein-Westfalen, Berlin, Hamburg und Frankfurt. Heute leben rund 30.000 Koreanerinnen und Koreaner, bzw. Deutsch-Koreaner in Deutschland. Obwohl es sich dabei um eine vergleichsweise kleine Migrantengruppe zu beispielsweise muslimischen Gemeinschaften handelt, die aufgrund ihres vorangeschrittenen Institutionalierungsgrads und damit einhergehender Professionalisierung in der Öffentlichkeit stärker wahrgenommen werden, kann an diesem Fall exemplarisch aufgezeigt werden, wie soziale Dienste jenseits staatlicher und freier (aber etablierter) Wohlfahrtserbringung erbracht werden.

Da es sich bei den Migrantengemeinden mehrheitlich um protestantische (gefolgt von charismatischen) Freikirchen handelt, die überwiegend von koreanischen Pastoren geleitet werden, organisieren sie sich selbständig und erbringen ihre Angebote über ehrenamtliche Tätigkeiten. Die Mitgliedszahlen der Gemeinden variieren zwischen 30 und 400 Personen.

Obwohl die koreanischen Freikirchen primär der Ausübung von Gottesdiensten und Gebetskreisen dienen, hatten sie insbesondere für die erste Generation koreanischer Gastarbeiter*innen eine stabilisierende, soziale Funktion. Sie vermittelten in der Fremde ein Gefühl der Zugehörigkeit und Gemeinschaft. Als Bergarbeiter und Krankenschwestern machten sie Diskriminierungserfahrungen und die anfängliche Sprachbarriere und kulturellen Unterschiede erschwerten Kontakte zur Aufnahmegesellschaft. Gemeinsame Ausflüge boten Abwechslung zur harten Arbeit. Die Pflege

kultureller Traditionen sowie das Begehen von Feiertagen oder die Auseinandersetzung mit politischen und gesellschaftlichen Entwicklungen im Heimatland Korea boten Gelegenheiten des Austauschs und der Frustrationsbewältigung. Darüber erfolgte in den Freikirchen eine Würdigung des sozialen Status jedes Einzelnen, der sich in der Gemeinde einbrachte, z. B. in Form der Tätigkeit als Presbyter oder einer Chorleiterin. Die Marginalisierungserfahrungen in der Aufnahmegesellschaft konnten so aufgefangen werden. Für die zweite und dritte Generation ist die Funktion der Gemeinden eine andere. Sie dienen der identikativen Selbstverortung, der Pflege kultureller Traditionen, dem koreanischen Spracherwerb und der Kinderbetreuung nach der Familiengründung. Insbesondere im Jugendalter und im frühen Erwachsenenalter verzeichnen viele Gemeinden sinkende Zahlen aktiver Mitglieder in dieser Altersgruppe.

Welche gemeinwohlorientierten Angebote werden nun angesichts des Bedeutungswandels der Gemeinden erbracht? Dies kann nur ausreichend dargelegt werden, wenn zugleich die verschiedenen Formen der Orientierung und Strukturierung von koreanischen Freikirchen berücksichtigt werden. Das Ergebnis einer noch unveröffentlichten, empirischen Fallstudie der Autorin zu Wandlungsprozessen koreanischer Migrantengemeinden in Nordrhein-Westfalen hat ergeben, dass sich drei Gemeindetypen voneinander unterscheiden lassen, die jeweils je nach konfessioneller Zugehörigkeit und Mitgliederstruktur voneinander abweichendes *civic social capital* generieren, welches auch die Formen gemeinwohlorientierter Handlungen beeinflusst.

Traditionale Versorgungskirchen als Bewahrer kultureller und religiöser Werte mit ausgeprägter Heimatlandorientierung: Dieser Typus zeichnet sich dadurch aus, dass er sich seit der Gründungsphase der koreanischen Migrantengemeinden kaum verändert hat. Da die Mehrheit der Mitglieder der ersten Generation angehört und sich der Pastor in seiner Gemeindeführung auf diese Gruppe einstellt, weisen die Migrantenkirchen, die diesem Typus entsprechen, eine starke Heimatlandorientierung auf und identifizieren sich mit Themen, die neben der religiösen Praxis Bestandteil des Gemeindelebens waren, wie z. B. die Demokratisierungsbewegung in Korea oder der Einsatz für das Aufenthaltsrecht koreanischer Krankenschwestern und Bergarbeiter in Deutschland und deren Arbeitsbedingungen. Die partikulare Orientierung an der eigenen ethnischen Community hat zur Folge, dass sie viel eher *bonding social capital* generieren.

Dieser Typus hat entweder keine ausgeprägten Kinder- und Jugendprogramme, weil der Anteil dieser Mitgliedsgruppen nicht groß ist, oder die Folgegenerationen müssen sich der Ausrichtung der Migrantenkirche anpassen, so dass sich die Angebote an der älteren Generation orientieren. Das Bestehen dieses Typs erfolgt über den temporären Aufenthalt von ko-

reanischen Auslandsstudierenden, die die gängigen Gemeindestrukturen nicht in Frage stellen und an den sozialen Diensten und der Vermittlung der religiösen und kulturellen Traditionen der Mitglieder der ersten Generation partizipieren können. Dazu zählt die Unterstützung bei Behördengängen, die Organisation oder Bereitstellung von geeignetem Wohnraum, kostenlose oder vergünstigte Freizeitangebote oder die Erläuterung des deutschen Rechtssystems. Der Grad der Vernetzung jenseits der eigenen Gemeinschaft ist gering ausgeprägt und konzentriert sich beispielsweise auf zwei Mal jährlich stattfindende deutsch-koreanische Gottesdienste mit benachbarten deutschen Gemeinden oder einem Sommerfest.

Post-traditionale Angebotskirchen: Koreanische Migrantengemeinden dieses Typs verfügen über eine breite Mitgliederstruktur und reagieren auf diese Durchmischung mit einer ausdifferenzierten Gemeindestuktur, die sogar kirchenähnliche Züge annehmen kann. Um den unterschiedlichen Bedürfnissen der Mitglieder der ersten, zweiten und dritten Generation und den Bedürfnissen der koreanischen Auslandsstudierenden und Geschäftsleute seelsorgerisch begegnen zu können, werden spezifische Angebote von den Gemeinden für die Gruppen eingerichtet, z. B. Hilfestellung bei Behördengängen, Hausaufgabenhilfe oder Kinderbetreuung. Sie versuchen in ihrem Gemeindeleben sowohl die Interessen der älteren Mitglieder zu berücksichtigen, als auch die religiöse und kulturelle Vermittlung an die zweite und dritte Generation zu gewährleisten, die als Nachfolger der Gemeinden betrachtet werden. Die Ausdifferenzierung der Gemeindestrukturen geht mit personellen wie materiellen Herausforderungen einher, um die abweichenden sprachlichen, kulturellen und sozialen Orientierungen der Mitglieder in einer Gemeinschaft zusammenzufassen. Um die Ausdifferenzierung und Diversität innerhalb ihrer Freikirche zu verarbeiten, zeigt sich dieser Typ offener für breit gefächerte Netzwerkkontakte (*bridging social capital*): Erstens, um notwendige Ressourcen für die Gemeindeführung zu akquirieren, zweitens, um mit einem universelleren Anspruch jenseits der eigenen ethnischen Community zu missionieren und diakonische Dienste zu leisten, und drittens, um das Fortbestehen der Migrantenkirchen z. B. durch Fusionen oder Kooperationen zu sichern.

Laiengemeinschaften: Dieser Typ beschreibt koreanische Gemeinschaften, die sich flexibel zwischen Standorten bewegen oder nicht auf Zeit angelegt sind. Zudem sind sie auf eine Zielgruppe spezialisiert, entweder ausschließlich auf Mitglieder der zweiten Generation und/oder auf koreanische Auslandsstudierende. Dieser Typ zeichnet sich durch eine hohe Dynamik und Pragmatismus in der Organisation aus. Die Hierarchien sind flach ausgeprägt und die Altersstruktur ist homogen. Laien oder angehende Pastoren leiten die Gemeinschaft an und orientieren sich auf ihre Gruppe betreffende Themen. Die gegenseitige Unterstützung ist hoch ausgeprägt (*bonding social capital*),

aber Netzwerkkontakte jenseits der Laiengemeinschaften sind gering. Sie zeichnen sich zudem dadurch aus, dass sie sich in ihrer religiösen Praxis an den spezifischen Bedürfnissen der Gruppe orientieren. So behandelt eine Gemeinde koreanischer Auslandsstudierender z. B. Themen wie der Suche nach einer Form der „christlichen Ur-Gemeinde“ im Sinne früher Christen, die sich von den Mega-Churches in Korea distanzieren.

Tabelle 1

| | Traditionale Versorgungskirche | Post-traditionale Angebotskirche | Laiengemeinschaften |
|--------------------------------|--|--|---|
| bonding social capital | <ul style="list-style-type: none"> - Gegenseitige Unterstützung - Kinderbetreuung - Koreanischunterricht und Landeskunde - Lebenshilfe in Form von Seelsorge für Singles, Ehepaare und Rentner - Transfer von Geld und Gütern an Familienangehörige in Korea - Füreinander beten | <ul style="list-style-type: none"> - Hilfe von Mitgliedern für koreanische Auslandsstudierenden bei der Wohnungssuche, Amtsgängen, Hilfe im Studium, Ausflüge, Verköstigung - Kinderbetreuung - Koreanischunterricht und Landeskunde - Lebenshilfe in Form von Seelsorge für Singles, Ehepaare und Rentner - Füreinander beten - Jugendfreizeiten | <ul style="list-style-type: none"> - Gegenseitige Hilfestellung bei Amtsgängen, Orientierung an dt. Universitäten, Wohnungssuche und Umzüge - Füreinander beten |
| bridging social capital | <ul style="list-style-type: none"> - Religiöse Heilung durch Gastprediger | <ul style="list-style-type: none"> - Geldwerte Unterstützung koreanischer Missionen oder Entwicklungs- oder Katastrophenhilfe - Religiöse Heilung durch Gastprediger - Chorauftritte in Krankenhäusern und Altenheimen - Gefängnisseelsorge - Armenspeisung - Vernetzung mit anderen koreanischen Gemeinden für die Jugendarbeit - Jugendgottesdienste mit anderen fremdsprachigen, christlichen Gemeinden - Deutsch-koreanische Gemeindefeste und Spendenbasare | <ul style="list-style-type: none"> - Spenden für Hilfsbedürftige, Arme, Opfer von Flutkatastrophen und Obdachlose |

Jeder Typ beschreibt zum einen den Status quo, der derzeit in diesem religiösen Feld beobachtet werden kann. In der Typologisierung deutet sich aber bereits eine Entwicklungstendenz an. Einerseits schließen sich Gemeinden

zusammen, um dem Mitgliederschwund und ökonomischen Herausforderungen zu begegnen. Je größer die Gemeinden und je ausdifferenzierter ihre Mitgliederstruktur ist, desto breiter sind auch ihre gemeinwohlorientierten Angebote. Gemeinden, die überwiegend nur aus Mitgliedern der ersten Generation bestehen oder ausschließlich koreanische Auslandsstudierende als Zielgruppe ansprechen, generieren verstärkt *bonding social capital* und vernetzen sich weniger mit Menschen jenseits der eigenen Community oder anderen religiösen Institutionen. Dies ist auch darin begründet, dass es sich dabei häufig um sehr kleine Gemeinden handelt (< 50 Personen), die aufgrund knapper Ressourcen ihre Angebote weniger breit streuen und weniger regelmäßig anbieten können. Eine Übersicht gemeinwohlorientierter Handlungen zeigt die nachfolgende Tabelle (vgl. Tab. 1). Bei Gemeinden mit ausdifferenzierter Mitgliederstruktur, die oft von wechselnden koreanischen Pastoren geleitet werden, lässt sich beobachten, dass es nicht immer gelingt, generationenübergreifende Angebote zu schaffen. Das Resultat sind sprachlich getrennte Gottesdienste und soziale und kulturelle Spannungen zwischen den Generationen, die zu Spaltungen von Gemeinden führen können. Daher darf der vorgestellte Ansatz des *civic social capital* und der gemeinwohlorientierten Handlungen nicht den Blick vor Grenzziehungsprozessen und Konfliktlinien verschließen. An dem Fallbeispiel koreanischer Freikirchen zeigt sich, dass sie sich nach wie vor vornehmlich an der eigenen ethnischen Community orientieren und gemeinwohlorientierte Handlungen, die darüber hinaus ausgerichtet sind, eher punktuell erbracht werden können. Gemeinden, die eine ausdifferenziertere und generationenübergreifende Mitgliederstruktur aufweisen, bringen ein hohes Unterstützungspotenzial auf, weil sie über mehr Ressourcen verfügen und sich breiter vernetzen können. *Linking social capital* entsteht weniger in Hinblick auf gemeinwohlorientierte Handlungen, als vielmehr zur ideellen Unterstützung und zum Wissenstransfer in Bezug auf Institutionalisierungsprozesse. So werden je nach konfessioneller Ausrichtung Kontakte zu den Evangelischen Landeskirchen, dem Bund freikirchlicher Pfingstgemeinden und der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen gepflegt, z. B. zur Findung von Gottesdiensträumen oder Unterstützung bei der Gründung von Vereinen. Auffällig ist, dass eine Korporation oder Orientierung an staatlichen oder freien Wohlfahrtserbringern nicht beobachtet werden konnte.

Auch eine umgekehrte Beziehungsaufnahme dieser zu den koreanischen Freikirchen konnte nicht beobachtet werden. Im Anschluss daran sollen im nächsten Abschnitt Herausforderungen auf der Mikro- und Mesoebene genannt werden, vor denen religiöse Migrantorganisationen bei der Erbringung von gemeinwohlorientierten Handlungen stehen.

Schlussbetrachtung: Zur Verortung religiöser Migrantenorganisationen im Verhältnis zu freien Wohlfahrtserbringern

Anhand des Fallbeispiels koreanischer Migrantengemeinden wurde der Versuch unternommen, exemplarisch für religiöse Migrantenorganisationen aufzuzeigen, auf welche Art und Weise sie gemeinwohlorientierte Hilfen erbringen. Diese sind vielfältig und reichen von gemeindeorientierter sozialer Hilfe wie Unterstützung bei der Wohnungssuche und Jugendarbeit bis hin zu gemeindeübergreifender sozialer Hilfe wie Armenspeisung oder kulturellen Veranstaltungen in Krankenhäusern. Jedoch handelt es sich dabei oftmals um punktuelle Angebote, die nicht verstetigt werden (können). Grund dafür sind derzeit Herausforderungen die die Finanzierung der Gemeinden betrifft, rückgängige Mitgliederzahlen und intergenerationale Spannungen, was die Entwicklung der Gemeinden betrifft

Abschließend kann für diesen Fall nicht von professionalisierten Sozialen Diensten gesprochen werden, da sie sich überwiegend ehrenamtlich organisieren und gemeinwohlorientierte Handlung oftmals niedrigschwellig organisiert sind und nicht explizit angeboten werden. Demgegenüber steht beispielsweise die Etablierung einer kultursensiblen Pflege von Muslimen für Muslime.⁷ Die muslimischen Verbände in Deutschland stehen beispielhaft für einen Prozess religiöser Institutionalisierung und struktureller Anpassung, der mit der Ausbildung von Professionen und Etablierung von Sozialen Diensten einhergeht, die womöglich in einigen Jahren mit Wohlfahrtserbringern wie Caritas und Diakonie vergleichbar sein werden. Sie bilden im Spektrum religiöser Migrantenorganisationen bisher eher eine Ausnahme.

Der Unterschied zwischen staatlichen und freien (aber christlich geprägten) Anbietern wie Caritas und Diakonie zu religiösen Migrantenorganisationen liegt darin, dass erste Soziale Dienste professionalisiert haben, was bis auf muslimische Verbände andere religiöse Migrantenorganisationen kaum leisten können. Durch die Vielzahl an religiösen Migrantenorganisationen und die verschiedenen religiösen Traditionen und damit einhergehenden Unterschiede einer religiös begründeten Sozialethik (sofern diese überhaupt kommuniziert und gelebt wird), birgt die Adressierung von religiösen Migrantenorganisationen als potentielle Wohlfahrtserbringer seitens staatlicher Akteure Herausfor-

7 Auf der Homepage der Deutschen Islamkonferenz wird die Entwicklung einer islamischen Wohlfahrtspflege vorgestellt. www.deutsche-islam-konferenz.de/DIK/DE/Magazin/Lebenswelten/Wohlfahrtspflege/islamischer-wohlfahrtsverband-node.html;jsessionid=DE5EDBDA05E1BEEFD2E36BB0D787C73A.1_cid286 (Abruf 5.1.2016).

derungen. Sie können aufgrund ihrer expliziten Ausweisung als religiöse Vereine keine staatlichen Fördermittel abrufen, um ihre Angebote zu finanzieren oder geeignetes Personal einzustellen. Sie organisieren sich als Solidargemeinschaften ausschließlich über ehrenamtliche Aktivitäten, finanzieren sich über Spenden und sind darüber hinaus auf die Pflege von intra- oder interreligiösen Vernetzungen angewiesen, um Ressourcen zu bündeln (Nagel 2015). Voraussetzung für kooperative Beziehungen sind oftmals theologische Nähe, kulturelle Ähnlichkeit und niedrighschwellig ausgerichtete Organisationsstrukturen, an die sie anknüpfen können, ohne hohe Zugangshürden überwinden zu müssen (z. B. einen ausdifferenzierten Organisationsgrad mit professionellen Ansprechpartnern oder eine belegte Mitgliederkartei). Somit etablieren sich eher Netzwerke, die sich parallel zu den bereits etablierten Institutionen bewegen und sich ideell näherstehen. Abschließend lässt sich sagen, dass religiöse Migrantenorganisationen durchaus als Orte verstanden werden können, die individuelle und gesellschaftliche Ressourcen bündeln und diese produktiv nutzen. Inwiefern sie dabei eine institutionelle Leerstelle zur Bewältigung sozialer Problemlagen vor allem in Bezug auf religiöse und kulturelle Herausforderungen füllen werden, bleibt offen.

Literatur

- Baumann, M. (2014): Migrantenreligionen in Europa als absondernde Devianz? Nonkonformität im Spiegel der Multifunktionalität religiöser Gemeinschaftsorte. In: Franke, E./Kleine, C./Mürmel, H. (Hrsg.): *Devianz und Dynamik. Festschrift für Hubert Seiwert zum 65. Geburtstag*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, S. 204–218.
- Baumann, M. (2015): Religion als Ressource und Konfliktpotential in Europa. Analytische Perspektiven auf Immigration, Gemeinschaft und Gesellschaft. In: Polak, R./Reiss, W. (Hrsg.): *Religion im Wandel. Transformation religiöser Gemeinschaften in Europa durch Migration – Interdisziplinäre Perspektiven*. Wien: V&R unipress, S. 49–74.
- Beckford, James A./Richardson, James T. (2007): Religion and Regulation. In: Beckford, James A./Demerath, N. J. (Hrsg.): *The SAGE Handbook of the Sociology of Religion*. London: Sage Pubn, S. 396–418.
- Böllert, K. et al. (2013): Soziale Dienste und Glaubensgemeinschaften – Pfade regionaler Wohlfahrtsproduktion. In: *Soziale Passagen* 5, S. 145–149.
- Bourdieu, P. (1983): Ökonomisches Kapital, kulturelles Kapital, soziales Kapital. In: Kreckel, R. (Hrsg.): *Soziale Ungleichheiten*. Göttingen: Schwartz, S. 183–198.
- Bundesamt für Migration und Flüchtlinge (2012): *Entwicklungspolitische engagierte Migrantenorganisationen: Potenziale für die Integration in Deutschland*, Forschungsbericht 14, Nürnberg. www.bamf.de/SharedDocs/Anlagen/DE/Publikationen/Forschungsberichte/fb14-migrantenorganisationen.pdf?__blob=publicationFile (Abruf 29.12.2015).
- Coleman, James S. (1991): *Grundlagen der Sozialtheorie*, Bd. 1. München: Oldenbourg Wissenschaftsverlag.
- Elwert, F. (2007): Das Kapital religiöser Gemeinschaften – Ideen zur Adaption neuerer Kapitaltheorien in der Religionswissenschaft. In: *Zeitschrift für junge Religionswissenschaft*, 2(1), S. 33–52.
- Fix, B./Fix, E. (2005): *Kirche und Wohlfahrtsstaat. Soziale Arbeit kirchlicher Wohlfahrtsorganisationen im westeuropäischen Vergleich*, Freiburg: Lambertus Verlag.
- Jäggle, M. (2007): Religiöse Pluralität in Europa – Religionen und Religionslosigkeit. In: Bock, I./Dichtl, J./Herion, H./Prügger, W. (Hrsg.): *Europa als Projekt*. Berlin: LIT Verlag, S. 51–68.

- Foley, Michael W./Hoge, D. (2007): *Religion and the New Immigrants: How Faith Communities Form Our Newest Citizens*, Oxford: University Press.
- Furseth, I. (2008): *Social Capital and Immigrant Religion*. In: *Nordic Journal of Religion and Society*, 21(2), S. 147–164.
- Heine, P. (2007): *Gerechtigkeit und Solidarität im Islam*. In: Müller, J./Reder, M. (Hrsg.): *Interreligiöse Solidarität im Einsatz für die Armen*. Berlin: LIT Verlag, S. 59–63.
- Iannaccone, Laurence R. (1990): *Religious Practice: A Human Capital Approach*. In: *Journal for the Scientific Study of Religion*, 29(1), S. 297–314.
- Hirschmann, C. (2004): *The Role of Religions in the Origins and Adaption of Immigrant Groups in the United States*. In: *International Migration Review*, 38:3, S. 1206–1233.
- Karic, S./Ehlke, C. (2015): *Wie religiös ist die Wohlfahrtspflege? Zur Bedeutung von Glaubensgemeinschaften für die regionale Wohlfahrtserbringung*. In: *Soziale Passagen* 7, S. 279–302.
- Kessl, F./Otto, H.-U. (2011): *Soziale Arbeit und soziale Dienste*. In: Evers, A./Heinze, R./Olk, T. (Hrsg.): *Handbuch Soziale Dienste*. Wiesbaden: Springer, S. 389–403.
- Krech, V./Hero, M./Zander, H. (Hrsg.) (2008): *Religiöse Vielfalt in Nordrhein-Westfalen. Empirische Befunde und Perspektiven der Globalisierung vor Ort*. Paderborn: Schöningh.
- Lee, S. K. (2014): *The impact of social capital in ethnic religious communication networks on Korean immigrant's intercultural development*. In: *International Journal of Intercultural Relations*, 43(B), S. 289–303.
- Lehmann, K. (2005): *Institutionen christlicher Migranten in Deutschland. Eine Sekundäranalyse am Beispiel von Frankfurt am Main*. In: Baumann, M./Behloul, Samuel M. (Hrsg.): *Religiöser Pluralismus. Empirische Studien und analytische Perspektiven*. Bielefeld: Transcript, S. 93–121.
- Lehner, M. (2006): *Caritas als Sozialunternehmen und Grundfunktion der Kirche*. In: Mander-scheid, H./Hake, J. (Hrsg.): *Wie viel Caritas braucht die Kirche – wie viel Kirche braucht die Caritas?* Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer, S. 81–94.
- Lukka, P. (2003): *Energy for Change? How Faith-based Volunteering is Developing Social Capital and Community Life in the UK*. In: *Spring Research Forum*. www.66.165.155.20/docs/events/2003_spring_research_conference/lukka.pdf (Abruf 3.1.2016).
- Nagel, A. (Hrsg.) (2015): *Religiöse Netzwerke. Die zivilgesellschaftlichen Potentiale religiöser Migrantengemeinden*. Bielefeld: Transcript.
- Niebuhr, Richard H. (1929): *The Social Sources of Denominationalism*. New York: Kessinger Publishing.
- Pollack, D./Müller, O. (2013): *Religionsmonitor – verstehen was verbindet. Religiosität und Zusammenhalt in Deutschland*. Bertelsmann Stiftung.
- Richardson, James T. (Hrsg.) (2004): *Regulating Religion. Case Studies from Around the Globe*. New York: Springer.
- Smidt, C. (Hrsg.) (2003): *Religion as Social Capital. Producing the Common Good*. Waco, TX: Baylor University Press.
- Stepick, A./Rey, T./Mahler, Sarah J. (Hrsg.) (2009): *Churches and Charity in the Immigrant City. Religion, Immigration, and Civic Engagement in Miami*. New Brunswick: Rutgers University Press.
- Troeltsch, E. (1994): *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen (=UTB für Wissenschaft Uni-Taschenbücher)*, Tübingen: Mohr.
- Weber, M. (1972): *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie*, Tübingen: Mohr.
- Weiß, S. (2012): *Gemeinschaft als Prozess: Koreanisch-christliche Gemeinden in Nordrhein-Westfalen als kommunikative Interaktionsräume*. In: Nagel, A. (Hrsg.): *Diesseits der Parallelgesellschaft. Religiöse Migrantengemeinden als soziale Netzwerke*, Bielefeld: Transcript, S. 147–174.
- Weiß, S. (2015): *Die zivilgesellschaftlichen Potentiale koreanischer Freikirchen*. In: Nagel, A. (Hrsg.): *Religiöse Netzwerke. Die zivilgesellschaftlichen Potentiale religiöser Migrantengemeinden*. Bielefeld: Transcript, S. 77–98.
- Weiß, S.: *Love it, leave it or change it! Migrantenkirchen im Wandel am Beispiel koreanischer Gemeinden in Nordrhein-Westfalen*. Dissertationsschrift. In Vorbereitung.
- Wilke, A. (2013): *Ein Hindu-Pilgerort in Westfalen: Zur gesellschaftspolitischen und sozio-religiösen Bedeutung des Kamadchi-Tempel von Hamm-Uentrop als neue kulturelle Kontaktzone*. In: Franke, E./Triplett, K. (Hrsg.): *Religion und Politik im gegenwärtigen Asien. Konvergenzen und Divergenzen*. Münster: LIT Verlag, S. 13–52.