

RelBib

Bibliography of the Study of Religion

<https://relbib.de>

Dear reader,

This is a self-archived version of the following article:

Authors:	Nagel, Alexander-Kenneth / Plessentin, Ulf
Title:	“Zivilgesellschaftliche Potenziale im Vergleich“
Published in:	Religiöse Netzwerke: die zivilgesellschaftlichen Potenziale religiöser Migrantengemeinden. Bielefeld: transcript Verlag
Year:	2015
Pages:	243 – 266
ISBN:	978-3-8376-2758-9

The article is used with permission of [transcript Verlag](#). © 2015 transcript Verlag, Bielefeld.

Thank you for supporting Green Open Access.

Your RelBib team

Zivilgesellschaftliche Potentiale im Vergleich

ALEXANDER-KENNETH NAGEL/ULF PLESSENTIN

In diesem abschließenden Kapitel werden die einzelnen Fallstudien noch einmal systematisch miteinander in Beziehung gesetzt, um auf diese Weise generelle Aufschlüsse über das Zusammenspiel der zivilgesellschaftlichen Potentiale religiöser Migrantengemeinden mit verschiedenen Einflussfaktoren zu erhalten. Nachdem die komparative Selbstverortung bereits im vierten Unterkapitel der Beiträge geleistet worden ist, können sich die vergleichenden Erwägungen im Folgenden auf eine Draufsicht beschränken. Sie orientieren sich eng an den eingangs ausgeführten Debatten und Leitbegrifflichkeiten. Entsprechend ist die Analyse nicht an einer strengen Logik von Paarvergleichen ausgerichtet, sondern nimmt exemplarische Figurationen von Angeboten und Vernetzungen auf der einen sowie internen und externen Einflussfaktoren auf der anderen Seite in den Blick. Formal sind dabei besonders jene Konstellationen interessant, in denen entweder ähnliche Rahmenbedingungen zu unterschiedlichen Ausprägungen des Beziehungsspektrums führen oder aber ähnliche Beziehungsmuster sich unter ganz unterschiedlichen Bedingungen herausbilden.

ZIVILGESELLSCHAFTLICHE POTENTIALE

Wie im Einleitungskapitel ausgeführt, bestehen die zivilgesellschaftlichen Potentiale religiöser Migrantengemeinden zum einen in ihrer Fähigkeit zur Selbstorganisation und Ressourcenmobilisierung und zum anderen in ihrer öffentlichen Orientierung, die über den Nahraum der eigenen Gruppe hinausreicht. Diese Potentiale wurden in den Fallstudien anhand der Angebote und Vernetzung der Gemeinden erhoben.

Religiöse Migrantengemeinden offerieren über ihre im engeren Sinne rituellen Aufgaben hinaus eine große Bandbreite von *Angeboten*. Dazu gehören etwa finanzielle, emotionale und lebenspraktische Nothilfe und Unterstützung, Rechts- und Sozialberatung, Ämterhilfe sowie Kulturarbeit, Sprachkurse, Bildungsangebote (z.B. Nachhilfe, Computerkurse) und Jugendarbeit (Sport- und Freizeitangebote). Diese Angebote können unterschiedlich formalisiert sein und umfassen Aktivitäten der spontanen und informellen Nächstenhilfe unter dem Dach einer Gemeinde ebenso wie regelmäßige und professionelle Bildungs- oder Beratungsangebote. Gerade die stärker formalisierten Angebote können als ein gutes Indiz für die Selbstorganisationsfähigkeit einer Gemeinde gelten.

Dabei verweisen alle Fallstudien gleichermaßen auf eine ausgeprägte *Binnenorientierung* der Angebote, die sich in der Regel aus dem spezifischen Migrationskontext und der sozioökonomischen Situation der Gemeinden ergibt (s.u.). In diesem Zusammenhang lassen sich neben der rituellen Praxis drei typische Angebotsschwerpunkte unterscheiden, namentlich die Pflege der Herkunftssprache und -kultur (i), der Ausgleich sozioökonomischer Nachteile der Gemeindemitglieder (ii) sowie – wenn notwendig – die kollektive Bewältigung traumatischer Erfahrungen von Ausgrenzung und Vertreibung in den Herkunftsländern (iii).

Es wäre allerdings unangebracht, diese starke Fokussierung auf die Bedürfnisse der eigenen Mitglieder als Ausdruck willentlicher Abschottung zu interpretieren. Vielmehr ähneln religiöse Migrantengemeinden im Hinblick auf ihr Angebotsspektrum den etablierten kirchlichen Ortsgemeinden, indem sie zahlreiche kulturelle und soziale Aufgaben um eine religiöse Kernfunktion gruppieren und dabei umfassend zielgruppenspezifisch orientiert sind. Während allerdings evangelische und römisch-katholische Ortsgemeinden, gerade in den Städten, zunehmend mit schwindenden Besucherzahlen und der Erosion ihrer Trägermilieus zu tun haben, ist die soziale Basis religiöser Migrantengemeinden (einstweilen) intakt. Sie beruht wesentlich auf der kollektiven Identifikation mit einer geteilten Migrationsgeschichte und auf der sozialen Kontrolle in den meist übersichtlichen Gruppen. Wie in den klassischen amtskirchlichen Gemeinden auch basiert die Selbstorganisationsfähigkeit der Migrantengemeinden dabei wesentlich auf religiösen Weltbildern und daraus abgeleiteten solidarethischen Normen: Der Dienst an anderen Mitgliedern sowie Erhalt und Stärkung der Infrastruktur der Gemeinde sind in vielen Fällen unmittelbar heilsrelevant (etwa die Beteiligung am Moscheebau) und teilweise sogar ausdrücklich rituell gerahmt (etwa im Fall der Alimentierung buddhistischer Mönche).

Die genannten Angebote stehen zum Teil auch anderen Interessierten offen, werden aber nach außen hin in der Regel nicht beworben. Ein Angebot, das die

meisten der Gemeinden ausdrücklich im inter- oder außerreligiösen Kontext machen, ist die Vermittlung von Information zur eigenen religiösen Tradition. Punktuell wurden zu diesem Zweck sogar eigene Begegnungsstätten gegründet oder befinden sich in Planung. Verbreitet ist darüber hinaus die Zusammenarbeit mit lokalen Schulen und anderen Bildungseinrichtungen sowie Integrationsbüros. In Einzelfällen waren auch inter- und außerreligiöse soziale Dienste und Geldtransfers zu verzeichnen, die auf die sich entwickelnde öffentliche Orientierung religiöser Migrantengemeinden hindeuten.

Diese Orientierung kommt auch in der umfassenden und facettenreichen *Vernetzung* der Gemeinden im intra-, inter- und außerreligiösen Zusammenhang zum Ausdruck. Anders als bei den Angeboten sind hier deutliche Unterschiede zwischen den untersuchten Gruppen zu erkennen. So neigen freikirchliche und auch buddhistische Gemeinden eher zu inner- und ggf. zu intrareligiöser Vernetzung, z.B. in Form von Bündnissen und Verbänden. Entsprechend stehen dabei in erster Linie rituelle Aktivitäten wie gemeinsame Gebetshandlungen oder religiöse Feste im Vordergrund. Im interreligiösen Bereich sind v.a. klassische Moscheegemeinden aktiv, punktuell sind auch hinduistische oder buddhistische Gruppen beteiligt, allerdings eher auf Anfrage und Einladung lokaler interreligiöser Initiativen. Im Unterschied dazu bringen sich yezidische Gruppen offenbar zunehmend in den interreligiösen Austausch ein, nicht zuletzt, um auf diese Weise ein öffentliches Bewusstsein für ihre Religion herzustellen. Außerreligiös lassen sich zwei Muster der Vernetzung erkennen, die man pointiert als Bildungs- und Lobbyarbeit bezeichnen könnte. Tamilische Hindus und thailändische Buddhisten sind in unterschiedlichen außerreligiösen Kontexten aktiv, um ihre religiösen Traditionen darzustellen (s.o.), stehen einer politischen Einbindung aber abwartend bis skeptisch gegenüber. Dagegen streben Muslime, die in Moscheevereinen und Dachverbänden organisiert sind, regelmäßig eine kommunalpolitische Beteiligung an (etwa im Integrationsrat), um konkrete Anliegen ihrer Vereine besser begleiten zu können (z.B. die Errichtung von repräsentativen Moscheen oder die Einrichtung von Gräberfeldern). Besonders ausgeprägt waren politische Teilhabeansprüche und Vernetzungen in unserem Fallstudien-Portfolio bei Neo-Muslimen, syrisch-orthodoxen Christen und Yeziden. Die politische Beteiligung dieser Gruppen wies deutlich über die kommunale Ebene und integrationspolitische Fragen hinaus.

Wie im Folgenden zu zeigen sein wird, ergeben sich die politischen Ambitionen religiöser Migrantengemeinden in der Regel nicht so sehr aus ihrem theologischen Selbstverständnis, sondern v.a. aus Aspekten ihrer Migrationsgeschichte. In der Einleitung wurde gezeigt, dass religiöse Migrantenorganisationen multifunktional sein müssen, da das Mobilisierungspotential und die Hand-

lungsspielräume der betreffenden Gruppen begrenzt sind. Ihre politischen Aktivitäten sind dabei als zivilgesellschaftliche Potentiale zu bewerten, auch wenn sie von Partikularinteressen ausgehen, da in ihnen eine öffentliche Orientierung sowie eine Identifikation mit den politischen Institutionen der Aufnahmegesellschaft zum Ausdruck kommt. Nach diesem abstrakten Überblick über die Angebote und Vernetzung religiöser Migrantengemeinden werden nachfolgend konkretere Figurationen von Einflussfaktoren und Beziehungen erörtert.

MIGRATIONSKONTEXT

Es liegt nahe zu vermuten, dass die zivilgesellschaftlichen Potentiale religiöser Migrantengemeinden eng mit ihrer spezifischen Migrationsgeschichte verbunden sind. Darin besteht, bei aller angesprochenen Ähnlichkeit, auch ein wesentlicher Unterschied zu den historisch etablierten Religionsgemeinschaften des Aufnahmelandes. Die Fallstudien haben gezeigt, dass es v.a. drei Aspekte der Migrationssituation sind, die sich auf die Angebote und Vernetzung der Gemeinden auswirken, namentlich der Status der Religionsgemeinschaft im Herkunftsgebiet, die zentralen Beweggründe für die Auswanderung sowie die Aussicht auf Rückkehr. Der *Status im Herkunftsgebiet* bezieht sich v.a. auf eine religiöse (seltener: ethnische oder soziale) Minderheitenposition und die damit verbundenen Benachteiligungen. Dies trifft in unserem Sample auf die hinduistischen, yezidischen und syrisch-orthodoxen Gemeinden sowie in gewissem Umfang auf die russlanddeutschen Mennoniten zu. In der Tat waren religiöse Verfolgungen zumindest bei den tamilischen Hindus ein zentraler und bei den Yeziden und syrisch-orthodoxen Christen ein gravierender *Auswanderungsgrund*.

Allen genannten Gruppen ist gemein, dass hier Religion und weniger landsmannschaftliche Orientierungen das zentrale Motiv der Vergemeinschaftung darstellen und dass sie die Möglichkeiten der neugewonnenen Religionsfreiheit im Aufnahmeland nutzen, um ein vitales Gemeindeleben aufzubauen. Zugleich bestehen allerdings deutliche Unterschiede mit Blick auf die inter- und außerreligiöse Vernetzung: So kultivieren Yeziden und syrisch-orthodoxe Christen aktiv Beziehungen zu politischen und religiösen Verbänden der Aufnahmegesellschaft, um die deutsche Migrations- und Außenpolitik für ihre Anliegen zu sensibilisieren und nutzen dabei ihren Status als verfolgte religiöse Minderheiten als symbolische Ressource. Auch die tamilischen Hindus versuchen, die politische Situation in Sri Lanka teilweise zu beeinflussen, greifen dabei aber auf separate transnationale Netzwerke zurück.

Die vorgenannten Beispiele zeigen, dass eine Minderheitenposition im Herkunftsland die inter- und außerreligiöse Vernetzung in der Aufnahmegesellschaft tendenziell befördern kann. Gründe dafür können in der besonderen, menschenrechtlich begründeten Schutzwürdigkeit und den damit verbundenen Aufenthaltsrechten sowie in einem Gruppenhabitus liegen, der auf Konvivenz und Anpassung auslegt ist. Der Verweis auf die Diskriminierungs- und Verfolgungserfahrungen im Herkunftsland kann von den betreffenden Migrantengemeinden dazu genutzt werden, in der Aufnahmegesellschaft Partner und Fürsprecher zu gewinnen, die ihrerseits einen politischen Druck auf die Herkunftstaaten ausüben können, um die Situation vor Ort zu verbessern. Insbesondere die nach Deutschland eingewanderten christlichen Gruppen, die in ihren Herkunftsländern Diskriminierungen erfahren haben, können dabei auf die Unterstützung von Seiten der deutschen Aufnahmegesellschaft und der Amtskirchen zählen.

Wie aber verhält es sich mit Gruppen, die im Herkunftsland zur religiösen Mehrheit gehörten und sich erst durch die Migration in einer Minderheitenposition wiederfinden? In unserem Sample ist das v.a. bei Muslimen, die entweder in Moscheevereinen oder in neo-muslimischen Netzwerken organisiert sind, und den thailändischen Buddhisten der Fall. Diese stehen vor der Herausforderung, religiöse Praktiken und Vorstellungen, die in den Herkunftsländern mehr oder weniger unhinterfragte normative Geltung hatten, aktiv zu reproduzieren und ggf. zu legitimieren. Beispiele dafür sind etwa das rituelle Schächten oder geschlechtergetrennte Gebete. Diese religiöse Selbstvergewisserung kann zugleich Anstoß zu theologischer Innovation sein, etwa in Gestalt einer Theologisierung oder Laisierung, und prägt dadurch auch die Angebotspalette der Gemeinden. Dabei unterscheiden sich Muslime und Buddhisten stark im Hinblick auf ihre Vernetzung im inter- und außerreligiösen Bereich: Während Moscheevereine und Neo-Muslime sich politisch organisieren und an interreligiösen Dialoginitiativen teilnehmen, sind thailändisch-buddhistische Zentren nur sporadisch in interreligiösen Zusammenhängen und praktisch nie im politischen Bereich aktiv.

Schließlich können *erloschene Rückkehrhoffnungen* die zivilgesellschaftlichen Potentiale religiöser Migrantengemeinden maßgeblich beeinflussen. Gemeint ist die wahrgenommene oder objektive Unmöglichkeit, dauerhaft in das jeweilige Herkunftsgebiet zurückzukehren. Dies ist zunächst bei jenen Gruppen der Fall, die vermehrt religiöser Diskriminierung ausgesetzt waren und sind, wie die Yeziden und syrisch-orthodoxe Christen. Zusätzlich können auch Bürgerkriege die politische Struktur der Herkunftsregion so verändern, dass eine Rückkehr schlechterdings unmöglich ist, ganz besonders im Fall der tamilischen Hindus aus Sri Lanka und der bosnischen Muslime, aber auch der syrisch-orthodoxen Christen. Erloschene Rückkehrhoffnungen können sich unterschied-

lich auf die Angebote und Vernetzung religiöser Migrantengemeinden auswirken: So können z.B. Angebote der Sprach- und Kulturpflege an Bedeutung gewinnen, um die Erinnerung an die eigenen Ursprünge so gut es geht „wach zu halten“ und die kulturelle Tradition auch fern von den historischen Siedlungsgebieten an nachfolgende Generationen weiterzugeben. Besonders ausgeprägt ist dies bei den tamilischen Hindus zu beobachten. Zugleich ist die Vernetzung geprägt durch eine stärkere Hinwendung zum Aufnahmeland. Dies zeigt sich etwa in Investitionen in die religiöse Infrastruktur, die sich für alle der o.a. Gruppen dokumentieren lassen. So werden beispielsweise größere und repräsentative Räumlichkeiten erworben oder angemietet, die nicht nur Raum für mehr und unterschiedliche Angebote schaffen (z.B. einen Ausbau der Jugendarbeit), sondern auch zu Orten der inter- oder außerreligiösen Begegnung werden können. Ein weiterer Aspekt ist die Begräbniskultur. Wo eine Rückführung in das Herkunftsland nicht mehr möglich ist, wächst der Anstoß für religiöse Migrantengemeinden, sich proaktiv um entsprechende Gräberfelder im Aufnahmeland zu bemühen. Eine Zusammenarbeit mit kommunalen Entscheidungsträgern aus Politik und Verwaltung ist dabei unumgänglich.

THEOLOGISCHES SELBSTVERSTÄNDNIS

Religiöse Migrantengemeinden unterscheiden sich von anderen Migranten-selbstorganisationen besonders dadurch, dass sie ganz wesentlich auf religiösen Weltbildern, Normen und Praktiken beruhen. Das theologische Selbstverständnis stellt insoweit einen eigenständigen und zentralen Einflussfaktor dar und ist keinesfalls als eine Art „Überbau“ zur konkreten ökonomischen, sozialen und politischen Situation der Gemeinden abzutun. Religiöse Weltbilder und theologische Interpretationen haben einen Einfluss auf die Angebote und die Vernetzungsoptionen von Migrantengemeinden und bestimmen somit Art und Umfang ihrer zivilgesellschaftlichen Potentiale. In vergleichender Perspektive sind drei Aspekte hervorzuheben: Die Ausprägung einer religiösen Solidarethik, der aus dem jeweiligen theologischen Selbstverständnis abgeleitete Umgang mit anderen (religiösen) Gruppen sowie theologische Innovationen.

Die *religiöse Solidarethik* umfasst Normen zur Unterstützung von Angehörigen der eigenen Religionsgemeinschaft sowie von Dritten. In einigen Religionen, wie dem Christentum und dem Islam, spielt die soziale Unterstützung des Nächsten oder Nachbarn in den verbindlichen Schriften (Bibel, Koran) oder Überlieferungen eine wichtige Rolle. Sie wird als religiöses Gebot bzw. religiöse Verpflichtung (im Islam: *zakat*) begriffen. Gaben und soziale Fürsorge für Be-

dürftige werden in diesen klassischen Quellen zum Teil detailliert ausgeführt und sind dem theologischen Selbstverständnis nach für den einzelnen Gläubigen unmittelbar heilsrelevant. Dagegen spielt die soziale Unterstützung in den Schriften anderer Religionen eine geringere Rolle. So sind der Buddhismus der Waldmönchtradition (im Unterschied zum sog. Engagierten Buddhismus westlicher Prägung) sowie die shivaitische Tradition der tamilischen Hindus stärker meditativ orientiert und weisen der sozialen Fürsorge einen theologisch untergeordneten Stellenwert zu. Während einige Religionsgemeinschaften theologisch keinen Unterschied zwischen den Adressaten von sozialen Unterstützungen innerhalb der Gemeinde machen (Max Weber prägte hierfür den Begriff „religiöse Brüderlichkeitsethik“), besteht in anderen Gemeinschaften eine religiös begründete Sozialstruktur, die Unterstützungsleistungen reglementiert: Ähnlich wie die tamilischen Hindus kennen auch die Yeziden ein ausgeprägtes Kastenwesen, das der sozialen Unterstützung innerhalb der eigenen Gemeinschaft Grenzen setzt.

Trotz dieser offenkundigen doktrinären Unterschiede lässt sich in der vergleichenden Betrachtung kein direkter Zusammenhang von Solidarethik und der Ausprägung von Angeboten erkennen. Anders ausgedrückt: Alle in diesem Band erörterten religiösen Migrantengemeinden stellen Angebote der sozialen Unterstützung bereit, auch wenn diese nicht immer theologisch gefordert werden. Allerdings zeichnen sich die Angebote in unserem Sample insgesamt durch eine starke Binnenorientierung aus. Soziale Dienste werden in den meisten Fällen nur für die Gemeindemitglieder angeboten und der Transfer von Geld und Gütern geschieht in der Regel im Nahbereich der Gemeinde, eventuell noch im intrareligiösen Bereich. Nur in ganz wenigen Ausnahmefällen werden solche Leistungen in inter- oder außerreligiösen Kontexten erbracht, es findet allerdings ein recht umfassender Wissenstransfer nach außen statt (s.u.). Innerhalb der betreffenden Gemeinden haben Unterschiede zwischen Kasten und anderen Untergruppen zwar tendenziell Bestand, weichen in der Migrationssituation aber teilweise auf oder werden durch andere soziale Kategorien überlagert.

Während die Bereitstellung von Angeboten nicht direkt aus theologischen Vorschriften und den jeweiligen religiösen Weltbildern abgeleitet werden kann, so haben sie sich doch für die Vernetzung der Gemeinden als wirksam erwiesen. Gerade die aus dem historisch geprägten theologischen Selbstverständnis abgeleiteten *symbolischen Grenzziehungen* zwischen der Eigengruppe und anderen religiösen und nichtreligiösen Gruppen spielen eine zentrale Rolle für die intra-, inter- und außerreligiöse Vernetzung religiöser Migrantengemeinden. So können sich bei verschiedenen Traditionen einer Religion ganz unterschiedliche Netzwerke ausbilden. Besonders wird dies an den drei christlichen Religionsgemeinschaften deutlich, die in diesem Band besprochen werden: Die russlanddeut-

schen mennonitischen Gemeinden weisen nur eine eingeschränkte Vernetzung mit den Institutionen anderer christlicher Traditionen (intrareligiös), mit anderen Religionen (interreligiös) und außerreligiösen Akteuren auf. Anders dagegen die koreanischen freikirchlichen Gemeinden, die mit den evangelischen Landeskirchen und den betreffenden freikirchlichen Dachorganisationen kooperieren, aber nur wenige außerreligiöse Kontakte haben. Dagegen sind die Vernetzungen der Syrisch-Orthodoxen Kirche mit den historisch etablierten Amtskirchen und außerreligiösen Akteuren, wie z.B. Politikern, vergleichsweise intensiv.

Ausschlaggebend sind in diesem Fall die jeweiligen Kirchenverständnisse: Freikirchen protestantischen Bekenntnisses wurden zum Zeitpunkt ihres Entstehens in bewusster Abgrenzung zu den historisch etablierten Kirchenformen als freiwillige Bekenntniskirchen gegründet. Mit diesen Neugründungen sollten die als dekadent empfundenen Kirchenstrukturen, nicht zuletzt aufgrund ihrer intensiven Verflechtungen mit dem Staat, überwunden werden, um auf diese Weise zu den Wurzeln des Glaubens zurückzukehren. Aus diesem an den ersten christlichen Gemeinden orientierten Verständnis heraus besteht auch heute noch eine gewisse Skepsis gegenüber der Zusammenarbeit mit Amtskirchen oder mit staatlichen Institutionen. Dagegen ist die Syrisch-Orthodoxe Kirche eine der ersten Nationalkirchen, die von den wesentlich jüngeren evangelischen Landeskirchen und der Römisch-Katholischen Kirche anerkannt wurde. Eine skeptische Haltung gegenüber außerreligiösen Akteuren, wie sie in freikirchlichen Migranten-gemeinden (besonders unter russlanddeutschen Mennoniten) zu finden ist, existiert unter syrisch-orthodoxen Christen in Deutschland in der Regel nicht.¹

Schließlich können im theologischen Selbstverständnis auch Gründe für eine ausgeprägte Abgrenzung gegenüber anderen Religionen liegen. Bemerkenswert ist, dass fast alle nichtmuslimischen Gruppen in unserem Sample eine mehr oder weniger stark akzentuierte Abgrenzung gegenüber dem Islam erkennen lassen. Syrisch-orthodoxe Christen und teilweise auch Vertreter der yezidischen Community erklären ihre Haltung unmittelbar mit den unter muslimischer Herrschaft erfahrenen Diskriminierungen und Verfolgungen, die ihr theologisches Selbstverständnis als von außen bedrohte Minderheitenreligion prägten. Aber auch die russlanddeutschen Mennoniten, Angehörige koreanischer Freikirchen sowie ta-

1 Das theologische kirchliche Selbstverständnis beeinflusst auch den Stellenwert von Mission: Die sozialen Aktivitäten koreanischer Gemeinden im inter- und außerreligiösen Bereich werden zum Teil ausdrücklich als Missionsarbeit verstanden. Im Unterschied dazu spielen Missionsanstrengungen in der Syrisch-Orthodoxen Kirche angesichts des ausgeprägten ethnoreligiösen Selbstverständnisses eine untergeordnete Rolle und Angebote werden vornehmlich an die eigenen Mitglieder adressiert.

milische Hindus haben sich zum Teil islamkritisch positioniert, auch wenn in den Herkunftsgebieten keine intensiven Kontakte mit Muslimen bestanden. Für die Abgrenzung wird entweder auf theologische Differenzen verwiesen oder es werden allgemeine islamkritische Stimmungsbilder der Öffentlichkeit übernommen (s.u.).

Weiterhin können sich im Migrationskontext *theologische Innovationen* ergeben, die förderlich für die zivilgesellschaftlichen Potentiale religiöser Migrantengemeinden sind. So lassen sich Tendenzen der Laisierung und Theologisierung beobachten.

Laisierung bezeichnet in diesem Fall die zunehmende Selbstermächtigung religiöser Laien bei der Auslegung von Schriften und der Ausübung von Ritualen. Sie kann die Vernetzung befördern, insoweit sie eine pragmatische und alltagsnahe Interpretation religiöser Lehren mit sich bringt, Kontaktschwellen senkt und dadurch intra-, inter- und außerreligiöse Begegnung ermöglicht. Dies ist in unserer Fallauswahl besonders bei Yeziden und tamilischen Hindus zu beobachten: Im Migrationskontext können die traditionellen religiösen Spezialisten ihre rituellen Funktionen nicht mehr im gleichen Maße erfüllen wie in den Herkunftsgebieten. Laien übernehmen dann diese Aufgaben. Bei den tamilischen Hindus zeichnet sich zudem ab, dass sie anders als auf Sri Lanka weniger Sanskrit, sondern mehr Tamil im Tempeldienst sprechen und damit die historische Liturgiesprache zugunsten einer Alltagssprache zurückstellen. Ein anderer Fall sind die Neo-Muslime, die sich aufgrund theologischer Differenzen bewusst von den Imamen der Moscheegemeinden distanzieren und ihre Angebote teilweise mit eigenständigen theologischen Begründungen unterlegen.

Theologisierung bezieht sich auf die systematische Reflexion und Durchdringung, aber auch Kanonisierung überlieferter religiöser Vorstellungen und Gebräuche. Sie geht ihrerseits oft Hand in Hand mit einem inter- oder außerreligiösen Wissenstransfer und stellt eine neue Ebene intra- oder interreligiöser Zusammenarbeit dar. So verschriftlichen Yeziden im Migrationskontext ihre vormals mündlich überlieferte Tradition und kanonisieren sie auf diese Weise. Tamilische Hindus der zweiten Generation wiederum streben zunehmend eine theologische Durchdringung der durch Eltern und Tempelpriester überlieferten Glaubensinhalte an und legen dabei unter anderem Theologievorstellungen aus dem christlichen Religionsunterricht als Reflexionsmaßstab zugrunde. Analog dazu lassen sich auch in anderen Gruppierungen theologische Innovationen beobachten, die als Annäherung an die religiöse Mehrheitskultur in Deutschland verstanden werden können: So übernehmen syrisch-orthodoxe Christen Formate wie den Kirchentag oder religiöse Feste (z.B. Nikolaus) und erwägen, den in Mitteleuropa verbreiteten Kirchenkalender zu benutzen.

DEMOGRAPHIE UND SOZIALSTRUKTUR

Neben der Migrationsgeschichte und dem theologischen Selbstverständnis beeinflussen auch demographische und sozialstrukturelle Faktoren die zivilgesellschaftlichen Potentiale religiöser Migrantengemeinden in unterschiedlicher Art und Weise. Mit Blick auf die Demographie sind hier v.a. der Generationenwechsel, die Siedlungsstruktur sowie das Heiratsverhalten zu nennen. Sozialstrukturell haben sich die ökonomische Situation und der Bildungsstand der Mitglieder als einflussreich erwiesen.

Die Zuwanderung der meisten Gruppen vollzog sich nicht kontinuierlich, sondern in Wellen. Dies hat zur Folge, dass sich klare Generationskohorten unterscheiden lassen, die jeweils für sich eigenständige Milieus bilden und verschiedene Bedürfnislagen an ihre Religionsgemeinschaften herantragen. Die Fallstudien weisen übereinstimmend darauf hin, dass ein *Generationenwechsel* in den Gemeinden, d.h. die zunehmende Verantwortungsübernahme durch die zweite oder dritte Generation, mit einer stärkeren Vernetzung nach außen einhergeht. Gründe dafür liegen in der ausgeprägteren Neigung und Fähigkeit der Folgegeneration zum Austausch mit der Aufnahmegesellschaft. Auf der Ebene der Angebote drückt sich der Generationswechsel unterschiedlich aus: Während einige Gruppen wie die Neo-Muslime ihre Angebote tendenziell ausweiten, reagieren andere Gemeinden wie tamilische Hindus, thailändische Buddhisten und koreanische Freikirchen eher mit einer Angebotsverlagerung vom Nachteilsausgleich zur Kulturpflege. In diesen Fällen geht eine hohe soziale Aufwärtsmobilität der zweiten Generation, z.B. durch einen Bildungsaufstieg, einher mit einer relativ geringen Gruppengröße und einer neutralen oder positiven Wahrnehmung der Gruppe in öffentlichen Diskursen (s.u.). In der Folge erscheint es sowohl opportun als auch unproblematisch, dem wachsenden Abstand der Folgegenerationen zur Herkunftskultur mit intensiveren und strukturierteren Angeboten zu begegnen.

Als weiterer bedeutsamer Faktor hat sich die *Siedlungsstruktur* erwiesen. Gerade bei kleineren Zuwanderergruppen wie Thailändern, Tamilen und Yeziden ist das Einzugsgebiet der Religionsgemeinschaften oft recht groß und kann durchaus einen Umkreis von 100 Kilometern umfassen. Das Gemeindeleben und das Angebotsspektrum sind in diesen Fällen zum Teil stärker um bestimmte Events wie religiöse Feste und Rituale als um einen regelmäßigen Gemeindealltag herum gruppiert. Andere Gruppierungen wie die russlanddeutschen Mennoniten und Moscheegemeinden zeichnen sich hingegen durch die starke räumliche Konzentration ihrer Mitglieder aus. Dabei sind die Moscheevereine lokal im inter- und außerreligiösen Kontext in der Regel gut vernetzt, während die Menno-

niten eine stärkere Binnenorientierung aufweisen. Andererseits lässt sich auch beobachten, dass trotz einer geographischen Konzentration, wie etwa bei syrisch-orthodoxen Christen in Westfalen, mancherorts parallele Strukturen existieren, etwa wenn zwei voneinander unabhängige Gemeinden in einer Kommune etabliert wurden. Diese können zwar nach außen gut vernetzt sein, aber inner- oder intrareligiöse Differenzen verhindern den Kontakt untereinander.

Eine andere Möglichkeit für die Gemeinden, Beziehungen auch über größere Distanzen zu unterhalten, bieten moderne Kommunikationsmittel und soziale Netzwerke. Entsprechend ist bei einigen der untersuchten Gruppierungen in den letzten Jahren ein Anstieg der virtuellen Vernetzung zu verzeichnen. Auf diese Weise können auch transnationale Netzwerke stabilisiert und ausgeweitet werden. Sie können dabei helfen, mit der Zersiedlung im Rahmen des Migrationsprozesses (z.B. durch Flüchtlingskontingente) umzugehen. So kommunizieren junge tamilische Hindus europaweit in eigenen Foren miteinander. Die Syrisch-Orthodoxe Kirche unterhält eigene Videoportale, auf denen ihre Mitglieder in Deutschland, Schweden und den Niederlanden Gottesdienste in der syro-aramäischen Sprache verfolgen können. Neo-Muslime wiederum nutzen das Internet als Kommunikationsplattform, um bundesweit miteinander neue Projekte zu konzipieren, oder als Ressource, um sich abseits von Moscheegemeinden theologisch weiterzubilden.

Auch das *Heiratsverhalten* der Anhänger kann sich auf die zivilgesellschaftlichen Potentiale religiöser Migrantengemeinden auswirken. Bei einigen Gruppen lässt sich eine ausgeprägte Neigung zu Eheschließungen im religiösen und ethnischen Nahraum ausmachen (Endogamie). Im Hintergrund können dabei z.B. ein Minderheitenhabitus und der damit verbundene Wunsch zur Traditionspflege stehen (s.o.), etwa bei den syrisch-orthodoxen Christen und mit Einschränkungen bei den russlanddeutschen Mennoniten. In anderen Fällen kann Endogamie aber auch im theologischen Selbstverständnis verwurzelt sein. Beispiele dafür sind das Kastenwesen der Yeziden und der tamilischen Hindus. Als Kontrastfall können in unserem Sample die thailändischen Buddhisten gelten, bei denen binationale (deutsch-thailändische) Eheschließungen die Regel und die Heirat ein wesentliches Migrationsmotiv ist. Diese Konstellation wirkt sich maßgeblich auf die Angebote der buddhistischen Gemeinden aus: Migrationsbedingte Unterstützung wird hier primär im Nahraum der Familie erbracht, die Gemeinden beschränken sich hingegen auf die Religions- und Kulturpflege.

Ein nicht zu unterschätzender Einflussfaktor für die zivilgesellschaftlichen Potentiale der untersuchten Religionsgemeinschaften ist schließlich die *ökonomische Situation* ihrer Mitglieder. Diese hängt ganz wesentlich mit der jeweiligen Migrationsgeschichte zusammen: Muslime, syrisch-orthodoxe Christen und

Angehörige koreanischer Freikirchen sind vornehmlich über zwischenstaatliche Anwerbeabkommen als „Gastarbeiter“ nach Deutschland gekommen. Andere, wie tamilische Hindus sowie teilweise Yeziden und syrisch-orthodoxe Christen, waren Flüchtlinge und erhielten Asyl. Russlanddeutsche Mennoniten wiederum haben als Spätaussiedler einen anderen Status und thailändische Buddhisten sind im Rahmen binationaler Eheschließungen eingewandert.

Als ehemalige „Gastarbeiter“ waren Muslime sowie teilweise auch Yeziden und syrisch-orthodoxe Christen v.a. in den unteren Segmenten des deutschen Arbeitsmarktes beschäftigt. Angesichts vergleichsweise geringer Löhne und eines erhöhten Arbeitslosigkeitsrisikos sind ihre finanziellen Möglichkeiten stark begrenzt. Auch der sozioökonomischen Aufwärtsmobilität von tamilischen Hindus, russlanddeutschen Mennoniten und koreanischen Migranten sind, zumindest in der Einwanderergeneration, enge Grenzen gesetzt. Diese Situation wirkt sich gravierend auf das Gemeindeleben aus: Die meisten Migrantengemeinden verfügen nicht über die finanziellen Ressourcen, um neben den religiösen Spezialisten (Imame, Priester etc.) weiteres Personal zu beschäftigen. Ein Großteil der Angebote wird ehrenamtlich erbracht, etwa im Bereich der Jugend- oder Bildungsarbeit. Diese kostenlosen Angebote sind an konkreten Bedürfnissen der Gemeindeglieder orientiert und dienen traditionell dem Ausgleich migrationsbedingter Nachteile.

Die ökonomische Situation beeinflusst indes nicht nur die Angebote sondern auch die Vernetzungsoptionen der Gemeinden. Um ihren finanziellen Handlungsspielraum zu erweitern, gehen Migrantengemeinden unterschiedliche Vernetzungen ein. Dies betrifft zum einen die Zusammenarbeit mit anderen Gemeinden der gleichen Traditionslinie, etwa im Rahmen von Dachverbänden (v.a. türkische Moscheegemeinden) oder der Zusammenlegung von Ressourcen mehrerer Gemeinden für religiöse Feierlichkeiten (thailändische Buddhisten). Im intrareligiösen Bereich sind hier zudem die vielfältigen finanziellen und geldwerten Zuwendungen der Amtskirchen an christliche Migrantengemeinden sowie verbandsübergreifende Spenden für die Errichtung repräsentativer Moscheen zu nennen. Im außerreligiösen Bereich kommt es vor, dass Moscheegemeinden als Partner für Projekte in der Jugendarbeit firmieren und dafür zweckgebundene Zuwendungen seitens kommunaler oder freier Träger erhalten.

Die ökonomische Ausstattung der Religionsgemeinschaften ist auch für die Anmietung oder den Erwerb von Moscheen, Kirchen und Tempeln zentral. Bei mehreren Migrantengemeinden ist zu beobachten, dass sie erst nach Jahrzehnten im Aufnahmeland eine sichtbare religiöse Infrastruktur aufbauen. Dafür sind neben erloschenen Rückkehrhoffnungen (s.o.) auch ökonomische Aspekte maßgeblich: Erst die Etablierung fester Gemeindestrukturen und die Kalkulierbarkeit

von Mitgliederbeiträgen machen derartige Planungen möglich. Die meisten Gemeinden sind derzeit als Vereine organisiert und erheben regelmäßige Mitgliederbeiträge. Den Status einer Körperschaft des öffentlichen Rechts hat von den untersuchten Religionsgemeinschaften bislang nur der Trägerverein des tamilischen Sri-Kamadchi-Ampal-Tempels in Hamm zugesprochen bekommen. Auch einige muslimische Verbände und die Syrisch-Orthodoxe Kirche streben den Körperschaftsstatus an, allerdings geht ein Wechsel der Rechtsform nicht automatisch mit einer Verbesserung der finanziellen Ausstattung einher. Eine Entspannung der finanziellen Situation versprechen hingegen der Bildungsaufstieg und die besseren Arbeitsmarktchancen der Folgegenerationen. Dies zeichnet sich besonders bei den tamilischen Hindus, Angehörigen koreanischer Freikirchen sowie in neo-muslimischen Gruppen ab. Allerdings sind die Vertreter dieser Generationen teilweise noch zu jung, um das Gemeindeleben finanziell abzusichern.

ÖFFENTLICHE DISKURSE

Die religiösen Migrantengemeinden in unserem Sample werden öffentlich ganz unterschiedlich wahrgenommen. Dabei hat sich v.a. ihre eigene Interpretation des öffentlichen Diskurses als wirkmächtig für ihre zivilgesellschaftlichen Potentiale erwiesen. So sehen sich Vertreter von Moscheegemeinden und neo-muslimischen Netzwerken übereinstimmend einem *Gefährungsdiskurs* gegenüber dem Islam ausgesetzt, der sie unter gesellschaftliche Beobachtung stellt und in Zugzwang bringt. Eine typische Reaktion von Moscheegemeinden besteht in diesem Zusammenhang darin, den Umfang und die Nützlichkeit ihrer Angebote zu akzentuieren. Zudem kultivieren sowohl moscheebasierte Muslime als auch Neo-Muslime zahlreiche Beziehungen im inter- und außerreligiösen Kontext. Dazu gehören z.B. Tage der offenen Tür und andere interreligiöse Aktivitäten ebenso wie die Mitwirkung in gesellschaftlichen Projekten und politischen Gremien.

Im Unterschied zu den Muslimen ist die öffentliche Meinung gegenüber syrisch-orthodoxen Christen, koreanischen Freikirchen und, mit gewissen Einschränkungen, auch gegenüber russlanddeutschen Mennoniten und Yeziden durch einen *Affinitätsdiskurs* geprägt, der auf der Annahme einer prinzipiellen Übereinstimmung der genannten Gruppen mit den Werten der Aufnahmegesellschaft beruht. Die christlichen Migrantengemeinden werden entweder (wie im Fall der koreanischen Freikirchen) gar nicht thematisiert oder sie gelten (wie im Fall der syrisch-orthodoxen Christen) aufgrund ihrer Situation in den ursprüngli-

chen Herkunftsgebieten als besonders unterstützungsbedürftig. Besonders interessant sind in diesem Zusammenhang die Yeziden, die nunmehr gezielt ihre religiöse Ähnlichkeit zur Aufnahmegesellschaft herausstellen, indem sie z.B. theologische Parallelen zum Christentum öffentlich unterstreichen. Bei den christlichen Migrantengemeinden findet der Affinitätsdiskurs einen unmittelbaren Niederschlag in einer ausgeprägten intrareligiösen Vernetzung, z.B. im Rahmen einer Zusammenarbeit mit den Amtskirchen oder freikirchlichen Verbänden. Inter- und außerreligiöse Beziehungen kommen dagegen kaum vor, wenn man von der intensiven politischen Arbeit syrisch-orthodoxer Christen einmal absieht. Eine Ausnahme stellen hier die Yeziden dar, die sowohl im interreligiösen als auch im außerreligiösen Bereich gut vernetzt sind.

Tamilische Hindus und thailändische Buddhisten schließlich unterliegen tendenziell einem *Exotisierungsdiskurs*. Anders als die christlichen Migrantengemeinden werden sie zwar durchaus öffentlich thematisiert, im Unterschied zu muslimischen Gruppen überwiegt dabei aber ein wohlwollendes Interesse. Beide Gruppierungen reagieren auf diese positive Wahrnehmung, indem sie in inter- und außerreligiösen Kontexten ihre religiösen Traditionen und Gebräuche darstellen. Insgesamt lässt sich ihr Vernetzungsmodus indes am besten als zurückhaltende Offenheit charakterisieren. Zwar reagieren die Gemeinden auf Anfragen der Aufnahmegesellschaft, zeichnen sich aber zugleich auch durch ein gewisses Desinteresse an interreligiöser Begegnung und der Mitgestaltung ihres gesellschaftlichen und politischen Umfeldes aus. Gründe dafür lassen sich bei den thailändischen Buddhisten im theologischen Selbstverständnis finden, welches den Mönchen nahelegt, weltliche Verstrickungen zu meiden. Bei den tamilischen Hindus mag der spezifische Migrationskontext (staatlich autorisierte Diskriminierung) eine Rolle spielen.

Mit Ausnahme der russlanddeutschen Mennoniten stellen alle in diesem Band untersuchten Gemeinden ihre Religion einer interessierten Öffentlichkeit vor, sei es bei interreligiösen Veranstaltungen oder im Kontakt mit außerreligiösen Institutionen wie Schulen, Gewerkschaften oder Parteiverbänden. Dieser nach außen gerichtete Wissenstransfer geschieht zunächst ganz unabhängig davon, ob das Bild der Religionsgemeinschaft in der Öffentlichkeit durch Gefährdungs-, Affinität- oder Exotisierungsdiskurse bestimmt wird. Allerdings beeinflusst die Ausrichtung dieser Diskurse die Schwerpunktsetzung in den jeweiligen Darstellungen: Syrisch-orthodoxe Christen betonen – trotz historischer Differenzen und der fast durchgängig getrennten Entwicklung – theologische Übereinstimmungen mit dem lateinischen Christentum der Amtskirchen und bestärken auf diese Weise ihrerseits den öffentlichen Affinitätsdiskurs. Yeziden versuchen ihre weitgehend unbekannte Religion vorzustellen und ggf. historische Vorurtei-

le auszuräumen. Muslimische Dachverbände und Neo-Muslime dagegen reagieren auf den Gefährdungsdiskurs, indem sie die Friedfertigkeit des Islam unterstreichen und sich von Strömungen wie dem Salafismus abgrenzen. Buddhisten und Hindus fokussieren in ihren öffentlichen Selbstdarstellungen eher theologische Inhalte und traditionelle rituelle Praktiken – und bedienen damit bestehende Exotisierungsdiskurse. Wichtig im Hinblick auf die zivilgesellschaftlichen Potentiale ist, dass diese Form der öffentlichen Selbstauskunft auch die allgemeine Sprachfähigkeit der Migrantengemeinden widerspiegelt. Die Gemeinden versuchen proaktiv, Fremdbilder zu beeinflussen und Vorurteilen entgegenzuwirken. Diese Fähigkeit zur Selbstartikulation ist bedeutsam, um als Akteur der Zivilgesellschaft überhaupt wahrgenommen zu werden.

Darüber hinaus lässt sich beobachten, dass einige nichtmuslimische Migrantengemeinden den Gefährdungsdiskurs gegenüber dem Islam tendenziell unterstützen. Gerade christliche Migrantengemeinden sehen die mitteleuropäische Aufnahmegesellschaft als christlich geprägt an und fühlen sich deshalb als religiös zugehörig. Diese kulturelle Zurechnung der Aufnahmegesellschaft zum „christlichen Abendland“ geht teilweise mit deutlichen Abgrenzungen gegenüber Muslimen einher.

Die Tatsache, dass (wahrgenommene) Gefährdungsdiskurse zur Aktivierung von zivilgesellschaftlichen Potentialen führen können, mag auf den ersten Blick überraschend erscheinen. In der Tat haben frühere Untersuchungen eher vor einem negativen Kreislauf aus Stigmatisierung, Resignation und Abschließung gewarnt (vgl. Baumann 2004: 26f.). Die Ergebnisse des vorliegenden Bandes stützen hingegen die Annahme, dass eine gewisse gesellschaftliche Observanz und Ansprache förderlich für die produktive Beteiligung religiöser und anderer Minderheitengruppen sein kann. Sie erlauben allerdings keine Aussage darüber, wie eine solche Ansprache zu gestalten ist. Die Frage nach der richtigen Mischung aus Forderungen und Förderung stellt vielmehr ein eigenständiges Forschungsprogramm dar.

ORGANISATIONALES FELD

Schließlich, aber nicht zuletzt, haben organisationale Felder die Angebote und Vernetzung religiöser Migrantengemeinden in unterschiedlicher Art und Weise mitbestimmt. Für das organisationale Feld haben sich insbesondere Zentralisierungsprozesse sowie die transnationale Konstellation als relevant erwiesen.

Im organisationalen Feld der meisten untersuchten Gruppen lassen sich Prozesse von *Zentralisierung* und Konsolidierung ausmachen. Bei den moscheeba-

sierten Muslimen und den syrisch-orthodoxen Christen kommt dies v.a. in der Formierung nationaler Dachverbände bzw. in der Schaffung von Bistümern zum Ausdruck. Daneben spricht die Etablierung von intrareligiösen Zusammenschlüssen wie dem Zentralrat der Muslime (ZMD) und dem Zentralrat Orientalischer Christen in Deutschland (ZOCD) für eine Zentralisierung, da sich hier die Spitzen von Dachverbänden bzw. die Leitungsebenen verschiedener Kirchen zusammenschließen. Auch bei den Yeziden sind erste Schritte in Richtung Zentralisierung zu beobachten: Es bestehen zwei miteinander konkurrierende bundesdeutsche Dachverbände. Bei den koreanischen Freikirchen wird die Zentralisierung von der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) und einigen Landeskirchen gezielt vorangetrieben: An die Stelle einer dezentralen Alimentierung und Unterstützung einzelner Gemeinden sind in letzter Zeit vermehrt Aktivitäten zur Bündelung und Vernetzung evangelischer Migrationskirchen getreten. Ein gutes Beispiel dafür ist die Gründung des Internationalen Kirchenkonvents (Rheinland Westfalen), in dem die vormaligen „Listengemeinden“ zusammengeschlossen sind.² Im Unterschied dazu stellt sich das organisationale Feld bei tamilischen Hindus und thailändischen Buddhisten deutlich fraktionierter dar. Hier überwiegen regionale Schwerpunktgemeinden sowie eine Arbeitsteilung bzw. ein Wettbewerb zwischen einzelnen Standorten.

Aus der beschriebenen Zentralisierung können sich unterschiedliche Impulse zur Vernetzung sowie Herausforderungen für das Angebot der betroffenen Gemeinden ergeben. Der Zusammenschluss in einem übergeordneten Verband kann eine Gruppe inter- und außerreligiös sprachfähig machen (s.o.). Beispiele dafür sind etwa die Öffentlichkeitsarbeit und die Einsetzung von Dialogbeauftragten durch islamische Verbände wie DITIB und VIKZ. Zudem können die Mitgliedsgemeinden auf verschiedene Beratungs- und Unterstützungsangebote der Verbände zurückgreifen, wenn z.B. eine repräsentative Moschee errichtet werden soll. Unter Umständen kann die Verbandszugehörigkeit Vernetzungen aber auch beschränken, wie es etwa bei einigen IGMG-Gemeinden der Fall war, denen angesichts der Beobachtung des Verbandes durch den Verfassungsschutz die Pflege inter- und außerreligiöse erschwert wurde.

Die Auswirkungen der Zentralisierung auf das Angebot zeigen sich besonders drastisch bei den koreanischen Freikirchen. Hier hat die sukzessive Verringerung amtskirchlicher Alimentierung dazu geführt, dass einzelne Gemeinden ihre Angebote kaum mehr aufrechterhalten können und einen Zusammenschluss mit benachbarten koreanischen Gemeinden erwägen, um wirtschaftlich überle-

2 Vgl. <http://www.ekir.de/www/service/internationaler-kirchenkonvent-16916.php> vom 15.10.2014.

ben zu können. Als Reaktion auf die eingestellten Transferleistungen setzen diese Gruppen nunmehr wesentlich stärker auf die ehrenamtliche Mitarbeit ihrer Mitglieder. Es scheint, als ob die Alimentierung durch die Landeskirchen die Gemeinden zwar finanziell stabilisierte, zugleich aber das vorhandene Potential zur Selbstorganisation verdeckte. Eine weitere Dimension der organisatorischen Zentralisierung ist die Verschiebung der Entscheidungsinstanzen. In den Jahren nach ihrer Ankunft in Deutschland waren es in erster Linie die Anhänger vor Ort, die die ersten religiösen Migrantengemeinden etablierten. Die so entstandenen lokalen Gemeinden waren überregional zumeist eher lose miteinander verbunden. Dieser Graswurzel-Ansatz steht in einer prinzipiellen Spannung zu den Zentralisierungstendenzen der vergangenen Jahre und zwar v.a. dann, wenn der Wunsch nach Zusammenschluss und Zentralisierung nicht aus der Gemeinde heraus kommt, sondern von außen an sie herangetragen wird.

Die Zentralisierung des organisationalen Feldes ist zum Teil eng verbunden mit einem angestrebten Wandel der *Rechtsform* religiöser Migrantengemeinden. So streben einige Gruppierungen (v.a. muslimische Verbände, Syrisch-Orthodoxe Kirche, teilweise Yeziden) den Status einer Körperschaft des öffentlichen Rechts an. Zur Erinnerung: Außer dem Trägerverein des tamilischen Sri-Kamadchi-Ampal-Tempels in Hamm sind alle untersuchten Religionsgemeinschaften privatrechtlich in Form eingetragener Vereine (e.V.) organisiert. Das bedeutet konkret, dass die Belange der Gemeinde von Vorständen geregelt werden, die durch die Gemeindemitglieder gewählt werden. Diese Binnendemokratisierung geht Hand in Hand mit religiösen Laisierungsprozessen in einzelnen Gemeinden und kann sich förderlich auf die Fähigkeit zur Selbstorganisation und das Mobilisierungspotential auswirken. Zugleich kann sich die Vereinsform als Herausforderung für Religionsgemeinschaften erweisen, die traditionell (patriarchal oder charismatisch) strukturiert sind. Neben die religiösen Autoritäten (etwa die *Pirs* und *Sheiks* bei den Yeziden) oder Virtuosen (z.B. buddhistische Mönche) treten nun formal andere Leitungspositionen. Dabei bildet sich nicht selten eine Arbeitsteilung zwischen einem geistlichen und einem weltlichen Vorstand heraus. Die möglichen Auswirkungen des Körperschaftsstatus auf die zivilgesellschaftlichen Potentiale religiöser Migrantengemeinden bleiben einstweilen im Bereich des Spekultativen. Sie werden im abschließenden Ausblick noch einmal pointiert aufgegriffen.

Neben der organisatorischen Zentralisierung und ihren rechtlichen Aspekten hat sich im Einzelfall auch die *transnationale Konstellation* religiöser Migrantengemeinden als relevant für ihre Angebote und Vernetzung erwiesen. Viele Gemeinden unterhalten mehr oder weniger ausgeprägte Beziehungen zu religiösen Organisationen und Autoritäten aus den jeweiligen Herkunftsgebieten oder

stehen im Austausch mit anderen Diaspora-Standorten. Diese grenzüberschreitenden Beziehungen umfassen etwa die Einladung religiöser Spezialisten (z.B. Kulthandwerker bei den tamilischen Hindus und Pastoren bei den koreanischen Freikirchen). Zudem zeichnen sich evangelikale und neo-muslimische Gemeinden häufig durch globale Anstrengungen im Bereich Entwicklungsarbeit aus. Diese werden von den freikirchlichen Akteuren ausdrücklich in den Kontext von Evangelisierung und Mission gestellt. Andere Gruppen wie die Syrisch-Orthodoxe Kirche sowie die Moscheevereine der DITIB verstehen sich ausdrücklich als trans- oder multinationale Organisationen. Eine ausgeprägte Diaspora-Orientierung findet sich schließlich bei den Yeziden und russlanddeutschen Mennoniten. Für beide Gruppierungen lässt sich aufgrund von historischen und aktuellen Wanderungsbewegungen kein klares Zentrum mehr ausmachen. Stattdessen stehen die verschiedenen Diaspora-Gemeinden in Amerika und Europa (Mennoniten) bzw. in Deutschland und Skandinavien (Yeziden) in regem Austausch miteinander.

Die unterschiedlichen transnationalen Konstellationen wirken sich auch auf die Vernetzung der Gemeinden im Aufnahmeland aus. Dabei ist bemerkenswert, dass sich v.a. die etablierten trans- oder multinationalen Organisationen in Deutschland aktiv intra-, inter- und außerreligiös vernetzen. Dies steht im Kontrast zu der verbreiteten Befürchtung einer Fremdsteuerung grenzüberschreitender religiöser Migrantenorganisationen und einer damit verbundenen Skepsis gegenüber der Bereitschaft, sich produktiv in die Aufnahmegesellschaft einzubringen. Dabei hat Kerstin Rosenow für die DITIB gezeigt, dass gerade die Unterstellung einer zu starken Orientierung auf das Herkunftsland als Anreiz zur Vernetzung im Aufnahmeland dienen kann (vgl. Rosenow 2010). Unsere Ergebnisse stützen diese Beobachtung und verweisen zugleich auf die Wechselwirkung zwischen transnationaler Konstellation, der Migrationsgeschichte und öffentlichen Diskursen: So gelten grenzüberschreitende muslimische Organisationen in der deutschen Öffentlichkeit tendenziell als Integrationshemmnis und stehen stärker unter Beobachtung als die ebenfalls international agierenden Kirchen. Während etwa Muslime der transnational organisierten DITIB auf solche Verdachtsmomente reagieren, indem sie sich inter- und außerreligiös aktiv vernetzen, um ihre Zuwendung zur Aufnahmegesellschaft zu unterstreichen, gesteht man syrisch-orthodoxen Christen bewusst die Verbindung zur Herkunftsregion zu und lädt sie ein, als Anwälte für ihre dort verbliebenen Glaubensschwester und -brüder aufzutreten.

Neben der Vernetzung wird auch das Angebot religiöser Migrantengemeinden durch ihre transnationale Konstellation zum Teil maßgeblich geprägt. Ein gutes Beispiel dafür sind die koreanischen Freikirchen, die einen stetigen Zu-

strom von Geschäftsleuten und Studierenden aus dem Herkunftsland verzeichnen. Auf diese Weise bleiben Bedürfnislagen akut, die in anderen Gruppierungen durch den Generationenwechsel (z.B. tamilische Hindus) oder die sozialstrukturelle Zusammensetzung (z.B. thailändische Buddhisten) entfallen, etwa Ämterhilfe und die allgemeine Orientierung im Aufnahmeland.

FAZIT UND AUSBLICK

Am Anfang unserer Arbeit stand die Vermutung, dass sich akademische und gesellschaftspolitische Debatten über Religion und Migration durch eine doppelte Leerstelle auszeichnen: Wo Einwanderung als Ressource thematisiert wird, z.B. im Kontext von Arbeitsmigration, bleiben religiöse und kulturelle Aspekte außen vor. Wo aber Religionsgemeinschaften thematisiert werden, kommen sie zumeist als Herausforderung oder temporäre Zufluchtsorte in den Blick. Zwar gibt es vereinzelt – gerade in der fachpolitischen Debatte – einen Blick auf die gesellschaftlichen Potentiale religiöser Migrantengemeinden, allerdings zeichnen sich entsprechende Beiträge eher durch eine Aufnahme und Aufzählung von Angeboten als Entsprechung zu sozialstaatlichen Leistungen aus.³ Dabei werden Fragen der Vernetzung und öffentlichen Orientierung ebenso wenig fokussiert wie die zahlreichen kausalen Mechanismen, welche Religionsgemeinschaften zivilgesellschaftlich produktiv machen können.

Hier setzt der vorliegende Band an und liefert eine fallbezogene sowie exemplarische Darstellung der vielfältigen Vernetzungsformen religiöser Migrantengemeinden. Zugleich bietet er Aufschlüsse über kausale Mechanismen zwischen verschiedenen Einflussfaktoren und den Angeboten und Vernetzungen der Gemeinden. Abseits der religions- und sozialwissenschaftlichen Grundlagenforschung ergeben sich daraus auch Anfragen in Richtung der politischen „Behandlung“ religiöser Migrantenorganisationen. Dabei wäre es unserer Ansicht nach verfehlt und auch vermessen, an dieser Stelle mit konkreten politischen Handlungsempfehlungen aufzuwarten. Dennoch möchten wir abschließend einige Denkanstöße notieren, indem wir relevante Ergebnisse noch einmal thesenartig zuspitzen:

3 Vgl. dazu die Handreichung für religionsübergreifende Foren (IOM 2013) sowie den Report der Bundesministerin für Migration von 2012 (Die Beauftragte der Bundesregierung für Migration, Flüchtlinge und Integration 2012: 332ff.).

Erstens: *Die zivilgesellschaftlichen Potentiale religiöser Migrantengemeinden sind nur begrenzt steuerbar. Sie unterliegen starken Eigendynamiken.*

Wie in der Einleitung angesprochen, wird Zivilgesellschaft häufig in mehr oder weniger strenger Gegenüberstellung zum Staat definiert. Insofern ist es durchaus eine Grundsatzfrage, ob sich zivilgesellschaftliches Engagement überhaupt staatlich steuern und aktivieren lässt und ob entsprechende Interventionen wünschenswert sind. Abseits von diesen prinzipiellen Erwägungen weisen unsere Ergebnisse allerdings darauf hin, dass die zivilgesellschaftlichen Potentiale religiöser Migrantengemeinden häufig auf internen Eigendynamiken und Entwicklungen beruhen, die sich externer Einflussnahme ganz oder teilweise entziehen. Ein Beispiel dafür sind Vernetzungen und ein Wandel des Angebotsspektrums, die sich aus einem Generationswechsel in den Gemeinden ergeben. Ein weiteres Beispiel sind Entwicklungen in den Herkunftsländern, seien es politische Umbrüche, wie der Arabische Frühling oder die Neuordnung Ex-Jugoslawiens, oder humanitäre sowie Naturkatastrophen, die eine verstärkte kollektive Orientierung auf die Aufnahmegesellschaft (erloschene Rückkehrhoffnung) oder die Herkunftsländer nach sich ziehen können (Nothilfe, politischer Gestaltungswille). Dass sich diese Prozesse nicht von außen anstoßen lassen, bedeutet freilich nicht, dass man sie nicht begleiten und mitgestalten kann. Mögliche Instrumente wären etwa spezifische Bildungsmaßnahmen für die neue Leitungsgeneration, die z.B. auch religionsübergreifend durchgeführt werden könnten.

Zweitens: *Die zentrale Stellschraube zur Aktivierung der zivilgesellschaftlichen Potentiale religiöser Migrantengemeinden gibt es nicht.*

Diese Feststellung mag auf den ersten Blick trivial anmuten, steht aber im Kontrast zu durchaus verbreiteten monokausalen Vermutungen über die Gründe für eine Öffnung oder Abschießung. Bislang galten v.a. die schlechte sozioökonomische Ausstattung und die Stigmatisierung von Migrantenselbstorganisationen als Hindernisse für ihre gesellschaftliche Mitwirkung. Im Umkehrschluss schienen sich finanzielle Unterstützung und symbolische Anerkennung als zentrale Förderungsinstrumente anzubieten (vgl. exemplarisch Satilmis 2008). Unsere Untersuchung macht deutlich, dass es fast immer Ursachenbündel sind, die zur Herausbildung bestimmter Angebote und Vernetzungen führen. Ein Beispiel dafür ist das Zusammenwirken von Migrationsgeschichte (erloschene Rückkehrhoffnungen) und Demographie (Alterung) bei einer kommunalen Vernetzung zur Einrichtung eines Gräberfeldes. Um Missverständnisse zu vermeiden: Finanzielle Unterstützung und Empowerment *können* probate Instrumente und Anreize sein, um die Handlungsfähigkeit religiöser Migrantensorganisation zu stärken. Darüber hinaus erscheint es allerdings ratsam, sich über andere Möglichkeiten

der Unterstützung und Begleitung Gedanken zu machen. Dazu gehört insbesondere die Institutionalisierung des Kontakts zwischen den Gemeinden und Entscheidungsträgern aus Politik und Verwaltung, z.B. in Form von Kontaktbeauftragten oder Quartiersmanagern.

Drittens: Der Körperschaftsstatus ist kein integrationspolitisches Allheilmittel und kann zivilgesellschaftliche Potentiale hemmen.

Lange Zeit galt der Status einer Körperschaft öffentlichen Rechts als Ideal für religiöse Migrantenorganisationen. Integrationspolitisch stand er für Einbindung, Handhabbarkeit, Professionalisierung und Kontinuität. Die Gemeinden versprachen sich eine gesicherte Finanzierung, eine Ausweitung und Absicherung ihrer Handlungsspielräume sowie nicht zuletzt eine symbolische Aufwertung und Gleichstellung mit den etablierten Kirchen. Dabei waren politische und akademische Debatten über den Körperschaftsstatus von Anfang an durch Fragen der Machbarkeit bestimmt: Können sich die Muslime verbandlich einheitlich formieren? Bietet der Trägerverein des großen Hindutempels in Hamm die Gewähr der Dauer? Entspringen die aus der Weimarer Reichsverfassung entlehnten Kriterien einer spezifisch christlichen Denkart? All diese Fragen haben ihre Berechtigung – sofern man denn den Status als Körperschaft öffentlich Rechts als allgemein wünschenswert für religiöse Migrantenorganisationen erachtet. Genau daran nahren unsere Ergebnisse allerdings gewisse Zweifel: Zum einen hat sich gezeigt, dass im Migrationskontext oft gerade solche Gruppen einen Mobilisierungsvorsprung haben, die im Herkunftsland einer religiösen oder ethnischen Minderheit angehörten. Eine mögliche Folge davon ist, dass ehemals kleine oder randständige Gruppen durch den Körperschaftsstatus zu prominenten Vertretern ihrer religiösen Tradition werden. Ein Beispiel dafür ist die Ahmadiyya Muslim Jamaat in Hessen, die im Rahmen eines Pilotversuchs bekenntnisorientierten Unterricht im Fach Islam erteilt. Zum anderen, und für unseren Zusammenhang maßgeblicher, könnte die öffentliche Einbindung als Körperschaft sich lähmend auf die zivilgesellschaftlichen Potentiale religiöser Migrantengemeinden auswirken. Ein Beispiel dafür ist der Mobilisierungsschub einiger koreanischer Gemeinden nach dem Wegfall der amtskirchlichen Bezuschussung. Für Entscheidungsträger aus Politik und Verwaltung folgt daraus, mit der Organisations- und Formenvielfalt religiöser Migrantengemeinden leben zu lernen. Der Umgang mit der intrareligiösen Diversität dieser Gemeinden ist eben nicht nur eine Bringschuld, sondern unter Umständen auch eine öffentliche Aufgabe. Mögliche Instrumente dafür wären Konsultationen und gemeinsame, z.B. stadtteilbezogene, Veranstaltungen sowie ein systematisches und kontinuierliches Monitoring.

Viertens: Öffentliche Diskurse können eine paradoxe Wirkung haben: Gefährdungsdiskurse können aktivieren, Exotisierungsdiskurse können lähmen.

Die Fallstudien zeigen, dass öffentliche Diskurse über verschiedene Religionsgemeinschaften einen maßgeblichen Einfluss auf ihre Angebote sowie v.a. auf Art und Umfang ihrer Vernetzung haben. Dabei zeigen sich allerdings immer wieder paradoxe Effekte: Anders als zunächst vermutet, münden Gefährdungsdiskurse (etwa mit Blick auf den Islam) nicht notwendig in einen negativen Kreislauf von Stigmatisierung, Resignation und Abgrenzung. Stattdessen können sie als Herausforderung zu Aufklärung und Positionierung empfunden werden und damit inter- und außerreligiöse Vernetzungen im Bereich Wissenstransfer und Interessenvertretung begünstigen. Umgekehrt können Exotisierungsdiskurse zivilgesellschaftliche Teilhabe lähmen, und zwar in erster Linie dann, wenn sie wie bei den Buddhisten der Waldmönchtradition mit einem tendenziell weltabgewandten theologischen Selbstverständnis verbunden sind. Es wäre allerdings zynisch, aus der Beobachtung, dass Gefährdungsdiskurse aktivierend wirken können, eine integrationspolitische Handlungsmaßgabe herauszulesen. Andererseits macht das Beispiel der Buddhisten deutlich, dass ein symbolisches Empowerment durch die Kultivierung positiver Fremdbilder ebenfalls zu kurz greift. Wo aber liegen die politischen und administrativen Gestaltungsspielräume? Nach unserem Verständnis kann es keine Aufgabe der Integrationspolitik sein, öffentliche Diskurse über bestimmte Religionsgruppen gezielt zu beeinflussen. Stattdessen könnte man die Kommunikation zwischen staatlichen Stellen und religiösen Migrantengemeinden überdenken. Dabei könnten neben der öffentlichen Unterstützung auch bestimmte gesellschaftspolitische Erwartungen noch einmal verbindlicher kommuniziert und ggf. in konkreten Zielvereinbarungen festgehalten werden.

Fünftens: Die transnationale Ausrichtung religiöser Migrantengemeinden ist der Regelfall und beeinträchtigt nicht ihre zivilgesellschaftlichen Potentiale im Aufnahmeland.

Auch wenn immer wieder Kritik an den transnationalen Vernetzungen religiösen Migrantenorganisationen (sehr deutlich im Fall von Moscheegemeinden) geäußert wird – ihre grenzüberschreitende Ausrichtung ist keine Ausnahme, sondern der religionsgeschichtliche Normalfall. Zugespitzt formuliert: Religionsgemeinschaften sind als soziale Organisationen älter als die gegenwärtigen grenzziehenden Staatsformationen und die Idee des Nationalstaats, die das gängige Bild von Zivilgesellschaft entscheidend prägt. Insbesondere der innerreligiöse Austausch (ideell, materiell und personell) ist daher nicht an staatliche Grenzen gebunden. Entsprechend sollten grenzüberschreitende Angebote und Vernet-

zungen weder als falsche Prioritäten noch als Verweigerung lokaler zivilgesellschaftlicher Einbindung verstanden werden. Denkbar wäre vielmehr, das internationale Engagement in den Bereichen Spenden und Entwicklungshilfe stärker zu würdigen und ggf. mit öffentlichen Drittmitteln, wie sie etwa die amtskirchlichen Hilfswerke erhalten, zu unterstützen. Auch eine Professionalisierung durch die Einbindung in bestehende Strukturen und regionale Projekte der Entwicklungszusammenarbeit erscheint in diesem Zusammenhang erwägenswert.

In diesem Band ging es uns darum, eine potentialorientierte Perspektive auf religiöse Migrantengemeinden zu entwickeln und zu erproben. Dabei haben wir ein netzwerkanalytisches Modell zugrunde gelegt, mit dem sich die Angebote und Vernetzungen dieser Gemeinden differenziert beschreiben und in ihren teils komplexen Ursachenzusammenhängen verstehen lassen. Das gewählte qualitative Forschungsdesign und die religionsvergleichende Auswertung waren gut geeignet, um das Zusammenspiel zwischen zivilgesellschaftlichen Potentialen sowie internen und externen Einflussfaktoren genauer zu beleuchten. Zugleich zeichnet sich an verschiedenen Stellen weiterer Forschungsbedarf ab. Dies betrifft zunächst die *Fallauswahl*. Auch wenn einige der zahlenmäßig bedeutsamsten Migrationsgruppen berücksichtigt werden konnten, wäre die Untersuchung perspektivisch auch auf jüdische Kontingentflüchtlinge aus der ehemaligen Sowjetunion sowie die muttersprachlichen Gemeinden innerhalb der Römisch-Katholischen Kirche auszuweiten. Aus systematischer Perspektive wäre es zudem interessant, dem spezifischen Sozialkapital „minderheitserfahrener“ religiöser Gruppen weiter nachzugehen. Hier würden sich afghanische Hindus, Angehörige der Ahmadiyya aus Südasien sowie alevitische Vereine als Untersuchungsgruppen anbieten. Ein zweiter Aspekt betrifft die *Forschungslogik* und Fragen der *Generalisierung*. Die Ergebnisse dieses Bandes sind verallgemeinerbar, insoweit sie typische Figurationen von Angeboten, Vernetzungen und Einflussfaktoren herausstellen. Eine quantitative Vermessung der zivilgesellschaftlichen Potentiale religiöser Migrantengemeinden sowie eine inferenzstatistische Überprüfung der identifizierten kausalen Mechanismen stehen indes noch aus. So wäre es etwa möglich, die Angebote verschiedener Gemeinden anhand bestehender Kataloge für Sozialleistungen in Euro und Cent umzurechnen und mit den in diesem Band benannten Einflussfaktoren in Beziehung zu setzen. Demgegenüber besteht ein dritter Ansatzpunkt für weitere religionswissenschaftliche oder sozialanthropologische Forschung genau darin, die scheinbar klare Konstellation von Ursache (Einflussfaktoren) und Wirkung (Angebote und Vernetzung) analytisch zu verflüssigen. Auf diese Weise kommen religiöse *Transformationsprozesse* in den Blick, die im vorliegenden Band durch

die funktionalistische Fragestellung eher außer Acht bleiben. Dazu gehören insbesondere Umbauten und Dynamiken im theologischen Selbstverständnis, etwa die Rückwirkung der Migrations- und Minderheitensituation auf die religiöse Solidarethik und Gemeinschaftskonzepte.

LITERATUR

Baumann, Martin (2004): „Religion und ihre Bedeutung für Migranten“, in: Beauftragte der Bundesregierung für Migration (Hg.), Religion – Migration – Integration in Wissenschaft, Politik und Gesellschaft, Berlin, S. 19-30.

Die Beauftragte der Bundesregierung für Migration, Flüchtlinge und Integration (2012): 9. Bericht der Beauftragten der Bundesregierung für Migration, Flüchtlinge und Integration über die Lage der Ausländerinnen und Ausländer in Deutschland (Juni 2012), Berlin. Online unter: http://www.bundesregierung.de/Content/DE/_Anlagen/IB/2012-06-27-neunter-lagebericht.pdf?__blob=publicationFile vom 15.10.2014.

Internationale Organisation für Migration (IOM) (2013): Handreichung zu religions- und konfessionsübergreifenden Foren als Instrument der Integrationsförderung. Ergebnisse aus dem Projekt „REKORD“, Nürnberg. Online unter: http://germany.iom.int/sites/default/files/REKORD_downloads/20130610_FINAL_IOM_Publikation_REKORDS_Online.pdf vom 15.10.2014.

Rosenow, Kerstin (2010): „Von der Konsolidierung zur Erneuerung – Eine organisationssoziologische Analyse der Türkisch-Islamischen Union der Anstalt für Religion e.V. (DITIB)“, in: Ludger Pries/Zeynep Sezgin (Hg.), Jenseits von ‚Identität oder Integration‘. Grenzen überspannende Migrantenorganisationen, Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, S. 169-200.

Satilmis, Ayla (2008): „Chancen und Grenzen interreligiöser und interkultureller Dialoge“, in: Gritt Klinkhammer/Ayla Satilmis (Hg.), Interreligiöser Dialog auf dem Prüfstand. Kriterien und Standards für die interkulturelle und interreligiöse Kommunikation, Münster: Lit Verlag, S. 101-140.

Internetselten

<http://www.ekir.de/www/service/internationaler-kirchenkonvent-16916.php> vom 15.10.2014.