

Religion – Migration – Integration in Wissenschaft, Politik und Gesellschaft

Fachtagung am 22. April 2004

Dokumentation

Berlin und Bonn, September 2004

Herausgeber:

Beauftragte der Bundesregierung
Für Migration, Flüchtlinge und Integration
11018 Berlin

Bestellungen unter:

Rochusstr. 8-10
53123 Bonn
Telefax (0228) 9320-4934

Vervielfältigungen sind – auch auszugsweise –
unter Angabe der Quelle erwünscht

Satz und Druck:

Das Druckhaus Bernd Brümmer
Laurentiusweg 28
53347 Alfter

ISBN 3-937619-09-7

Inhalt

Seite

Vorbemerkung	5
---------------------------	---

Teil I

Begrüßung und Einführung

Politische Aspekte einer Integration mit „R“ für Religion <i>Marieluise Beck, Beauftragte der Bundesregierung für Migration, Flüchtlinge und Integration</i>	9
Religion – Migration – Integration – eine Einführung <i>Prof. Dr. Gritt Klinkhammer, Universität Bremen, Vorsitzende des Religionswissenschaftlichen Medien- und Informationsdienstes e.V. (REMID)</i>	12

Teil II

Stand und Perspektiven der wissenschaftlichen Diskussion

Religion und ihre Bedeutung für Migranten Zur Parallelität von „fremd“-religiöser Loyalität und gesellschaftlicher Integration <i>Prof. Dr. Martin Baumann, Universität Luzern (Schweiz)</i>	19
Migration und die dadurch bedingten religiösen Pluralisierungsprozesse Zu Stand und Perspektiven der Wissenschaft <i>Dr. rer. soc. Karsten Lehmann, Universität Bayreuth</i>	31

Teil III

Praktische Fragen aus Sicht der religiösen Gemeinschaften

Einführung: Handlungsfelder im Spannungsfeld von Migration und Religion Wo stehen die Religionsgemeinschaften von Migranten und Migrantinnen im Integrationsprozess? <i>Stefan Rech, Kulturanthropologe und Mediator, Frankfurt a.M.</i>	49
--	----

Praxisbeispiel 1: Beratung und Integrationshilfen durch die Gemeinden

Treffpunkt „Hatikva“ der Zentralwohlfahrtsstelle der Juden in Deutschland <i>Hannelore Altmann, Zentralwohlfahrtsstelle der Juden in Deutschland, Berlin</i>	61
Ehrenamtliche Betreuung und Beratung von Senioren und Seniorinnen <i>Dr. Rudolf Rosenberg, Jüdische Gemeinde, Berlin</i>	64
Eltern- und Familienberatung <i>Zülfisiah Kaykin, Türkisch Islamische Union der Anstalt für Religion (DITIB), Duisburg</i>	66

Praxisbeispiel 2: Bau und Umbau religiöser Gebäude

Der Hindu-Tempel Sri Kamadchi Ampal in Hamm <i>Priester Sri Paskaran und Navaratnam Jeyakumar</i>	71
--	----

Praxisbeispiel 3: Bestattung in fremder Erde

Bedeutung von Sterben und Tod für die Buddhisten <i>Nonne Tam Vien mit Dinh-Tung Nguyen, Vietnamesisch-buddhistische Gemeinde in Berlin</i>	79
--	----

Teil IV

Resümee

Zusammenfassung und Ausblick auf das „Netzwerk Migration und Religion“ <i>Steffen Rink, Religionswissenschaftlicher Medien- und Informationsdienst e. V. (REMID)</i>	87
--	----

Anhang	95
---------------------	----

Vorbemerkung

Die vorliegende Dokumentation beruht weitgehend auf den Beiträgen der Fachtagung „Religion – Migration – Integration in Wissenschaft, Politik und Gesellschaft“, die die Beauftragte der Bundesregierung für Migration, Flüchtlinge und Integration gemeinsam mit dem Religionswissenschaftlichen Medien- und Informationsdienst e.V. (REMID) am 22. April 2004 in Berlin veranstaltete.

Benita von Behr danken wir für die Redaktion des Tagungsbandes.

Die Tagung war auch Auftakt für das Netzwerk Religion und Migration, zu dem weitere Informationen im Beitrag von Steffen Rink sowie unter www.migration-religion.net zu finden sind.

Teil I.

Einführung

Politische Aspekte einer Integration mit „R“ für Religion

Marieluise Beck, Beauftragte der Bundesregierung für Migration, Flüchtlinge und Integration

Die Tagung *Religion – Migration – Integration in Wissenschaft, Politik und Gesellschaft* haben wir gemeinsam mit dem Religionswissenschaftlichen Medien- und Informationsdienst e.V. (REMID) veranstaltet. Sie stieß auf ein großes Interesse von Seiten der Religionsgemeinschaften, der regierungsunabhängigen Organisationen und des politischen Bereiches. Dieses große Interesse zeigt, dass es zunehmend Bedarf gibt, sich mit dem komplexen Zusammenspiel von Religion, Migration und Integration auseinander zu setzen.

„Störfaktor Religion“ – so titelte zuletzt auch eine renommierte Wochenzeitung. Dass der Faktor Religion als Störfaktor wahrgenommen wird, hat Ursachen in der Aufnahmegesellschaft wie auch in den zugewanderten Gemeinschaften.

Über Jahrhunderte hat sich in Europa ein erfolgreiches Beziehungsmodell zwischen christlichen Kirchen, Staat und Gesellschaft entwickelt. Diese Beziehung ist so vielfältig und erfolgreich, dass wir die Relevanz von christlicher Religion in Politik und Gesellschaft nur noch sporadisch wahrnehmen und diskutieren: Bioethik, Europäische Verfassung, Religionsunterricht sind Beispiele dafür.

Mit der Zuwanderung bisher nicht oder kaum hier beheimateter Religionen wird die Frage nach der Bedeutung von Religion in Gesellschaft und Politik erneut diskutiert. Sie wirft Schlaglichter auf althergebrachte und eingespielte Beziehungen gleichermaßen wie auf die neu zu entwickelnden Verbindungen.

Die Zuwanderung und Abwanderung vieler Millionen Migrantinnen und Migranten christlicher Religionszugehörigkeit aus dem Mittelmeerraum, seien es katholische Spanier und Italiener oder Orthodoxe aus Griechenland, hat die Religionsfrage nicht wirklich aufgeworfen.

Hier hat sich vor allem die Integrationskraft der christlichen Kirchen bewährt. Die christlichen Kirchen bewegen sich in diesem Dreieck von Religion, Integration und Politik ohnehin bereits seit Beginn der Zuwanderung. Der Beitrag des interreligiösen Dialoges zu einem gedeihlichen Zusammenleben von Menschen unterschiedlicher Religionszugehörigkeit wird vielfach unterschätzt. Vor Ort bereiten all die kirchlichen Initiativen, die wir gemeinhin unter dem Stichwort „interreligiöser Dialog“ zusammenfassen, oft erst den Boden für Vertrauen gegenüber den zugewanderten Religionsgemeinschaften.

Erst mit der Niederlassung islamisch geprägter Einwanderermilieus stellen sich auch Politik und Gesellschaft die Frage nach dem Umgang mit Religion – nicht nur der fremden sondern auch der eigenen. Religion wird oft dann als Störfaktor wahrgenommen, wenn sie sichtbar wird und wenn in ihrem Namen gleichberechtigte Teilhabe selbstbewusst eingefordert wird. Konflikte um Moscheebauten oder das religiös begründete Kopftuch führen uns dies in aller Deutlichkeit vor Augen.

Welche Erfahrungen – neben der größten religiösen Minderheit der Muslime – Juden, Hindus und Buddhisten mit Sichtbarkeit und Teilhabe machen, soll uns diese Tagung exemplarisch zeigen.

Bei der Migration, bei der Wanderung von einem Herkunfts- in ein Aufnahme-land, gehört Religion zum kulturellen Gepäck. Religion bleibt nicht lange Privatsache. Das religiöse Gemeindeleben gehört für praktizierende Angehörige der Religionsgemeinschaft dazu und sie bemühen sich in unterschiedlichem Ausmaß darum, sich Räume für ihr religiöses Leben zu schaffen.

Die Aufnahmegesellschaft kann die religiöse Zugehörigkeit der Einwanderer als Hindernis, als Voraussetzung oder als Chance für Integration betrachten. Ihre Aufnahmebereitschaft gegenüber den Migranten wird davon abhängen. Drei Beispiele:

- Belegt die Einrichtung einer buddhistischen Begräbnisstätte etwa die These von der Parallelgesellschaft? Oder ist sie nicht vielmehr Ausdruck eines weitgehend abgeschlossenen Integrationsprozesses einer Gemeinschaft, deren Angehörige über den Tod hinaus im Aufnahmeland bleiben wollen?
- Muss das Feiern islamischer, hinduistischer oder anderer nicht-christlicher Festtage in der Schule als Infragestellung des christlichen Erbes gelten? Oder ist das Begehen dieser Festtage nicht vielmehr Voraussetzung dafür, dass Schülerinnen und Schüler aus diesen Religionsgemeinschaften sich hier zu Hause fühlen?
- Ist die Selbstorganisation zugewanderter religiöser Gemeinschaften in Vereinen Ausdruck von Abkapselung? Oder zeigt sie nicht vielmehr den Wunsch und das Bemühen, sich als Partner von Staat und Gesellschaft zu etablieren?

Es ist eine vorrangige integrationspolitische Aufgabe, die Rahmenbedingungen dafür zu schaffen, dass Zuwanderer ihr selbst bestimmtes religiöses Leben führen können.

Unsere Verfassung ist Garant dafür und stellt uns vor die Aufgabe, diese grundgesetzliche Garantie mit Leben zu erfüllen. Sichtbarkeit und Teilhabe gehören dazu.

Als Bundesbeauftragte für Integration möchte ich Sie bei dieser Tagung dazu einladen, Religion aus der Perspektive von Integrationspolitik zu betrachten. Hierzu gehört im derzeit aufgeheizten politischen Klima, die Debatte vom Kopf auf die Füße zu stellen und auf dieser Grundlage die Frage nach den integrationspolitisch notwendigen Rahmenbedingungen zu stellen.

Auffallend ist unser geringes öffentliches Wissen über Religion und über Religionen in Deutschland, konkret über die Bedeutung von Religion im Migrations- und Integrationsprozess, über den Niederschlag von Religion und Glaube im Alltag, in den alltäglichen Bedürfnissen und Belangen, über wechselseitige Stereotype und Ängste und über Defizite in der politischen Gestaltung der Rahmenbedingungen.

Gleichzeitig wird eine Notwendigkeit immer deutlicher: Religion muss als positives Gestaltungselement in der Integrationspolitik berücksichtigt werden.

Positive Gestaltung heißt – und dafür finden wir ausgezeichnete Praxisbeispiele in einzelnen Kommunen:

- Kontakte und Vertrauen, beruhend auf transparenter und offener Kommunikation, schaffen.
- Die religiöse und insbesondere die strukturelle Verfasstheit der zugewanderten Religionsgemeinschaften berücksichtigen.
- Besonderes Augenmerk auf die Integration des religiösen Personals als wichtige Mittler zwischen Gemeinde und ihrem Umfeld legen.
- Die Kraft der Symbole im religiösen Bereich nicht unterschätzen.

Dies sind einige Eckpfeiler einer weiterführenden Integration mit „R“ für Religion, die in dieser Dokumentation der Fachtagung vorgestellt werden.

Der Faktor – nicht der „Störfaktor“ – Religion hat also an Bedeutung gewonnen. Für Migrantinnen und Migranten gilt dies um so mehr als ihnen Religion vielleicht als letztes Stück portabler Heimat in einer globalisierten, auf hohe individuelle Flexibilität setzenden Welt gilt.

Die hier dokumentierte Veranstaltung diente dazu, eine gemeinsame Wissensgrundlage über Religion im Integrationsprozess zu schaffen, und sie war Auftakt für ein Netzwerk „Religion und Migration“. Die ersten Fäden für ein Netzwerk von Fachleuten, Praktikern und Interessierten sind nun gesponnen.¹

Ich setze auf den Beitrag eines Netzwerkes zu einer sachlichen Debatte, ohne Polarisierung oder Ausgrenzung, zu einem respektvollen Umgang mit Unterschieden unter einem gemeinsamen Verfassungsbogen und zu einer institutionellen Verankerung fördernder und integrativer Rahmenbedingungen für zugewanderte und zu integrierende Religionsgemeinschaften.

1 Siehe Beitrag von Steffen Rink in diesem Band.

Einführung: Religion – Migration – Integration

Prof. Dr. Gritt Klinkhammer, Universität Bremen, Vorsitzende des Religionswissenschaftlichen Medien- und Informationsdienstes e.V. (REMID)

Ich freue mich sehr, Sie im Namen des Religionswissenschaftlichen Medien- und Informationsdienstes e.V. (REMID e.V.) zur ersten Tagung des Netzwerks „Religion – Migration – Integration“ begrüßen zu können.

Das Thema „Migration – Integration“ ist weder für die wissenschaftliche Forschung noch für gesellschaftspolitische Fragen ein neues. Seit gut 50 Jahren ist Deutschland mit Fragen der Integration von freiwilligen und unfreiwilligen Migranten befasst.

Aber das Thema Religion erscheint neu, zumindest, wenn es positiv und als produktives in den Vordergrund gerückt wird. Ist es bislang doch eher als Störfaktor betrachtet worden – wie Frau Beck schon ausgeführt hat. Und das nicht nur in der Politik, sondern auch in der Wissenschaft und der gesellschaftlichen Praxis.

Das hat verschiedene Gründe, auf die ich hier nicht in allen Einzelheiten eingehen kann. Sicherlich aber hat es auch damit zu tun, dass das Interesse der Menschen an Religion an dem unendlichen technischen Fortschritts-optimismus und an utopistischen Machbarkeitsvorstellungen unserer globalisierten hochmodernen Gesellschaft kratzt. Es stellt den eigenen vermeintlich rationalen und aufgeklärten Standpunkt in Frage und fordert eine Neubetrachtung. Es erinnert an Grenzen; die des Sozialen, des Menschlichen, des Machbaren, des Biologischen. Gleichzeitig mobilisiert Religion aber auch Energien menschlicher Sozialisierung und Zivilisierung.

Insbesondere in der Phase des gesellschaftlichen Aufbaus in den 1960er bis 1980er Jahren setzten alle Kräfte in der sozialwissenschaftlichen Reflexion wie in der pädagogischen und sozialen Praxis auf rationalen, emanzipativen und aufklärerischen Erkenntnisfortschritt – was für uns sowohl in der Wissenschaft als auch in der Integrationspraxis heute nach wie vor entscheidend und wichtig ist.

Zunächst aber hatte diese Konzentration auf Aufklärung und Rationalität zur Folge, dass der Faktor Religion entweder nicht beachtet oder nur als zu überwindender begriffen wurde. Ein Blick in die wissenschaftliche wie pädagogisch-praktische Literatur zum Thema multikulturelle Gesellschaft und Migration belegt dies ganz deutlich. Die derzeitige populäre und politische neue Aufmerksamkeit für Religion ist vor allem negativen Umständen geschuldet und bezieht sich darum oft erneut zu einseitig darauf, dass Religion den Menschen schade und darum zu überwinden sei.

Allerdings zeigen sich mittlerweile sowohl in der Wissenschaft wie in der Praxis auch neue Wahrnehmungsweisen und Wege. So ist sicherlich ein positives Beispiel für die Integration des Faktors Religion in die gesellschaftliche Praxis das Bundesmodellprogramm „entimon – gegen Gewalt und Fremdenfeindlichkeit“,

wie auch andere nationale und internationale Projekte, die nicht nur interkulturelle, sondern auch religionsbezogene Projekte fördern.

Dabei ist eine erste deutliche Neuorientierung zu beobachten, in der z.B. der Dialog nicht mehr als solcher über Wahrheitsfragen nur den religiösen Spezialisten überlassen wird. Denn Religion – so paradox das auch klingen mag – ist nicht nur eine Sache der Religion. Das kann vor allem der religionswissenschaftliche Blick offen legen.

Religion ist ein Teil von Kultur. Religion prägt Kultur und wird von Kultur geprägt. In dieser Perspektive wird deutlich, dass beide in einem pragmatischen Zusammenhang stehen. Religionen werden so weder als wahr noch als falsch betrachtet, vielmehr werden sie als individuell wie kollektiv bedeutungsvoll und wirksam anerkannt. Religion interpretiert und integriert alltägliche Erfahrungen in ein zum Teil loses System von transzendenten Wahrheiten und Handlungsorientierungen. Religion ist ein Pool von Sinn- und Handlungspräferenzen, auch in Form von Gewohnheiten eines Einzelnen oder einer Gruppe von Menschen, und schließt Rituale und Glaubenswahrheiten, Autoritäts- und Ordnungsvorstellungen sowie Gesellungsformen und emotionale wie ästhetische Präferenzbildungen mit ein. Nicht alle diese Vorstellungen und Handlungen basieren unbedingt auf unmittelbaren Offenbarungswahrheiten oder existentiellen Grunderfahrungen. Vielfach sind hier kulturelle Traditionen und historisch entstandene Interpretationen am Werk, die auch heute in stetiger Veränderung sind. Der Blick in die Religionsgeschichte lehrt, dass solche Veränderungen selten im Dialog mit einer anderen Religion ausgehandelt wurden. Vielmehr wurden sie durch interne Neuorientierungen und Traditionskritik, Wechsel der Trägerschicht bzw. Auftreten von neuen Personen ausgelöst und bilden die Antwort auf eine sich veränderte oder neue Umwelt – wie sie die Migration ja par excellence mit sich bringt. Charakteristisch für Religionen ist – religionswissenschaftlich betrachtet –, dass ihre eigene Religionsgeschichtsschreibung solche Prozesse weder immer offen legt, noch als zukünftig offene beschreiben würde. Traditionen und Wahrheiten, zumal religiöse, tragen gerne den Duktus des Absoluten und Unveränderlichen.

Insgesamt bedeutet dies, dass Religion soziale und individuelle Identitätsarbeit übernimmt und darum zu enggeführt würde, reduzierte man die Realität von Religion auf den Austausch religiöser transzendenter Wahrheiten. Nicht wahrgenommen würde dann, dass Religion eine soziale Kraft ist, auch in unserer angestammten christlich-säkularen Gesellschaft. Religionen betreiben Erziehung, Bildung, Sozialarbeit, Krankenfürsorge, kommentieren Politik u.v.a.m. Religion ist ein gesellschaftlicher Faktor.

Und zugezogene Religionen zeigen uns dies immer wieder, indem sie sich nicht auf das Individuum alleine beziehen, sondern einen sozialen Zusammenhang bilden, z.B. über die Errichtung religiöser Zentren. Solche Aktivitäten dürfen nicht leichtfertig missverstanden werden als Selbstausgrenzung, nur weil sie auf die Mehrheitsgesellschaft zunächst fremdartig wirken. Individuelle wie soziale Identität, auch säkulare, kann zwar ‚postmodern‘ modelliert, aber niemals von Grund auf einfach erfunden werden. Identität ist immer auch etwas, was

Menschen bis zu einem gewissen Grad vorfinden und vorzufinden wünschen, z.B. als Geschichte, die sie mit anderen Menschen verbindet. Und Religion erzählt, in der Fremde wie in der Heimat, eine solche Geschichte. Unterstützung solcher Identitätsarbeit der Religionen bedeutet dann zugleich auch Unterstützung von Integration.

Praktische Hinweise zur Unterstützung solcher Identitäts- und Integrationsarbeit können neuere Studien zur transkulturellen antirassistischen Pädagogik geben. Zwar orientiert sich transkulturelle antirassistische Pädagogik bislang nicht an Religion, ist aber durch ihre Erfahrung und Arbeit mit ‚vorgefundener Geschichte‘ (z.B. in der Hautfarbe) prädestiniert für die Frage nach einer Integrationsarbeit mit „R“.² Zwei zentrale Praktiken einer transkulturellen Pädagogik, Empowerment und Sensibilisierungsarbeit, möchte ich in unserem Rahmen kurz vorstellen und auf unseren Kontext übertragen.

Empowerment kann in der Integrationsarbeit mit Religionsgemeinschaften bedeuten, dass zunächst erkannt wird, dass es sich hier um Minderheiten handelt, deren gesellschaftliche Teilhabe nicht in gleicher Weise gewährleistet ist, wie die der Mehrheit. Vor diesem Hintergrund ist die stetige Betonung, dass wir in einer religiös pluralistischen Gesellschaft leben, immer wieder irreführend. Vielmehr müsste betont werden: Wir leben in einer christlich-säkularen Gesellschaft, die einige Minderheitenreligionen mehr oder weniger anerkennt. Religiöser Pluralismus über die historische Bikonfessionalität hinaus ist in Deutschland fast ausschließlich auf dem ‚freien Markt‘ präsent und integriert.

Als wichtige Strategie zur Schaffung von Gerechtigkeit in einer solchen Situation gilt der transkulturellen Pädagogik das Empowerment. Minderheiten, insbesondere latent diskriminierte, benötigen Raum für die eigene Orientierung und Positionierung. Aus der Perspektive der Einheimischen ohne Migrationshintergrund bzw. der Mehrheit wird oftmals das Andere, das Fremde in einen Topf geschmissen. Multikulturalität wird bevorzugt, ethnische, konfessionelle, geschlechtliche u.a. Separierung wird meist mit Misstrauen beobachtet. Empowerment meint aber, dass Raum zur Kreation eigener Perspektiven zugestanden wird, damit sich Identitätsfindung von Minderheiten nicht darin erschöpft, sich gegen Übermächtiges wehren und abgrenzen zu müssen. Das bedeutet für die Integrationsarbeit mit „R“ ganz konkret, dass nicht nur trans- oder interreligiöse Initiativen unterstützt werden sollten. In diesem Kontext steht auch die auf unserer Tagung nun einmal fokussierte Innenansicht einzelner Religionsgemeinschaften, anstatt multireligiöser bzw. -kultureller Projekte.

Der zweite Punkt, Sensibilisierung, meint zunächst in unserem Kontext Aufklärung über die Inhalte, Geschichte und Ziele von Religionsgemeinschaften und Weltanschauungen. Um diesen Prozess zu forcieren, wurde vor 15 Jahren der Verein REMID von Religionswissenschaftlern gegründet. Insbesondere mit der 2002 im Rahmen des Bundesmodellprogramms „entimon – gegen Gewalt

2 Eine intensivere Auseinandersetzung dazu vgl. Gritt Klinkhammer: Transkulturelle Pädagogik und Begegnung mit Religionen: Berührungspunkte und Konfliktfelder, in: *iza – Zeitschrift für Migration und für soziale Arbeit*. 3/4 (2003), 102-106.

und Fremdenfeindlichkeit“ geschaffenen „Informationsplattform Religion“, über die grundlegende wie aktuelle Informationen zu Religionen und Gesellschaft allen Interessierten zugänglich ist, leistet REMID zu dieser Sensibilisierung einen wichtigen Beitrag.

Zur Sensibilisierung bleibt zudem sicherlich die Organisation von Begegnung mit bzw. zwischen verschiedenen religiösen Gruppen ein zentrales methodisches Prinzip. Bei solchen Begegnungen kann man sich gegenseitig über Wünsche und Zielvorstellungen im Zusammenleben aufklären. Sensibilisierungsarbeit in diesem Sinne darf allerdings nicht dazu führen, religiösen Essenzialisierungen, d.h. Vorstellungen von einer Ahistorizität oder Unverrückbarkeit von religiösen Vorstellungen, Vorschub zu leisten, wie das manches Mal in interreligiösen Dialogen geschehen kann. Insofern sind im Rahmen von Sensibilisierungsarbeit auch gemeinsame konkrete Projekte oder gegenseitige praktische Hilfeleistungen förderlich, da sie es sind, die Begegnung zu einem fruchtbaren und multidimensionalen Austausch werden lassen.

Insofern scheint sich eine Integrationsarbeit mit „R“ nicht wesentlich von den Anforderungen einer antirassistischen transkulturellen Integrationsarbeit zu unterscheiden. Denn hier wie dort wurde erkannt, dass Integration Identitätsarbeit bedeutet, die sowohl Prozesse der Öffnung und Transparenz als auch der Selbstvergewisserung gegenüber einer Mehrheit bedarf. Integration mit „R“ kann nicht zum Ziele haben, Pluralität aufzulösen, sondern sollte vielmehr Solidarität in der Gesellschaft bei Beibehaltung der Pluralität von Anschauungen und Lebensstilen anstreben.

Die Praxisbeispiele im zweiten Teil werden genau diese Vielfalt von Lebensstilen zeigen. Die heutige Tagung will einen ersten Einblick in verschiedene Themen geben: Organisationsbildung und Gemeindebau, Familien- und Seniorenbetreuung durch die Gemeinden und Fragen von Bestattung werden angesprochen. Damit sind natürlich nur einige Themen herausgegriffen, die uns in Zukunft weiter beschäftigen werden. Hier sind beispielsweise Themen wie das der Integration der Jugend, das auch heute schon im Rahmen der Familie anklingt, zentral, sowie Themen im Zusammenhang mit Bildung, Gesundheit, karitative Dienste und Arbeit.

Mit dem aber, was wir heute behandeln, haben wir sicherlich zunächst genug zu tun, und ich wünsche uns damit einen produktiven und erkenntnisreichen Tag.

Teil II.

Stand und Perspektiven der wissenschaftlichen Diskussion

Religion und ihre Bedeutung für Migranten

Zur Parallelität von „fremd“-religiöser Loyalität und gesellschaftlicher Integration
Prof. Dr. Martin Baumann, Universität Luzern (Schweiz)

Zusammenfassung

Der Beitrag systematisiert und analysiert die Beziehungen zwischen Migration und Religion. Vernachlässigten frühere Studien den Faktor Religion in der Untersuchung von Migration, so heben jüngere Studien die Bedeutung und Rolle von Religion für Migranten hervor. Diese konstatierte Wichtigkeit von Religion hat jedoch Religion verdächtig gemacht, einer vollständigen Integration in und Identifikation mit der Aufnahmegesellschaft im Wege zu stehen. Der Beitrag argumentiert, dass es grundlegend wichtig ist, zwischen den Dimensionen sozioökonomischer und religiöser Eingliederung zu unterscheiden. Überdies zeigt der Beitrag auf, dass fremd-religiöse Zugehörigkeit einer gelingenden Integration nicht hinderlich sein muss, sondern eine sozioökonomische Eingliederung und kulturelle Angleichung fördern kann.

Migration und Zuwanderung stehen auf der Agenda politischer Tagesordnungen und sind Thema kontroverser gesellschaftlicher Debatten. Und auch „Religion“ – lange Zeit als vormodern und im Niedergang begriffen dargestellt – hat im vergangenen Jahrzehnt eine unerwartete Renaissance und Prominenz erfahren. Ja, eine Verbindung dieser zwei tagespolitischen Themen, von Migration und Religion, wird mitunter ausdrücklich hergestellt. Dieses geschieht jedoch nur zu oft unter negativen Vorzeichen. Angefragt wird etwa, inwiefern die so bezeichnete „fremd“-religiöse Zugehörigkeit der Migranten einer gelingenden Integration in die Gastgesellschaft im Wege stehe. Die religiöse Unterschiedlichkeit zu dem Mehrheitsglauben der Aufnahmegesellschaft würde eine soziale, berufliche und kulturelle Integration behindern, wenn nicht kategorisch ausschließen, so die weitläufige Auffassung.

„Religion und ihre Bedeutung für Migranten“ ist eines der zentralen Themen dieser Auftaktveranstaltung des Netzwerkes Migration und Religion. Ich möchte dem vielschichtigen Thema in drei Schritten nachgehen. Der erste Teil des Vortrages untersucht in analytischer Perspektive den Einfluss von Migration auf Religion. Teil zwei wird die umgekehrte Beziehungsstruktur darstellen, hier geht es insbesondere um die Bedeutung von Religion für Migranten. Der dritte, abschließende Teil wendet sich Themen des gesellschaftlichen Integrationsvermögens fremdreligiöser Traditionen zu. Die theoretischen Überlegungen werde ich durch Beispiele erläutern und illustrieren. Eine kurze Zusammenfassung und Schluss runden den Beitrag ab.

Der Artikel verfolgt zwei Ziele und hat eine Grundthese: 1) Der Beitrag will die Wechselwirkungen von Migration und Religion strukturieren und analysieren. 2) Ich versuche zu zeigen, wie sich das Verhältnis von „fremder“ Religion und gesellschaftlicher Integration darstellt und argumentiere, dass beide Seiten,

Migrantengruppe und Aufnahmegesellschaft, den Prozess der Integration steuern. 3) Grundthese auf religionsgeschichtlicher Basis ist, dass religiöse Differenz und gelingende Integration keinen Widerspruch bilden.

1. Der Einfluss von Migration auf Religion

Migranten nehmen nicht nur materielle Güter, handwerkliche Fertigkeiten und soziale Lebensformen mit aus dem Land des Fortzugs. Mit im Gepäck sind ebenso religiöse Deutungssysteme und Handlungspraktiken. Raymond Bradey Williams hob in seiner instruktiven Studie zu südasiatischen Einwanderern in die USA hervor: „Immigrants are religious – by all counts more religious than they were before they left home – because religion is one of the important identity markers that helps them preserve individual self-awareness and cohesion in a group. [...] Apart from its spiritual dimension, religion is a major force in social participation; it develops and at the same time sacralizes one’s self-identity, and thus the religious bond is one of the strongest social ties.“¹

Nicht alle Migranten sind jedoch religiös und religiöser, wie Williams schreibt. Vielmehr zeigt sich ein polares Bild: In der neuen Umwelt können die heimatlichen religiösen Bindungen und Orientierungen verloren gehen, manch einer legt sie auch bewusst ab. „Verloren gehen“ bedeutet hier, dass sich die Zuwanderer nicht nur in sozialen und ökonomischen, sondern auch in kulturellen und religiösen Anschauungen weitgehend der Aufnahmegesellschaft anpassen. Eine solche Assimilation bedeutet mit Blick auf Religion Konversion, die Aufgabe der mitgebrachten religiösen Orientierung. Der Prozess kann schon in der ersten Generation, stärker jedoch in den Folgegenerationen einsetzen. Der Wunsch nach sozialer Integration und gesellschaftlicher Akzeptanz führt zum Ablegen der kulturell-religiösen Besonderheit.

Andererseits kann die Gefahr des Verlustes dazu führen, gerade ein neues und gesteigertes Interesse an den eigenen kulturellen Bräuchen und religiösen Inhalten zu wecken. In der Fremdheitssituation rücken die religiösen Bindungen gewissermaßen von einem latent vorhandenen Dasein an die „Oberfläche“. Sie werden bewusst bzw. bewusster wahrgenommen. Die Wahrnehmung der eigenen religiösen Zugehörigkeit in der Abgrenzung zu anderen Glaubensansprüchen und in einer rechtlich säkular verfassten Gesellschaft lässt die eigene Religion in neuem Licht erscheinen. Dieses geschieht umso mehr, werden an die religiösen Inhalte und Praktiken in der Fremde neue Fragen gestellt und Begründungen der Bewahrung und Besonderheit notwendig. Der neue und meist ungewohnte Minderheitsstatus zwingt zu einer veränderten Selbst- und Traditionswahrnehmung. Er veranlasst darüber nachzudenken, wie die kulturell-religiöse Identität geschützt und erhalten werden kann.

Die Bewahrung der religiös-kulturellen Tradition in der Fremde kann in unterschiedlichen Formen erfolgen: Manche Hüter der Tradition sprechen sich

1 Raymond B. Williams, *Religions of Immigrants from India and Pakistan: New Threads in the American Tapestry*, Cambridge 1988, 11.

für ein getreues Beibehalten der heimatlichen Rituale, Lehrdarlegungen und Hierarchien aus. Nur so könne die Religion bewahrt und authentisch an die Kinder weitergegeben werden. Andere sehen in solchem Konservieren die Gefahr des Erstarrens und mahnen zu Änderungen. Sie fordern Adaptionen an die neue Umwelt und ihre Anforderungen. Rituale z.B. werden vereinfacht, zeitlich verkürzt und mit neuen Elementen, etwa dem aktiven Einbezug der Gläubigen, versehen. Andachtszeiten und Rollenzuständigkeiten werden verändert, heilige Texte für die nachwachsende Generation in die Landessprache übersetzt. Sich unterscheidende Lehrinhalte werden mitunter in Form von Glaubensbekenntnissen standardisiert. Solche Adaptionen beinhalten vielfach Innovationen und die Einführung neuer Elemente in die angestammte Tradition.

Oftmals werden Migrantengemeinschaften als Horte von Traditionalität und religiösem Konservativismus angesehen. Die Kreativität und die Chance zur Veränderung in der Fremde, in der Diaspora, darf jedoch nicht übersehen werden. Mitunter ist es erst die räumliche Distanz, die bestehende Kontroll- und Normierungsmechanismen außer Kraft setzt. Die Ferne eröffnet Neuansätzen Raum und Entfaltungsmöglichkeiten. Migration kann damit, in zeitlich längerer Perspektive, zur Um- und Neugestaltung religiöser Traditionen, oftmals gar zur Bildung eigenständiger Traditionen mit distinkten Merkmalen im Unterschied zur einstigen Heimattradition führen.²

2. Der Einfluss von Religion auf Migration

Migration hat ohne Zweifel einen nachhaltigen Einfluss auf Religionen, d.h. auf die Eigenwahrnehmung durch Migranten und ihre reinterpretierende Veränderung von religiöser Praxis, Doktrin und Organisation. Wie gestaltet sich die umgekehrte Beziehungsstruktur, demnach der Einfluss von Religion auf Migration? Eingehender betrachten möchte ich den Stellenwert, den religiöse Handlungsmuster und Konzepte im Prozess des Sesshaftwerdens im neuen Land einnehmen. Während der Migration selbst, demnach im aktuellen Prozess der Flucht bzw. des Fortzugs, haben religiöse Bindungen für viele eine wichtige unterstützende und Trost bietende Bedeutung. Gerade angesichts von Gefahren auf der Flucht und einer unklaren Zukunft bieten religiöse Rückversicherungen Halt und Zuversicht.

Nach der Ankunft im Aufnahmeland sehen sich die Neuankömmlinge mit einer Vielzahl von Problemen und Unverständlichkeiten konfrontiert. Der Aufbau religiöser Institutionen ist zu diesem Zeitpunkt nicht ihr vordringlichstes Ziel. Vielmehr gilt es, das eigene Leben in der neuen Umwelt zu gestalten, sich zurechtzufinden, die Sprache des Landes zu erlernen und vieles mehr. Sicherlich entscheidend, gerade für die Frage der Errichtung religiöser Stätten, ist, ob die

2 Dazu instruktiv Gary D. Bouma (ed.), *Many Religions, All Australians. Religious Settlement, Identity and Cultural Diversity*, Kew, Australia 1996; Kim Knott, *The Religions of South Asian Communities in Britain*, in: John Hinnells (ed.), *A New Handbook of Living Religions*, Oxford 1997, 756-774 sowie R. Cohen, *Global Diasporas: An Introduction*, London 1997.

Migrantengruppe aus Individualmigranten, z.B. vornehmlich männlichen Arbeitsmigranten, oder aus Familien mit Kindern und Frauen besteht. Die Anwesenheit bzw. der Nachzug von Kindern und Frauen, und damit die Frage der religiös-kulturellen Prägung der Kinder, bildet einen der wichtigsten Faktoren, eigenkulturelle und religiöse Strukturen auszubilden.³

Früher oder später erfolgt unweigerlich der Zusammenschluss und die Organisation der Migranten in eigenen Vereinen, Gesellschaften, Einrichtungen und Landsmannschaften. Dieser Sammlungsprozess ist abhängig von der Migrantengruppe, den zugrunde liegenden Motiven bzw. Zwängen der Auswanderung, den Möglichkeiten der Ansiedlung und den rechtlich-sozialen Optionen im Aufnahmeland. Meist bilden sich politisch motivierte sowie kulturell-, geschlechts- und arbeitsbezogene Interessensvertretungen, ebenso auch religiöse Vereinigungen. Der religiöse Verein ist oft lediglich einer unter vielen migrantenbezogenen Institutionen, dieses variiert je nach Migrantengruppe. Die religiösen Vereinigungen sind jedoch meist von Dauer und weisen im Unterschied zu den anderen Institutionen ein großes Beharrungsvermögen auf. Die Bildung solcher religiösen Organisationen, so meine These, stellt den Regel-, nicht den Ausnahmefall dar. *Keine* religiösen Institutionen zu bilden ist erklärungsbedürftig, nicht jedoch die Schaffung solcher Organisationen.

Für die Neuankömmlinge und Flüchtlinge bieten die religiösen Vereinigungen psychologisch-emotionale Unterstützung, Hilfe und Trost als auch ein Gefühl von Vertrautheit und Heimatverbundenheit. Die Ausübung der religiösen Vollzüge erhalten gewissermaßen die Verbindung zur zurückgelassenen Heimat. Hier werden die gleichen rituellen Handlungen durchgeführt, die Sprache gesprochen und Personen gleicher kulturell-nationaler Herkunft getroffen. Der australische Religionssoziologe Gary Bouma fasste diese Sachverhalte mit Blick auf vietnamesisch-buddhistische Immigranten instruktiv zusammen: „Buddhism and Buddhist organisations did not exist in large numbers to help these migrants upon arrival. For some, their faith had been an active support and source of strength on their journey to Australia and in the early time of settlement. Now [5-10 years later] Buddhist temples form a focus of community life, a place to pray and keep festivals, a source of friendship and advice in the long-term process of building a life in Australia.“⁴

Dieser funktionale Aspekt der Unterstützung und Stabilisierung des Einzelnen durch Religion wird durch die Bedeutung von Religion zur Vergewisserung der eigenen Identität ergänzt und verstärkt. Wie zuvor genannt, erfolgt in der neuen, fremd-kulturellen Umwelt oftmals eine neue und geschärfte Wahrnehmung der eigenen religiösen Zugehörigkeit. Anders als im Herkunftsland bildet nun Religion ein Kennzeichen der Differenz. Man unterscheidet sich nicht nur ggf. durch Hautfarbe und Aussehen von der Mehrheitsbevölkerung. Auch die religiösen Anschauungen und Praktiken können einen Unterschied markieren.

3 Siehe Williams 1988 (wie Anm. 1) sowie Kim Knott, Bound to Change? The Religions of South Asians in Britain, in: Steven Vertovec (ed.), *Aspects of South Asian Diaspora*, Delhi 1991, 86-111.

4 G. Bouma (wie Anm. 2), 67.

Diese Sonderheit wirft erneut den Blick auf die eigene Religion, auf das, womit man sich identifiziert und was nicht aufgegeben werden soll. Religion ist für den bzw. die Einzelne nicht nur als spirituelle Kraft, als Glaube und Überzeugung wichtig. Religion fungiert zugleich als Symbol und Kennzeichen, womit und wodurch die eigene Gruppe repräsentiert und abgegrenzt wird. Die gemeinsame Religion führt die Migranten in der Fremde zusammen, lässt sie im Laufe der Zeit kleine wie große Andachtsstätten errichten.

Dieses zeigt sich beispielsweise im Hinblick auf buddhistische Vietnamesen und hinduistische Tamilen in Westeuropa. Auch hier bilden die religiösen Stätten einen integralen Bestandteil, ein Leben in den religiös und kulturell pluralen Gesellschaften aufzubauen und ein Teil der Gesellschaft zu werden. Mehr noch, die Andachtsstätten und Tempel nehmen in vielen Fällen neben ihren religiösen Aufgaben zugleich soziale, karitative und mitunter politische Funktionen an. In der in Hannover gelegenen großen Pagode Vien-Giac, beispielsweise, findet sich zugleich ein ‚Sozio-Kulturzentrum‘. Es nimmt neben sprachlich-kulturellen Aufgaben unterstützende, beratende und auch politische Funktionen wahr.⁵

Die Ausweitung von Aufgaben und Zuständigkeiten religiöser Stätten über die sakrale Dimension kultischer Handlungen und doktrinärer Unterweisungen hinaus kann als geradezu typisch für religiöse Migranteninstitutionen gelten. Oftmals fungieren religiöse Stätten bzw. ihre Leiter als Repräsentanten der Zuwanderergruppe. Ihnen kommt die Bedeutung eines konkret fassbaren wie auch symbolischen Referenzpunktes für „Außenstehende“, etwa Behörden und andere gesellschaftliche Gruppen, zu. Diese profan-weltliche Stellvertreterfunktion beinhaltet zugleich, dass die religiösen Stätten bzw. ihre Leiter in Auseinandersetzungen um Verteilung gesellschaftlicher Ressourcen Gewicht und Bedeutung erlangen – es sind Zuständigkeiten, die ihnen in dieser Weise im einstigen Herkunftsland nicht zukam.⁶

Die neue, geschärfte Wahrnehmung der eigenen religiösen Zugehörigkeit zieht den Aufbau religiöser Institutionen nach sich und fördert ihn zugleich. Neben Faktoren wie gemeinsamer Herkunft und politischer Überzeugung kann auch Religion Mittel und Grundlage sein – und ist es fast immer –, Gruppen zu konstituieren und Gruppenzusammenhalt herzustellen. Auch – vielleicht gerade – in modernen, rechtlich säkularen Gesellschaften fungiert Religion als „Bindekitt“ der Vergemeinschaftung und des Gruppenzusammenhalts. Damit einher geht die Fähigkeit, Gruppenidentität, Gruppenkohäsion und Gruppengrenzen darzustellen.

Migration beeinflusst Religion, da der geänderte, neue gesellschaftliche Kontext unweigerlich eine Anpassung und Aktualisierung religiöser Inhalte, Zeiten, Rollen und Funktionen verlangt. Religion nimmt Einfluss auf die der Migration

5 Dazu Loc Ho, *Vietnamesischer Buddhismus in Deutschland. Darstellung der Geschichte und Institutionalisierung*, Hannover 1999, 72-73 und Martin Baumann, *Migration, Religion, Integration. Buddhistische Vietnamesen und hinduistische Tamilen in Deutschland*, Marburg 2000, 82.

6 Exemplarisch dazu Roger Ballard (ed.), *Desh Pardesh. The South Asian Presence in Britain*, London 1994; Gary Bouma (wie Anm. 2), 53-93 sowie Irene Lin, Journey to the Far West: Chinese Buddhism in America, in: *Amerasia Journal* 22, 1 (1996) 107-132.

nachfolgenden Prozesse des sich Einrichtens auf Dauer, des Sesshaft- und Heimischwerdens. Religion vermag aus einer zuvor (meist) zusammenhanglosen Personenzahl eine Gruppe und Gemeinschaft zu konstituieren. Gerade diese Fähigkeit, gesonderte Institutionen und Vergemeinschaftungen mit hohem Identifizierungs- und Symbolwert auszubilden, hat Religion verdächtig gemacht, einer Integration der Zuwanderer in die Aufnahmegesellschaft entgegenzustehen. Die Loyalität der Migranten sei an diese, aus Sicht der Aufnahmegesellschaft fremd-kulturellen und fremd-religiösen Gruppen und Strukturen gebunden. Den Ansprüchen und Anforderungen des Aufnahmegewährenden Staates könnten sie daher nicht in vollem Umfang nachkommen, d.h. sich nicht in die Gesellschaft *integrieren*.

3. „Fremde“ Religion und gesellschaftliche Integration

Es ist an dieser Stelle grundlegend wichtig, sich über den Begriff der „Integration“ zu verständigen. Integration soll hier *nicht* als ein assimilatorischer Prozess verstanden sein, in dem die Zuwanderergruppe sich nicht nur sozioökonomisch, sondern auch religiös-kulturell weitgehend an die Wertvorstellungen und Verhaltensnormen der Mehrheitsgesellschaft anpasst. In Westeuropa ist diese Einpassung – historisch gesehen – der erprobte und gewissermaßen „erwartete“ Fall, denkt man etwa an die Eingliederung der protestantischen Hugenotten, die als Flüchtlinge im 17. und 18. Jahrhundert nach England, in die freien Niederlande, die Schweiz und weitere Länder kamen.⁷ Ein solches Verständnis von „Integration“ bedeutet Assimilation. Es beinhaltet die Aufgabe mitgebrachter Verhaltensweisen und Anschauungen zugunsten der Wert- und Normvorstellungen der Mehrheitsgesellschaft.

Integration soll vielmehr zum einen nach sozioökonomischen Formen der Anpassung und zum anderen nach kulturellen und hier insbesondere nach religiösen Formen der Angleichung unterschieden werden. Eine sozioökonomische Eingliederung auf Seiten der Zugewanderten umfasst etwa die Übernahme von gesellschaftlich gängigen Berufen, von Schul- und Ausbildungswegen, von landesüblichen Umgangsformen im alltäglichen Leben sowie das Erlernen und die Verwendung der Landessprache. Diese Form struktureller Eingliederung beinhaltet darüber hinaus in vielen Fällen die Übernahme von Bildungs- und Wohlstandsidealen sowie im Laufe der Generationsnachfolge die zunehmende Identifikation mit dem Land, in das die Eltern bzw. Großeltern einst als Flüchtlinge oder Arbeitsmigranten kamen. Die einstige Fremde wird den Kindern bzw. Enkeln zur neuen Heimat. Der Eingliederungsprozess, der sicherlich nicht ohne Konflikte verlaufen muss, ist dabei in den meisten Fällen nicht nur ein einseitiger Vorgang der Übernahme und Anpassung auf Seiten der Migranten. Auch die Mehrheitsgesellschaft profitiert etwa durch neue Fertigkeiten, durch innovative Angebote und Sichtweisen der Zugezogenen und ihrer Kinder. Zwei Beispiele sollen dieses illustrieren:

9 Ingrid und Klaus Brandenburg, *Hugenotten. Geschichte eines Martyriums*, Leipzig 1990.

Indische Hindus und Muslime kamen im 19. Jahrhundert als Vertragsarbeiter in die Karibik, so auch nach Trinidad. Für Plantagenarbeiten angeworben, wurden die *East Indians* durch den Kauf von Land zu Kleinbauern, später auch zu Fuhr- und Gewerbehändlern. Durch die Inder kam der Reisanbau auf die Insel, und damit eine grundlegend wichtige Ergänzung und Bereicherung des Nahrungsmittelangebots. Im Zuge der Unabhängigkeit von britisch-kolonialer Herrschaft in den 1950er und 1960er Jahren erhielten die marginalisierten Inder – immerhin 35% der Bevölkerung Trinidads – erstmals politische und edukatorische Rechte. Sie durften eigene Schulen errichten, Parteien gründen und ihre religiösen Feste in öffentlichem Rahmen feiern. Die religiöse und kulturelle Vielfalt der „Regenbogeninsel“ wurde zusehends sichtbar und anerkannt. In den 1980er und 1990er Jahren schafften die indischstämmigen Trinidadier die gesellschaftliche Anerkennung und Gleichstellung – sie nahmen Berufe insbesondere im tertiären Sektor ein und trugen nachhaltig zur Ausbildung einer Mittelschicht bei. Die Kulmination gelungener und anerkennender Integration – immerhin ein Prozess von 150 Jahren – war die Wahl des Inder und Hindu Basdeo Panday zum Ministerpräsidenten 1995. Zielstrebigkeit und Arbeitsethos ermöglichten den einst verachteten und deklassierten Indern den gesellschaftlichen Aufstieg.⁸

Der Profit für die Mehrheitsgesellschaft durch den Zuzug von Migranten kann sich jedoch auch wesentlich schneller materialisieren, es bedarf nicht notwendig der Dauer von ein bis zwei Jahrhunderten: Ein Beispiel kurzer Zeitdauer ist die im Juli 2002 erfolgte Einweihung des größten hindu-tamilischen Tempels in Europa im westfälischen Hamm. Die Stadt am Rande des Ruhrgebiets, eher unspektakulär, gediegen und allenfalls durch den stillgelegten Atomreaktor bekannt, stand im Frühjahr im Mittelpunkt vieler Zeitungs-, Radio- und Fernsehberichte. Durch den in südindischer Architektur erbauten Tempel, der zuvor aufgrund von Protesten in ein unansehnliches Industriegelände, weit entfernt vom Stadtzentrum, ausgelagert wurde, hat die Stadt eine nationale und internationale Aufmerksamkeit errungen, die keine Image- und Werbekampagne hätte schaffen können. Der Stadt und Kommune kommt der Tempel, errichtet allein durch Spenden der tamilischen Gläubigen, seit der Inbetriebnahme durch das große mediale Interesse sehr zugute.⁹

Zuvor unterschied der Beitrag sozioökonomische und kulturell-religiöse Formen gesellschaftlicher Eingliederung: Die Grenzen zwischen sozialer und kultureller Integration sind sicherlich nicht scharf zu bestimmen. Im Hinblick auf die Dimension „religiöser Integration“ sind sie es jedoch. Eine Anpassung der Zugewanderten in religiösen Überzeugungen und Praktiken, wenn diese von der dominanten Religion des Aufnahmelandes verschieden sind, bedeutet Konversion. In den Augen der Nichtkonvertierten ist dieses der Verlust und die Aufgabe der religiösen

8 Siehe Steven Vertovec, *Hindu Trinidad. Religion, Ethnicity and Socio-Economic Change*, London, Basingstoke 1992 und Martin Baumann, *Alte Götter in neuer Heimat. Religionswissenschaftliche Analyse von Diaspora am Beispiel von Hindus auf Trinidad*, Marburg 2003.

9 Siehe zu diesem markanten hindu-tamilischen Tempel Martin Baumann (wie Anm. 5), 147-168 und Martin Baumann / Brigitte Luchesi / Annette Wilke (Hg.), *Tempel und Tamilen in zweiter Heimat. Hindus aus Sri Lanka im deutschsprachigen und skandinavischen Raum*, Würzburg 2003.

und damit zumeist kulturellen Identität. Eine Integration und gesellschaftliche Aufwärtsmobilität erscheint den Konvertierten nur zum Preis der Assimilation sowohl in religiösen Auffassungen als auch sozialen und beruflichen Rollen möglich. Von entscheidender Wichtigkeit ist hier jedoch die kulturell-politische Verfasstheit der Gesellschaft, in die sich die Zuwanderer und ihre Kinder integrieren wollen. Besteht eine rechtlich verankerte Glaubens- und Bekenntnisfreiheit und wird eine ungestörte Religionsausübung gewährleistet? Oder existieren Beschränkungen hinsichtlich religiöser Handlungsformen und Auffassungen, so dass einer sozial-beruflichen Aufwärtsmobilität denjenigen, die einer nicht gestatteten Religion angehören, klare Grenzen gesetzt sind?

In der Religionsgeschichte finden sich zahlreiche Beispiele unterschiedlicher gesellschaftlicher Integration von „fremd“-religiösen Zuwanderergruppen: Das Spektrum reicht von der raschen, auch religiös, assimilatorischen Eingliederung über Beispiele, in denen erst nach ein oder zwei Jahrhunderten die religiöse Sonderung aufgegeben wurde (z.B. Hugenotten) bis hin zur sozioökonomischen Eingliederung bei gleichzeitiger Wahrung der religiösen Eigenart. Im letztgenannten Fall, der hier „Integration in der Diaspora“ genannt sein soll, haben die Zugezogenen und ihre Nachkommen Sprache, Kleidungsnormen, oftmals Namensgebung, Verhaltensweisen, Bildungsideale und mehr von der Residenzgesellschaft übernommen. Eine religiös-assimilatorische Anpassung wird jedoch abgelehnt. Dem „Erbe der Väter“ bzw. des „Mutterlandes“ will man treu bleiben, auch zum möglichen Preis sozialer und beruflicher Benachteiligung. Das bekannteste Beispiel stellt hier sicherlich die jüdische Diaspora dar: Juden in der Diaspora blieben dem jüdischen Gesetz und seinen normativen Vorgaben treu – sei es in antiker Zeit in Sardis und Alexandrien, sei es in der Gegenwart in New York oder Berlin.

Meines Erachtens ist es notwendig, sich von der landläufigen Vorstellung zu lösen, dass eine gesellschaftliche Integration nur mittels sozioökonomischer *und* kulturell-religiöser Assimilation möglich sei. Wird hingegen zwischen den Dimensionen struktureller Eingliederung (Erwerb von Sprachkenntnissen, beruflichen Fertigkeiten) und kulturell-religiöser Angleichung unterschieden, so muss ein Festhalten an religiösen Überzeugungen und kulturellen Bräuchen auf Seiten der Migranten nicht sogleich als integrationserschwerend eingestuft werden. Vielmehr, so zeigen historische und gegenwärtige Beispiele der Religionsgeschichte, ist eine Parallelität von struktureller Integration und religiösem Bewahren, gar religiösem Erwachen möglich.

Je nach den gesellschaftlichen Rahmenbedingungen sowie den je favorisierten religiösen Überzeugungen *kann* eine religiöse Bindung desintegrativ wirken. Dies ist ohne Zweifel festzuhalten. Begegnet die Gast- bzw. Residenzgesellschaft den Zugewanderten mit andauernder Ablehnung und Diskriminierung, so können die religiösen wie auch kulturell-nationalen Gruppen von den Zugezogenen als sicherer Rückzugshort inmitten ‚feindlicher Umwelt‘ angesehen werden. Die Absonderung steht hier in engem Wechselbezug zu gesellschaftlicher Benachteiligung und Ablehnung. Solche Rückzugsgruppierungen tragen zumeist ein erhebliches Mobilisierungspotential in sich. Andererseits,

eine bewusste gesellschaftliche Abkapselung kann mitunter von der Migrantengruppe offensiv und religiös begründet vorgetragen werden, ohne dass Erfahrungen von Diskriminierung zugrunde liegen. Verwiesen sei etwa auf die *Amish People* im Osten der USA. Solche selbst gewählte Isolation setzt jedoch einen bestimmten Grad gesellschaftlicher Offenheit voraus und steht dadurch in einer impliziten Abhängigkeit gewährter Toleranz seitens der Umwelt.

Beinhaltet Religion das Potential gesellschaftlicher Desintegration, so kommen ihr andererseits, wiederum kontextabhängig, Funktionen gesellschaftlicher Integration zu. Zuvor wurde darauf hingewiesen, dass in Migrations- und Minoritätssituationen die religiöse Zugehörigkeit der Zuwanderer als eines der wichtigsten Abgrenzungs- und Identitätsmerkmale fungiert. Im Anliegen, die kulturell-nationale Tradition in der Fremde zu wahren, kommt religiösen Institutionen eine zentrale Bedeutung zu. Überdies, Religion gibt Trost und Sicherheit in der neuen, anfangs fremden und von Verunsicherung geprägten Situation. Gerade die Vergewisserung der eigenen Identität und Zugehörigkeit schafft den Zuwanderern und ihren Kindern einen festen Standort.

Erst das Wissen und die Sicherheit eigener Stärke ermöglicht, den eigenkulturellen Rückzugsort und „Schonraum“ zu verlassen und aus selbstsicherer Position sich den Anforderungen der Aufnahme- bzw. Residenzgesellschaft zu stellen. Eine solche „Stabilisierung der Persönlichkeit“ kann in ethnischen Kolonien und damit in räumlicher Absonderung erfolgen.¹⁰ Sie kann sich aber auch in religiösen Vereinigungen und damit in kultisch-doktrinärer Grenzziehung vollziehen. Selbstgewissheit bezüglich der eigenen religiösen und kulturellen Identität und Differenz, nicht ein Streben nach assimilatorischer Angleichung, fungiert als Ausgangspunkt sozialer und identifikatorischer Integration in die Residenzgesellschaft. Der schweizerische Staatsrechtler Walter Kälin formulierte diesen Sachverhalt verblüffend einfach: „Auch wer ein Kopftuch trägt oder Gott an einem anderen Tag als dem Sonntag huldigt, kann in Schule und Beruf erfolgreich sein. Vielleicht mag sich diesen Herausforderungen besser zu stellen, wer weiß, wohin er gehört, als wer entwurzelt und vieler Werte beraubt ist.“¹¹

Das Betonen der religiösen Differenz, das Hervorheben des fremdreligiösen Unterschieds erfolgt dabei mitunter in frappierend enger Anlehnung an Dominanzmuster der Gesellschaft. Ein abschließendes Beispiel mag dieses illustrieren: Islamischer Glaube und Zugehörigkeit – sind diese einer Integration in westliche Gesellschaften hinderlich? Lassen Sie mich das Beispiel junger muslimischer Frauen nehmen, bekleidet mit langem Mantel und eng

10 Friedrich Heckmann, „Ethnische Kolonien: Schonraum für Integration oder Verstärker der Ausgrenzung?“, in: Forschungsinstitut der Friedrich-Ebert-Stiftung (Hg.), *Ghettos oder ethnische Kolonien? Entwicklungschancen von Stadtteilen mit hohem Zuwandereranteil*, Gesprächskreis Arbeit und Soziales, Nr. 85, Bonn 1998, 29-41, Zitat 35.

11 Walter Kälin, Grundrechte in der Einwanderungsgesellschaft, in: Simone Prodoliet (Hg), *Blickwechsel. Die multikulturelle Schweiz an der Schwelle zum 21. Jahrhundert*, Luzern: Caritas, 1998, 37-49, Zitat 48.

ansitzendem Kopftuch. Nicht wenige assoziieren bei einer Begegnung auf der Straße sogleich: Die arme Frau wird von ihren Eltern oder ihrem Ehemann gezwungen, ein Kopftuch zu tragen und sich zu verhüllen. Sie ist fremdbestimmt und darf nicht über sich selbst entscheiden. In einigen Fällen mag diese Zuschreibung zutreffen, ohne Frage.

Pauschal kann sie jedoch nicht für alle jungen Muslima, die als Migrantinnen in Westeuropa leben, gelten. Denn, wie Studien der vergangenen Jahre aufzeigen, wählen einige dieser jungen Frauen das Tragen des Kopftuches ganz bewusst als Zeichen persönlicher Stärke, Autonomie und islamischer Selbstvergewisserung. Weit davon entfernt ein Zeichen von Unterdrückung und Fremdbestimmtheit zu sein, bildet das Kopftuch für sie ein klar sichtbares Symbol, für sich den Islam entdeckt zu haben.¹² Die jungen Muslima haben sich in einem Selbstfindungsprozess islamisiert – oft in Konfrontation zu ihren Eltern, deren volkstümlichen, unreflektierten Traditionalismus sie kritisieren. Ebenso stehen sie in Spannung zu einheimischen Freunden, Lehrern und Arbeitgebern, die verwundert auf das Tragen des negativ besetzten Symbols „Kopftuch“ reagieren. In ihrer Entdeckung der eigenen islamischen Wurzeln und dem oft mehrjährigen Prozess, sich mit islamischen Inhalten, islamischer Lebensweise und Praxis auseinander zu setzen haben die jungen Muslima die eigenverantwortliche Entscheidung getroffen, ihr Muslim-Sein nach außen, auch gegen Anfeindungen, durch die Koranische Anweisung der Verdeckung des Kopfhaares (u.a. Sure 33. 59) sichtbar zu machen. Grundlage der Entscheidung ist nicht überkommene Tradition, sondern Exegese des Korans. „Autodidaktischer Erwerb von Wissen und Eigenverantwortung sind für sie die Grundkomponenten zur Erzeugung einer individuellen islamischen Lebensweise.“¹³ Reflexion, rationale Begründung und Argumentation auf textlicher Grundlage, Disziplinierung und Ästhetisierung des Lebensstils sind grundlegende Komponenten dieser neo-islamischen Orientierung und Praxis.

Die Selbstislamisierung hindert die jungen Muslima in keiner Weise, am gesellschaftlichen Leben, sei es in der weiterführenden Schule, im Beruf, im Alltag, teilzunehmen. Vielmehr, oftmals sind sie geradezu darauf aus, Nichtmuslimen zu beweisen, dass sie in Beruf oder in der Ausbildung nicht nur mithalten können, sondern durch ihre Eigenkultivierung gute, vielleicht bessere Resultate erbringen.

Leistungsethos, Eigenverantwortlichkeit, Entscheidung aufgrund bewusster Wahl, Subjektzentrierung und Religiössein als individuelles Projekt – dieses sind nun ihrerseits Muster und Werte, die in hohem Maße Anforderungen und Erwartungen westlich-industrieller Gesellschaften entsprechen. Islamisierungsprozesse in westlichen Gesellschaften müssen nicht, wie zuvor von Forschern behauptet¹⁴, zwangsläufig desintegrativ und konfliktbeladen sein.

12 Sigrid Nökel, *Die Töchter der Gastarbeiter und der Islam*, Bielefeld 2002, 19.

13 Nökel (wie Anm. 12), 51.

14 Wilhelm Heitmeyer / Joachim Müller / Helmut Schröder, *Verlockender Fundamentalismus. Türkische Jugendliche in Deutschland*, Frankfurt 1997.

Sie können vielmehr hochintegrativ und adaptionsproduktiv sein – sowohl für die jungen Migrantinnen und Migranten als auch für die Aufnahme- bzw. Residenzgesellschaft.¹⁵

Zusammenfassung und Schluss

Der Beitrag hofft gezeigt zu haben, dass es durchaus lohnt, die Begriffe „Religion“ und „Migration“ miteinander in Beziehung zu setzen und auf ihre Wechselbezüge hin zu untersuchen. Migration hat weitreichende Konsequenzen für Religion – Migranten können ihre religiöse Orientierung ablegen, andererseits auch bewusst und bewusster wahrnehmen. Die Wahrung religiöser Tradition in fremdkultureller Umwelt bedarf der Adaption. Ohne Veränderung und Anpassung wird die Tradition von den Kindern und Enkeln als erstarrter Traditionalismus negiert. Die Wandelungsprozesse können und – wie die Religionsgeschichte zeigt – haben zu grundlegenden religiösen Innovationen und zur Bildung regionalisierter Subtraditionen geführt. Die Veränderungsprozesse vollzogen sich jedoch nicht nur in zurückliegenden Zeiten. Vielmehr sind sie auch in der Gegenwart anzutreffen; sie „passieren“ gewissermaßen vor den Augen religionswissenschaftlicher Forscher und Forscherinnen. Umso interessanter und lohnender ist es, ihnen nachzugehen, sie zu dokumentieren und zu analysieren.¹⁶

Religion, als gewanderte Religion, bringt Prozesse der Organisierung und Institutionalisierung religiösen Lebens hervor. Die Etablierung religiöser Andachts- und Verehrungsstätten dürfte in Migrationssituationen den Regel-, nicht den Ausnahmefall bilden. Religion ist – ganz einfach formuliert – für Migranten wichtig. Die religiöse Orientierung gibt Halt, Identität, schafft Selbstvergewisserung – gerade auch in der oft als kalt und abwehrend erfahrenen neuen Umwelt. Von einem solchen sicheren Ort aus ist es den Zugewanderten besser möglich, den Anforderungen und Zwängen der für sie fremden Gesellschaft

-
- 15 Angemerkt sei, dass nicht alle neo-islamischen Frauen notwendig ein Kopftuch tragen und dass die soziale Herkunft eine wichtige Rolle spielt. Siehe zu diesem Themenkomplex ausführlich die Studien von Sigrid Nökel, „Migration, Islamisierung und Identitätspolitik: Zur Bedeutung der Religiosität junger Frauen in Deutschland“, in: Ingrid Lukatis et al (Hg.), *Religion und Geschlechterverhältnis*, Opladen 2000, 261-270; Nökel 2002 (wie Anm. 12) und Gritt Klinkhammer, *Moderne Formen islamischer Lebensführung. Eine qualitativ-empirische Untersuchung zur Religiosität sunnitisch geprägter Türiinnen in Deutschland*, Marburg 2001; übergreifend mit internationaler Perspektive Ruth Klein-Hessling / Sigrid Nökel / Karin Werner (Hg.), *Der neue Islam der Frauen. Weibliche Lebenspraxis in der globalisierten Moderne – Fallstudien aus Afrika, Asien und Europa*, Bielefeld 1999. Zu strukturell ähnlichen Ergebnissen im Hinblick auf junge muslimische Männer kommt Hans-Ludwig Frese, *Den Islam ausleben. Konzepte authentischer Lebensführung junger türkischer Muslime in der Diaspora*, Bielefeld 2002.
- 16 Exemplarische Studien sind neben den in der Anmerkung zuvor genannten Studien etwa R. Stephen Warner / Judith G. Wittner (eds.), *Gatherings in Diaspora. Religious Communities and the New Immigration*, Philadelphia 1998; Harold Coward / John R. Hinnells / Raymond B. Williams (eds.), *The South Asian Religious Diaspora in Britain, Canada, and the United States*, New York 2000; Diana L. Eck, *A New Religious America. How a 'Christian Country' has become the World's most religiously diverse Nation*, San Francisco 2002.

zu begegnen. Funktional gesehen ist Religion jedoch nicht *nur* integrativ – je nach der Beharrlichkeit des sozial-politischen Ausschlusses, den die zugewanderte Gruppe erfährt, kann die Binnenintegration zu Absonderungs- und gesellschaftlichen Desintegrationsprozessen führen.

Das Beispiel der Kopftuchtragenden neo-islamischen Frauen mag verdeutlichen, dass für einen gelingenden Integrationsprozess in einer plural gestalteten Gesellschaft nicht notwendig der Grad religiöser Unterschiedlichkeit ausschlaggebend ist. Religiöse Differenz und gesellschaftliche Integration sind kein Widerspruch. Vielmehr wichtig erscheinen kulturelle Muster und Voraussetzungen der Migranten zu sein und inwiefern diese sich als kompatibel oder tendenziell inkompatibel mit gesellschaftlichen Anforderungen erweisen.¹⁷ Diese Voraussetzungen können jedoch in der Aufnahmegesellschaft entscheidend mitgeformt und umgestaltet werden. Motor kann hier gerade das fremdreligiöse, adaptiv interpretierte Deutungssystem mit seinem hohen Autoritäts- und Verbindlichkeitsgrad sein. Kulturelle Kompatibilitäten und religiöse Orientierung können in gegenseitiger Verschränkung sowohl für Migranten wie für die Aufnahmegesellschaft eine hochintegrative Effizienz erbringen.

Zu guter Letzt: Sicherlich ist es notwendig, die Wichtigkeit und Bedeutung von Religion im Zusammenhang von Migration und Integration wahrzunehmen und – *endlich* – gebührend zu thematisieren. Jedoch: Mitunter erstaunt, welche große, ich möchte formulieren „Sprengkraft“ dem Faktor Religion für die moderne, ausdifferenzierte Gesellschaft zugetraut wird. Wurde Religion vor drei Jahrzehnten noch als überholt und auf dem unweigerlichen Niedergang dargestellt, so ist das Pendel der Wahrnehmung und Kategorisierung von Religion in den vergangenen Jahren in die Gegenrichtung ausgeschlagen: Religion erscheint omnipräsent, in beinahe alles verwickelt und mit dem paradigmatischen Feindbild „der Islam“ unter Verdacht geraten.

Ich denke jedoch, realistisch gesehen ist der Einfluss und Stellenwert von Religion in der modernen, in eine Vielzahl von Funktionsbereichen unterschiedenen Gesellschaft überschätzt und dramatisiert. Religion hat, wie aufgezeigt, eine mitunter große Bedeutung und Wichtigkeit für zugezogene Minderheiten und den/die einzelne Migranten/in. Es ist jedoch hilfreich und förderlich, Debatten um Fragen der Migration und Integration zu versachlichen und insbesondere die Frage nach dem Stellenwert von Religion zu entdramatisieren.

17 Siehe Jürgen Fijalkowski / Helmut Gillmeister, *Ausländervereine – Ein Forschungsbericht*, Berlin 1997, 284-285.

Migration und die dadurch bedingten religiösen Pluralisierungsprozesse

Zu Stand und Perspektiven der Wissenschaften

Dr. rer. soc. Karsten Lehmann, Universität Bayreuth

Die Auseinandersetzung mit den globalen Formen des Terrorismus hat sich seit Ende 2001 zu einem zentralen Thema der politischen Agenda entwickelt. Parallel dazu stieg in Deutschland das öffentliche Interesse an Islam und Fundamentalismus. Überblickspublikationen zu den großen muslimischen Traditionen haben ebenso zugenommen wie Studien zu muslimischen Randphänomenen.¹ Auf diesem Wege sind auch die übrigen religiösen Vorstellungen und Traditionen von Migrantinnen und Migranten sowie die durch Migration bedingten religiösen Pluralisierungsprozesse verstärkt in den Blick gekommen.

Der vorliegende Beitrag verfolgt ein dreifaches Ziel: Zunächst soll ein allgemeines Vorverständnis über den aktuellen Entwicklungsstand von Religion und Migration in Deutschland vermittelt werden. In einem zweiten Schritt geht es darum, Stand und Perspektiven der aktuellen wissenschaftlichen Diskussion an zentralen Punkten zu skizzieren. Auf dieser Basis werden schließlich Konsequenzen für die politische sowie die öffentliche Debatte aufgezeigt.

Religion und Migration in Deutschland

Die Bedeutung von Migration und Pluralismus für die europäische Religionsgeschichte wird momentan am eindrucklichsten von Hans G. Kippenberg hervorgehoben. In seiner jüngst veröffentlichten Einführung in die Religionswissenschaft betont er: „Eine Situation religiöser Pluralität gab es bereits in der Antike [...]. Doch auch nach der Antike endete diese Situation keineswegs. Judentum, Christentum und Islam sind aus den Kulturen des vorderasiatischen Raumes nach Europa gewandert und hier heimisch geworden. [...] Will man die Rolle der Religion in Europa verstehen, so muss man bei dieser Vielfalt ansetzen.“²

1 Zu den besonders aufschlussreichen Texten zählen u.a. ein frühe Arbeit von Fritz Stolz / Victor Merten (Hg.), *Zukunftsperspektiven des Fundamentalismus*, Freiburg / Schweiz 1991 (Religion – Politik – Gesellschaft in der Schweiz). Einen empirisch fundierten Überblick liefert Werner Schiffauer, *Die Gottesmänner. Türkische Islamisten in Deutschland, eine Studie zur Herstellung religiöser Evidenz*, Frankfurt a. M. 2000. Besonders einflussreich war die Studie von Wilhelm Heitmeyer / Joachim Müller / Helmut Schröder, *Verlockender Fundamentalismus, Türkische Jugendliche in Deutschland*, Frankfurt a. M. 1997. Der Band von Martin Riesebrodt, *Die Rückkehr der Religionen: Fundamentalismus und der ‚Kampf der Kulturen‘*, München 2000 (beck'sche reihe) setzt sich kritisch mit der aktuellen Debatte auseinander.

2 Hans G. Kippenberg / Kocku von Stuckrad, *Einführung in die Religionswissenschaft. Gegenstände und Begriffe*, München 2003, 131 (C.H. Beck-Studium). In der Migrationsforschung sind bereits sehr differenzierte historische Analysen vorgelegt worden, die sich mit der Vielfalt des Migrationsprozesses beschäftigen. Zu nennen wären hier die Studie von Klaus J. Bade, *Europa in Bewegung. Migration vom späten 18. Jahrhundert bis in die Gegenwart*, München 2000 (Europa bauen) sowie die aktuelle Einführung von Harald Kleinschmidt, *Menschen in Bewegung. Inhalte und Ziele historischer Migrationsforschung*, Göttingen 2002.

Tatsächlich kann man im Rahmen der europäischen Geschichte mehrere Formen des Pluralismus von einander trennen: „Erstens den rechtlichen Pluralismus, d.h. die verfassungsmäßige Garantie der Existenz religiöser Gruppen [...]. Zweitens den faktischen Pluralismus aufgrund des Zusammenschlusses mehrerer Teilgebiete [...]; man kann in diesen Fällen von einem regional gegliederten Pluralismus sprechen. Drittens den faktischen Pluralismus aufgrund von Migration. [...] Viertens den faktischen Pluralismus aufgrund der Binnenentwicklung neuer religiöser Gemeinschaften mit Missionierungstendenzen.“³ Der rechtliche Pluralismus entstand im Gefolge von Reformation und Aufklärung, welche zunächst die reichsrechtliche Anerkennung einer Mehrzahl von Kirchen und dann die Idee der religiösen Toleranz hervorgebracht haben. Die zweite Form des Pluralismus bezieht sich primär auf den Prozess der Staatenbildung und die damit verbundenen Grenzziehungen. Die beiden übrigen Formen sind konstitutiv für die moderne Gesellschaft.⁴

Die modernen, migrationsbedingten Aspekte des religiösen Pluralismus wurden bislang am detailliertesten anhand des Islams dokumentiert. In Deutschland unterscheidet man zwischen den kleineren muslimischen Migrantengruppen aus Nordafrika und Bosnien-Herzegowina sowie den prägenden muslimischen Migrationsbewegungen aus der Türkei. Besonders im Laufe der 1960er und 1970er Jahre kamen muslimisch sozialisierte Türkinnen und Türken nach Deutschland. Gegenwärtig leben schätzungsweise 2,8 bis 3,2 Millionen muslimische Migrantinnen und Migranten mit unterschiedlicher nationaler Prägung in der Bundesrepublik.⁵

Mit Blick auf diese Migrationsverläufe lässt sich nachvollziehen, welche Pluralisierungsprozesse allein auf Grund der Präsenz muslimischer Migrantinnen und Migranten stattgefunden haben. Die daran anschließende religiöse Etablierung kann man in drei Phasen gliedern.⁶

-
- 3 Günter Kehler, *Einführung in die Religionssoziologie*, Darmstadt 1988, 120 (Die Theologie).
 - 4 Die Aspekte des Pluralisierungsprozesses, die nicht mit Migrationsphänomenen verknüpft sind, beschreibt Joachim Süß, Religiöse Pluralisierung seit dem 19. Jahrhundert zwischen Akzeptanz und Sektenfurcht, in: Michael Klöcker / Udo Tworuschka (Hg.), *Handbuch der Religionen* I - 5.2, 4. EL, Landsberg am Lech 2000.
 - 5 Deutscher Bundestag (Hg.), *Antwort der Bundesregierung auf die Große Anfrage zum Thema Islam in Deutschland*, Berlin 2000, 5 (Drucksache 14/4539).
 - 6 Faruk Sen / Hayrettin Aydin, *Islam in Deutschland*, München 2002, besonders 12-15. Thomas Lemmen, *Islamische Organisationen in Deutschland*, Bonn 2000 (Gesprächskreis Arbeit und Soziales). Einen differenzierten Überblick gibt Nils Feindt-Riggers / Udo Steinbach, *Islamische Organisationen in Deutschland. Eine aktuelle Bestandsaufnahme und Analyse*, Hamburg 1997.

1. Phase: Vereinzelte religiöse Aktivitäten in Deutschland

Im Gefolge des 1961 abgeschlossenen Anwerbevertrags erreichten die ersten jungen Arbeitsmigranten aus der Türkei die industriellen Zentren der alten Bundesländer.⁷ Im Sinne des Rotationsprinzips ging es ihnen darum, ihre ökonomische Situation während eines zeitlich befristeten Aufenthalts in der BRD zu konsolidieren und dann nach einigen Jahren wieder in ihr Herkunftsland zurückzukehren. Das Interesse an der Tradierung religiöser Vorstellungen war unter den Migranten der ersten Phase nur schwach ausgeprägt. Religiöse Handlungen beschränkten sich maßgeblich auf den privaten Bereich. In einigen Fällen forderten die Migranten von ihren Arbeitgebern oder von den Wohlfahrtsverbänden provisorische Gebetsräume, welche meist auf Fabrikgeländen, in Wohnheimen oder Beratungsstellen zur Verfügung gestellt wurden.⁸

2. Phase: Etablierung von lokalen Vereinen und bundesweiten Dachverbänden

Entgegen der Intention des Gesetzgebers reisten im Gefolge des Anwerbestopps und des dadurch verstärkten Familiennachzuges immer neue Migrantinnen und Migranten in die Bundesrepublik ein. Sie traten zunächst den bestehenden religiösen Vereinen bei bzw. initiierten eigene Neugründungen. In der zweiten Hälfte der 1970er und der ersten Hälfte der 1980er Jahre nahm das Interesse an religiösen Aktivitäten unter den Migrantinnen und Migranten nachhaltig zu. Es kam bundesweit zur Gründung muslimischer Vereine, die es sich zur Aufgabe gesetzt hatten, die Befolgung der religiösen Pflichten auch in der neuen Heimat zu ermöglichen.⁹ Diese Moscheevereine entwickelten sich in den Großstädten zumeist aus lokalen Initiativen und schlossen sich schnell zu Dachverbänden zusammen, welche teilweise eine enge Bindung zur Herkunftsgesellschaft unterhielten oder aber in der Bundesrepublik unabhängige Strukturen aufbauten.

7 Im Gebiet der ehemaligen DDR haben gänzlich andere Migrationsbewegungen stattgefunden. Religiöse Zugehörigkeit spielte dort zunächst kaum eine Rolle. Der Forschungsstand ist aber bislang noch so unbefriedigend, dass die Entwicklung in den Neuen Bundesländern im Weiteren außen vor gelassen werden muss. Interessante Gemeindestudien sind in den vergangenen Jahren für Halle und Leipzig vorgelegt worden: Daniel Cyranka / Helmut Obst (Hg.), „... *mitte* in der Stadt“. *Halle zwischen Säkularisierung und religiöser Vielfalt*, Halle 2001. re.form leipzig (Hg.), *Religionen in Leipzig*, Leipzig 2003. Karsten Lehmann, *Migrantenreligionen in Leipzig*, Sekundäranalyse der re.form-Publikation ‚Religionen in Leipzig‘, Sächsischer Ausländerbeauftragter (Hg.), *Jahresbericht zur Situation der in Sachsen lebenden Ausländer*, Dresden 2004 (im Druck).

8 Einen Einblick in diese Prozesse liefern vor allem kleinräumige Studien. Dem religiösen Aspekt wird dabei aber leider meist nur eine marginale Bedeutung zugestanden: Michael Krummacher / Viktoria Waltz, *Einwanderer in der Kommune. Analysen, Aufgaben und Modelle für eine multikulturelle Stadtpolitik*, Essen 1996. Klaus J. Bade / Jochen Oltmer (Hg.), *Zuwanderung und Integration in Niedersachsen seit dem Zweiten Weltkrieg*, Osnabrück 2002.

9 Einen Einblick in den damaligen Stand der Entwicklung gibt Peter Heine, *Der Islam in der Bundesrepublik Deutschland*, in: Günter Kehrer (Hg.), *Zur Religionsgeschichte der Bundesrepublik Deutschland*, München 1980, 77-92 (Forum Religionswissenschaft).

3. Phase: Etablierung religiöser Institutionen der deutschen Gesellschaft

Auf dieser Basis setzte mit dem Beginn der 1990er Jahre eine nachhaltige Etablierung der muslimischen Gruppierungen in der deutschen Öffentlichkeit ein.¹⁰ Die bundesweiten Dachverbände ebenso wie die lokalen Vereine drängen seitdem immer stärker in den öffentlichen Raum. Sie wollen sich in der deutschen Gesellschaft institutionell verankern. Beispielhaft lassen sich die Bemühungen um die Anerkennung als Körperschaft des öffentlichen Rechts, die Bestrebungen zum Bau repräsentativer Moscheen oder auch die regelmäßig durchgeführten Tage der offenen Tür nennen. Dieses Engagement wird nicht nur positiv aufgenommen, sondern trifft bis heute oft auf Unverständnis. Spuler-Stegemann stellt die beiden Seiten dieses Prozesses anschaulich einander gegenüber: „Es hat lange gedauert, bis allgemein klargeworden ist: Der Islam ist da, die Muslime sind da, und wir müssen uns endlich mit dieser grundlegenden Neuerung vertraut machen. Der Vorsitzende des Zentralrats der Muslime in Deutschland, Dr. Nadeem Ata Elyas, brachte in einer Stellungnahme, die dem Deutschen Bundestag im November 1996 vorgelegen hat, die gegebene Sachlage auf die Formel: ‚Erneut ist der Islam in Europa und nun auch in Deutschland heimisch geworden.‘“¹¹

Für die übrigen Migrantenreligionen lassen sich in Deutschland vergleichbare Entwicklungen unterstellen. Gegenwärtig ermöglicht die wenig zufriedenstellende Datenbasis an diesem Punkt aber nur sehr pauschale Angaben. Systematische Forschung steht größtenteils noch aus. Dabei gilt es, die jeweils spezifischen Rahmenbedingungen zu berücksichtigen, die bei den einzelnen Traditionen zu signifikanten Unterschieden geführt haben.

Als Beispiel lassen sich die Communities aus asiatisch geprägten Ländern benennen. Sie zeichnen sich zunächst durch vergleichsweise geringe Migrantenzahlen aus. Ein großer Prozentsatz der Migrantinnen und Migranten aus Japan, Indien oder Vietnam stammt zudem aus der Mittelschicht. Beide Aspekte erleichtern die unauffällige religiöse Etablierung asiatischer Traditionen in der bundesdeutschen Gesellschaft. Hinzu kommt das ausgeprägte Interesse von Seiten der deutschen Gesellschaft an Reinkarnationsvorstellungen oder Meditationstechniken. Die punktuelle Etablierung buddhistischer oder hinduistischer Gruppierungen vollzieht sich aus diesen Gründen konfliktärmer, als dies bei den meisten muslimischen Gemeinschaften der Fall ist.¹²

10 Vgl.: Yasemin Karakasoglu-Aydin, Zwischen Türkeiorientierung und migrationspolitischem Engagement: Neuere Entwicklungen bei türkisch-islamischen Dachverbänden in Deutschland, in: *Zeitschrift für Türkeistudien* 4 (1996), 267-282. Deutscher Bundestag (Hg.), *Antwort der Bundesregierung auf die Große Anfrage zum Thema Islam in Deutschland*, Berlin 2000 (Drucksache 14/4539).

11 Ursula Spuler-Stegemann, *Muslime in Deutschland: Informationen und Klärungen*, Freiburg i.Br. 2002, 24 (HERDER spectrum).

12 Einen ersten aufschlussreichen Überblick liefern die Beiträge in dem Sammelband: Manfred Hutter (Hg.), *Buddhisten und Hindus im deutschsprachigen Raum. Akten des Zweiten Grazer Religionswissenschaftlichen Symposiums*, Frankfurt a. M. 2001 (Religionswissenschaft).

Ein völlig anderes Bild ergibt sich für die Entwicklung von christlichen Migranten-
gruppen aus dem Mittelmeerraum sowie Afrika oder Lateinamerika.¹³ Vor allem
die italienischen und spanischen Katholiken konnten bereits frühzeitig auf eine
bestehende Infrastruktur zurückgreifen. Christliche Gemeinden vor Ort stellten
Kirchenräume zur Verfügung und die Zusammenarbeit mit der deutschen Kirchen-
verwaltung vollzog sich auf lange Sicht meist reibungslos. Anders verhält es sich
bei den charismatisch oder evangelikal geprägten Gemeindegründungen aus
Afrika. Sie wurden zumeist unabhängig von den beiden großen Konfessionen
geplant und durchgeführt. Der Aufbau eigener organisatorischer Strukturen ist
in diesem Bereich noch nicht abgeschlossen. Die Akzeptanz der deutschen
Gesellschaft lässt sich für die nähere Zukunft nur schwer prognostizieren.

Trotz dieser nachhaltigen Unterschiede zwischen den verschiedenen Migranten-
gruppen gilt zusammenfassend: Die Migrantinnen und Migranten tendieren schnell
dazu, eigene religiöse Institutionen zu gründen und diese in der Aufnahme-
gesellschaft zu verankern. Auch im religiösen Bereich kommt es zu einer Etab-
lierung ethnischer Institutionen, wie sie von den säkularen Migrantenvereinen
bekannt ist.¹⁴ Die plurale Situation hat dadurch eine Qualität erreicht, die sich durch
starke Differenzierung, anhaltende neue Zuzüge und lokale Konzentration aus-
zeichnet. Systematische Analysen bauen auf diesen Beobachtungen auf.

Stand und Perspektiven der wissenschaftlichen Diskussion

Im Folgenden liegt der Schwerpunkt auf dem gegenwärtigen Stand der
wissenschaftlichen Diskussion. Dazu muss zunächst auf die typischen Probleme
verwiesen werden, welche die Analyse der Migrantenreligionen erschweren. So
schreibt etwa Martini: „Die Zahl der religiösen Minderheiten in der Bundesrepublik
Deutschland lässt sich kaum erfassen, da jede große Religionsgemeinschaft
wiederum zahlreiche Untergruppen und Richtungen aufweist. Es gibt beträchtliche
Unterschiede in ihrer Größe, ihrer Rechtsposition und ihrer Tradition.“¹⁵ Grund-
sätzlich handelt es sich bei den Migrantenreligionen um ein vergleichsweise junges
und sich schnell veränderndes Phänomen, welches zurzeit längerfristige Diagno-
sen kaum zulässt. Erschwerend kommt hinzu, dass die statistische Datenbasis
äußerst lückenhaft ist. Da staatliche Erhebungen in der Bundesrepublik die Reli-
gionszugehörigkeit nicht abfragen, sind Studien zumeist auf aufwendige Stich-
proben, die Selbstaussagen der einzelnen Gruppen oder Fallanalysen angewiesen.
Eine grundständige Datenerhebung befindet sich erst in ihren Anfängen.

13 Diese religiösen Gruppen sind in der Forschung bislang kaum berücksichtigt worden: Claudia
Währisch-Oblau, *Erfahrungsbericht der Beauftragten für Christen und Gemeinden fremder
Sprache und Herkunft in der Region Deutschland*, o.O. 2002 (Manuskript). Speziell zu christlich-
afrikanischen Migrantengemeinden: Afeosemime Adogame, *Traversing Local-Global Religio-
us Terrain. African New Religious Movements in Europe*, in: *Zeitschrift für Religionswissenschaft*
10 (2002), 33-49.

14 Karsten Lehmann, *Vereine als Medium der Integration. Zu Entwicklung und Strukturwandel von
Migrantenvereinen*, Berlin 2001, besonders 154-167. Ertekin Özcan, *Türkische Immigrant-
organisationen in der Bundesrepublik Deutschland*, Berlin 1992, besonders 313-336.

15 Claudia Martini, *Religion und Migration*, in: Cornelia Schmalz-Jacobsen / Georg Hansen (Hg.),
Ethnische Minderheiten in der Bundesrepublik Deutschland. Ein Lexikon, München 1995, 419.

Weitere forschungspraktische Schwierigkeiten hängen mit der wissenschaftlichen Aufarbeitung der vorhandenen Daten zusammen. Die anhaltende Dominanz von Säkularisierungstheorien hat Migrantenreligionen zunächst als zu vernachlässigende, vormoderne Relikte erscheinen lassen.¹⁶ Auf Grund ihrer kurzen Geschichte sowie forschungsstrategischer Schwerpunktsetzungen sind sie erst gegen Ende der 1980er Jahre zum Gegenstand wissenschaftlicher Untersuchungen geworden. Dominiert wird die Forschung außerdem durch die Auseinandersetzung mit dem Islam, sodass die übrigen religiösen Traditionen nicht ausreichend untersucht werden. Durchgängige Argumentationszusammenhänge können sich unter diesen Bedingungen nur schwer durchsetzen. Der folgende Überblick nimmt deshalb den Umweg über allgemeine Desiderate, welche an die Analyse von Migrantenreligionen zu stellen sind.

Desiderate an die Forschung

Eine umfassende Untersuchung muss es sich zur Aufgabe machen, die Migrantenreligionen in ihrem kulturellen Kontext zu analysieren. Programmatisch formulierten dies Cancik und Gladigow im systematischen Teil des Handbuches religionswissenschaftlicher Grundbegriffe: „Die Art und Weise, wie von Religionen ‚Wirklichkeit‘ konstruiert und gedeutet wird, welche Schemata und Gesamtmuster erkennbar sind, welche Vergesellschaftungsformen und Normen entworfen werden, welche Verbindlichkeiten diese haben, welche Emotionen erzeugt werden, um nur einige Beispiele aufzuzählen, sind Gegenstand der Religionswissenschaft. Religionswissenschaft ist eine historisch-empirische Wissenschaft, ihre Gegenstände sind empirisch gegeben, diese Gegenstände stehen grundsätzlich in einem historischen Kontext, der in Verbindung mit den anderen historischen Kulturwissenschaften erschlossen werden muß.“¹⁷

In Anlehnung an die sozialwissenschaftliche Debatte um die Mikro-, Meso- und Makroebene sozialen Handelns¹⁸ sowie vor dem Hintergrund der allgemeinen Migrationsforschung können drei Ebenen unterschieden werden: (a) die gesellschaftliche Ebene, (b) die Ebene der Community sowie (c) die individuelle Ebene.

16 Die kritische Literatur fasst zusammen: Wolfgang Jagodzinski, Das diagnostische Potential von Analysen zum religiösen Wandel, in: Jürgen Friedrichs / M. Rainer Lepsius / Karl Ulrich Mayer (Hg.), *Die Diagnosefähigkeit der Soziologie*, Opladen 1998, 237-255 (Sonderheft der KZfSS).

17 Hubert Cancik / Burkhard Gladigow, Gegenstände und wissenschaftlicher Kontext von Religionswissenschaft, in: *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe*, Band 1, Stuttgart / Berlin / Köln / Mainz, 32. In der Forschungspraxis haben sich dabei unterschiedliche fachspezifische Zugänge etabliert, welche Elsas in Bezug auf die wissenschaftliche Auseinandersetzung mit dem Islam spezifiziert: Christoph Elsas, Islam in Deutschland. Überlegungen zu angemessener religionswissenschaftlicher Behandlung, in: Michael Pye / Renate Stegerhoff (Hg.), *Religion in fremder Kultur. Religion als Minderheit in Europa und Asien*, Saarbrücken 1987, 187-202.

18 Zu nennen wäre hier unter anderem die Bedingungsmatrix, welche über die Grounded Theory von Strauss / Corbin in die allgemeine Debatte um qualitative Methoden Eingang gefunden hat: Anselm Strauss / Juliet Corbin, *Grounded Theory: Grundlagen Qualitativer Sozialforschung*, Weinheim 1996, 135-145. Vergleichbare Probleme diskutieren auch die Protagonisten des rational-choice-Ansatzes.

Hinzu kommt die vertikal verlaufende Säule der Glaubensinhalte.¹⁹ Diese vier Aspekte sind in der Empirie eng miteinander verbunden.

Die weitere Darstellung des Forschungsstandes orientiert sich an diesem analytischen Modell. So lässt sich einerseits die Reichweite der einzelnen Analysen verorten. Andererseits können Argumentationszusammenhänge hergestellt werden, welche bislang auf Grund der personellen oder infrastrukturellen Rahmenbedingungen vernachlässigt wurden.

Gesellschaftliche Ebene

Auf der gesellschaftlichen Ebene geht es um die Vergemeinschaftung von Migrantenreligionen und ihre Positionierung in der Aufnahmegesellschaft. Wie oben angedeutet, wurde in den Studien zum Islam eine vergleichsweise umfassende Datenbasis geschaffen, die weiterführende Aussagen über die gesellschaftlichen Konsequenzen dieses Etablierungsprozesses zulässt. Die darauf aufbauende Debatte setzt an den Entwicklungen an, die für den Islam als zweite und dritte Phase der Etablierung benannt wurden. Ihre Protagonisten stammen vor allem aus dem Bereich der Religionswissenschaft.

So fasst beispielsweise Kippenberg zusammen: „Solange man glaubte, Religionen würden in der Moderne reine Privatsache werden, empfand man ihre Mehrzahl nicht als Bedrohung. Im Prinzip konnten es unter dieser Voraussetzung beliebig viele sein. Diese Einschätzung änderte sich schlagartig, als Diasporagemeinden in aller Öffentlichkeit Ansprüche auf Partizipation erhoben.“²⁰ In diesem Zitat wendet er sich gegen die gängigen liberalen Säkularisierungstheorien und illustriert, wie die Migrantenreligionen durch ihre Etablierung zu einem streitbaren gesamtgesellschaftlichen Phänomen geworden sind. In Bezug auf die Strukturen des so entstandenen religiösen Pluralismus haben sich zwei Erkenntnisse weitgehend durchgesetzt.

(1) Der Begriff des religiösen Pluralismus muss sich von einem bloßen Nebeneinander verschiedener religiöser Traditionen unterscheiden. „Ein solcher Pluralismus, der mehr ist als Pluralität, sei pragmatisch als die *passiv und/oder aktiv eingegangenen gemeinsamen Diskurse* bezeichnet, was sowohl die Grenzziehung als auch die Beeinflussung und natürlich den Dialog zwischen kulturellen und religiösen Konstrukten einschließt.“²¹ Damit wird ein anspruchsvolles Forschungsprogramm entworfen, welches die soziale Verbundenheit der

19 Vor dem Hintergrund der aktuellen Globalisierungsdebatte scheint es geboten, auf die globale Ebene hinzuweisen. Diese soll im Folgenden aber nicht weiter berücksichtigt werden. Besonders in den Vereinigten Staaten von Amerika gewinnt dieser Ansatz seit einiger Zeit an Bedeutung. Einen aktuellen Einblick liefert der Sammelband von Peter Beyer (Hg.), *Religion im Prozess der Globalisierung*, Würzburg 2001 (Religion in der Gesellschaft).

20 Hans G. Kippenberg, Fazit und Schlusswort, in: Wolfgang-Ritter Stiftung / Universität Bremen (Hg.), *Religiöser Pluralismus: Wie viele Religionen verträgt eine Gesellschaft? 13. Bremer Universitäts-Gespräch*, Bremen 2001, 136.

21 Andreas Gotzmann, Pluralismus als Gefährdung?, in: Ders. / Vasilios N. Makrides / Jamal Malik / Jörg Rüpke, *Pluralismus in der europäischen Religionsgeschichte. Religionswissenschaftliche Antrittsvorlesungen*, Marburg 2001, 37 (Europäische Religionsgeschichte).

unterschiedlichen Gruppen im Pluralisierungsprozess betont und sich nun an der Empirie bewähren muss.

(2) Im Weiteren wird darauf hingewiesen, dass der religiöse Pluralismus den üblichen Regeln des gesellschaftlichen Interessenkonfliktes folgt. Als Anknüpfungspunkt dient hier u.a. das von Rex entwickelte Konzept des öffentlichen Raums, welches Baumann folgendermaßen aufnimmt: „Begrift man das Konzept des öffentlichen Raumes [...] als einen normierten und zensierten Raum, der zwar in engem Wechselbezug zum Bereich des Privaten steht, aber dennoch eine übergreifende, vom Privatraum unabhängige Identitätsstiftung für Mitglieder der Mehrheitsgesellschaft zu leisten vermag, so lässt sich das Konzept gewinnbringend auf soziale Konflikte um religiöse Stätten und Symbole beziehen. Den Konflikten, und hier insbesondere den Wertekonflikten, liegen sich unterscheidende Auffassungen und Selbstversicherungen um religiöse Orientierungen und Normen zugrunde.“²²

Diese Herangehensweise setzt sich von der vorschnellen Verwendung religiöser Markt-Modelle ab. Sie verweist außerdem auf die symbolische Dimension der Auseinandersetzung im öffentlichen Raum. Häufig erscheinen in der Debatte Symbole (wie das Kopftuch einer Muslimin, der charismatische Gottesdienst eines afrikanischen Predigers oder die Haartracht eines buddhistischen Mönches) wichtiger als die konkreten Interessen der Beteiligten. Legitime Interessenkonflikte werden dadurch verschleiert und Lösungen maßgeblich erschwert. So fährt Baumann fort: „Langfristig [...] wird es auch in Deutschland eine Neuverhandlung der Besetzung des öffentlichen Raumes seitens nicht-christlicher religiöser Traditionen, ihrer Symbole, Gebäude und öffentlichen Handlungen, geben. Die skizzierten Konflikte deuten darauf hin, daß die Frage der Neuverteilung zunehmend gestellt wird.“²³

Ebene der Community

Im Vergleich mit den detaillierten Konzepten des religiösen Pluralismus stehen die Analysen der Migrantencommunities bzw. der Migrantenkolonien noch weitgehend am Anfang. Im Anschluss an Heckmann kann man festhalten: „Das Konzept der ‚Kolonie‘ knüpft an begriffliche Traditionen der frühen Einwanderungsforschung an: sozio-kulturelle, religiöse und politische Organisationen, gemeinsame Wohnbezirke wie auch die Einwanderungsgruppe selbst wurden in klassischen Einwanderungsländern als Einwandererkolonien bezeichnet. [...] Ethnische Kolonie soll in unserer Analyse von Prozessen der Arbeitsmigration eine zusammenfassende Konzeption sein, welche verschiedene, auf der Basis von Selbstorganisation entstandene Beziehungsstrukturen unter Einwanderern in einer bestimmten räumlich-territorialen Einheit bezeichnet.“²⁴ Die Mehrzahl der

22 Martin Baumann, *Migration – Religion – Integration. Buddhistische Vietnamesen und hinduistische Tamilen in Deutschland*, Marburg 2000, 184.

23 Ebd., 192.

24 Friedrich Heckmann, *Ethnische Minderheiten, Volk und Nation. Soziologie inter-ethnischer Beziehungen*, Stuttgart 1992, 97.

vorliegenden Studien betont die Bedeutung der nationalen Zugehörigkeit der Migrantinnen und Migranten für die Bildung von Communities. Milieuspezifische oder eben auch religiöse Aspekte werden dagegen zumeist vernachlässigt.²⁵

Erste Anhaltspunkte für die Etablierung religiöser Migrantengemeinschaften finden sich in Studien zur religiösen Vielfalt in verschiedenen deutschen Städten und Gemeinden, die sich auch mit religiösen Aspekten der Migration beschäftigen. Mit besonderem Gewinn lesen sich diese Abschlussberichte von Projekten, die sich in jüngster Zeit mit Religionen vor Ort auseinandersetzen. In der zweiten Fassung seiner Studie zu den Religionen der Welt in Frankfurt a. M. schreibt beispielsweise Rech: „Für Angehörige anderer Kulturen wird Religion in der Einwanderungssituation oft deshalb erst wichtig, weil darin Lebensweise, Würde und Selbstbild geborgen liegen, die ihnen im alltäglichen Umgang verweigert wird. Dies ist sozusagen die bewahrende Funktion der Herkunftskultur. [...] Auf die konkrete Gemeindeförderung vieler Vereine bezogen, bedeutet sie aber nicht nostalgische Rückkehr, sondern auch Übergang und Anknüpfen an die neue Kultur.“²⁶

Diese Einschätzung verdeutlicht zum einen, welche bedeutsame Rolle religiöse Faktoren bei der Communitybildung von Migrantinnen und Migranten spielen. Zum anderen weist sie darauf hin, dass die Communities einen Beitrag zum grundlegenden Verständnis der Selbstverortung von Migrantinnen und Migranten in der Aufnahmegesellschaft leisten und als primärer Referenzrahmen für das Handeln der Migrantinnen und Migranten dienen. Sie wirken nicht selten als Bindeglied zwischen Herkunfts- und Aufnahmegesellschaft. Wie diese Prozesse im Detail ablaufen, lässt sich bislang noch nicht rekonstruieren. Bevor belastbare Ergebnisse formuliert werden können, bedarf es noch weiterer Forschung.

Individuelle Ebene

Auf der individuellen Ebene ist der Forschungsstand wiederum um einiges weiter fortgeschritten. Den theoretischen Ansatzpunkt liefert die Debatte um die Möglichkeiten von Identitätsbildung unter den Bedingungen der Moderne, die maßgeblich in der Sozialpsychologie geführt wird. Im Mittelpunkt steht die grundsätzliche Beobachtung, dass Identität(en) in modernen Gesellschaften zunehmend fragmentarisch konstruiert sind und dass gleichzeitig verstärkt nach Möglichkeiten zur Verfestigung der Identitätsbildung gesucht wird: „Zugleich stellt

25 Am einflussreichsten ist in diesem Zusammenhang die Auseinandersetzung zwischen Elwert und Esser: Georg Elwert, Probleme der Ausländerintegration. Gesellschaftliche Integration durch Binnenintegration?, in: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 34 (1982), 717-732. Hartmut Esser, Ethnische Kolonien: ‚Binnenintegration‘ oder gesellschaftliche Isolation?. S.106-117, in: Jürgen H.P. Hoffmeyer-Zlotnik (Hg.), *Segregation und Integration. Die Situation von Arbeitsmigranten im Aufnahmeland*, Mannheim 1986 (Forschung, Raum und Gesellschaft).

26 Amt für multikulturelle Angelegenheiten der Stadt Frankfurt a. M. / Abena Bernasko / Stefan Rech (Hg.), *Religionen der Welt. Gemeinden und Aktivitäten in der Stadt Frankfurt a. M.*, Frankfurt a. M. 2003, 283. Eine Übersicht von laufenden und abgeschlossenen Projekten zu Religionen vor Ort im deutschsprachigen Raum ist auf der Website von REMID zu finden (www.remid.de/projekte_lokal_orte.htm).

sich die Frage, warum wir gerade heute so intensiv auf der Suche nach unserer Identität sind. Die Antwort wird nicht gerade erleichtert durch die Erkenntnis, dass wir es aufgrund unserer komplizierten gesellschaftlichen Verknüpfung gar nicht mit einer einzigen und eindeutigen Identität, sondern mit verschiedenen Identitäten zu tun haben. Wie diese ausbalanciert und zu einem stimmigen Gesamtentwurf verbunden werden können, stellt sich jedem Einzelnen von uns und den Kollektivgebilden als dauernde Aufgabe.⁴²⁷

Die Analyse der religiösen Selbstdefinitionen von Migrantinnen und Migranten schließt an diese Beobachtungen an. Besonders qualitativ angelegte Studien haben in den vergangenen Jahren ihre individuellen Einstellungen zu religiösen Traditionen untersucht. Die Untersuchungsergebnisse legen nahe, dass gerade bei Migrantinnen und Migranten eine große Bandbreite unterschiedlicher religiöser Orientierungen existiert. Da der Schwerpunkt der Studien auch hier wieder auf dem Islam liegt, lassen sich für die anderen Gruppierungen weiterführende Thesen nur mit äußerster Vorsicht formulieren.

Exemplarisch kann hier auf eine These von Bochinger verwiesen werden. Er benennt die unterschiedlichen individuellen Strategien, die sich aus der Verfasstheit der Community für die muslimischen Migrantinnen und Migranten ergeben: „Vereinfacht gesagt, gibt es drei Modelle für die in Deutschland lebenden Muslime, um mit dieser Problematik [einer zerstörten Fraglosigkeit der überkommenen Regelungsmechanismen] umzugehen:

- Viele Muslime und (mehr noch) Musliminnen in Deutschland verstehen ihre Religion in einem sehr weitgehenden Sinne als Privatsache. [...]
- Das zweite Modell des Umgangs mit der besonderen Situation in Deutschland besteht in einer Verstärkung oder sorgfältigen Aufrechterhaltung der ethnischen Bezüge zur Kultur des eigenen Herkunftslandes. [...]
- Das dritte Modell besteht im Versuch der Internationalisierung des Islam, der Überwindung ethnischer und nationaler Strukturen, häufig auch als ‚Rückkehr‘ zum ‚reinen Islam‘ der medinensischen Idealgesellschaft verstanden.⁴²⁸

Einen anderen Ausgangspunkt hat Klinkhammer gewählt. Sie beschäftigt sich in ihrer Dissertation ausschließlich mit sunnitisch geprägten Musliminnen und wählt damit einen geschlechter- wie auch milieuspezifischen Ansatz: „Insgesamt lässt sich nach dem typisierenden Vergleich der Fälle die islamische Lebensführung der befragten Frauen in drei verschiedenen Ausprägungen klassifizieren. [...] Eine traditionalisierende islamische Lebensführung [...], eine exklusivistische islamische Lebensführung [sowie ...] eine universalisierende islamische Lebensführung.“⁴²⁹

27 Robert Hettlage, Einleitung: Identitäten im Umbruch. Selbstvergewisserung auf alten und neuen Bühnen, in: Ders / Ludgera Vogt (Hg.), *Identitäten in der modernen Welt*, Wiesbaden 2000, 10.

28 Christoph Bochinger, Islam in Deutschland. Zum Umgang mit Vielfalt und Widersprüchlichkeiten in der religiösen Gegenwartskultur, in: Michael Bergunder (Hg.), *Religiöser Pluralismus und das Christentum. Festgabe für Helmut Obst zum 60. Geburtstag*, Göttingen 2001, 153.

29 Gritt Klinkhammer, *Moderne Formen islamischer Lebensführung. Eine qualitativ-empirische Untersuchung zur Religiosität sunnitisch geprägter Türiinnen in Deutschland*, Marburg 2000, 285-288.

Beide Ergebnisse machen deutlich, wie unterschiedlich und vielschichtig die individuellen Einstellungen zu religiösen Traditionen sein können. Tatsächlich lassen sich innerhalb des Islam – und Vergleichbares lässt sich auch für andere religiöse Traditionen vermuten – unterschiedlichste Beziehungen zum Beispiel zur modernen Gesellschaft oder zum eigenen sozialen Milieu nachweisen. Die Forschungsergebnisse verbieten dadurch ein unreflektiertes Gleichsetzen von Gruppenzugehörigkeiten oder Glaubensaussagen mit scheinbar evidenten Formen der individuellen Lebensführung. Vernachlässigt man diese Unterschiede, so entsteht notwendig ein irreführendes Bild.

Aspekt der Glaubensinhalte

Vor dem Hintergrund des soeben Beschriebenen ist leicht ersichtlich, dass die Glaubensinhalte für die wissenschaftliche Analyse von Bedeutung sind, sobald sie sich auf die übrigen Ebenen auswirken. So schreibt etwa Bochinger im Bezug auf die aktuelle Diskussion um den Religionsunterricht:

„Wenn man sich nicht auf eine normative Unterscheidung zwischen einem ‚waschechten‘ oder wahren Kern und ‚verfärbten‘ oder falschen Schale einlassen will, sollte man diese Vielfalt durch eine entsprechend flexible wissenschaftliche Methodik einzufangen versuchen [...]. Die Religionswissenschaft hält geeignete Methoden bereit. Sie zeichnen sich vor allem durch ihre Orientierung an der Alltagsreligion, an den religiösen Menschen aus.“³⁰

Dieses Zitat verdeutlicht auch die Grenzen der hier gewählten Darstellungsweise, insofern sie unterschiedliche Ebenen der aktuellen wissenschaftlichen Debatte voneinander trennt. Orientiert man sich an der Alltagsreligion der Migrantinnen und Migranten, so steht zu erwarten, dass die relevanten Glaubensinhalte auf die Lebensführung Einfluss nehmen und diese wiederum mit der Positionierung der entsprechenden Gemeinden in der Community bzw. in der Aufnahmegesellschaft zusammenhängen. Umgekehrt beeinflussen die gesellschaftlichen Rahmenbedingungen die Community- und Identitätsbildung ebenso wie die Formulierung von Glaubensinhalten und deren Vermittlung. Die vier genannten Aspekte sind eng miteinander verbunden.

Abschließend lässt sich dies an zwei Punkten illustrieren, welche die Debatte um die Migrantenreligionen in besonderem Maße bestimmt haben. Dies ist zum einen die Diskussion um die Rolle der Migrantenreligionen im Modernisierungsprozess und zum anderen die Debatte um den integrativen oder segregativen Charakter der Religionszugehörigkeit von Migrantinnen und Migranten. Beide Diskussionszusammenhänge beziehen sich auf Grund ihres hohen Abstraktionsgrades auf Glaubensinhalte ebenso wie die individuelle und gesellschaftliche Ebene bzw. die Communities. Sie lassen sich auf keiner der vier Ebenen eindeutig verorten.

30 Christoph Bochinger, Islam in Deutschland. Religionswissenschaftliche Überlegungen, in: Jutta Höcht-Stöhr / Michael Schibilsky (Hg.), *Reden über Religion II*, Stuttgart / Berlin / Köln 2000, 125.

Zunächst zum Integrationsbegriff: Er gehört zu den schillerndsten Konzepten der Migrationsdebatte und zeichnet sich einerseits durch seinen Fokus auf die Prozesse aus, welche die moderne Gesellschaft auseinandertreiben bzw. zusammenhalten. Andererseits wurde der Integrationsbegriff in der politischen Diskussion zum Teil hochgradig normativ aufgeladen und dieser normative Gehalt lässt sich in der wissenschaftlichen Beschäftigung mit dem Gegenstand kaum umgehen. Die Frage nach der integrativen oder segregativen Wirkung der religiösen Zugehörigkeit von Migrantinnen und Migranten ist deshalb besonders erhellend aber gleichzeitig auch äußerst riskant.³¹

Hilfreich ist zunächst die Unterscheidung in individuelle Integration und Systemintegration, wie sie beispielsweise von Schimank vorgebracht wird: „Die Theorien gesellschaftlicher Differenzierung sind seit dem letzten Jahrhundert eine der zentralen soziologischen Perspektiven und werden es aller Voraussicht nach auch weiterhin bleiben. Im Rahmen dieser Theorieperspektive wird eine Stellungnahme zur Integrationsfrage geradezu erwartet. [...] Integration kann dabei gemäß einer geläufigen Unterscheidung zweierlei sein: die Sozialintegration der einzelnen Gesellschaftsmitglieder oder die Systemintegration der einzelnen gesellschaftlichen Teilsysteme in die Gesellschaft.“³² Diese Position macht deutlich, dass individuell segregatives Handeln durchaus systemintegrativ wirken kann und umgekehrt.

Mit vergleichbaren Problemen haben sich auch modernisierungstheoretische Ansätze auseinander zu setzen. Die zunehmende Etablierung von Migrantenreligionen ist ein weiteres Indiz für die anhaltende Bedeutung von Religion in modernen Gesellschaften. Aber auch hier gilt es, die unterschiedlichen Ebenen sowie die vorhandenen Interdependenzen für die Analyse nutzbar zu machen. So ist beispielsweise zu fragen, wie die Träger von Migrantenreligionen mit den gesellschaftlichen Pluralisierungsprozessen umgehen, die sie unter anderem selbst hervorgerufen haben. Das damit eröffnete Spannungsfeld ist für das Verständnis der Migrantenreligionen von grundlegender Bedeutung.

Konsequenzen für die politische und öffentliche Debatte

Als Ergebnis dieses Überblicks über Stand und Perspektiven der wissenschaftlichen Auseinandersetzung mit Migration und den dadurch bedingten religiösen Pluralisierungsprozessen lassen sich im Hinblick auf deren Konsequenzen für die politische und öffentliche Debatte folgende Punkte nennen:

- (1) Die wissenschaftliche Analyse steht noch an ihren Anfängen. Ihr Gegenstand hat sich in den letzten Jahrzehnten so nachhaltig verändert, dass mittelfristige Thesen nur schwer zu formulieren sind. Außerdem besitzen die vorliegenden Ergebnisse meist punktuellen Charakter, so dass weiterführende Interpretationen nur bedingt möglich sind.

31 Karsten Lehmann, Religion und Integration, in: Mechtild M. Jansen / Susanna Keval (Hg.), *Religion und Migration. Die Bedeutung von Glauben in der Migration*, Wiesbaden 2003, 24-37 (Polis).

32 Uwe Schimank, Funktionale Differenzierung und Systemintegration der modernen Gesellschaft, in: Jürgen Friedrichs / Wolfgang Jagodzinski (Hg.), *Soziale Integration*, Opladen 1999, 47 (Sonderheft der KZfSS).

- (2) Ungeachtet dieser notwendigen Einschränkungen besteht weitgehender Konsens darüber, dass es seit den 1970er Jahren zu einer Etablierung von unterschiedlichen Migrantenreligionen gekommen ist. Die damit verstärkten Pluralisierungsprozesse sind mittelfristig kaum umkehrbar.
- (3) Aus der Perspektive der Religionswissenschaft gilt es zum einen hervorzuheben: Migrantenreligionen, unterschiedliche Formen des religiösen Pluralismus sowie die daraus entstehenden Interessenkonflikte gehören zu den Konstanten der europäischen Religionsgeschichte.
- (4) Zum anderen ist auf die Komplexität der diskutierten Prozesse hinzuweisen: Die Beziehungen zwischen den Glaubensinhalten, der individuellen Ebene, der Community sowie der gesellschaftlichen Ebene lassen sich nicht über einfache Ursache-Wirkung-Modelle wiedergeben.

Diese Aussagen zum Stand der wissenschaftlichen Debatte sind auch für die weitere politische Debatte von fragloser Bedeutung. Hierzu sollen an dieser Stelle nun drei Punkte herausgegriffen werden.

- (5) Die wissenschaftlichen Studien machen zunächst deutlich, wie kompliziert gerade im religiösen Bereich die sozialen Netzwerke strukturiert sind. Möchte man auf einzelne Aspekte des religiösen Pluralismus Einfluss nehmen, so gilt es, diese Interdependenzen ins Kalkül zu ziehen. Dies betrifft ganz besonders die Vieldeutigkeit von religiösen Symbolen. Zu nennen ist hier beispielsweise der aktuelle Streit um das Tragen von Kopftüchern. Die Verwendung eines spezifischen Symbols lässt in diesem Fall keine eindeutigen Rückschlüsse auf eine der vier diskutierten Ebenen zu. Verwaltungshandeln muss deshalb andere Entscheidungsgrundlagen entwickeln.
- (6) Die zweite Konsequenz bezieht sich auf die Gesetzgebung. Bewahrheitet sich die These, dass zumindest mittelfristig mit einem anhaltenden und institutionell verfestigten religiösen Pluralismus zu rechnen ist, so müssen Gesetzgebung wie Rechtsprechung darauf Rücksicht nehmen. Dies gilt zum Beispiel für die Debatte um die Vergabe von Körperschaftsrechten bzw. die Diskussion um muslimischen Religionsunterricht an deutschen Schulen. In beiden Fällen müssen die bestehenden Regelungen zwischen zwei Polen wählen. Die entsprechenden Privilegien müssen entweder auf eine Vielzahl von religiösen Gruppierungen Anwendung finden können oder abgeschafft werden.
- (7) Schließlich verweisen die wissenschaftlichen Ergebnisse darauf, dass die Debatte um Integration bzw. Segregation durch Religion mit äußerster Vorsicht geführt werden muss. Auch hier ist auf die Komplexität der gegenwärtigen Situation hinzuweisen. Ein ausschließlich normativer Integrationsbegriff, welcher Interessenkonflikte als grundsätzlich unerwünscht abtut, ist unter den Bedingungen einer religiösen Pluralisierung nicht angemessen. Umso sinnvoller erscheinen Konzeptionen, welche Interessenkonflikte als logische Konsequenz von Integrationsprozessen berücksichtigen und diese auf demokratischer Basis auszutragen suchen. Jenseits der politischen Programmatik gilt es, diese Konzeptionen in politisches Handeln umzusetzen.

Literatur

Amt für multikulturelle Angelegenheiten der Stadt Frankfurt a. M. / Bernasko, Abena / Rech, Stefan (Hg.), *Religionen der Welt. Gemeinden und Aktivitäten in der Stadt Frankfurt a. M.*, Frankfurt a. M. 2003.

Bade, Klaus J., *Europa in Bewegung. Migration vom späten 18. Jahrhundert bis in die Gegenwart*, München 2000 (Europa bauen).

Bade, Klaus J. / Oltmer, Jochen (Hg.), *Zuwanderung und Integration in Niedersachsen seit dem Zweiten Weltkrieg*, Osnabrück 2002.

Baumann, Martin, *Migration – Religion – Integration, Buddhistische Vietnamesen und hinduistische Tamilen in Deutschland*, Marburg 2000.

Beyer, Peter (Hg.), *Religion im Prozeß der Globalisierung*, Würzburg 2001 (Religion in der Gesellschaft).

Bochinger, Christoph, Islam in Deutschland. Religionswissenschaftliche Überlegungen, in: Jutta Höcht-Stöhr / Michael Schibilsky (Hg.), *Reden über Religion II*, Stuttgart / Berlin / Köln 2000, 115-126.

Bochinger, Christoph, Islam in Deutschland. Zum Umgang mit Vielfalt und Widersprüchlichkeiten in der religiösen Gegenwartskultur, in: Michael Bergunder (Hg.), *Religiöser Pluralismus und das Christentum. Festgabe für Helmut Obst zum 60. Geburtstag*, Göttingen 2001, 142-156.

Calderini, Simonetta, Der Islam, in: Ninian Smart (Hg.), *Atlas der Weltreligionen*, Köln 2000, 168-195.

Cancik, Hubert / Gladigow, Burkhard, Gegenstände und wissenschaftlicher Kontext von Religionswissenschaft, in: *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe*, Band 1, Stuttgart / Berlin / Köln / Mainz, 26-40.

Cyranka, Daniel / Obst Helmut (Hg.), „... mitten in der Stadt“. *Halle zwischen Säkularisierung und religiöser Vielfalt*, Halle 2001.

Deutscher Bundestag (Hg.), *Antwort der Bundesregierung auf die Große Anfrage zum Thema Islam in Deutschland*, Berlin 2000 (Drucksache 14/4539).

Elsas, Christoph, Islam in Deutschland. Überlegungen zu angemessener religionswissenschaftlicher Behandlung, in: Michael Pye / Renate Stegerhoff (Hg.), *Religion in fremder Kultur. Religion als Minderheit in Europa und Asien*, Saarbrücken 1987, 187-202.

Elwert, Georg, Probleme der Ausländerintegration. Gesellschaftliche Integration durch Binnenintegration?, in: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 34 (1982), 717-732.

Esser, Hartmut, Ethnische Kolonien: ‚Binnenintegration‘ oder gesellschaftliche Isolation?, in: Jürgen H.P. Hoffmeyer-Zlotnik (Hg.), *Segregation und Integration. Die Situation von Arbeitsmigranten im Aufnahmeland*, Mannheim 1986, 106-117 (Forschung, Raum und Gesellschaft).

- Feindt-Riggers, Nils / Steinbach, Udo, *Islamische Organisationen in Deutschland. Eine aktuelle Bestandsaufnahme und Analyse*, Hamburg 1997.
- Gotzmann, Andreas, Pluralismus als Gefährdung?, in: Ders. / Vasilios N. Makrides / Jamal Malik / Jörg Rüpke, *Pluralismus in der europäischen Religionsgeschichte, Religionswissenschaftliche Antrittsvorlesungen*, Marburg 2001, 35-52 (Europäische Religionsgeschichte).
- Heckmann, Friedrich, *Ethnische Minderheiten, Volk und Nation. Soziologie inter-ethnischer Beziehungen*, Stuttgart 1992.
- Heine, Peter, Der Islam in der Bundesrepublik Deutschland, in: Günter Kehler (Hg.), *Zur Religionsgeschichte der Bundesrepublik Deutschland*, München 1980, 77-92 (Forum Religionswissenschaft).
- Heitmeyer, Wilhelm / Müller, Joachim / Schröder, Helmut, *Verlockender Fundamentalismus. Türkische Jugendliche in Deutschland*, Frankfurt a. M. 1997.
- Henkel, Reinhard, *Atlas der Kirchen und der anderen Religionsgemeinschaften in Deutschland. Eine Religionsgeographie*, Stuttgart / Berlin / Köln 2001.
- Hettlage, Robert, Einleitung: Identitäten im Umbruch. Selbstvergewisserung auf alten und neuen Bühnen, in: Ders / Ludgera Vogt (Hg.), *Identitäten in der modernen Welt*, Wiesbaden 2000.
- Hutter, Manfred (Hg.), *Buddhisten und Hindus im deutschsprachigen Raum. Akten des Zweiten Grazer Religionswissenschaftlichen Symposiums*, Frankfurt a. M. 2001 (Religionswissenschaft).
- Jagodzinski, Wolfgang, Das diagnostische Potential von Analysen zum religiösen Wandel, in: Jürgen Friedrichs / M. Rainer Lepsius / Karl Ulrich Mayer (Hg.), *Die Diagnosefähigkeit der Soziologie*, Opladen 1998, 237-255 (Sonderheft der KZfSS).
- Karakasoglu-Aydin, Yasemin, Zwischen Türkeiorientierung und migrationspolitischem Engagement: Neuere Entwicklungen bei türkisch-islamischen Dachverbänden in Deutschland, in: *Zeitschrift für Türkeistudien* 4 (1996), 267-282.
- Kehler, Günter, *Einführung in die Religionssoziologie*, Darmstadt 1988 (Die Theologie).
- Kippenberg, Hans G., Fazit und Schlusswort, in: Wolfgang-Ritter Stiftung / Universität Bremen (Hg.), *Religiöser Pluralismus: Wie viele Religionen verträgt eine Gesellschaft? 13. Bremer Universitäts-Gespräch*, Bremen 2001, 135-139.
- Kippenberg, Hans G. / Stuckrad, Kocku von, *Einführung in die Religionswissenschaft. Gegenstände und Begriffe*, München 2003 (C.H. Beck-Studium).
- Kleinschmidt, Harald, *Menschen in Bewegung. Inhalte und Ziele historischer Migrationsforschung*, Göttingen 2002.
- Klinkhammer, Gritt, *Moderne Formen islamischer Lebensführung. Eine qualitativ-empirische Untersuchung zur Religiosität sunnitisch geprägter Türkinnen in Deutschland*, Marburg 2000.

- Krummacher, Michael /Waltz, Viktoria, *Einwanderer in der Kommune. Analysen, Aufgaben und Modelle für eine multikulturelle Stadtpolitik*, Essen 1996.
- Lehmann, Karsten, *Vereine als Medium der Integration. Zu Entwicklung und Strukturwandel von Migrantenvereinen*, Berlin 2001.
- Lehmann, Karsten, Religion und Integration, in: Mechtild M. Jansen / Susanna Keval (Hg.), *Religion und Migration. Die Bedeutung von Glauben in der Migration*, Wiesbaden 2003, 24-37 (Polis).
- Lehmann, Karsten, Migrantenreligionen in Leipzig. Sekundäranalyse der re.form-Publikation ‚Religionen in Leipzig‘, in: Sächsischer Ausländerbeauftragter (Hg.), *Jahresbericht zur Situation der in Sachsen lebenden Ausländer*, Dresden 2004 (im Druck).
- Lemmen, Thomas, *Islamische Organisationen in Deutschland*, Bonn 2000 (Gesprächskreis Arbeit und Soziales).
- Martini, Claudia, Religion und Migration, in: Cornelia Schmalz-Jacobsen / Georg Hansen (Hg.), *Ethnische Minderheiten in der Bundesrepublik Deutschland. Ein Lexikon*, München 1995, 418-420.
- Özcan, Ertekin, *Türkische Immigrantengruppenorganisationen in der Bundesrepublik Deutschland*, Berlin 1992.
- re.form leipzig (Hg.), *Religionen in Leipzig*, Leipzig 2003.
- Riesebrodt, Martin, *Die Rückkehr der Religionen. Fundamentalismus und der ‚Kampf der Kulturen‘*, München 2000 (beck'sche reihe).
- Schiffauer, Werner, *Die Gottesmänner. Türkische Islamisten in Deutschland, eine Studie zur Herstellung religiöser Evidenz*, Frankfurt a. M. 2000.
- Schimank, Uwe, Funktionale Differenzierung und Systemintegration der modernen Gesellschaft, in: Jürgen Friedrichs / Wolfgang Jagodzinski (Hg.), *Soziale Integration*, Opladen 1999, 47-65 (Sonderheft der KZfSS).
- Sen, Faruk / Aydin, Hayrettin, *Islam in Deutschland*, München 2002.
- Spuler-Stegemann, Ursula, *Muslimen in Deutschland: Informationen und Klärungen*, Freiburg i.Br. 2002 (HERDER spectrum).
- Stolz, Fritz / Merten, Victor (Hg.), *Zukunftsperspektiven des Fundamentalismus*, Freiburg (Schweiz) 1991 (Religion – Politik – Gesellschaft in der Schweiz).
- Strauss, Anselm / Corbin, Juliet, *Grounded Theory: Grundlagen Qualitativer Sozialforschung*, Weinheim 1996.
- Süss, Joachim, Religiöse Pluralisierung seit dem 19. Jahrhundert zwischen Akzeptanz und Sektenfurcht, in: Michael Klöcker / Udo Tworuschka (Hg.), *Handbuch der Religionen I - 5.2, 4. EL*, Landsberg am Lech 2000.
- Währisch-Oblau, Claudia, *Erfahrungsbericht der Beauftragten für Christen und Gemeinden fremder Sprache und Herkunft in der Region Deutschland*, o.O. 2002 (Manuskript).

Teil III.

Praktische Fragen aus Sicht der religiösen Gemeinschaften

Einführung: Handlungsfelder im Spannungsfeld von Migration und Religion

Wo stehen die Religionsgemeinschaften von Migranten und Migrantinnen im Integrationsprozess?

Stefan Rech, Kulturanthropologe und Mediator, Frankfurt a. M.

Folgt man der thematischen Dramaturgie der Veranstaltung, so ist mein Beitrag zwischen dem wissenschaftlichen Diskurs über das Verhältnis von Migration und Religion und den Selbstdarstellungen religiös motivierter Migranten angesiedelt. Dieser Brückenschlag bietet sich an: Die Erkenntnisse der Religionswissenschaft sind empirisch fundiert – schmiegen sich an die Realität. Religiöse Migranten mischen sich zunehmend – auch öffentlich – in ihre eigenen Angelegenheiten ein. Sie möchten in ihren Anliegen als gleichberechtigte Bürger ihrer Wahlheimat Deutschland wahrgenommen werden.

Wichtige Botschaften, die ich vom Vormittag mitnehme, sind:

- Der Faktor Religion spielt mit der Verstetigung von Migrationsprozessen, d.h. dem dauerhaften Verbleib von Migranten, eine zunehmend wichtige Rolle. Die integrationspolitische Relevanz dieser Entwicklung wurde seitens der Politik bisher wenig beachtet (eine Ausnahme und vielleicht ein Beginn ist diese Veranstaltung).
- Es ist müßig und erkenntnistheoretisch unfruchtbar zu fragen, ob religiöse Motivierung von Migranten der Integration hinderlich oder förderlich ist. Migranten integrieren ihre Religiosität in unterschiedlichen Phasen der Einwanderung auf unterschiedlichen Ebenen: im individuellen Alltagsvollzug, bei der Konstituierung der eigenen Gruppe und in der Gesellschaft. Die Antworten, welche die eigene Religion auf die Anforderungen der Einwanderungsgesellschaft bereit hält, können je nach Situation und Lebensentwurf sehr unterschiedlich ausfallen.
- Es gibt wechselseitige Einflussnahmen, sowohl der religiös mitgebrachten Symbol- und Vorstellungswelten auf die Migranten, als auch der im Laufe der Migration gemachten Erfahrungen auf die religiösen Ausdrucks- und Erlebnisformen selbst. Unter diesem dialektischen Blickwinkel ist Religion ein anpassungsfähiges und wandelbares Gebilde, welches sich Migranten im Prozess der Einwanderung aneignen und nutzbar machen.

Anknüpfend an diese drei Thesen möchte ich beispielhaft an zwei Bildern beschreiben, wie sich mir die aktuelle Situation von religiös motivierten und assoziierten Migranten in der Einwanderungsgesellschaft darstellt. Dabei ist mir wichtig, die binnenintegrativen Leistungen von religiösen Migrantengemeinden

1 Freundlicherweise hat mir der Fotograf Heiko Arendt diese Bilder zur Verfügung gestellt. Sie entstanden im Rahmen eines Fotoprojekts und wurden in der Ausstellung „Stätten der Andacht, Orte der Begegnung. Religionsgemeinschaften in Frankfurt am Main“ 2003 im Museum der Weltkulturen in Frankfurt gezeigt und sind dem gleichnamigen Katalog entnommen.

und -gemeinschaften zu würdigen. Mit Selbstbewusstsein und auch immer größerer Selbstverständlichkeit tragen Migranten ihre Bedürfnisse nach religiöser Lebensgestaltung nach außen. Bisweilen kommt es bei der Forderung nach Anerkennung und nach veränderten Rahmenbedingungen für gelebte Religiosität im öffentlichen Raum zu Konflikten. Aus konflikttheoretischer Sicht möchte ich auf die gesellschaftspolitischen Herausforderungen und Chancen dieser Konflikte aufmerksam machen.

Im Vordergrund des Nachmittags stehen die „Stimmen“ aus den Migrantengemeinden selbst.

Der Vortrag gliedert sich folgendermaßen:

1. Wo stehen religiöse Gemeinden von Migranten heute im Einwanderungsprozess?
2. Synoptische Darstellung verschiedener Konfliktfelder aus dem Spannungsfeld von Religion und Migration.
3. Wie können Konflikte der Einwanderungsgesellschaft nutzen?

1. Wo stehen religiöse Gemeinden von Migranten heute im Einwanderungsprozess?

Ich möchte zwei Bilder¹ zeigen, zwei Momentaufnahmen, die wie in einem Brennglas verdeutlichen, welche Bedeutung und Funktion religiöse Gemeinschaften für Migranten übernehmen. Die beiden Bilder werden beschrieben und einander gegenübergestellt. Sie stehen als Modell für zwei Phasen im Prozess der Einwanderung und verweisen auf spezifische Ausformungen und Stufen der Integration in die Gesellschaft. Idealtypisch lassen sich die Phasen isolieren, real berühren, überlappen und durchdringen sich diese. Die Bilder dienen nicht nur als Beleg für bestimmte Thesen und Auffassungen des Referenten, sondern erlauben dem Zuschauer einen sinnlichen Zugang zur Lebenswelt religiöser Migranten. In den Bildern spiegelt sich eine bestimmte Haltung, ein Lebensgefühl, ablesbar an ihrer Atmosphäre und Ausstrahlung.

Mit Absicht wird von religionsspezifischen Bezügen und den konkret dargestellten Gemeinden bzw. dessen Vertretern abstrahiert.

Erstes Bild (drei Männer sitzend in einer Moschee)

„Die Religion ist wie eine schwimmende Insel im Meer der Fremde“, erinnert sich eine Einwanderin, als sie gefragt wurde, welche Bedeutung die Religion in der ersten Zeit nach ihrer Ankunft für sie hatte. Die drei Männer in einer Moschee haben sich auf dieser wohligen Insel für einen Moment niedergelassen. Die Figuren strahlen Gelassenheit, Ruhe und Konzentration aus. Zu sich gekommen, sitzen sie auf einem orientalischen Teppich – Abbild des Gartens und Inbegriff symbolischer Vollkommenheit der Welt. Keiner der Männer wendet sich direkt dem Beobachter, also einem Außenstehenden zu. Die unterschiedlichen



Positionen, welche die Personen einnehmen, repräsentieren einerseits ein relationales Binnenverhältnis, andererseits könnten sie auch für das Verhältnis zur Einwanderungsgesellschaft stehen: Einer kehrt der Gesellschaft den Rücken zu, er scheint in ein intensives Gespräch mit seinem Gegenüber verwickelt zu sein. Ein anderer ist vertieft in ein Buch. Der Dritte ist im Halbprofil zu sehen, er wirkt entspannt, wendet sich zum Teil seinem Gegenüber, teilweise dem Betrachter zu. Obwohl ähnlich gekleidet, unterscheiden sich die drei Männer in ihrer Kopfbedeckung: Einer trägt einen westlichen Hut. In diesem Kontext weckt der Hut Assoziationen zu Abbildungen von Atatürk (Gründervater der am Westen orientierten türkischen Nation, dessen einschneidende Reformen u.a. religiöse Kleidung im öffentlichen Raum einschränkte). Der Leser trägt eine Mütze, wie sie bisweilen bei frommen Moscheegängern gesehen wird. Einer der Männer ist ohne Kopfbedeckung zu sehen.

Nach einer ersten Phase des „Einrichtens in der Fremde“, bei der existentielle Fragen des Überlebens dominierten, packten die Migranten schrittweise auch ihr weltanschauliches und religiöses „Gepäck“ aus. Die religiösen Vereine waren wichtige Anlaufstellen gegenseitiger Unterstützung und Selbstvergewisserung in einem labilen Zustand des Provisoriums. Sie gaben Orientierung und Rückhalt gegenüber einer als fremd wahrgenommenen Welt, in der oft alles „wie auf dem Kopf zu stehen“ schien. Gleichzeitig dienten die Gemeinden als Brückenkopf zur Außenwelt, versorgten und begleiteten die Gläubigen mit Information, Beratung und sozialen Diensten. Die multifunktionale Bedeutung der Gemeinden als sozialer, kultureller und religiöser Kokon ist nicht zu unterschätzen. Indem die Gemeindemitglieder sich eine Infrastruktur schufen, aktivierten sie sozusagen „im Gehen“ immense Ressourcen: vom gemeinsamen Kochen über die selbst-

organisierte Nachhilfe bis hin zum Referentenpool für religiöse Fragen deckten und decken die Vereine und Gemeinden vielfältige Bedürfnisse der Migranten. Häufig genanntes Motiv für die Gründung der Gemeinden war in der Folge der Familienzusammenführung das Heranwachsen der eigenen Kinder. Das Vereinsleben zielte darauf, das kollektive Gedächtnis der Kultur und Religion zu bewahren und die Weitergabe herkunftsorientierter Werte und Glaubensüberzeugungen zu fördern. Die eigene Religion und deren kulturelle Ausprägung konnte und kann in den Gemeinden gelebt, inszeniert und neu entdeckt werden. So betrachtet stellte die Gemeinde eine Art halböffentlicher Innenraum dar, eine geschützte Probestühne für schlummernde Kompetenzen. Hauptsächlicher Fokus und Referenzpunkt war – ähnlich dem orientalischen Teppich auf dem Bild – die Herkunftskultur. Das Bild der drei Männer in dem Innenraum steht für die Binnenintegration. Bei aller Unterschiedlichkeit bilden die drei einen auf sich selbst bezogenen Kreis, dessen Geschlossenheit durch die Horizontale am oberen Bildrand betont wird.

Zweites Bild (zwei Mönche und eine Novizin)

Die beiden buddhistischen Mönche und die Novizin stehen auf einer der Hauptverkehrsadern in einem Frankfurter Industriegebiet. Verkehr, Handy und Straßenbahngleise verweisen auf die Hektik des Alltags. Gleichwohl strahlen die drei Personen große Ruhe und gelöste Heiterkeit aus. Sowohl Bekleidung



als auch Kopfrasur weisen auf den religiösen Hintergrund der Gläubigen hin. Durch die aufrechte Haltung und die eher zugewandten Gesichter hinterlässt das Bild einen Eindruck von Offenheit, der Betrachter fühlt sich direkt angesprochen. Das Foto entstand spontan, weil der Mönch im Inneren des Tempels keinen Empfang für sein Handy hatte. Die Stellung der beiden flankierenden Personen und die Bildkomposition lenken den Blick auf den mittleren Mönch. Sein freundlicher, bestimmender und fast schelmischer Blick zieht die Aufmerksamkeit des Betrachters auf sich. Er lädt dazu ein, in dem Bild spazieren zu gehen und sich zu den dreien zu gesellen. Sie stehen in einem offenen Halbkreis, jede Person zeigt sich in einer individuell ausgeformten und eindeutigen Haltung und Mimik. Im Bild baut sich eine eigentümliche Spannung auf zwischen der spürbaren Verbundenheit der Dreiergruppe, der Öffnung gegenüber dem Betrachter und der Individualität der einzelnen Personen. Die offene Raumperspektive und die ohne Füße platzierten Figuren geben dem Bild Dynamik und etwas Irreales – als handele es sich um eine Filmmontage, bei der die Menschen auf einem Kamerawagen bewegt werden oder die Stadtlandschaft als Kulisse eingeblendet wird.

Seit den 90er Jahren des letzten Jahrhunderts bahnt sich ein Perspektivenwechsel innerhalb der religiösen Gemeinden von Migranten an. Die Einwanderungsgesellschaft wird immer mehr Referenz- und Bezugspunkt der Selbstverortung. Dieser Prozess geht weniger mit einer Abschwächung des religiösen Lebensvollzugs einher, wie man vermuten könnte, sondern zum Teil mit einer Intensivierung, der Beibehaltung und Modifizierung. Die Blickrichtung wird um 180 Grad gedreht: weg von einem wehmütigen, kompensatorischen Blick in die (oft) idealisierte Herkunftsgesellschaft und hin zu einem vorwärtsgewandten, selbstreflexiven und -bewussten Blick in die Wahlgesellschaft. Dreh- und Angelpunkt dieses Paradigmenwechsels ist die Verknüpfung des Wunsches nach religiöser Selbstbestimmung mit der Forderung politischer Teilhabe und rechtlicher Gleichbehandlung. Die Verlagerung der Konzentrationsrichtung macht sich bemerkbar in dem Verlangen von der Einwanderungsgesellschaft wahrgenommen, erkannt und anerkannt zu werden – wesentliche Merkmale der Identitätsbildung. Es wird dabei auch auf das Echo der Einwanderungsgesellschaft ankommen, ob und wie dieser Identitäts- und „Geburtsprozess“ gelingt. Öffentliche Bauvorhaben, die große Nachfrage für Deutsch-Sprachkurse in den Gemeinden, die Debatten um rechtliche Anerkennung (z.B. Schächten, Kopftuch, Religionsunterricht) mögen als Hinweise dienen. In vielen der Gemeinden findet ein Generationenwechsel – auch der Vorstände – statt. Dies eröffnet zum Teil neue Perspektiven inhaltlicher Art und wirkt sich auch auf das Selbstverständnis sowie die Dialogfähigkeit und die Kooperationsbereitschaft aus. Im Zuge meiner Recherchen zu Frankfurter Migrantengemeinden im Auftrag des Amtes für multikulturelle Angelegenheiten bat mich ein junges Vorstandsmitglied, ihm die gelungene Zusammenarbeit schriftlich zu bestätigen, damit sich die Wahrscheinlichkeit seiner Wiederwahl erhöhe. Eine islamische Gemeinde sammelte gerade Ideen für einen neuen Briefkopf, der mehr dem aktuellen Selbstverständnis entsprechen sollte. Eine davon war, die Frankfurter Skyline in einem Halbmond zu zeigen.

Es ist unschwer zu erkennen, dass das religiöse Personal auf dem zweiten Bild die zweite und dritte Generation von Migranten repräsentiert. Die oft bipolare Sozialisation in mindestens zwei Kulturen führt dazu, dass diese sich fest mit beiden Beinen inmitten der Gesellschaft verorten können. Die Mönche vertreten einen Buddhismus mit modernem Gesicht. Ein wichtiger Teil des Gemeindelebens ist die praktizierte Integration der Jugend mit einer altersgemäßen Sprache und altersgemäßen Angeboten. Wichtiges Anliegen ist ihr, eine Verständigung zwischen den Generationen herzustellen, zwischen den Kulturen zu pendeln, beständig zu übersetzen. Gleichzeitig öffnet sich die Gemeinde nach außen – wendet sich mit Angeboten wie Meditationskursen explizit an Deutsche.

Die vor dem offenen Horizont und der tiefen Flucht „herangezoomten“ Figuren mit abgeschnittenen Füßen geben dem Bild eine gewisse Dynamik und wirken beinahe unreal: Als wären sie auf einem Kamerawagen beweglich vor der Stadtkulisse installiert. Die Inszenierung des Eigenen ist nicht aufdringlich, sie hat sich nach draußen verlegt. Die Mönche haben ihr eigenes Skript für die Rollen, die sie in dem Film der Mehrheitsgesellschaft einnehmen möchten. Sie sehen nicht so aus, als würden sie darauf warten, welchen Platz ihnen die Gesellschaft gewährt. Sie bestimmen selbst wann sie innehalten und an welcher Stelle sie sich auf die Mehrheitsgesellschaft einlassen, als deren Teil sie sich verstehen.

Bei dieser notgedrungen holzschnittartigen Gegenüberstellung handelt es sich um Übergänge, die sich ankündigen oder dabei sind sich zu vollziehen. Die Bedeutung und Funktion der Gemeinden bezogen auf die erste Phase der Etablierung (im ersten Bild) werden nicht einfach abgelöst und verschwinden. Sie leben vielmehr unter anderen Vorzeichen fort. Die Antwort auf die Frage, wo die religiösen Gemeinden von Migranten heute stehen, konnte nur über einen kleinen Umweg ermittelt werden – nämlich woher sie kommen und welches Erbe sie mittransportieren.

Vor diesem Hintergrund können nun die diversen Konfliktfelder verortet werden, die sich aus dem neu erwachten Selbstverständnis und dem Wunsch nach Selbstrepräsentanz ergeben.

2. Synoptische Darstellung verschiedener Konfliktfelder aus dem Spannungsfeld von Religion und Migration im Einwanderungsprozess

Darstellung und Ausdruck von Religion im öffentlichen Raum

- Bauvorhaben und Bau von Gotteshäusern
- Kleidung und Einhalten von Kleidungs Vorschriften
- Prozessionen, Zeremonien etc.

Religiöse Lebensführung im Alltag, am Arbeitsplatz und in öffentlichen Institutionen (Schule, Kindergarten, Seniorenheim, Krankenhaus....)

- Einhalten bzw. Wahrnehmen der Gebetszeiten
- Freistellungen bei Feiertagen
- Speisevorschriften (z.B. Schächten)
- Körpervorstellungen: wahren von Scham und Tabugrenzen
- Seelsorge

Übergangsriten am Lebensweg

- Geburt, Konversion, Aufnahme in die Gemeinde (z.B. Namensänderung)
- Hochzeit und Ehe (z.B. binationaler Paare)
- Umgang mit Sterbenden und Toten

Zu Konflikten kommt es oft, wo Migranten im öffentlichen (Rechts-) Raum sichtbare Präsenz ihres Glaubens einklagen. Auf Seiten der Migrantengemeinden geht es darum, sich – symbolisch oder real – den öffentlichen Raum anzueignen. Auf Seiten der Mehrheitsbevölkerung geraten oft herkömmliche Selbstbilder ins Wanken und erzeugen Unruhe. Reale oder vorgestellte Ängste vor Verdrängung werden verstärkt bzw. erzeugt. (Bei umstrittenen Moscheebauvorhaben wird etwa regelmäßig das Kriterium der „Ortsüblichkeit“ ins Feld geführt.) Die Raumeignung findet auf unterschiedlichen „Bühnen“ statt, je nachdem wie weit der Konflikt eskaliert ist, wie ausgedehnt die Konfliktarena (Kreis der Konfliktbeteiligten) oder wie die Themen in Szene gesetzt werden. Unabhängig von den jeweiligen Inhalten drehen sich Konflikte um religiöse Symbole wesentlich darum, neue Demarkationslinien zwischen Recht, Politik und Religion auszuhandeln. Es handelt sich um Systemveränderungskonflikte, die Anlässe bieten könnten, innerhalb eines klar abgesteckten Rahmens fall- und interessenorientierte Konfliktbearbeitung zu betreiben. Ähnlich der englischen Case Law könnten so Wege gefunden werden, Handlungsspielräume beider Konfliktseiten zu erweitern und neue Regeln zu finden, die ein pfleglicheres Zusammenleben miteinander erlauben würden.

Eskalierte und unbearbeitete Konflikte tendieren dazu, ihre Arena zunehmend auszuweiten und die Komplexität vorgebrachter Themen zu erhöhen. Gleichzeitig neigen die Konfliktparteien dazu, ihre Positionen zu personalisieren, dabei wird das Image des Gegners auf (s)ein stereotypes Feindbild reduziert. Gerade bei Konflikten in der Schnittmenge zwischen unterschiedlichen Religionen und Nationalitäten kann diese Eigendynamik von Konflikten dramatische Formen annehmen.

Um Konflikte in konstruktiver Weise bearbeitbar zu machen, dienen drei Leitfragen der Orientierung: Wer ist am Konflikt beteiligt, um welche Themen geht

es, wo liegt der Schwerpunkt des Konflikts? Bezogen auf Konflikte im Spannungsfeld zwischen Migration und Religion könnten die Antworten auf die Fragen folgendermaßen ausfallen:

Konfliktakteure

- Einzelpersonen
- nachbarschaftliches Umfeld
- Informelle Gruppen
- Gemeinden / Vereine
- Institutionen

Eingeklagte oder auszulotende (Rechts-) Güter

- Freiheitsrechte
- Religiöse und kulturelle Werte
- Gleichberechtigung
- Gerechtigkeitsvorstellungen
- Bestehende Normen und Standards

Konflikttypen

- Rangordnung und Status
- Interessen und Verteilung
- Regeln
- Anerkennung, Zugehörigkeit, Identität

3. Wie können Konflikte der Einwanderungsgesellschaft nutzen?

Warum sind Konflikte im Spannungsfeld von Religion, Migration und Gesellschaft notwendig und nützlich?

Gerade kulturelle Konflikte um Zugehörigkeit und Anerkennung bergen die Gefahr, Gegensätze als unüberbrückbar erscheinen zu lassen. Gestalten sich Konflikte um „unteilbare“ Werte wie ethisch-religiöse Überzeugungen, Lebenseinstellungen und Zugehörigkeit per se schwierig, werden sie noch problematischer, wo der Wunsch nach Anerkennung mit einem Machtgefälle verbunden ist. Dann werden die Parteien leicht von Bedrohungsfantasien überwältigt. Zwei Reaktionsmuster herrschen vor: Die Flucht, wozu man die Verleugnung oder „beredtes Schweigen“ zählen kann, und der Ausweg in Aggression und Gewalt. In beiden Fällen bleibt der Konflikt unbearbeitet, kann er immer wieder manifest werden und sich weiter verschärfen.

Trotz dieser Schattenseiten sozialer Konflikte sind sie Regelfall, nicht Ausnahme im sozialen Leben. Und soziale Konflikte sind nützlich: Sie machen Unterschiede fassbar, und ein erfolgreich ausgetragener Konflikt stellt Gemeinsamkeiten her, erlaubt Innovation und sozialen Wandel. Aus Gegensätzen kann eine Ergänzung werden, Unterschiede können dann eher als Bereicherung denn als Bedrohung angesehen werden. Doch entscheidend ist, wie mit Konflikten umgegangen wird. Unterschiede nicht zu verwässern, sondern Konturen zu schärfen, ist eine erste Voraussetzung. Dann muss die Energie, die in Konflikten freigesetzt wird, in konstruktive Bahnen gelenkt werden, um neue Lösungen für schwierige Probleme finden zu können. So können Aushandlungsprozesse in Gang gesetzt werden, bei denen keine Konfliktpartei „unmöglich“ wird und sich niemand als (alleiniger) Verlierer fühlen muss. Eine konfliktträchtige Ausgangskonstellation kann damit als ganze verändert oder entschärft werden.

Konflikte haben in erster Linie eine klärende Funktion. Konflikte signalisieren, dass Veränderungen anstehen, sie helfen im Gemeinwesen, veränderten Bedürfnissen Rechnung zu tragen und die Rahmenbedingungen diesen neuen Erfordernissen anzupassen. Schließlich besitzen gemeinsam und konstruktiv durchlebte Konflikte eine ungeheure gemeinschaftsstiftende Funktion. Auf dieser Basis werden Gegensätze nicht mehr als bedrohlich wahrgenommen und können auf einer neuen Stufe integriert werden. Voraussetzung dafür ist, dass konkurrierende Interessenlagen in transformierbare Konflikte überführt werden.

Praxisbeispiel 1:

Beratung und Integrationshilfen durch die Gemeinden

Der Treffpunkt „Hatikva“ der Zentralwohlfahrtsstelle der Juden in Deutschland

Hannelore Altmann, Zentralwohlfahrtsstelle der Juden in Deutschland, Berlin

Am 9. Januar 1991 wurde in Anlehnung an das so genannte „Kontingentflüchtlingengesetz“ eine Übereinkunft über die Aufnahme jüdischer Bürger aus dem Gebiet der ehemaligen Sowjetunion zwischen Bund und Ländern getroffen.

Der Zuzug findet durch das so genannte Geordnete Aufnahmeverfahren statt, aufgrund dessen eine ausreisewillige jüdische Person in einer deutschen Botschaft oder einem Konsulat des jeweiligen GUS-Staates einen Ausreiseantrag stellen muss.

In analoger Anwendung des Kontingentflüchtlingengesetzes erhält der Neuzuwanderer unbefristete Aufenthaltserlaubnis, Arbeitserlaubnis und Ausbildungsförderung und, sofern die Person im erwerbstätigen Alter ist, einen sechsmonatigen Sprachkurs, sowie Eingliederungsgelder.

Durch das Bundesverwaltungsamt in Köln erfolgt die personenbezogene Registrierung der Neuzuwanderer.

Seit der Zuwanderung von russischen Juden aus den GUS-Staaten Anfang der 1990er Jahre wuchs die Anzahl der jüdischen Zuwanderer in Berlin und der unmittelbaren Umgebung von Berlin um ca. 10.000 Personen.

Die Zentralwohlfahrtsstelle der Juden in Deutschland (ZWST) unterstützt durch die Gründung des „Integrationsprojektes Hatikva, Oranienburger Strasse.“ in der Mitte Berlins seit nunmehr vierzehn Jahren die sozialen Belange der Neuzuwanderer mit dem Ziel der Integrationsförderung in die Gesellschaft der Bundesrepublik Deutschland und den Aufbau eines eigenständigen kulturellen jüdischen Alltagslebens.

Das im Laufe vierzehnjähriger Erfahrung entwickelte Projekt erfreut sich größter Akzeptanz in der Öffentlichkeit und wird nicht nur von der o.g. Zielgruppe genutzt, es findet auch durch die Vielfalt der Angebote bei Alteingesessenen und anderen Migrantengruppen großen Anklang.

Ziele und Maßnahmen: Entstehung der Initiative, Ziele, Zielgruppe, Maßnahmen und Mittel

Durch die starke Einwanderungswelle Anfang der 1990er Jahre musste sich die Zentralwohlfahrtsstelle der Juden in Deutschland auf den Bedarf der Neuzuwanderer einstellen. Allein in Berlin stieg der Betreuungsbedarf aus der o.g. Zielgruppe um ca. 10.000 Personen. Die Strukturen für den Integrationstreff wurden „aus der Situation heraus“ konzipiert und im Laufe der letzten Jahre bedingt durch Erkenntnisse und Erfahrungen verfeinert und ausgebaut.

Ausschlaggebend war die Erkenntnis, dass sich unter den Migranten viele Kinder und Jugendliche befinden, deren Eltern (80 %) zwar über eine abgeschlossene

Hochschulbildung verfügen, die meisten aber ohne entsprechende Qualifizierung keine Chance auf dem hiesigen Arbeitsmarkt erhalten und die Familien somit auf Sozialhilfe angewiesen sind. Um die einkommensschwachen Familien von der Wahrnehmung vorhandener kostenpflichtiger Freizeitangebote nicht auszuschließen, wurden die inzwischen 25 verschiedensten Neigungs- und Kreativzirkel etabliert, die den Jugendlichen sinnvolle Freizeitgestaltung mit individueller Persönlichkeitsentwicklung bieten und den Kursleitern, die ausschließlich aus Migrantenkreisen stammen, eine interessante und herausfordernde Beschäftigung, um sich für den hiesigen Arbeitsmarkt zu qualifizieren.

Auch unsere Mitarbeiter, die im Treffpunkt durch so genannte „Inhouse-Projekte“ durch verschiedene Maßnahmen gefördert werden (Bundes-, Landes- und ESF-Mittel), besuchen im Haus Qualifizierungskurse (z.B. Deutsch, Computer und Englisch), die grundsätzlich für unsere Zielgruppe angeboten werden.

Unser Anliegen, den Neuzuwanderern von Jung bis Alt die soziale Hilfeleistung sozusagen unter einem Dach zu bieten, ist durch das bestehende Projekt durchaus realisiert worden.

Wichtig sind die übergreifenden Funktionen, die eine allumfassende Betreuung und den Qualitätsfaktor garantieren.

Wirkung: Annahme des Projekts durch die Zielgruppe, hat es das Miteinander verbessert? Nehmen Zuwanderer stärker als zuvor am gesellschaftlichen Leben teil? Wie profitiert die Allgemeinheit?

Wie schon zuvor erwähnt, erfreut sich der Treffpunkt Hatikva größtem Zuspruch aus der Zielgruppe. Täglich kontaktieren bis zu 250 Personen unsere Einrichtung. Außer samstags ist der Treffpunkt jeden Tag geöffnet. Die laufenden Programme werden durch verschiedene Medien veröffentlicht (Zeitschriften, Aushänge, interne Mitteilungen, Internet).

Durch die Teilnahme an den Neigungsgruppen im sportlichen, künstlerischen oder kulturellen Bereich, die durch die Professionalität und Motivation der Kursleiter einem hohen Qualitätsanspruch gerecht wird, erhalten die Teilnehmer eine Stärkung ihres Selbstwertgefühls und einen positiven Beitrag zur Identitätsfindung. Allgemeine „Schwellenängste“ werden abgebaut, neue Kontakte entstehen, die wiederum Mut zur aktiven Beteiligung am gesellschaftlichen Leben erzeugen.

Nachhaltigkeit: Kontinuität im Engagement, Dauer, geplante Weiterführung oder Veränderung? Vorbildfunktion für andere Initiativen?

Beim Aufbau des Projektes Hatikva war die grundlegende Nachhaltigkeit einer der prinzipiellen Grundpfeiler für die jetzige Konzeption. Kontinuität ist sowohl stark von der fachlichen Leitung eines derartigen Projektes abhängig als auch vom Engagement aller Mitarbeiter, die Professionalität, eine starke Motivation und Sensibilität für die jeweilige Situation mitbringen sollten.

Das Projekt Hatikva existiert in diesem Jahr seit vierzehn Jahren und ist für eine Weiterführung in der jetzigen Konzeption prinzipiell langfristig angelegt. Es

unterliegt in den einzelnen Neigungsgruppen ständigen Veränderungen, die wir als sehr positiv ansehen, da wir uns dadurch den aktuellen Gegebenheiten anpassen und trotzdem flexibel reagieren können. Da viele Bereiche aus öffentlichen Projektmitteln finanziert werden, sind wir natürlich auch von der Zuweisung zukünftiger öffentlicher Mittel (Landes-, Kommunal-, ESF-Mittel) abhängig.

Durch den starken Zuspruch in der Zielgruppe und in der Öffentlichkeit sind wir davon überzeugt, dass der Treffpunkt Hatikva Vorbildqualität in sich birgt, da er alle relevanten Integrationsbereiche, angefangen von den Sprachkursen über die berufliche Integration bis zur sinngebenden Freizeitgestaltung, auf hohem Niveau abdeckt und gerade in den kulturellen Bereichen so flexibel gestaltet ist, dass das Modell auf jede andere Zielgruppe übertragen werden kann.

(Auszug aus: Treffpunkt „Hatikva“, Zentralwohlfahrtstelle der Juden in Deutschland e.V., Berlin)

Ehrenamtliche Betreuung und Beratung von Senioren und Seniorinnen in der Jüdischen Gemeinde Berlin

Dr. Rudolf Rosenberg, Jüdische Gemeinde, Berlin

Von fast einer Million Juden, die seit 1945 die UdSSR und ihre Nachfolgestaaten verlassen haben, ist seit 1990 und im Zuge einer Aufnahmeregelung im Rahmen des so genannten „Kontingentflüchtlingsgesetzes“ eine größere Gruppe von etwa 100.000 Juden nach Deutschland ausgewandert. Dieser Prozess hat sich auch auf die Mitgliederzahl der Jüdischen Gemeinde zu Berlin ausgewirkt. 1989 zählte die Gemeinde 6.411 Mitglieder, 2002 zählte sie 11.278 Mitglieder. Davon sind über 30% älter als 60 Jahre.

Die Migration stellt für viele Senioren eine große Belastung dar. Die Zuwanderer beider Geschlechter waren häufig auch über das reguläre Rentenalter hinaus durchgängig beschäftigt. Sie bezogen ihre gesellschaftliche Akzeptanz aus überwiegend guten beruflichen Positionen, viele hatten einen relativ hohen Sozialstatus und waren vergleichsweise materiell privilegiert. Bis zu 70% der älteren Zuwanderer haben eine akademische Ausbildung.

Eine der größten Schwierigkeiten ist für ältere Menschen die Notwendigkeit, eine andere Sprache zu erlernen und anzuwenden, sich einer für sie fremden Kultur anzupassen. Der Alltag wird gekennzeichnet durch belastende Faktoren. Gerade die älteren Zuwanderer bewältigen den Wechsel am schwersten und leben nicht selten isoliert. Deshalb betrachtet die Jüdische Gemeinde zu Berlin die Integration älterer Zuwanderer als eine sozialpolitische Aufgabe. Ihre Lösung soll vor allem dazu beitragen, dass den älteren Migranten eine gleichberechtigte Teilnahme und Teilhabe im Leben der Jüdischen Gemeinde und im deutschen Alltag ermöglicht wird.

Die Aufgaben der Anpassung älterer Leute an die für sie neue Umgebung sind vielfältig. Vor allem ist man bemüht, die Eingliederung der Zuwanderer ins Gemeindeleben zu gewährleisten. Die Mehrzahl hatte in ihrem vorigen Leben keine Möglichkeit, das Judentum zu erleben und zu praktizieren. In dieser Hinsicht ist die Förderung der religiösen Bildung von großer Bedeutung. Vorträge über die Geschichte des jüdischen Volkes, Auslegungen der Wochenabschnitte der Tora, Seminare zur jüdischen Tradition und Philosophie, das von der Sozialabteilung organisierte gemeinsame Essen am Sabbateingang eines neuen jüdischen Monats und die Teilnahme an Feierstunden helfen den Senioren, in guter Atmosphäre Kenntnisse der jüdischen Religion und Tradition zu erwerben. Diese Kenntnisse, die viele Zuwanderer nicht mitbringen konnten, fördern ihre Eingliederung in die jüdische Gemeinschaft. Eine wichtige Rolle spielt hier die Zusammenarbeit der Gemeinde mit der Zentralwohlfahrtsstelle der Juden in Deutschland (ZWST) im Treffpunkt „Hatikva“ im historischen Centrum Judaicum.

Ein wichtiger Aspekt für die Integration ist das Erlernen der deutschen Sprache. Es gibt subjektive wie objektive Hindernisse, die dem Erwerb der deutschen Sprache entgegenstehen. Wie bekannt, gibt es für Zuwanderer, die nicht mehr im berufsfähigen Alter sind, keine vom Staat subventionierten Deutschkurse. Auf Initiative der jüdischen Volkshochschule, des Integrationsbüros der Jüdischen Gemeinde, des Seniorentreffs „Achva“, sowie anderer Stellen ist es gelungen, unentgeltlich oder für einen geringen Beitrag Deutschkurse für Senioren zu organisieren. Zur Zeit besuchen bis zu 90 Senioren solche Kurse.

Ein wichtiger Bereich ist die Freizeitgestaltung für Senioren. Der Seniorentreff „Achva“ (bis zu 80 Besucher), der Traditionsclub „Massoret“ (bis zu 70 Besucher), der Klub der Kriegsveteranen (bis 80 Besucher) und andere Veranstalter im Treffpunkt „Hatikva“ bieten den Zuwanderern ein reichhaltiges Programm: Vorträge, Konzerte, Ausflüge, Kaffeefahrten und andere Angebote werden von älteren Besuchern sehr geschätzt. Der Seniorentreff „Achva“ existiert seit 1988, noch bevor die große Zuwandererwelle kam, und ist natürlich vollkommen deutschsprachig. Aber zur Zeit besuchen diesen Treffpunkt bis zu 30% russischsprachige Zuwanderer. Das ist ein positives Beispiel des Miteinanders von alteingesessenen Gemeindemitgliedern und Neuzuwanderern. Immer größerer Beliebtheit erfreuen sich bei den Senioren die von der ZWST angebotenen Erholungs- und Bildungsreisen, darunter Erholungsaufenthalte in Bad Kissingen, wo die Gäste Kur und Erholung in jüdischer Atmosphäre genießen. Diese Reisen haben eine besondere Bedeutung für ältere Gemeindemitglieder, die bedingt durch Zuwanderung manchmal vereinsamt und isoliert leben. Es ist bekannt, dass der Familienzusammenhalt in den Ursprungsländern einen starken Wert darstellte. Deshalb werden in Bad Sobernheim zu Feiertagen spezielle Seminare für Familien angeboten, an denen auch die älteren Zuwanderer teilnehmen.

Wichtig für die Selbstidentifizierung ist für die älteren Zuwanderer die ehrenamtliche Arbeit. Das hebräische Wort „Zedaka“, dessen ursprüngliche Bedeutung „Gerechtigkeit“ ist, steht für das jüdische Verständnis von Wohltätigkeit. Diese ist eigentlich im Judentum kein freiwilliger Akt, sondern eine der wichtigsten religiösen Pflichten. Alle oben genannten kulturellen Einrichtungen und Klubs werden von älteren Zuwanderern ehrenamtlich geleitet. Außerdem gibt es bei der Sozialabteilung eine Gruppe ehrenamtlicher Helfer. In dieser Gruppe sind Alteingesessene und neue Zuwanderer zusammen tätig. Zweck dieser Gruppe ist die Förderung der Altenhilfe, indem man ältere Gemeindemitglieder besucht, ihnen im für sie neuen Alltag behilflich ist, sie zu Amtsgesprächen oder Arztbesuchen begleitet. Zweimal im Monat tauschen die ehrenamtlichen Helfer ihre Erfahrungen aus und bekommen bei der Supervision ihrer Tätigkeit wichtige Hilfe und Hinweise.

Eltern- und Familienberatung von ELIF Die Elterninitiative e.V.

Zülfisiah Kaykin, Türkisch-Islamische Union der Anstalt für Religion, DITIB-Gemeinde Duisburg

ELIF Die Elterninitiative e.V. ist ein Netzwerk von Frauen/Migrantinnen, die über ehrenamtliches Engagement Bildungsziele für Zuwandererfamilien entwickeln und dabei eine Brücken bilden zwischen den Bildungszielen der Migrantenfamilien und den Bildungseinrichtungen.

Die Initiative ist Ergebnis und Auftrag eines Strategieseminars im Jahre 2000, das die Entwicklungsgesellschaft Duisburg (EG-DU) organisiert hatte.

Mit dem Ziel über die Bildungschancen und Sprachkompetenz ihrer Kinder zu diskutieren und darüber nachzudenken, was Eltern zur Verbesserung der Bildungssituation beitragen können, sind ca. 15 Frauen und Männer zusammengekommen. Die Elterninitiative hat Ihre Aktivitäten im Stadtteil und Umgebung entfaltet. Im Bildungsbereich sind Probleme erkennbar, deren Lösung nicht nur auf der institutionellen Ebene zu bewerkstelligen ist. Eltern, Mütter und Kinder müssen stark gemacht werden. Das Hauptziel der Initiative ist es, Eltern mit Migrationshintergrund zu erreichen und sie mit den Strukturen und Bildungszielen der Zuwanderungsgesellschaft vertraut zu machen.

Die Bildung und die Zukunft unserer Kinder ist unsere Sache!

Der Wunsch nach höheren Bildungsabschlüssen und sinnvollen Freizeitbeschäftigungen für ihre Kinder ist gerade in Migrantenfamilien groß – ebenso wie die Bereitschaft, sich dafür zu engagieren. Dennoch wird der Erziehungs- und Bildungsauftrag häufig an die Schule delegiert. Es fehlt das Verständnis, Bildung als eine langwierige Entwicklung des Kindes und Heranwachsenden zu begreifen, deren Verlauf das Elternhaus im Dialog mit der Schule entscheidend mitgestalten und mitbestimmen kann. Lehrer tragen eine große, aber nicht die alleinige Verantwortung für die Bildung und die Zukunft unserer Kinder. Die Bildung und die Zukunft unserer Kinder ist unsere Sache! Wir Eltern beeinflussen die Entwicklung unserer Kinder in entscheidendem Maße: Durch unsere Einstellung und Haltung, durch unser Vorbild und in Gesprächen mit unseren Kindern auch durch Ratschläge und Wegweisungen.

Die Gespräche und Erfahrungen zeigen, dass Eltern mit Migrationshintergrund, ausgehend von ihrer Erfahrung aus dem Herkunftsland, den Erziehungs- und Bildungsauftrag an die Bildungseinrichtungen abgeben. Es fehlt noch das Verständnis dafür, dass es ein gemeinsamer Prozess ist, in dem das Elternhaus im Dialog mit den Institutionen für den optimalen Verlauf sorgen muss. Seitens der Institutionen fehlt das Verständnis für die spezifischen Probleme und Belange der Migrantenfamilien. Sprachliche Barrieren auf beiden Seiten machen einen Verständigungsprozess unmöglich.

Die ehrenamtlich engagierten Mütter und Väter der Initiative wissen aus ihren tagtäglichen Gesprächen, dass Migrantenfamilien sich höhere Bildungsabschlüsse und eine sinnvolle Freizeitbeschäftigung für ihre Kinder wünschen und bereit sind, sich dafür zu engagieren. Die Elterninitiative möchte genau hier ansetzen.

Einmischen in die öffentliche Diskussion – Probleme erkennen und Lösungen finden!

Auch die aktuellen Probleme im Bildungs- und Erziehungsbereich wie das Wachstum der Klassenstärken und die Kürzungen im Bildungsbereich können nicht allein auf institutioneller Ebene gelöst werden. Eltern allein sind aber oft nicht in der Lage, die finanziellen, organisatorischen und alltäglichen Probleme frühzeitig genug und richtig zu erkennen. Noch viel komplizierter ist es, an der Entwicklung von Lösungen mitzuwirken und sie durchzusetzen. Hier hilft ELIF, die Kompetenzen zu bündeln, den Widerstand zu bündeln und die Sacharbeit zu koordinieren und zu führen. Dabei kennen wir die speziellen Probleme in unserem Stadtteil Marxloh aus eigener Erfahrung: Sprachbarrieren, ethnische Konflikte und interkulturelle Missverständnisse. Wir wissen: die spezifischen Interessen und Bedingungen von Migrantenfamilien bedürfen spezieller Lösungen.

Nach wie vor sind Kinder und Jugendliche in unserem Bildungssystem benachteiligt. Bei den Zuwandererfamilien existiert ein großes Informationsdefizit über die bestehenden Angebote und eine Sensibilität für die Nöte ihrer Kinder. Mehrsprachigkeit der Nachwachsenden wird weder im Elternhaus noch bei den Bildungsträgern wie Schule und Kindergarten als Chance oder besondere Qualifikation der Betroffenen gesehen bzw. gefördert. Mütter die auf dem Bildungsweg der Kinder und Jugendlichen eine sehr wichtige Rolle einnehmen, werden in den Diskussionen und Ansätzen zur Förderung der Kinder kaum beachtet.

Das Ziel des Vereins können wir kurz so zusammenfassen: Die Förderung von Kindern, Jugendlichen, Eltern und Familien zur Verbesserung der Bildungssituation und die Schaffung von Angeboten für diese Zielgruppen.

ELIF arbeitet konkret – Projekte und Dialogarbeit

Die festen Strukturen unseres Vereins versetzen uns in die Lage, Angebote für mehr Bildung, Begegnung und Austausch untereinander machen zu können, bzw. bereits bestehende Angebote zu verfestigen. Das sind unsere Aktivitäten:

1. Förderung des Austausches über Erfahrungen in der Erziehung und Bildung in enger Kooperation und Vernetzung mit Bildungseinrichtungen, Vereinen und Verbänden, die sich der Erziehung, Bildung und der interkulturellen Arbeit widmen.
2. Migrantenspezifische Kulturangebote (wie Tanzen, türkische Literatur etc.), um durch kulturelle Betätigung und Entfaltungsmöglichkeiten die Identität und die Möglichkeiten zur Selbstverwirklichung zu stärken.

3. Beteiligung von ELIF-Frauen am Projekt „Skulptur des Dialogs“ (mit der evangelischen Kirchengemeinde und der Diyanet-Moschee).
4. Wöchentliche Lesestunden für Kinder mit Leseomas und -opas: „Wir wachsen zusammen“, gemeinsam mit dem Sportverein Rhenania.
5. Hamborn: Zurzeit läuft ein Malwettbewerb mit dem Elly-Heuss-Knapp Gymnasium.
6. Projekt mit der Gesamtschule Marxloh: Eltern hospitieren im Unterricht mit anschließender Diskussion, mit erfreulich hohem Anteil von Eltern. Bei der Durchführung dieses Projektes haben wir festgestellt, dass Eltern selbstorganisierte Projekte mittragen, wenn es eine hilfreiche und keine vereinnehmende Unterstützung ist. Die Eltern dürfen nicht aus der Verantwortung genommen werden.
7. Erweiterung der Leihbibliothek.
8. Jede Woche Lesestunden für Kinder (mit Leseomas und –opas, vermittelt durch die Unterstützung der Bürgeragentur). Kulturelle Betätigung und Entfaltungsmöglichkeiten sind für Stärkung der Identität und Selbstverwirklichung sehr wichtig. Eltern-Talks, die auch als eine Anlaufstelle dienen, laufen parallel zu den Lesestunden (Austausch der Eltern untereinander).

Was noch zu tun bleibt

Weitere Veranstaltungen, wie Musikkurse, Folkloregruppen, Computerkurse (PC-Schulungen für Eltern und Kinder), Märchenlesestunden mit Märchen verschiedener Kulturkreise, spezielle Bildungsangebote, Seminare für Eltern um die Erziehungskompetenzen zu stärken, sind in der konkreten Planung.

Wir möchten uns weiterhin für Bildungs- und Integrationswerbung in Duisburg einsetzen.

Über das Funktionieren der Initiative möchte ich Ihnen noch Folgendes sagen: Ohne die richtungweisende Unterstützung durch die Entwicklungsgesellschaft Duisburg (EG-DU) hätten wir es nicht geschafft, durchzuhalten, uns immer wieder zu treffen und zu motivieren. Ich bin mir sicher, dass viele andere Eltern sich einsetzen würden, wenn man sie in ihrem Engagement unterstützt. Wir sehen an vielen Problemen, dass ohne die Eltern eine Lösung nicht denkbar ist.

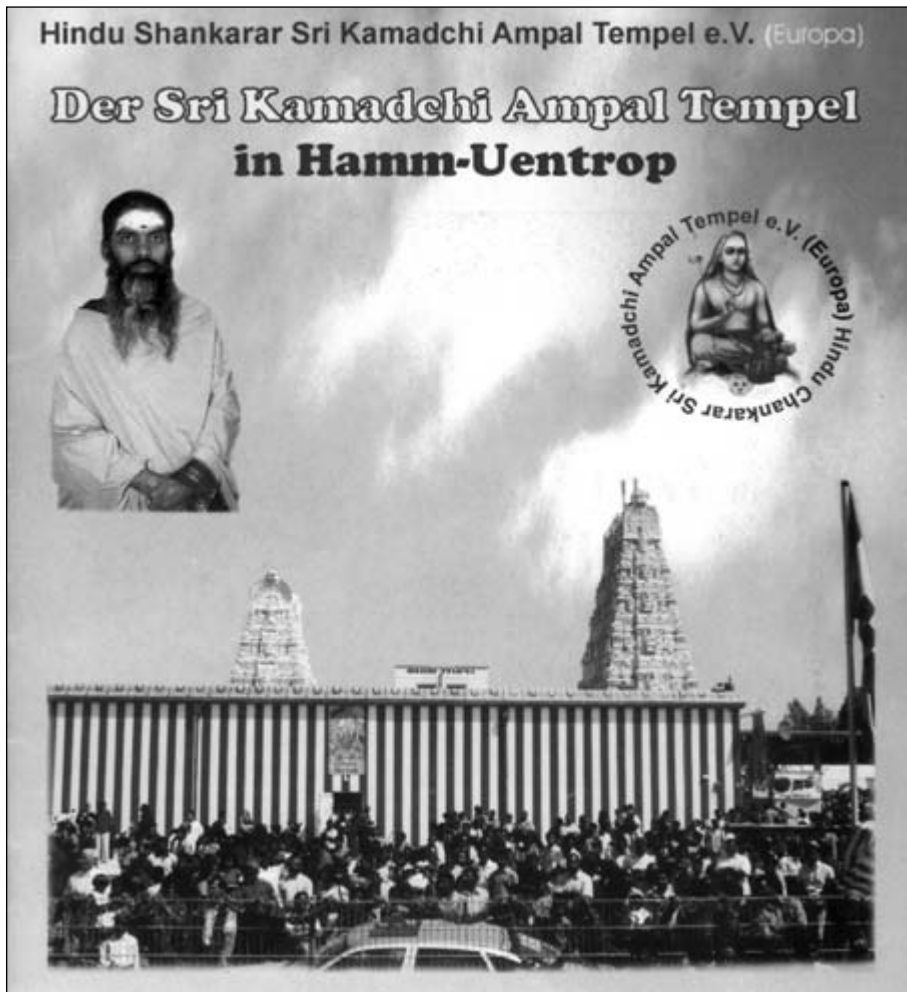
ELIF ist in den letzten beiden Jahren gut angelaufen. Wir arbeiten in vielen Projekten und unterstützen Kinder, Jugendliche und ihre Eltern. Und dafür suchen wir immer aktive und engagierte Menschen, die sich uns anschließen und bei der Arbeit mithelfen. Zurzeit haben wir 75 Mitglieder.

Praxisbeispiel 2:

Bau und Umbau religiöser Gebäude

Der Hindu-Tempel Sri Kamadchi Ampal in Hamm

Priester Sri Paskaran und Navaratnam Jeyakumar



Priester Sri Paskaran

„Vanakkam“ – ich bin Hindu-Priester Arumugam Paskaran. Geboren wurde ich am 13.09.1963 in dem Ort Mallakam/Jaffna in Sri Lanka. Seit Generationen üben die Männer unserer Familie das Priesteramt aus. Auch ich begleitete meinen Großvater und meinen Vater in den Tempel und half bereits als Kind bei den religiösen Zeremonien. Konkret in der Zeit von 1972 bis 1980 erhielt ich die Grundausbildung im Kathiramalai Sivan Temple in Chunakam/Sri Lanka (Studium der hinduistischen Philosophie, Lesen und Bearbeiten sämtlicher religiöser Werke, Einüben religiöser und kultureller Zeremonien, Erlernen der Sanskrit-Fomeln = Mantras).

In der Zeit von 1980 bis 1982 arbeitete ich als Priester in Singapore. Die weiterführende Priesterausbildung erhielt ich 1982 bis 1985 in Pondyicherry/Pomaipuram. Dort wurde meine letzte Priesterprüfung von Sri Sivagnanapaalaya Swamikal abgenommen. Zwischendurch gab es Studienbesuche in der Zeit von 1983 bis 1984 in einer Veda-Schule in der Nähe von Kumbhakonam/Tamilnadu/Indien.

Anschließend flüchtete ich aufgrund der Bürgerkriegsumstände aus Sri Lanka nach Deutschland. Wegen dieser schwierigen Lebensumstände konnte ich das Priesteramt zeitweise, nämlich bis 1989, nicht ausüben. Trotzdem führte ich meinen liebevollen Gottesdienst im privaten Bereich tagtäglich durch.

1989 richtete ich im angemieteten Keller des Hauses Langestr. 243 in Hamm den ersten Andachtsraum zur Verehrung der Göttin Sri Kamadchi Ampal ein. Unter der hinduistischen Bevölkerung von Hamm und Umgebung wurde dieser kleine Tempel schnell bekannt. Bis 1998 wurde der Tempel durch den Umzug in einen Anbau des gleichen Gebäudes vergrößert und der Bekanntheitsgrad weiter erhöht. 1994 wurde das erste große Tempelfest mit „heiligem Wagen“ durchgeführt, an welchem ca. 4.000 Gläubige teilnahmen.

Parkplatzprobleme sorgten im Wesentlichen dafür, dass die Stadt Hamm ein Grundstück in Hamm-Uentrop anbot, das aufgrund der Lage (Datteln-Hamm-Kanal für spirituelle Waschungen der Göttin, umfangreichen Parkgelegenheiten, Autobahn-Ausfahrt für die aus Deutschland und Europa anreisenden Gläubigen) gerne angenommen wurde.

Seinerzeit wurde mit Hilfe einer Nachbarin der Architekt, Herr Heinz-Reiner Eichhorst, durch Zufall gefunden und mit der Planung und Errichtung eines provisorischen Tempels beauftragt. Religiöse Vorschriften mussten in das deutsche Baurecht übertragen werden, aber mit Hilfe der Stadt Hamm, die für die Beschleunigung des Verfahrens sehr hilfreich und jederzeit unterstützend tätig war, konnte 1998 der provisorische Tempel eingeweiht und der Umzug durchgeführt werden.

Im Mai 1999 konnte dann der Grundstein für den jetzigen großen Tempel gelegt werden. Nach den Vorarbeiten deutscher Bauhandwerker beendeten in achtzehnmonatiger Bauzeit spezielle Tempelbauhandwerker aus Indien (Shilpa-Shastras = Handwerkskünstler) die Schreine und die Skulpturen. Am 7. Juli 2002 wurde der große Sri Kamadchi Ampal Tempel durch neun Priester aus Sri Lanka und Indien eingeweiht.

Heute findet ein reges religiöses Leben in unserem Tempel statt. Täglich, um 8, um 12 und um 18 Uhr werden Poojas (Zeremonien) abgehalten. Zudem finden nach Bedarf hinduistische Hochzeiten statt. Der Tempel existiert von Spendengeldern. Wöchentlich kommen mehrere Besichtigungsgruppen (auch Nicht-Hindus), die durch den Tempel geführt werden und Erläuterungen erhalten. Zwischenzeitlich sind ca. 1,4 Mio. EUR verbaut. Wir streben an, diesen größten Tempel Kontinental-Europas beim Innenministerium des Landes NRW als religiösen Verein anerkennen zu lassen.

Die Geschichte des Tempelbaus

„Vanakkam“ – Priester Arumugam Paskarakurukkal heißt Sie im Sri Kamadchi Ampal Tempel herzlich willkommen. „Vanakkam“ bedeutet im Tamilischen „Gruß, einander grüßen“. Auch die Götter des Tempels werden durch ein vanakkam begrüßt: Die Gläubigen verbeugen sich beim Betreten des Tempels mit zusammengefalteten Händen und sprechen einen kurzen Gruß. So erweisen sie den Göttern Respekt, Dank und Hingabe.

Der Tempelpriester lädt Sie herzlich ein, den Tempel zu besichtigen.

Der Sri Kamadchi Ampal Tempel ist der erste und größte Hindu-Tempel in Europa, der in traditionellem südindischen Stil erbaut wurde. Charakteristisch sind die zwei Tempeltürme, die mit zahlreichen Götterstatuen und mythologischen Wesen verziert sind. Der hohe Turm über dem Eingang zum Tempel wird Gopuram genannt, der kleinere Turm auf dem Dach des Tempels heißt Vimana. Der Vimana erhebt sich direkt über dem Zentralschrein, der der Göttin Sri Kamadchi Ampal gewidmet ist.

Der Tempel ist nach traditionellen Vorschriften konzipiert, gemäß den Richtlinien für Tempelbaumeister und Handwerkskünstler, wie sie die Shilpa-Shastras, die indischen Handbücher zu Architektur und schönen Künsten, vorgeben. Festgelegt sind die Proportionen des Tempelgrundrisses, seine Ausrichtung gen Osten und die Platzierung der Götterschreine im Tempelinnern. Der Tempel misst 27 x 27 Meter und bildet damit eine Halle von 730 qm. Die Mauern sind wie für südindische Tempel typisch mit weiß-roten Streifen angemalt. (Bei den südindischen Tempeln sind es charakteristischerweise die äußersten Umfassungsmauern.) Die vertikalen Streifen symbolisieren die liebende Zuneigung (rot) und Reinheit (weiß) der Gläubigen und ihr ausgewogenes Vorhandensein beim Besuch des Tempels. An den Ecken des Dachrandes finden sich Tierskulpturen – je zwei Löwen, die charakteristischen Tiere der Göttin. In der Mitte zwischen ihnen hockt eine dickbäuchige Figur, mit kleinem Schild und Dolch in jeder Hand. Das Fabelwesen ist eine Pudaki (weiblich). Sie und die Löwen sind kämpferischer Schutz und Abwehr von Dämonen und schlechten Einflüssen, die in den geheiligten Tempelbezirk eindringen könnten.

Nach dem Betreten des Tempels fällt der Blick auf den großen Zentralschrein der Göttin Sri Kamadchi Ampal. Dieser in Südindien sehr berühmten und hoch verehrten Göttin ist der Tempel in Hamm-Uentrop geweiht. „Sri“ ist eine respektweisende Anrede; „Ampâl“ bedeutet im Tamilischen „Göttin“, auch „Mutter“ (gemeint ist die Göttin als Mutter aller Wesen und der Welt). Der Name „Kamadchi“ ist die Umschrift des Sanskritnames Kāmā?kī. Kamadchi ist die Göttin mit den Augen (Sanskrit akṣa) der Liebe (kâma). Ihr gütiger Blick erfüllt alle an sie herangetragenen Bitten und Wünsche. Die Göttin ist stets festlich gekleidet, wie eine Herrscherin mit feinem Stoff und Blumengirlanden geschmückt. Aufgrund der vielen Girlanden und der reichen Bekleidung sind Details der Ikonographie oft nicht zu erkennen. Die Göttin thront, die Beine im Lotussitz unterschlagen, auf einem Lotossockel. Sie trägt eine hoch aufragende Krone, an deren linker Seite eine Mondsichel – die des dritten Tages – befestigt ist. In ihren vier Händen hält die Göttin einen Stachelstock, eine Fangschlinge, stilisierte Blumenpfeile und einen

Zuckerrohrstengel. Diese Attribute sind Symbole für ihre Kraft des Willens, der Erkenntnis und des Handelns; andere Deutungen heben die Ambivalenz der Göttin hervor, ebenfalls in den Symbolen ausgedrückt: Die Schlinge ist die „Schlinge der Begierde, des Verlangens“, der Stachelstock Zeichen ihres Zorns, der Zuckerrohrbogen/-stengel steht für Verstand, während die fünf Blumenpfeile die fünf Sinneswahrnehmungen darstellen.

Zur Geschichte des Sri Kamadchi Ampal Tempels

Der Sri Kamadchi Ampal Tempel besteht in Hamm seit 1989. Anfangs in einem Keller, dann in den Räumen einer ehemaligen Kegelbahn im Westen der Stadt eingerichtet, kamen die Götter und der Tempel 1997 nach Hamm-Uentrop. Die Geschichte des Tempels ist eng verbunden mit der Flucht von zehntausenden Tamilen. Sie verließen Sri Lanka ab 1983, als sich der Konflikt zwischen der singhalesischen Mehrheit und der tamilischen Minderheit verschärfte. In Deutschland leben gegenwärtig ca. 60.000 srilankische Tamilen, etwa 45.000 von ihnen sind Hindus.

1993 feierten die Gläubigen das jährliche Tempelfest erstmals mit einer öffentlichen Prozession. Die Göttin Sri Kamadchi hielt bei diesem Fest ihre große Ausfahrt und umrundete den Tempel auf den umliegenden Straßen. Die Göttin konnte so nicht nur von vielen gesehen werden, sondern sie segnete nach hinduistischem Glauben zugleich die Stadt und die in ihnen wohnenden Menschen. Mit den Jahren stieg die Teilnehmerzahl der Prozession von wenigen Hunderten auf einige tausend Besucher an. Beschwerden von Anliegern, aber auch der Plan, einen großen Tempel zu erbauen, führten 1997 zur Verlegung des Tempels aus dem Wohngebiet im Hammer Westen in das Industriegebiet in Hamm-Uentrop. Die Auswahl des neuen Standortes für den Tempel hatte sowohl verkehrstechnische Aspekte (ausreichende Parkmöglichkeiten, leichte Zufahrtswege von der Autobahn, Vermeidung von Störungen) als auch religiöse Bestimmungen zu berücksichtigen. Für bestimmte Rituale, insbesondere das rituelle Bad der Göttin im Rahmen des Tempeljahresfestes, bedarf es der Nähe von fließendem Wasser. Dieses ist mit dem Datteln-Hamm-Kanal gegeben, in dem die wichtigen Rituale am Tag nach der großen Prozession durchgeführt werden. Das Tempelfest wird stets im Mai/Juni des Jahres gefeiert und von etwa 12.000 bis 15.000 Gläubigen und Teilnehmern besucht.

Der Bau des neuen Tempels begann im Mai 1999 mit der Grundsteinlegung, begleitet von religiösen Reinigungsritualen. In den Jahren 2000-2001 waren sieben, zeitweise mehr Kunsthandwerker aus Indien da, um in Einzelarbeiten die Schreine und mehr als 250 Figuren zu fertigen. Im Juni 2002 schließlich konnte der große Tempel mit seinen zwei charakteristischen Türmen durch den Hauptpriester Sri Paskara Kurukkal und elf aus Sri Lanka und Südindien herbeigeholte Priester in umfangreichen Ritualen eingeweiht werden. Der Bau und Unterhalt des Tempels wurde aus Spendengeldern der Gläubigen finanziert. Bislang hat der Tempel etwa 1,8 Mio. Euro gekostet.

(Auszug aus: Der Sri Kamadchi Ampal Tempel in Hamm-Uentrop. Hinweise und Erklärungen zum Tempel, Raje Druckerei, Holzwickede, 2003)

Literatur

Tempel und Tamilen in zweiter Heimat. Hindus von Sri Lanka im deutschsprachigen und skandinavischen Raum, hg. von Martin Baumann / Brigitte Luchesi / Annette Wilke,

Würzburg 2003, 480 S.

Eine präzise und ausführliche Darstellung zu der Architektur des Sri Kamadchi Ampal Tempels, zu seiner Geschichte, den unterschiedlichen religiösen Ritualen wie auch den besonderen religiösen Selbstkasteigungspraktiken, die tamilische Gläubige während der großen Prozession durchführen. Weitere Kapitel schildern hindu-tamilische Frömmigkeit und den Aufbau von Tempeln in der Schweiz und Skandinavien.

Migration, Religion, Integration. Buddhistische Vietnamesen und hinduistische Tamilen in Deutschland, von Martin Baumann, Marburg 2000, 240 S.

Eine allgemeinverständliche Darstellung der Geschichte der hindu-tamilischen und buddhistisch-vietnamesischen Minderheiten und ihren in Deutschland fortgeführten Religionen.

Hinduismus. Eine kurze Einführung, von Kim Knott, Stuttgart 2000, 110 S.

Eine kurze und sehr gelungene Einführung zu Geschichte, Lehrkonzepten und Praktiken des Hinduismus. Von der Vergangenheit bis zur Gegenwart hinduistischer Traditionen in Indien und außerhalb Indiens.

Praxisbeispiel 3:

Bestattung in fremder Erde

Bedeutung von Sterben und Tod für die Buddhisten

Nonne Tam Vien mit Dinh-Tung Nguyen, Vietnamesisch-buddhistische Gemeinde in Berlin

Als ich vor einiger Zeit bei einer Trauerfeier in Berlin einen Vietnamesen fragte, wo er bestattet werden will wenn er stirbt , antwortete er mir: „Es ist mir nicht so wichtig, wo ich bestattet werde, sondern wie.“

„Und wie?“, fragte ich nach. „Es muss buddhistisch und vietnamesisch sein.“, erwiderte er mit einem kleinen Lächeln. Er schien mit dieser Antwort zufrieden zu sein.

Er hat sich also Gedanken darüber gemacht, über das Sterben in der Fremde, über Bestattung in fremder Erde.

Seine Antwort ist religiös begründet, mit Traditionen behaftet und vertritt die Meinung der meisten hier lebenden vietnamesischen Buddhisten, wie ich später durch meine Tätigkeit festgestellt habe.

Mit dem Tod verbinden die Buddhisten die Hoffnung, in den erleuchteten Zustand zu gelangen.

Buddhisten wissen aus der ersten der edlen Wahrheiten, dass der Tod ein Teil des Lebens ist und nicht nur Alte und Schwerkranke mit ihm konfrontiert werden. Jeder von uns kann durch einen Arbeits- oder Verkehrsunfall, eine kurze, tückische Krankheit aus dem Leben gerissen werden. Es ist daher durchaus angebracht, sich über die mit dem Ableben zusammenhängenden Konsequenzen Gedanken zu machen.

Über den Tod und das Sterben im Buddhismus zu sprechen, würde hier den Rahmen sprengen.

Deshalb möchte ich nur kurz zwei Vorgänge ansprechen, die im Hinblick auf die buddhistische Trauerfeier und Bestattung eine zentrale Rolle spielen: Das sind der Übergang vom Tod zum Wiedergeburt und die Seelenwanderung.

Einige werden sich fragen, was wird denn da überhaupt wiedergeboren, wenn es gar kein Selbst und kein Ich nach dem Tod gibt?

Es sind Karma und Klesha, unsere Handlungen und Verblendungen, die von einem Körper zum nächsten weiterwandern. Sowohl Taten als auch vorhandene Verblendungen verdichten sich im Sterbeprozess auf ein so genanntes Bewusstseinskontinuum, das entscheidet, ob der Verstorbene nun von bedingtem Dasein, vom Daseinkreislauf befreit ist (hier ist das Ziel aller praktizierende Buddhisten) oder in welchem Daseinsbereich er wiedergeboren wird.

Der Buddhismus kennt generell sechs Daseinsbereiche, das sind Götter, Halbgötter, Menschen, Tiere, Hungergeister und Höllenwesen. Diese Daseinsbereiche korrespondieren mit den jeweiligen Kleshas, also Verblendungen, sowie dem Karma, so dass sich der Sterbende zu einem dieser Bereiche aufgrund seiner Verblendungen und seines Karmas hingezogen fühlt.

Obwohl individuelles Karma und Klesha letztendlich die entscheidenden Faktoren für eine Wiedergeburt sind -, gibt es doch kleine Möglichkeiten, dem Verstorbenen Gutes zu tun, ihn zu unterstützen z.B. mit einem Bildnis von Buddha oder mit dem Rezitieren von speziellen, buddhistischen Texten und Gebeten durch einen Geistlichen am Totenbett.

Nun kommen wir zu dem zweiten Vorgang : Die Seelenwanderung

Nach dem letzten Atemzug verlässt nun die Seele den toten Körper und beginnt zu wandern. Wir Buddhisten sprechen von einer Seelenwanderung, für deren Stationen der tote Körper nunmehr ein Hindernis darstellt, das man am besten restlos verbrennt oder begräbt.

Die Seelen des Verstorbenen befindet sich in einer kritischen Phase zwischen Tod und Wiedergeburt, die bis 49 Tagen andauern kann. Wenn aber die Seele während der Wanderung die Bestimmung ihres Daseins nicht findet, irrt sie umher und fängt an den alten Körper zu suchen, der nun nicht mehr da ist. Es besteht die Gefahr, dass sie in diesem verwirrenden Zustand in ein niedrigeres Dasein wie das der Hungergeister oder Höllenwesen hingezogen wird.

Buddhisten glauben, mit Hilfe von Bodhisattwa Buddha, dessen Statue in jedem Tempel und auf jedem buddhistischen Friedhof steht, kann ihr unwürdiges Dasein beendet werden. Es sollte auch von Seiten der Angehörigen jegliche Anhaftung an den toten Körper aufgegeben werden.

Aus diesem auf buddhistische Lehre bezogenen Gedanken wird ersichtlich, warum die Vorbereitung auf den Tod, die Vorstellung davon, was nach dem Tod geschieht, das Sterben und zuletzt die Trauer und die Erinnerung für Angehörige von großer Bedeutung sind. Dazu gehören auch die rituelle Durchführung buddhistischer Bestattung und die letzte Ruhe auf einem buddhistischen Friedhof.

Viele Sterbende würden gern in der Heimat ihre letzte Ruhestätte haben. Dies ist aber aus vielen verschiedenen Gründen meist unmöglich, und so ist eine Bestattung in der fremden Erde unausweichlich.

Schon zu Lebzeiten besorgen sich in Vietnam einige alten Leute auf dem Lande einen Sarg, den man gern als „Sarg zur Pflege des Lebens“ bezeichnet, den man sogar zuhause in einem separaten Raum aufbewahrt. Man hat sich nun mit dem Tod „angefreundet“ und lebt vielleicht mehr oder weniger „angstfrei“, was die Lebensqualität sicherlich erhöhen kann.

Einige gehen soweit, dass sie für den Fall des Ablebens genaue Vorkehrungen schriftlich festlegen lassen, die die Angehörigen befolgen müssen z.B. wie eine religiöse Bestattungszeremonie ablaufen soll, ob Erd- oder Feuerbestattung gewünscht wird, wie die Gestaltung des Grabes aussieht, welche Geistliche die Bestattung durchführen, wer dabei sein muss und so weiter....

Die vietnamesisch-buddhistische Gemeinde in Berlin

Unsere Gemeinde in Spandau hat 200 aktive Mitglieder und pro Jahr 3000 Besucher, die zu den verschiedenen religiösen Festen der Tempel kommen.



In einer Großstadt wie Berlin, ist der Alltag geprägt von Hektik, schnelllebigen Ereignissen, vom Sog des technischen Fortschritts. Wer nicht mithalten kann, gerät in Stress oder Depression. Für viele ist der Tempel ein letzter Ruhe- und Zufluchtsort. Allen, die sich an unsere buddhistische Gemeinde wenden, wollen wir Halt, Lösungen und Hilfe bieten. Eine Missionstätigkeit findet aber nicht statt, da sie nicht im Interesse der Nonnengemeinschaft liegt.

Die Gemeinde begleitet auch den Sterbenden und seine Angehörigen während des gesamten Sterbeprozesses bis zur Bestattung. Sie spendet Trost und hilft den Betroffenen, loszulassen und nicht gegen den Tod aufzulehnen. Wenn die Angehörigen in diesen schweren Tagen nicht in der Lage sind, sich um die Trauerzeremonien oder Beisetzung zu kümmern dann übernimmt die Gemeinde diese Aufgabe.

Denn ein vietnamesisches Sprichwort besagt :

Die Lebenden brauchen ein Haus
Die Toten brauchen ein Grab

Gründe für das buddhistische Gräberfeld in Berlin

In Berlin leben nach Information der Ausländerbeauftragte 15.000 Buddhisten, die vor allem in Gemeinden nach ihren Herkunftsländern organisiert sind.

Mit jährlich zirka 20 Bestattungen rechnet die vietnamesische buddhistische Gemeinde aus ihrem Umfeld. Die Tendenz ist steigend.

Die Beisetzung findet in verschiedenen städtischen Friedhöfen statt, wo Zeit, Ort und Ausführung von der jeweiligen Verwaltung bestimmt wird. Die Auflagen

sind meistens so unterschiedlich und streng, dass die religiösen und traditionellen Grabrituale vielen Einschränkungen unterworfen sind:

Für die vietnamesischen Buddhisten ist es wichtig, dass die Gräber nach Osten ausgerichtet sind, damit die Toten nach Westen, also nach Nirwana, schauen können. Schon das lässt sich leider wegen der vorhandenen Bestimmung nicht immer realisieren:

- Es passiert oft, dass die Angehörige lange auf einen Beisetzungstermin warten müssen.
- Die Trauerfeiern sind zu kurz angesetzt, sodass diese wie gehetzt aussehen und Bestattungsrituale nicht richtig durchgeführt werden können.
- Das Anzünden der Räucherstäbchen in der Aussegnungshalle ist nicht erlaubt, was für die Vietnamesen den Verlust eines wichtigen Symbols der Trauerfeier bedeutet.
- Die buddhistischen Totenfeiertage (3 mal im Jahr), können wegen Auflagen der städtischen Friedhöfe nicht durchgeführt werden.

Mit diesen Problemen haben sich die vietnamesischen Buddhisten an ihr Gemeindehaus in Spandau gewandt, und im Jahr 2000 hat die Gemeinde das Projekt „Buddhistisches Gräberfeld“ ins Leben gerufen.

Die praktische Umsetzung

Wegen der Nähe zum Gemeindehaus am Pinneberger Weg im Spandauer Ortsteil Staaken wählten wir den Friedhof Ruhleben im Stadtbezirk Charlottenburg.

Auf dem ehemaligen Wiesenland des Städtischen Friedhofs wurde Anfang 2003 ein 1800 Quadratmeter großes Areal für 100 Erdbegräbnisstelle und 600 Urnengräber vorbereitet.

In der Mitte des Gräberfeldes thront eine 4,5 Meter hohe und 3,5 Tonnen schwere Buddha-Statue. Zur Wahrung der – gesetzlich vorgeschriebenen – weltanschaulichen Neutralität wird sie von hohen Bäumen gesäumt, sodass sie aus anderen Teilen des Friedhofs nicht sichtbar ist.

Die in Asien üblichen Grabfiguren sind mit hiesigen Friedhofsordnungen nicht vereinbar und so sehen die bis zum jetzigen Zeitpunkt 20 Grabstellen nicht viel anders aus als die herkömmlichen. Lediglich die Verzierungen mit Lotusblüten und die Bilder der Verstorbenen auf den Grabsteinen deuten auf die Zugehörigkeit der Religion hin.

Durch die Einbindung des buddhistischen Gräberfeldes in den städtischen Friedhof kann die Trauerfeier in der Zusammenarbeit mit der Verwaltung so geplant werden, dass genügend Zeit für die rituelle Zeremonie, für Rezitation, für Trauerrede und für Kondolenzbesucher gegeben ist.

Die Gräber werden von den Angehörigen mindestens ein Mal im Jahr zum Todestag oder zu dem Ulaambana Fest, buddhistischen Gedenktag an die Ver-

storbenen, an die Ahnen und Eltern, besucht. Es wird gebetet, Obst und Blumen werden als Opfergabe gebracht und eine kleine Andacht wird am Grab gehalten.

An den buddhistischen Totenfeiertagen kommen die Geistlichen um hier die entsprechende Zeremonie durchzuführen. An allen Grabstellen machen die Geistlichen halt und sprechen den Verstorbenen den Segen zu.

Viele Besucher erfahren an diesen Tagen erst vom Tod einiger Bekannten, die sie lange nicht mehr gesehen haben. Jeder hat einen großen Verlust erlitten. Man spricht sich gegenseitig Trost zu. Das lindert den Schmerz und schweißt die Gemeinde fester zusammen.

Die Angehörigen besuchen nicht nur ihre beigesetzten Verwandten, sondern auch regelmäßig die hier bestatteten Freunde und Bekannten. So sieht kein Grab verwaist und verlassen aus, wie dies in den anderen Städtischen Friedhöfen oft der Fall ist, wenn die Toten keine Angehörigen mehr haben.

Dieses Gräberfeld wird nicht nur von Buddhisten in Anspruch genommen sondern auch von Menschen anderer Religionszugehörigkeit oder von Konzeptionslosen. Es ist für uns eine sozial unermessliche Bereicherung, die über die Grenze der Gemeinde hinaus geht.

Das Genehmigungsverfahren

Fast 2 Jahre hat die vietnamesische Buddhistengemeinde Berlin gebraucht, um in Berlin einen buddhistischen Friedhof zu verwirklichen. Da wir in dieser Hinsicht noch keine Erfahrung hatten, wandten wir uns zunächst an die Verwaltung der städtischen Begräbnisstätte Charlottenburg wegen der Nähe zum Gemeindehaus in Spandau.

Der entsprechende Antrag wurde dann beim Bezirksamt Charlottenburg - Abt. Bauen, Wohnen, Verkehr und Umwelt – im Februar 2002 gestellt. 9 Monaten später hat das Bezirksamt Charlottenburg seine vorläufige Zustimmung für unser Vorhaben signalisiert aber erst ein halbes Jahr danach konnten die ersten Arbeiten ausgeführt werden.

Weitere Anträge

- für die Aufstellung der 4 Meter hohen Buddha-Skulptur beim bei Bezirksamt Charlottenburg Amt für Öffentliches Bauen
- für das Betonfundament der Buddhastatue ein Antrag beim Bezirksamt Charlottenburg Abt. Bauwesen Fachbereich Grünflächen
- für die Einweihungszeremonie ein Antrag beim Bezirksamt Charlottenburg Abt. Öffentliches Bauen Fachbereich Verwaltung

benötigten ein weiteres Jahr.

2,5 Jahre nach Antragsstellung wurde nun am 03. 08. 2004 das Buddhistische Gräberfeld Ruhleben eingeweiht.

Teil IV.

Resümee

Zusammenfassung und Ausblick auf das „Netzwerk Migration und Religion“

*Steffen Rink, Religionswissenschaftlicher Medien- und Informationsdienst e. V.
(REMID)*

Die in diesem Buch dokumentierte Tagung vereinigt ein umfassendes Themenspektrum. Die verantwortlichen Organisatoren haben versucht, sich der Frage nach der Bedeutung von Religionen im Integrationsprozess von zwei Seiten zu nähern: Was sagt die Wissenschaft und wie sehen die konkreten Erfahrungen vor Ort aus? Zugleich sollte die Tagung dazu dienen, ein „Netzwerk Migration und Religion“ zu initiieren.

Der wissenschaftliche Befund ist zunächst zwiespältig. Schon während der Vorbereitung zu dieser Tagung wurde deutlich, dass es wenige Untersuchungen zur Bedeutung von Religionen für Integrationsprozesse gibt. Zwar haben sich Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler in letzter Zeit des Themas verstärkt angenommen, doch handelt es sich zumeist um Einzelfallstudien. Ganz schlecht sieht es offenbar bei der wissenschaftlichen Disziplin aus, die sich mit „Gesellschaft“ beschäftigt, der Soziologie. Sie legt ihr Hauptaugenmerk auf Faktoren wie soziale Stellung und soziale Ungleichheit, auf gesellschaftliche Institutionen und ihr Funktionieren in Prozessen von Migration und Integration oder den strukturellen Bedingungen des Zugangs zum Arbeitsmarkt, der als zentrale Voraussetzung für eine gelingende Integration gesehen wird. „Religion“ als gemeinschafts- und kulturstiftender Faktor – über traditionelle ethnische Grenzen hinweg – wurde eine nachrangige Bedeutung zugeordnet. Religiöser Pluralismus in der Moderne wurde auf der Ebene des Individuums verortet und häufig auch mit der Frage verknüpft, wie „traditionelle Religionen“ mit der säkularen Moderne zurechtkommen. Dabei stand eher das Modell des Kulturkonflikts im Vordergrund als das einer innovativen, auch religionsproduktiven Auseinandersetzung.

Die für Religionen neben der Theologie zentrale Bezugswissenschaft, die Religionswissenschaft, ist von ihrer personellen und finanziellen Ausstattung zu schwach, als dass sie umfassend Auskunft geben könnte. Die Studien, die Martin Baumann in den vergangenen Jahren angestellt hat, und die theoretischen Ansätze, auf die Karsten Lehmann verweist, haben daher auch oftmals exemplarischen Charakter. Sie stehen zum einen für eine neue Generation von Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftlern, die sich auch mit religiösen Gegenwartsfragen beschäftigen. Zum anderen aber zeigen sie die Fruchtbarkeit einer Beschäftigung mit Religionen, die zwei Dinge vermeidet: Die Abwertung von Religionen als vormodernes Phänomen und, auf der anderen Seite, die Überhöhung von Religionen, die alles und jedes, was uns, der (christlichen) Mehrheitsgesellschaft, an Migrantinnen und Migranten fremd und andersartig erscheint, als Ausdruck von Religion sieht.

Das Ernstnehmen von Religionen, ohne dabei selbst die religiösen Begründungen in ihrem Wahrheitscharakter nachvollziehen zu müssen, ist eine Stärke der Religionswissenschaft. Die auch auf dieser Tagung vorgestellten Ergebnisse empirischer Untersuchungen gewinnen ihre Bedeutung erst auf den zweiten Blick. Wie bei wissenschaftlichen Aussagen so oft der Fall, handelt es sich bei der Quintessenz um ein Sowohl-als-auch: Migranten *können* ihre hergebrachte Religion in der Aufnahmegesellschaft ablehnen und danach streben, sich den kulturellen Diktionen der neuen Heimat anzupassen. Sie können *aber auch* durch das bewusste Leben der mitgebrachten Religion bis hin zur Neuformulierung religiöser Überzeugungen in die Lage versetzt werden, den Herausforderungen der neuen Gesellschaft zu begegnen und auf der Basis eines gestärkten (religiösen) Selbstbewusstseins Offenheit für die Anforderungen der Aufnahmegesellschaft entwickeln. Für die politische Einschätzung jenseits des viel beschworenen Segregations- und Gefahrenpotenzials von Religionen wie für die konkrete Arbeit vor Ort ist das aber der entscheidende Punkt: Wenn Religion Integrationsprozesse unterstützen kann, liegt es in der Verantwortung der jeweils Handelnden, dieses Integrationspotenzial aufzugreifen und zu unterstützen. Es erscheint daher auch objektiv, das heißt auch jenseits vielleicht vorhandener persönlicher Präferenzen und Sympathien, lohnenswert, die sich im Einzelfall ergebenden Hindernisse, Widerstände und Konflikte anzugehen.

Die für den zweiten Teil der Tagung gewählten Handlungsfelder hatten, so die Planung, vor allem eines gemeinsam: sie sollten einmal andere als die bei anderen Gelegenheiten so häufig angeführten Beispiele wie Moscheebau oder Herausforderungen im Gesundheitswesen thematisieren. Nicht nur, dass hier in der Regel häufig der Islam im Mittelpunkt steht. Das hat zwar im Hinblick auf die quantitative Bedeutung des Islam in Deutschland und auf die Fokussierung von Integrationsfragen auf den Islam durch die kritische Öffentlichkeit seine Berechtigung. Die religiöse Landschaft in Deutschland ist aber wesentlich vielfältiger, und es gilt deshalb für die Zukunft auch, in der Diskussion andere religiöse Traditionen einzubeziehen, und die Chance zu nutzen, bisherige Erfahrungen über den Islam hinausgehend nutzbar zu machen.

Die in Berlin von der Zentralwohlfahrtsstelle der Juden organisierte Betreuung von so genannten jüdischen Kontingentflüchtlingen und die über die jüdische Gemeinde durchgeführte Betreuung von Seniorinnen und Senioren hat zunächst vor Augen geführt, dass Integration nicht zum Nulltarif zu haben ist. Die geleistete Arbeit, auch wenn sie in vielfältiger Weise auf ehrenamtlichem Engagement beruht, kostet Geld. Zugleich aber macht das Beispiel der stark wachsenden jüdischen Gemeinden deutlich, wie wichtig gut ausgebaute, stabile und finanziell abgesicherte organisatorische Strukturen sind, um die notwendige langfristige Perspektive der Projekte zu gewährleisten. Bei allen Problemen gelingt die hier geleistete Arbeit auch, weil die osteuropäischen Migranten auf vorhandene, aufnahmefähige und aufnahmebereite Strukturen treffen – und vielleicht auch, weil es einen breiten gesellschaftlichen Konsens zur Integration gibt, der über die jüdischen Gemeinden hinausgeht.

Die Verwirklichung des Sri Kamadchi Ampal-Tempels im westfälischen Hamm zeigt die Bedeutung von persönlicher Glaubwürdigkeit der jeweiligen Repräsentanten vor Ort und die Notwendigkeit einer sachlichen, aber auch beharrlichen Anstrengung zur Umsetzung eines ungewöhnlichen und für die einheimische Bevölkerung gewöhnungsbedürftigen Vorhabens. Dass sich die Errichtung des Tempels zu einem Aushängeschild für die Stadt Hamm entwickelt, war anfangs sicher nicht ausgemacht. Dass die jährlich zu Ehren der Göttin Kamadchi stattfindende Prozession auch zu einem touristischen Ereignis wird, konnte niemand ahnen. Umso mehr bestechen im Nachhinein die Möglichkeiten, die das Sichtbarwerden fremder Religionen bietet.

Beharrlichkeit ist auch ein Kennzeichen für die Einrichtung des Gräberfeldes der vietnamesisch-buddhistischen Gemeinde in Berlin. Gerade dieses Beispiel zeigt, wie wenig die Diskussion um fremde Religionen in Deutschland auf den Islam verengt werden kann. Die Suche nach Lösungen jeweils aktuell formulierter Anliegen darf auf Dauer nicht davon gekennzeichnet sein, lokale Einzellösungen zu suchen. In dem Maße etwa, in dem Menschen fremden Glaubens in Deutschland heimisch werden und hier auch sterben und beerdigt werden möchten, steht die Struktur des Bestattungswesens auf der Tagesordnung. Dass es im Einzelfall Lösungen geben kann, ist erfreulich. Dass dabei so viele Schwierigkeiten zu überwinden sind, die ihre Ursache darin haben, dass sich das bestehende Recht auf eine strukturell veränderte Wirklichkeit bezieht, verweist auf die Grundsatzproblematik: Probleme, die sich aus der Gleichbehandlung von Religionen ergeben, werden sich so lange wiederholen, bis die Gesellschaft den wachsenden religiösen Pluralismus auf den Ebenen von Politik und Recht nachvollzogen hat.

Die Notwendigkeit fester Strukturen mit festen Ansprechpartnern hat schließlich noch einmal das letzte Beispiel aufgezeigt. Aber auch dies: das „Brückenbauen über getrennte Gemeindestrukturen hinweg“, das die DITIB-Repräsentanten als wichtiges Merkmal ihrer Eltern- und Familienberatung dargestellt haben, wird durch eigenverantwortliches Handeln vor Ort unterstützt. Im Bild zentralistischer islamischer Verbände mag es verwundern, dass in Duisburg eigene regionale Strukturen geschaffen wurden. Für dauerhafte und gelingende Projekte vor Ort ist dies aber vielleicht ein notwendiger Prozess, der allerdings auf der Selbstverantwortung und dem Selbstbewusstsein der Muslime aufbaut. Als weiteres Ergebnis dieser Präsentation scheint von Bedeutung, dass es wichtig ist, Erfolge auch nach außen zu dokumentieren, um die zunächst vielleicht noch kritische Bevölkerung zu überzeugen.

In der Summe der Beispiele wird ein Begriff wichtig, den Gritt Klinkhammer für REMID in ihrer Einführung genannt hat: Empowerment. Die sich in der Rückschau herauskristallisierende zweite Gemeinsamkeit der vorgestellten Beispiele ist, dass die beteiligten Verbände aus sich heraus ihre Ziele umsetzen. Die einzelnen Verbände haben für sich ihre Ziele formuliert. Sie haben die Umsetzung aus ihren eigenen Strukturen heraus verantwortet. Sie haben für ihre eigenen Interessen und für ihre eigene Klientel gearbeitet.

Für gelingende Integration scheint es also von Bedeutung zu sein, die Eigenverantwortung der Migrantenverbände zu stärken, sie in die Lage zu versetzen, ihre Interessen selbst wahrzunehmen und sie zu gleichberechtigten Partnern in den vielfältigen Zusammenhängen etwa der Wohlfahrtspflege, der Jugendhilfe oder der Betreuung von Migranten zu machen. Selbstverständlich bedarf es dabei, um an das Beispiel der jüdischen Gemeinde zu erinnern, auch der Hilfe der Gesellschaft. Ob dabei aber zugleich auch von vorneherein von außen bestimmt werden sollte, was im Einzelnen erwünscht ist und was nicht, muss kritisch befragt werden. Dabei sind, um die Überlegungen von Stefan Rech aufzugreifen, Konflikte nicht zu vermeiden. Sie müssen ausgetragen werden, denn sie sind nicht zuletzt integraler Bestandteil einer demokratischen Kultur. Doch auch hier gilt, dass sich die Konfliktparteien auf gleicher Augenhöhe begegnen können. Wo dies nicht möglich ist, wird es auch Aufgabe von Politik und Gesellschaft sein, den für gelingende Integration zentralen partnerschaftlichen Status aller Beteiligten herzustellen.

Die auf dieser Tagung vorgestellten wissenschaftlichen Befunde und Beispiele aus der praktischen Arbeit ermutigen dazu, die vorgestellten Ansätze vor Ort weiter zu verfolgen. Vergleicht man die Berichte und Diskussionen dieser Tagung mit solchen vergangener Jahre, verdichtet sich der Eindruck, dass bei vielen Beteiligten wichtige Lernprozesse eingesetzt haben und zunehmend auch Erfolge im Sinne einer gelingenden Integration von Migrantinnen und Migranten mit je unterschiedlichen Religionen nachzuweisen sind. Die Zahl positiver Erfahrungen und Beispiele wächst. Beispiele und Erfahrungen, die für ähnlich gelagerte Situationen an anderer Stelle fruchtbar gemacht werden sollten.

Das *Netzwerk Migration und Religion*, dessen Initiierung unmittelbarer Anlass der Tagung war, will den Austausch über solche positiven Erfahrungen fördern, und zwar nicht als einseitigen, sondern als wechselseitigen Kommunikationsprozess. Dabei muss vorab angemerkt werden, dass Netzwerke nicht durch Beschluss arbeitsfähig sind und die Möglichkeiten, die Netzwerke bieten, nicht durch Delegation der individuellen Erwartungen einerseits und Konsum der Ergebnisse andererseits erreicht werden können. So modisch der Netzwerk-Gedanke in den letzten Jahren insbesondere im politischen Raum geworden ist, so sehr bestimmt sich das Gelingen von Netzwerken durch die Mitwirkung aller Interessierten.

Hierzu ergeben die Fragebögen, die von den Anwesenden der Tagung beantwortet wurden, ein positives Bild. Jeweils über die Hälfte der Antwortenden geben an, dass sie in welcher Form auch immer im Netzwerk mitarbeiten würden und dass sie als Ansprechstelle für andere zur Verfügung stehen.

Dabei ist aber auch bezeichnend, dass das größte Interesse am Netzwerk im Erfahrungs- und Informationsaustausch und in der gemeinsamen Diskussion von Sachfragen besteht (84 bzw. 66 %; Mehrfachnennungen möglich). Im gleichen Fragekomplex, zu den Interessen am Netzwerk, erwarten 56 % der

Teilnehmerinnen und Teilnehmer der Tagung auch neue Anregungen für die eigene Arbeit. Diese Antworten zeigen, dass trotz der dargestellten positiven Entwicklungen praktischer Integrationsprozesse mehr Informationen und der Austausch von Erfahrungen für diejenigen, die mit Zusammenhängen von Migration und Religion zu tun haben, weiterhin von großer Bedeutung für die eigene tägliche Arbeit sind.

Dem steht auch nicht entgegen, dass 32 % der Teilnehmerinnen und Teilnehmer Vertreter von Kirchen und Religionsgemeinschaften, 30 % von Nicht-Regierungs-Organisationen (NGOs) und Stiftungen waren, 21,5 % aus dem universitären Bereich stammen und nur 8,5 % dem Bereich Politik und Ausländerbeauftragte zuzuordnen sind. Der Rest verteilt sich mit je 4,5 % auf Mitarbeitende aus Weiterbildungseinrichtungen sowie Privatpersonen (Angaben gerundet). Kirchen, andere Religionsgemeinschaften, NGOs, Stiftungen und Weiterbildungseinrichtungen arbeiten in vielfältiger Weise über Einrichtungen und Projekte in der Integrationsarbeit bzw. sind „Betroffene“. Darüber hinaus richtet sich das geplante Netzwerk ausdrücklich auch an Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler, um gegenseitige Anstöße zu geben: der Wissenschaft zur weiteren Forschung und Sicherung von Ergebnissen, den Praktikern zur Reflexion, ob die Leitlinien des eigenen Arbeitens in einem größeren, objektivierten Rahmen zielführend sind. Ein Konzept übrigens, dass in Bezug auf die Tagung 82 % als „gut“ bzw. „sehr gut“ einstufen.

Insgesamt also gute Voraussetzungen für einen vielversprechenden Aufbau des Netzwerks Migration und Religion. Die Integrationsbeauftragte der Bundesregierung und der Verein REMID wollen dafür drei Elemente zusammenbringen, die die weitere Arbeit im Netzwerk strukturieren können: Fachtagungen zur Diskussion einzelner, konkreter Fragestellungen, eine Internet-Präsenz zur Dokumentation von weiteren positiven Beispielen und zur Identifikation von Ansprechstellen sowie die Informationsweitergabe über einen Newsletter. Dabei sollen vorhandene Strukturen genutzt werden: Die Fachtagungen können zunächst weiter über die Integrationsbeauftragte veranstaltet werden, die Internet-Präsenz wird gemeinsam von der Integrationsbeauftragten und REMID betreut (www.migration-religion.net) und der Newsletter der Informationsplattform Religion – einem bestehenden REMID-Projekt – kann für die Zwecke des Netzwerks erweitert werden.

Dabei ist selbstverständlich, dass auch für Aufgaben der Planung und Organisation des Netzwerks zusätzliches Engagement nötig und die Mitwirkung Dritter möglich ist – sei es in der Weitergabe von Informationen, durch Hinweise auf andere Projekte, mit Anregungen für Themen und Fragestellungen oder in der konkreten Vorbereitung von künftigen Fachgesprächen und Tagungen.

Anhang

Anschriftenverzeichnis der Autoren und Autorinnen

Anschriftenverzeichnis der Autoren und Autorinnen

Frau Prof. Dr. Gritt Klinkhammer

Universität Bremen
FB 09 Kulturwissenschaften
Religionswissenschaft
Badgasteiner Strasse / Sportturm
28359 Bremen
gritt.klinkhammer@gmx.de

Herr Prof. Dr. Martin Baumann

Kasernenplatz 3
CH-6003 Luzern
martin.baumann@unilu.ch

Herr Dr. Karsten Lehmann

Universität Bayreuth
Lehrstuhl für Religionswissenschaft II
95440 Bayreuth
karsten.b.lehmann@t-online.de

Herr Stefan Rech

Hegelstrasse 11
60316 Frankfurt a.M.
stefanrech@gmx.de

Frau Hannelore Altmann

Zentralwohlfahrtsstelle der Juden in Deutschland e.V.
Zweigstelle Berlin
Oranienburger Str. 31
10117 Berlin

(Hauptsitz:
Zentralwohlfahrtsstelle der Juden in Deutschland e.V.
Hebelstr. 6
60318 Frankfurt a.M.

Tel.: 069/944371-0
www.zwst.org)

Herr Dr. Rudolf Rosenberg

Zentralwohlfahrtsstelle der Juden in Deutschland
Friedrichshaller Str. 37
14199 Berlin

Frau Zülfisiah Kaykin,

Türkisch Islamische Union der Anstalt für Religion (DITIB)
Ardesstr. 21
47167 Duisburg

**Herr Hauptpriester Sri Paskarakurukkal
Herr Nevaratnam Jeyakumar**

Sri Kamadchi Ampal Tempel
Siegenbeckstr.4-5
59071 Hamm-Uentrop

info@kamadchi-ampal.de
www.kamadchi-ampal.de

Vietnamesisch-Buddhistische Gemeinde Berlin

Nonne Tam Vien
Herr Dinh-Tung Nguyen
Stresovstr. 16b
13597 Berlin

Herr Steffen Rink

Religionswissenschaftlicher Medien- und Informationsdienst e.V.

REMID-Geschäftsstelle
Universitätsstr. 55
D-35037 Marburg
Tel. und Fax: 0 64 21 / 6 42 70

remid@t-online.de
www.remid.de