Kultur und soziale Praxis

Religiöse Netzwerke

Die zivilgesellschaftlichen Potentiale religiöser Migrantengemeinden

Bearbeitet von
Alexander-Kenneth Nagel

1. Auflage 2015. Taschenbuch. 272 S. Paperback
ISBN 978 3 8376 2758 9
Format (B x L): 14,8 x 22,5 cm
Gewicht: 426 g

Weitere Fachgebiete > Religion > Religionswissenschaft Allgemein > Religionssoziologie und -psychologie, Spiritualität

schnell und portofrei erhältlich bei

beck-shop.de
DIE FACHBUCHHANDLUNG

Die Online-Fachbuchhandlung beck-shop.de ist spezialisiert auf Fachbücher, insbesondere Recht, Steuern und Wirtschaft. Im Sortiment finden Sie alle Medien (Bücher, Zeitschriften, CDs, eBooks, etc.) aller Verlage. Ergänzt wird das Programm durch Services wie Neuerscheinungsdienst oder Zusammenstellungen von Büchern zu Sonderpreisen. Der Shop führt mehr als 8 Millionen Produkte.

Aus:

Alexander-Kenneth Nagel (Hg.)
Religiöse Netzwerke
Die zivilgesellschaftlichen Potentiale
religiöser Migrantengemeinden

Januar 2015, 272 Seiten, kart., 32,99 €, ISBN 978-3-8376-2758-9

In den letzten 50 Jahren haben Migrationsprozesse in Deutschland zu einer signifikanten Zunahme religiöser Vielfalt geführt. Neuere Studien beziehen sich vor allem auf die regionale Kartierung dieser Religionslandschaft – eine systematische religionsvergleichende Analyse der Netzwerke religiöser Migrantengemeinden steht indes noch aus.
Die Beiträge in diesem Band stellen das große Spektrum an Angeboten und Beziehungen in diesen Gemeinden vor und ermöglichen durch ein einheitliches Analysemodell die Unterscheidung zwischen den Mustern zivilgesellschaftlicher Beteiligung und ihren religiösen, gesellschaftlichen und politischen Einflussfaktoren.

Alexander-Kenneth Nagel (Dr. rer. pol.) ist Professor für Sozialwissenschaftliche Religionsforschung am Centrum für Religionswissenschaftliche Studien der Ruhr-Universität Bochum.

Weitere Informationen und Bestellung unter:
www.transcript-verlag.de/978-3-8376-2758-9

© 2015 transcript Verlag, Bielefeld

Inhalt

Abkürzungsverzeichnis | 7

Vorwort | 9

Religiöse Netzwerke: Die zivilgesellschaftlichen Potentiale religiöser Migrantengemeinden
Alexander-Kenneth Nagel | 11

Die zivilgesellschaftlichen Potentiale tamilischer Hindu-Tempel
Sandhya Marla-Küsters | 37

Die zivilgesellschaftlichen Potentiale von thailändisch-buddhistischen Zentren
Ann-Kathrin Wolf | 59

Die zivilgesellschaftlichen Potentiale koreanischer Freikirchen
Sabrina Weiß | 77

Die zivilgesellschaftlichen Potentiale mennonitischer Gemeinden russlanddeutscher Aussiedler
Frederik Elwert | 99

Die zivilgesellschaftlichen Potentiale der Syrisch-Orthodoxen Kirche
Ulf Plessentin | 117

Die zivilgesellschaftlichen Potentiale der yezidischen Community
Thorsten Wettich | 147

Die zivilgesellschaftlichen Potentiale von Moscheevereinen
Piotr Suder | 165

Die zivilgesellschaftlichen Potentiale von neo-muslimischen Akteuren
Karin Mykytjuk-Hitz | 191

Die zivilgesellschaftlichen Potentiale von interreligiösen (Dialog-)Initiativen
Nelly C. Schubert | 215

Zivilgesellschaftliche Potentiale im Vergleich
Alexander-Kenneth Nagel/Ulf Plessentin | 243

Autorinnen und Autoren | 267

Religiöse Netzwerke: Die zivilgesellschaftlichen Potentiale religiöser Migrantengemeinden

ALEXANDER-KENNETH NAGEL[1]

DIE DEBATTE: RELIGIÖSE MIGRANTENGEMEINDEN ZWISCHEN „PARALLELGESELLSCHAFT“ UND „BRÜCKENORTEN“

Die religiöse Vielfalt in Europa und Deutschland hat in den letzten Jahrzehnten durch Arbeits- und Fluchtmigration neue Dimensionen erreicht. Anwerbeabkommen mit Ländern wie der Türkei, Marokko oder Tunesien sowie die Aufnahme von Bürgerkriegsflüchtlingen aus Sri Lanka oder Ex-Jugoslawien haben zu einer Zunahme nichtchristlicher Religionsgemeinschaften geführt. Laut einer Zahlensammlung des Religionswissenschaftlichen Medien- und Informationsdienstes stellen sunnitische Muslime mit gut 2,5 Mio. Personen die größte der zugewanderten Religionsgruppen dar. Dabei ist der Ausdruck „Gruppe“ insofern irreführend, als hinter dieser Zahl verschiedene, meist landsmannschaftlich organisierte Verbände stehen. So gibt es neben den drei großen türkischen Verbänden – Türkisch-Islamische Union der Anstalt für Religion (DITIB), Verband der Islamischen Kulturzentren (VIKZ) und Islamische Gemeinschaft Millî Görüş (IGMG) – auch nordafrikanisch und bosnisch geprägte Moscheevereine, die alle der sunnitischen Traditionslinie des Islam angehören. Im Unterschied dazu ha-

1 Ich danke Ulf Plessentin für ausführliche Gespräche und wertvolle Hinweise zum Netzwerkmodell. Seine Vorschläge und Ideen sind an verschiedenen Stellen in diese Einleitung eingeflossen und haben sie entscheidend bereichert.

ben die ca. 500.000 Aleviten in aller Regel einen gemeinsamen türkischen Migrationshintergrund. Schiiten bilden unter den Muslimen in Deutschland mit 225.000 Anhängern eine klare Minderheit. Nach den Muslimen folgen orthodoxe Christen mit knapp 1,2 Mio. Anhängern aus unterschiedlichen Herkunftsländern, wobei die 450.000 Angehörigen der Griechisch-Orthodoxen Kirche die größte Einzelgruppe stellen. Im Unterschied dazu sind verhältnismäßig wenige Juden, Buddhisten oder Hindus nach Deutschland zugewandert: Bei den knapp 200.000 Juden handelt es sich überwiegend um sogenannte Kontingentflüchtlinge aus den Nachfolgestaaten der früheren Sowjetunion. Die 140.000 Buddhisten mit Migrationshintergrund (die ca. 130.000 zum Buddhismus konvertierten Deutschen sind hier nicht berücksichtigt) kommen in der Regel aus Vietnam oder Thailand und ein großer Teil der ca. 90.000 Hindus sind tamilische Bürgerkriegsflüchtlinge aus Sri Lanka.[2]

Für die allerwenigsten Zuwanderer[3] war Religion ein zentrales Motiv für die Aus- bzw. Einwanderung. Dies und die vorherrschende Sicht der Aufnahmegesellschaft auf „Gastarbeiter" als Arbeitskräfte und volkswirtschaftliche Ressource führten dazu, dass das religiöse und kulturelle Leben der Migranten lange Zeit unbeachtet blieb. Diese Situation hat sich in den letzten 10 bis 15 Jahren deutlich verändert: Zum einen scheint Religion im öffentlichen Bewusstsein im Zuge globaler religiöser Erneuerungsbewegungen und Konflikte wieder an Bedeutung gewonnen zu haben, zum anderen suchen religiöse Migrantengemeinden in Deutschland und Europa verstärkt „Wege aus der Unsichtbarkeit" (Luchesi 2003). Das augenfälligste Beispiel für diese Entwicklung ist sicherlich die Errichtung repräsentativer Moscheen, Tempel und Stupas (vgl. Baumann/Zanetti 2008). Dabei stehen diese Gebäude für eine zunehmende Institutionalisierung re-

2 Daten zur Mitgliedschaft in bzw. Zugehörigkeit zu religiösen Migrantengemeinden sind schwierig zu erheben, da sie in der amtlichen Statistik nicht auftauchen. Wo Mitgliedszahlen vorliegen, sind diese teilweise wenig aussagekräftig, da häufig nur das Familienoberhaupt formell als Mitglied geführt wird, auch wenn die ganze Familie am Gemeindeleben teilnimmt. Die o.a. Angaben stammen aus einer Datensammlung des Religionswissenschaftlichen Medien- und Informationsdienstes (REMID), vgl. http://remid.de/info_zahlen/ vom 23.07.2014.

3 In diesem Band wird aus Gründen der besseren Lesbarkeit das generische Maskulinum verwendet. Damit wird nicht die männliche Form als allgemeingültige Form verstanden, sondern vielmehr ein Verständnis der generischen Form als geschlechtsunspezifisch angestrebt. Die generische Form wird nicht verwendet, wenn das Geschlecht analytisch von Bedeutung ist. In diesem Fall wird spezifisch von weiblichen oder männlichen Zuwanderern gesprochen.

ligiöser Migrantengemeinden sowie für ihre Fähigkeit, sowohl Menschen als auch Geld zu mobilisieren. Es handelt sich zumeist nicht um reine Sakralbauten, sondern um multifunktionale Zentren, die Raum für ein breites religiöses und kulturelles Bildungs- und Beratungsangebot und Knotenpunkte für Kontakte mit der Mehrheitsgesellschaft bieten. Die neue öffentliche Sichtbarkeit religiöser Vielfalt, sei es in Form von Bauten, politischen Teilhabeansprüchen oder religiöser Lebensführung (Kleidung, Speisegebote), hat sich in der öffentlichen Meinung und auch in der akademischen Debatte in unterschiedlichen Deutungsmustern niedergeschlagen.

Ein verbreitetes Bild für religiöse Migrantengemeinden in der öffentlichen Diskussion ist das der „Parallelgesellschaft". Der Begriff suggeriert eine hermetisch abgeschlossene Gruppe, die zwar innerhalb der territorialen, aber außerhalb der sozialen und kulturellen Ordnung der Aufnahmegesellschaft besteht, ohne in eine produktive und auf sozialen Austausch bedachte Beziehung mit ihr zu treten. Sozialwissenschaftliche Versuche, aus der Metapher ein Analysekonzept zu machen, definieren Parallelgesellschaften im Wesentlichen über drei Kriterien: Homogenität im Inneren, Abschottung nach außen sowie die „nahezu komplette Verdopplung der mehrheitsgesellschaftlichen Institutionen" (Halm/Sauer 2006: 18). Das Verdienst solcher Ansätze liegt darin, Auseinandersetzungen über Religion und Integration zu versachlichen und in der Folge Alltagserfahrungen von Fremdheit und Befremden empirisch relativieren zu können. Zugleich besteht allerdings eine gewisse Gefahr, dass sie ein gesellschaftspolitisches Gefährdungsszenario in Gestalt akademischer Sprachbilder fortschreiben.

Beispiele dafür sind die Rede von ethnischen und religiösen Gemeinschaften als „Mobilitätsfalle" (klassisch Wiley 1967; Esser 1985: 487f.) oder „ethnischen Kolonien" (Heckmann 1992: 97; Ceylan 2006). In beiden Fällen handelt es sich um abgemilderte Variationen des Parallelgesellschaftsthemas, insoweit sie von klaren, wenn auch prinzipiell durchlässigen Grenzen zwischen Migrantencommunities und der Aufnahmegesellschaft ausgehen. Dabei bringt der Ausdruck „Mobilitätsfalle" die Befürchtung auf den Punkt, dass ethnische Ökonomien sowie kultur- oder schichtspezifische Normen (z.B. Geschlechterrollen) zwar prinzipiell Gelegenheitsstrukturen für die Beteiligten darstellen, aber auch ihre Chancen auf sozialen Aufstieg gefährden und Erfolge im allgemeinen Bildungs- und Erwerbssystem schmälern können.

Auch das Bild der „ethnischen Kolonie" schließt teilweise an die Debatte über Parallelgesellschaften an. Friedrich Heckmann bezeichnet mit Koloniebildung „die freiwillige Aufnahme oder Weiterführung innerethnischer Beziehungen. Anders als beim Ghetto, in dem räumliche Integration und soziale Organisierung durch Zwang zusammenfallen, ist die Entwicklung eines sozial-

kulturellen Eigensystems der Minderheit nicht notwendig mit der Existenz segregierter […] Wohnbezirke verbunden“ (Heckmann 1992: 98). Der Ausdruck „Kolonie“ zeigt hier eine Vergemeinschaftung ethnischer oder religiöser Minderheiten an, die sich gegenüber der Mehrheitsgesellschaft sozial und kulturell, aber nicht unbedingt räumlich (Segregation) und strukturell (Institutionenverdopplung) abgrenzen.[4] Entsprechend betont Rauf Ceylan gegenüber anderen Sozialformen wie Ghetto und Enklave die prinzipielle Offenheit der ethnischen Kolonie: „Für die einen erfüllt sie eine wichtige Funktion im Integrationsprozess, andere dagegen erkennen desintegrative Elemente, die zur Entwicklung einer Parallelgesellschaft beitragen“ (Ceylan 2006: 52). Dabei ist die Integrationsleistung ethnischer Kolonien oft eng mit einem Phasenmodell der Anpassung an die Mehrheitsgesellschaft verknüpft. Zu Beginn, so die These, können ethnische und religiöse Gemeinschaften ihre Mitglieder bei der Eingliederung in die Aufnahmegesellschaft unterstützen. Sie fungieren als „kulturelle Refugien“ (ebd.: 78) und mobilisieren tätige Hilfe in praktischen Angelegenheiten, etwa bei Behördengängen. Im weiteren Verlauf komme es dann durch den Generationswechsel und Eheschließungen über die Gemeinschaft hinaus zu einer zunehmenden Anpassung an die Mehrheitsgesellschaft in sozialer, ökonomischer und kultureller Hinsicht.

Dieses Verlaufsschema geht zurück auf den sogenannten „Race-Relation-Cycle“, der bereits in den 1960er-Jahren von den amerikanischen Stadtforschern Robert Park und Ernest Burgess formuliert worden ist (Park/Burgess 1969). Die beiden Autoren unterscheiden idealtypisch fünf Entwicklungsphasen ethnischer Kolonien und interethnischer Beziehungen, namentlich Kontakt, Wettbewerb, Konflikt, Akkommodation und Assimilation. Auch wenn dies nicht der Ort für eine ausführliche Wiedergabe und Würdigung der einzelnen Phasen ist, bleibt grundsätzlich festzuhalten: Ethnische und religiöse Vergemeinschaftung wird hier als eine Art Durchgangsstadium zwischen Ankunft und Aufgehen in der Mehrheitsgesellschaft verstanden. Wettbewerb und Konflikt sind zentrale Mechanismen für Annäherung und der Zielzustand ist die vollumfängliche Angleichung an die Aufnahmegesellschaft.

Religions- und Kulturwissenschaftler haben dieses Konzept v.a. für seine Geradlinigkeit und seinen einseitigen Fokus auf Assimilation kritisiert. Der Religionswissenschaftler Martin Baumann schlägt vor, die strukturelle und die kul-

4 Dabei hat der Begriff einen polemischen, ja sogar zynischen Unterton, zumal im Bild der Kolonisierung der Aufnahmegesellschaft durch Migration Ängste vor „Überfremdung“ genährt und die Machtverhältnisse zwischen Mehrheit und Minderheit auf eigenartige Weise verkehrt werden.

turelle Dimension sozialer Integration getrennt voneinander zu betrachten und „sich von der landläufigen Vorstellung zu lösen, dass eine gesellschaftliche Integration nur mittels sozioökonomischer und kulturell-religiöser Assimilation möglich sei“ (Baumann 2004: 26). Vielmehr könne die Pflege und Bewahrung der Herkunftskultur dauerhaft zur Ressource für die strukturelle Integration in das Bildungs- und Erwerbssystem des Aufnahmelandes werden: „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“ (ebd.: 27). So verstanden sind kulturelle Selbstvergewisserung im Allgemeinen und religiöse Selbstorganisation im Besonderen geradezu Ermöglichungsinstanzen für sozioökonomische und politische Teilhabe in der Aufnahmegesellschaft.

Baumanns Verständnis von Diaspora-Integration scheint das Modell der Parallelgesellschaft auf den Kopf zu stellen. Die religiöse und ethnische Vergemeinschaftung ist nicht nur nicht hinderlich für einen produktiven Austausch mit dem Aufnahmeland, sondern geradezu die Voraussetzung dafür. Zugleich kann man in der Rede vom „Rückzugsort“ oder „Schonraum“ Anklänge eines defizitorientierten Denkmodells erkennen, das in Debatten über Parallelgesellschaften und ethnische Kolonien in weiten Teilen prägend ist: Migranten erscheinen hier als entwurzelte und verschüchterte Wesen, die die Aufnahmegesellschaft als Zumutung und Überforderung erleben. Religiöse Migrantengemeinden erfüllen in diesem Fall in erster Linie eine psychohygienische Funktion – ihre zahlreichen konkreten Unterstützungs-, Bildungs- und Beratungsangebote sowie ihre Vernetzung über die Eigengruppe hinaus werden dabei tendenziell ausgeblendet.

Religionssoziologische Studien haben schon seit Längerem auf das brückenbildende Sozialkapital (vgl. Wuthnow 2002: 670) und die sozialintegrativen Potentiale von Religionsgemeinschaften hingewiesen (vgl. Pickel 2014: 53). Daran knüpft Baumann an, wenn er in einem neueren Aufsatz den Wandel religiöser Immigrantengruppen „von Gegenorten zu neuen Brücken- und Heimatorten“ untersucht (Baumann 2015, i.E.). Die Beiträge im vorliegenden Band nehmen diesen Faden auf und analysieren religiöse Migrantengemeinden mit Blick auf ihre Vernetzung nach außen und ihre Unterstützungsangebote nach innen. Sie legen dabei eine potential- und beziehungsorientierte Perspektive zugrunde, die im folgenden Abschnitt genauer erläutert wird.

DIE PERSPEKTIVE: RELIGIÖSE MIGRANTENGEMEINDEN ALS ZIVILGESELLSCHAFTLICHE RESSOURCE

Die Forschungsfrage des vorliegenden Bandes lässt sich wie folgt auf den Punkt bringen: Welche zivilgesellschaftlichen Potentiale bieten religiöse Migrantengemeinden und wie gestalten sich diese Potentiale vor dem Hintergrund religiöser Vorstellungen und anderer Einflussfaktoren? Diese Perspektive schließt an die o.a. Debatten an, insoweit sie programmatisch auf die produktiven Beiträge und Leistungen von Religionsgemeinschaften für moderne Gemeinwesen hin orientiert ist. Dabei ist die positive Akzentsetzung in der Fragerichtung als Korrektiv gegen die mehr oder weniger ausdrückliche Defizitorientierung der bisherigen Diskussion zu verstehen und nicht als normatives Bekenntnis für mehr Religion in einem postsäkularen Sinne. Im Folgenden gilt es zunächst, die Kernbegriffe „religiöse Migrantengemeinden“ und „zivilgesellschaftliche Potentiale“ zu klären und zu operationalisieren.

Religiöse Migrantengemeinden bezeichnen in diesem Band Zusammenschlüsse bzw. Gruppen von Menschen mit Migrationshintergrund, die in erster Linie auf geteilten religiösen Sinnzusammenhängen beruhen. Diese Gruppen lassen sich in verschiedene Richtungen abgrenzen:

- *Migration*: Religiöse Migrantengemeinden unterscheiden sich von anderen religiösen Gemeinschaften dadurch, dass die Mehrheit ihrer Angehörigen einen Migrationshintergrund aufweist. Das schließt nicht aus, dass im Einzelfall auch Menschen ohne Migrationsgeschichte (z.B. Ehepartner oder Konvertiten) aktiv am Gemeindeleben teilnehmen können und dabei wichtige Brückenfunktion in Richtung der Aufnahmegesellschaft übernehmen.

- *Religion*: Religiöse Migrantengemeinden unterscheiden sich von anderen Formen der Migrantenselbstorganisation durch ihre primäre Ausrichtung auf religiöse Lebensführung, etwa religiöse Erziehung oder gemeinsame Rituale und Feste. Im Unterschied zu anderen Einrichtungen wie Kaffeehäusern oder Kulturvereinen haben Religionsgemeinschaften nicht nur das Diesseits im Blick, sondern sind ihrem Selbstverständnis nach auch auf das jenseitige Heil ihrer Mitglieder hin orientiert.

- *Gemeinde*: Religiöse Migrantengemeinden unterscheiden von lediglich individuellen Formen der religiösen Betätigung und Selbstvergewisserung im Migrationskontext durch einen höheren Grad der wechselseitigen Bezogenheit und Verbindlichkeit. Der Ausdruck Gemeinde soll dabei ein Element re-

ligiöser Vergemeinschaftung anzeigen, das über einen bloßen Zweckverband hinausgeht und mit spezifischen, oft theologisch verankerten, Vertrauens- und Verpflichtungsbeziehungen verbunden ist. In diesem weiten Verständnis ist der Begriff nicht auf christliche Gemeinden beschränkt.

Auch die Rede von den *zivilgesellschaftlichen Potentialen* religiöser Migrantengemeinden verweist auf eine komplexe und teils schillernde Debatte und soll im Folgenden genauer erläutert werden. Dies ist nicht der Ort für eine ausführliche Abhandlung über das Konzept der Zivilgesellschaft oder seine Ideengeschichte (vgl. dazu Klein 2001), das Ziel ist vielmehr, aus einer kursorischen Zusammenschau neuerer Überblicksbeiträge empirisch anschlussfähige Ansatzpunkte für die zivilgesellschaftlichen Potentiale von Religionsgemeinschaften zu gewinnen.

Mit Frank Adloff ist unter Zivilgesellschaft zunächst „die plurale Gesamtheit der öffentlichen Assoziationen, Vereinigungen und Zusammenkünfte" zu verstehen, „die auf dem freiwilligen Zusammenhandeln der Bürgerinnen und Bürger beruhen" (Adloff 2005: 8). Der zivilgesellschaftliche Bereich ist darüber hinaus „unabhängig vom staatlichen Apparat […] und wirtschaftlichen Profitinteressen", aber auch von der Privatsphäre (ebd.). Parallel dazu lässt sich Zivilgesellschaft mit Dieter Gosewinkel als ein „Raum sozialen Handelns" verstehen, der zwischen Staat, Wirtschaft und dem privaten Bereich angesiedelt ist: „Dieser Zwischen-Raum […] ist der Ort, an dem freie Assoziationen in besonderer Verdichtung und Intensität das soziale und politische Handeln prägen. Er zeichnet sich durch ein besonders hohes Maß gesellschaftlicher Selbstorganisation aus" (Gosewinkel 2010: Ziffer 7). Einer solchen „bereichsbezogenen" Begriffsbestimmung stellt Gosewinkel in der Folge „handlungsbezogene Definitionen" von Zivilgesellschaft gegenüber. Im Zentrum stünden hier „normative Grundannahmen über die Qualität sozialen Handelns bzw. eines gesellschaftlichen Zusammenhangs" und mithin ein bestimmter „Kanon von Werthaltungen und Verhaltensmodi" als Kennzeichen von Zivilität (ebd.: Ziffer 8-9).

Wo aber bleibt die Religion? Für Gosewinkel gehört es zu den „offenkundigen Blindstellen des theoretischen Konzepts Zivilgesellschaft, […] die Rolle der Religion in der Begründung und Praxis zivilgesellschaftlicher Organisationsformen übergangen und unterbewertet" zu haben (ebd.: Ziffer 17). Manuel Borutta verweist in diesem Zusammenhang sogar auf eine „säkularistische Norm", welche analytische und normative Verständnisse von Zivilgesellschaft gleichermaßen prägt und dabei „den Blick auf die enge Verflechtung und positive Beziehung von Religion und Zivilgesellschaft" verstellt (Borutta 2005: 2). Für ihn wird Religion zivilgesellschaftlich dann relevant, wenn sie aus eigener Kraft „intermediäre Organisationen" ausformt, die im weiteren Sinne „gemeinwohl-

orientiert“ sind (ebd.: 3). Das normative zivilgesellschaftliche Potential religiöser Gemeinschaften beurteilt Borutta ambivalent: „Religion kann zivilgesellschaftliche Strukturen und Kulturen der Zivilität bekämpfen […], indem sie sich gegen Pluralismus und Toleranz wendet und Gewalt predigt. Sie kann indes auch das Gegenteil intendieren und bewirken“ (ebd.: 9).

Auch wenn bereichsbezogene Definitionsansätze die Eigenständigkeit einer zivilgesellschaftlichen religiösen Sphäre gegenüber von Staat und Markt hervorheben, so ist doch gerade in korporativen Staaten, die auf eine weitreichende Einbindung religiöser Verbände setzen, die Abgrenzung zwischen zivilgesellschaftlichen und staatstragenden religiösen Strukturen oft unklar. In diesem Zusammenhang hat der Zeithistoriker Paul Nolte für die Bundesrepublik Deutschland drei Phasen der Staatsnähe bzw. -ferne religiöser Gemeinschaften unterschieden (vgl. Nolte 2014): Die erste Phase in den 1950er und 1960er Jahren ist geprägt durch die starke Einbeziehung der beiden großen Kirchen in das staatliche Gefüge (vgl. ebd.: 138). Diese „traditionelle“ Phase geht im Zuge der kulturellen Umbrüche nach 1968 in eine „Bewegungsphase“ über: „Politische Aktion und soziales Engagement und kulturelle Erneuerung verlagern sich tendenziell aus der staatlichen Sphäre in jene der Gesellschaft“ (ebd.: 141). Dadurch kommt es zwar einerseits zur Auflösung traditioneller konfessioneller Milieus, andererseits treiben „religiöse Motive und Lebenshaltungen […] den kulturellen Wandel jener Jahre entscheidend mit voran“ (ebd.: 142f.). Mit dem Fall des Eisernen Vorhangs wird die Bewegungsphase schließlich durch eine „postsäkulare“ bzw. „multireligiöse“ Phase abgelöst. Die Zivilgesellschaft gilt nunmehr „weniger als Ort des Protests und des Konfliktes zwischen Bürgern und Staat […], sondern als ein Aushandlungsraum der Identitäten verschiedener Gruppen, die dennoch ihr friedliches Zusammenleben organisieren wollen“ (ebd.: 147).

Die Beiträge in diesem Band knüpfen an diese Überlegungen an, indem sie die Rolle religiöser Migrantengemeinden bei der Aus- und Mitgestaltung der religiös und weltanschaulich pluralen Zivilgesellschaft untersuchen. Die Aushandlung kollektiver Identitäten, etwa im Rahmen interreligiöser Dialoge, ist aus unserer Sicht nur ein Teil einer umfassenderen Beziehungsarbeit dieser Gemeinden. Aus den konzeptionellen Debatten über Religion und Zivilgesellschaft ergeben sich dabei verschiedene empirische Anschlussstellen. Dazu gehört zum einen die Fähigkeit religiöser Migrantengemeinden zu *Selbstorganisation* und sozialer *Mobilisierung* sowie zum anderen die Ausbildung und praktische Entfaltung eines *öffentlichen Bewusstseins*, bis hin zu einer substantiellen *Gemeinwohlorientierung*.

Die zivilgesellschaftlichen Potentiale religiöser Migrantengemeinden werden im Folgenden durch zwei zentrale Analysedimensionen operationalisiert: Ange-

bote und Vernetzungen. *Angebote* umfassen soziale Dienstleistungen, die durch Migrantengemeinden für ihre Mitglieder, aber auch darüber hinaus offeriert werden, etwa im Bereich Bildungs-, Jugend- oder Seniorenarbeit. Diese Angebote haben ihr Gegenstück in öffentlich geförderten Wohlfahrtsleistungen des Sozialstaats oder gesellschaftlicher Verbände und ergänzen oder entlasten diese. *Vernetzungen* beziehen sich auf Interaktionen mit anderen religiösen und nichtreligiösen Akteuren der Aufnahmegesellschaft und ihre soziale Einbettung über den eigenen Gemeindezusammenhang hinaus. Dabei ist der zivilgesellschaftliche Kontext durchaus nicht nur national zu verstehen: Auch grenzüberschreitende Beziehungen, etwa Entwicklungs- oder Nothilfe, können als Beitrag zu einer transnationalen Zivilgesellschaft verstanden werden.

In den o.a. Definitionsversuchen wurden v.a. die Fähigkeit zur Selbstorganisation sowie die öffentliche, d.h. über private und kollektive Partikularinteressen hinausgehende, Orientierung hervorgehoben. Daraus ergibt sich, dass nicht alle Beziehungen, die wir vorfinden, als zivilgesellschaftliche Potentiale gleichermaßen ersichtlich und bedeutsam sind. Als zivilgesellschaftliche Potentiale im engeren Sinne betrachten wir zunächst Unterstützungsbeziehungen und Kooperationen zwischen einer Gemeinde und anderen religiösen und nichtreligiösen Akteuren der Aufnahmegesellschaft, da sich hier sowohl die Fähigkeit zur Selbstorganisation als auch die Gemeinwohlorientierung zeigt. Relevant sind ferner Unterstützungsleistungen innerhalb von Gemeinden, die entweder informell ‚unter dem Dach' (z.B. Kreditvergabe, praktische oder seelsorgerliche Lebenshilfe) oder als regelmäßiger strukturierter Dienst der Gemeinde für ihre Mitglieder erbracht werden (z.B. Rechtsberatung, Hausaufgabenhilfe). In diesem Fall besteht das zivilgesellschaftliche Moment zum einen in der tätigen Selbstorganisation und Ressourcenmobilisierung sowie in der potentiellen Entlastung der Aufnahmegesellschaft von bestimmten Kosten der Zuwanderung.

Erläuterungsbedürftig sind hingegen Fälle, in denen die Angehörigen sich primär für ihre Gemeinde engagieren (Mitgliedsbeiträge, Spenden, Dienstleistungen, Ehrenamt), etwa zur Alimentierung religiöser Spezialisten oder zum Unterhalt oder dem Ausbau von Räumlichkeiten. Zum einen deutet eine solche Bündelung von Ressourcen auf die kollektive Handlungsfähigkeit und damit auf die Selbstorganisationskraft einer Gemeinde hin, die *per se* als zivilgesellschaftliches Potential gelten kann (s.o.). Zum anderen ist der Ausbau der personellen oder räumlichen Infrastruktur regelmäßig mit einer Ausweitung von Angeboten nach innen und Vernetzungen nach außen verbunden, wenn etwa repräsentative Moscheen oder Tempel zu Begegnungszentren und Orten der Kultur- und Jugendarbeit werden.

Analog dazu stellen interne Angebote, die in erster Linie der religiösen Kulturpflege dienen (Religionsunterricht, Sprachkurse, Volkstanzkurse, Weitergabe von Brauchtum) nicht automatisch ein zivilgesellschaftliches Potential dar. Unstrittig ist auch in diesem Fall die Fähigkeit zur Selbstorganisation, die ein strukturiertes Bildungsangebot erst möglich macht. Aber wie verhält es sich mit der öffentlichen Orientierung? Zunächst könnte man mit Baumann argumentieren, dass die Bewahrung der Herkunftskultur eine Voraussetzung für strukturelle Integration darstellt und dass darin bereits ein prinzipieller öffentlicher Nutzen religiöser Migrantengemeinden besteht (s.o.). Darüber hinaus können die genannten Angebote und Aktivitäten eine Außenwirkung entfalten, wenn sie auch von Externen in Anspruch genommen werden oder aber Vernetzungsinitiativen ermöglichen (Schmitt 2003: 359).

Um die zivilgesellschaftlichen Potentiale religiöser Migrantengemeinden angemessen erfassen und einordnen zu können, basieren alle Beiträge in diesem Band auf einer Netzwerk-Perspektive auf Religion und Migration, die sich an drei spezifischen Forschungsstrategien festmachen lässt (vgl. Nagel 2012):

1. *Blick auf die Mesoebene*: Nachdem frühere Studien Religion im Migrationskontext v.a. als persönliche Identitätsressource (Mikroebene) oder gesellschaftlichen Integrationsfaktor (Makroebene) behandelt haben, liegt das Augenmerk in diesem Band auf religiösen Migrantengemeinden als Gruppen (vgl. Pries/Sezgin 2010). Wir betrachten diese Gemeinden als Beziehungsräume und Kontaktzonen, in denen religiöse Vorstellungen und Normen von Hilfeleistung und gutem Miteinander in Unterstützungsangebote und Vernetzungen mit der Aufnahmegesellschaft umgesetzt werden.

2. *Integrales Netzwerkmodell*: Unser empirisches Hauptaugenmerk liegt weniger auf bestimmten Eigenschaften religiöser Migrantengemeinden (Größe, Alter, Verbandszugehörigkeit) als auf den Beziehungen, die sie nach innen und nach außen stiften, kultivieren oder auch verhindern. Entsprechend basieren alle Studien dieses Bandes auf dem gleichen qualitativen Netzwerkmodell, das auf der systematischen Unterscheidung und Klassifikation von Beziehungskontexten, Beziehungsinhalten und Beziehungsarrangements sowie inneren und äußeren Einflussfaktoren für das Beziehungsspektrum beruht (siehe Modell im folgenden Abschnitt).

3. *Vergleichsdesign*: Der vorliegende Band ist das Ergebnis eines jahrelangen, kooperativen Forschungsprozesses im Rahmen der NRW-Nachwuchsforschergruppe „Religion vernetzt. Zivilgesellschaftliche und wirtschaftliche

Potentiale religiöser Vergemeinschaftung“ am Centrum für Religionswissenschaftliche Studien (CERES) der Ruhr-Universität Bochum. Zugrunde liegt ein religionsvergleichendes Fallstudiendesign, das unterschiedliche Religionsgemeinschaften (Islam, Christentum, Hinduismus, Buddhismus, Yezidentum) und Herkunftsregionen umfasst (Osteuropa, Balkan, Nordafrika, Naher Osten, Südasien, Südostasien und Ostasien). Die Fallstudien sind zum größten Teil in fortlaufendem Austausch miteinander entstanden und ermöglichen auf diese Weise komparative Einsichten zum Beziehungsspektrum verschiedener Migrantengemeinden und relevanten internen und externen Einflussfaktoren.

In diesem Abschnitt ging es darum, die potential- und beziehungsorientierte Forschungsperspektive des vorliegenden Bandes zu beschreiben und einzuordnen. Die zentrale konzeptionelle Herausforderung unserer Arbeit bestand darin, das allgemeine Forschungsprogramm in ein konkretes Analysemodell zu übersetzen. Die verschiedenen Dimensionen dieses Modells werden im Folgenden genauer erläutert.

DAS MODELL: DIMENSIONEN RELIGIÖSER NETZWERKE

Um die zivilgesellschaftlichen Potentiale religiöser Gemeinschaften differenziert bestimmen zu können, basieren alle Beiträge auf einem einheitlichen netzwerkanalytischen Modell. Die Netzwerkanalyse beschreibt soziale Wirklichkeit durch Beziehungen, die ihrerseits durch Knoten und Kanten gekennzeichnet sind. Dabei stehen die Knoten in der Regel für die beteiligten Akteure und die Kanten für die Inhalte, Richtung und Intensität ihrer Beziehungen (vgl. Knoke/Kuklinski 1982: 9ff.; Scott 2003: 2ff.). Das netzwerkanalytische Modell dieses Bandes basiert auf der systematischen Unterscheidung von Beziehungskonstellationen und -kontexten sowie Beziehungsinhalten und -arrangements.

Konstellationen & Kontexte

Für die Analyse der Netzwerke religiöser Migrantengemeinden lassen sich auf der Ebene der Knoten die folgenden *Beziehungskonstellationen* unterscheiden:

1. Beziehungen zwischen Individuen, die im Rahmen der Gemeinde stattfinden bzw. von dieser ermöglicht werden, z.B. Unterstützungsleistungen der Mitglieder untereinander.

2. Beziehungen zwischen Individuen und der Gemeinde, etwa strukturierte Unterstützungsleistungen und Angebote der Gemeinde für bedürftige Einzelpersonen, aber auch die Mobilisierung von Ressourcen zur Finanzierung der Gemeindearbeit und Infrastruktur (Geistliche, Räumlichkeiten etc.).

3. Beziehungen zwischen Gruppen, etwa die politische Zusammenarbeit mehrerer Gemeinden, Kontakte zu staatlichen Stellen oder punktuelle Unterstützungen (Spenden, Fürsprache) für die Belange anderer Gemeinden.

Diese Unterscheidung soll deutlich machen: Auch wenn Beziehungen im Einzelfall immer konkreten Personen zugerechnet werden können, ist die Rolle bzw. Position der beteiligten Akteure zu beachten. Hier ist idealtypisch zwischen Agency „unter dem Dach" und „im Namen von" religiösen Migrantengemeinden zu unterscheiden. Im ersten Fall steht die persönliche Dimension der Beziehung im Vordergrund, im zweiten Fall fungieren Personen als Vermittler zwischen Gruppen. Die Frage, ob z.B. ein religiöser Funktionsträger als einfacher Angehöriger oder im Namen einer Gemeinde spricht, ist von hoher praktischer Relevanz, wenn es etwa darum geht, adäquate Ansprechpartner zu ermitteln. Allerdings kann hier nicht einfach das hierarchisch strukturierte Organisationsmodell der Amtskirchen zugrunde gelegt werden.[5]

Neben der Unterscheidung dieser Beziehungskonstellationen ist empirisch v.a. der *Beziehungskontext* bedeutsam. Der Kontext gibt die Reichweite einer Beziehung zwischen dem Nahraum der Eigengruppe, anderen religiösen Traditionslinien oder Religionen sowie nichtreligiösen Institutionen der Aufnahmegesellschaft an. Im Einzelnen lassen sich vier Dimensionen unterscheiden:

5 Zwar haben wir im Regelfall religiöse Funktionsträger als Repräsentanten ihrer Gemeinde betrachtet. In einigen Fällen stellte sich allerdings die Frage, wie mit der individuellen Dignität religiöser Virtuosen umzugehen ist (etwa im Fall buddhistischer Mönche oder erbcharismatisch Begabter bei den Yeziden). Hier war im Einzelfall zu begründen, warum der religiöse Spezialist als Individuum und nicht als Vertreter der Gemeinde fungiert. Ähnlich verhält es sich bei sozialen Dienstleistungen. Unstrittig ist, dass soziale Dienste und Wissenstransfer einzelnen Akteuren zugutekommen, zu klären ist aber im Einzelfall, ob der „Sender" eine andere Einzelperson oder die Gemeinde als Gruppe ist. Ein Indikator dafür ist der Grad der Institutionalisierung eines Unterstützungsangebotes: je ehrenamtlicher, spontaner, niedrigschwelliger und fallbezogener die Hilfe, desto „individueller", je alimentierter, regelmäßiger und allgemeiner das Angebot, desto „kollektiver".

1. Eine Beziehung ist *innerreligiös*, wenn sie innerhalb einer Religionsgemeinschaft (z.B. ein gegebener Moschee- oder Tempelverein) oder aber innerhalb einer Traditionslinie stattfindet (z.B. ein gemeinsames Fest verschiedener buddhistischer Gruppen der Waldmönchtradition).

2. Von einem *intrareligiösen* Kontext sprechen wir, wenn sich eine Beziehung über zwei Traditionslinien innerhalb einer Religion hinweg erstreckt. Diese Traditionslinien können auf einem theologischen Selbstverständnis beruhen (z.B. Katholiken vs. Protestanten), aber auch auf unterschiedliche landsmannschaftliche Traditionen (türkische vs. arabische Muslime), unterschiedliche Generationen oder die Zugehörigkeit zu unterschiedlichen Dachverbänden zurückgehen. So wäre ein Wissenstransfer zwischen verschiedenen DITIB-Gemeinden zum Thema Moscheebau innerreligiös, da er sich innerhalb einer verbandlichen Traditionslinie bewegt. Eine gemeinsame Liste von DITIB- und VIKZ-Vereinen für einen Integrationsrat wäre hingegen ein Beispiel für intrareligiöse politische Zusammenarbeit auf der kommunalen Ebene.

3. Als *interreligiös* bezeichnen wir Beziehungen zwischen Gemeinden unterschiedlicher Religionen. Dazu gehören alle Formen der strukturierten interreligiösen Arbeit von der Dialogveranstaltung über Friedensgebete bis hin zu gemeinsamen Festen. Aber auch ein spontaner oder kursorischer Austausch fällt in diese Kategorie. Ein Beispiel dafür sind wechselseitige Besuche zwischen einer serbisch-orthodoxen Gemeinde und einem thailändisch-buddhistischen Tempel, die sich ein Grundstück in einem Gewerbegebiet teilen.

4. *Außerreligiös* schließlich sind Beziehungen zwischen einer Religionsgemeinschaft und einer Organisation oder Gruppe, die sich nicht als religiös definiert. Beispiele wären etwa die Bauvoranfrage eines Moscheevereins beim Bauamt, die Kooperation von christlichen Gemeinden mit der Kommunalpolitik für lokale Feste sowie die religiöse Aufklärungsarbeit yezidischer Gemeinden in staatlichen Schulen.

Inhalte

Die genannten Konstellationen und Kontexte erfassen v.a. formale Eigenschaften einer Beziehung. Zentral für unsere Fragestellung sind aber insbesondere die Inhalte der Beziehungen religiöser Migrantengemeinden. Beziehungsinhalte be-

schreiben die Art bzw. Qualität der Beziehung zwischen zwei Knoten (vgl. Knoke/Kuklinski 1982: 15ff.). Sie lassen sich zudem über den Austausch bzw. die Weitergabe bestimmter Ressourcen oder Kapitalsorten bestimmen (vgl. Esser 2000: 213ff.).

1. *Kontaktpflege* umfasst Aufwendungen für den Aufbau oder die Erhaltung des sozialen Kapitals einer Gruppe. Darunter fallen nach innen alle Angebote zur Vergemeinschaftung vom unspezifischen Gemeindekaffee oder der Teestube im Moscheeverein (vgl. Ceylan 2006) bis zu verschiedenen Frauen-, Männer- und Jugendkreisen. Nach außen umfasst Kontaktpflege z.B. Vertrauensarbeit im Quartier, Adressentausch, Small-Talk, mündliche und schriftliche Einladungen sowie gegenseitige Besuche.

2. *Transfer von Geld und Gütern* umfasst die Übertragung von ökonomischem Kapital wie Geld, Titeln und Vermögensgegenständen. Beispiele sind Geld- und Sachspenden, etwa die Überlassung einer Buddhafigur von einem thailändisch-buddhistischen Tempel an ein lokales Museum oder die finanzielle Beteiligung einer Moscheegemeinde an einer multireligiösen Kapelle.

3. *Wissenstransfer* umfasst die Weitergabe von kulturellem Kapital in Form von kognitivem Struktur-, Prozess- oder Handlungswissen. Dabei sind *religiöse* (Religionsunterricht bzw. -unterweisung, Liturgiesprache, Rituale etc.) und *säkulare* Wissensbestände zu unterscheiden (Nachhilfe für die Schule, Übersetzungen, Rechts- und Sozialberatung, Ämterhilfe).

4. *Soziale Dienste* umfassen die Mobilisierung von Humankapital, also die Erbringung von Leistungen, die bestimmte Fähigkeiten oder Kompetenzen erfordern, aber nicht primär auf den Austausch von Wissen angelegt sind. Beispiele sind helfende Tätigkeiten, etwa im Bereich Altenhilfe oder Jugendarbeit, Haushaltshilfe sowie die Mitarbeit bei Veranstaltungen und dem Bau bzw. der Instandhaltung von Gemeindestruktur.

5. *Öffentliche Fürsprache* umfasst die Übertragung von symbolischem Kapital in Form affirmativer Sprechakte und diskursiver Unterstützung. Im Vordergrund stehen hier öffentliche Äußerungen, durch die ein Akteur (in der Regel als Repräsentant einer Organisation) sich hinter einen anderen Akteur (in der Regel eine bestimmte Gemeinde) stellt, so dass dieser von seiner Reputation profitieren kann. Beispiele sind positive Einlassungen christlicher Vertreter

zum Bau einer repräsentativen Moschee oder muslimische Anwaltschaft gegen die Schließung einer Kirche.[6]

6. *Interessenvertretung* bezieht sich auf die Bündelung und politische Aktivierung von institutionellem bzw. politischem Kapital und umfasst alle Versuche der Einflussnahme auf Entscheidungsprozesse in übergeordneten (externen oder internen) Zusammenhängen.[7] Beispiele sind die kommunalpolitische Zusammenarbeit unterschiedlicher muslimischer Vereine sowie die Lobbyarbeit der Syrisch-Orthodoxen Kirche in Deutschland für die Aufnahme von christlichen Flüchtlingen aus Syrien und dem Nordirak.

7. *Seelsorge* umfasst persönliches Empowerment durch die Vermittlung von Trost, Selbstwertgefühl, Nähe und Vertrauen, etwa im Rahmen informeller Krisengespräche und freundschaftlicher Unterstützung (soziales Kapital). Sie umfasst weiterhin Formen der *religiösen Beratung,* die religiös begründetes Handlungswissen mit konkreten Weisungen oder Ratschlägen zur Lebensführung verbindet (religiöses kulturelles Kapital). Beispiele sind Fatwas zum Umgang mit bestimmten Herausforderungen der Migrationssituation oder die Unterweisung durch buddhistische Mönche.

8. *Religiöse Heilung* umfasst schließlich rituelle oder spirituelle Techniken (religiöses kulturelles Kapital) zur Beseitigung von körperlichem oder psychischem Schmerz und Krankheit. Beispiele sind gemeinschaftliche Formen des „Gesundbetens“, wie sie v.a. in freikirchlichen Gemeinden verbreitet sind, aber auch Formen der Krankensalbung und Segnung sowie therapeutische Rituale zur Traumabewältigung, etwa im Fall der Yeziden oder der tamilischen Hindus.

---

6 Öffentlichkeit wird hier weit verstanden als „im Beisein relevanter Dritter“, etwa im Rahmen einer Veranstaltung oder Rede, aber auch im Zusammenhang eines Berichts, Presseartikels oder offenen Briefs. Andererseits ist die bloße Gewährung von Publicity (etwa durch lokale Medien) noch keine Fürsprache.

7 Laut Esser stellen institutionelles und politisches Kapital auf „die kooperativen Folgen einer gelungenen Institutionalisierung“ ab. Diese bestehen für das institutionelle Kapital in der Teilhabe von Organisationen an den institutionell gerahmten Ergebnissen bestimmter Aushandlungsprozesse und für das politische Kapital in der „Wahrnehmung und Durchsetzung der Interessen im politischen Raum“ (Esser 2000: 232ff.).

Arrangements

Neben diesen Inhalten oder Qualitäten lässt sich das Beziehungsspektrum religiöser Migrantengemeinden auch durch formale Kriterien wie Intensität, Vielschichtigkeit, Dauer und Wert- oder Zweckorientierung bestimmen. Das Zusammenwirken dieser Kriterien bezeichnen wir als Beziehungsarrangement. Ein Maß für die *Intensität* ist typischerweise der Umfang oder die Menge ausgetauschter Ressourcen, seien es Geld, Informationen oder soziale Dienste. Aber auch symbolische Interventionen wie öffentliche Fürsprache oder Interessenvertretung können unterschiedlich intensiv ausfallen und von kursorischen Anregungen bis zu Lobeshymnen und ausgeprägtem Lobbyismus reichen. Ungeachtet der Intensität kann eine Beziehung zwischen religiösen Migrantengemeinden und anderen Akteuren kurz- oder langfristig angelegt sein (*Dauer*) und sich auf unterschiedliche Beziehungsinhalte erstrecken (*Multiplexität*).

In dem Maße, wie ein Austausch zwischen religiösen Migrantengemeinden und anderen religiösen oder nichtreligiösen Gruppen intensiv, dauerhaft und multiplex ist, sprechen wir von einer *Kooperation*. Dabei kann das kollektive Handeln im Sinne des o.a. normativen Verständnisses von Zivilgesellschaft an geteilten Normen und Werten orientiert sein oder aber als Mittel zur Erreichung bestimmter Gruppeninteressen betrachtet werden. Im Anschluss an diese Überlegungen lassen sich idealtypisch vier Varianten von Kooperation unterscheiden, die in der folgenden Tabelle zusammengestellt sind:

	zweckgebunden	**wertgebunden**
langfristig	strategische Allianz	Partnerschaft
kurzfristig	Projekt	Ad-hoc-Aktivität

1. *Strategische Allianzen* bezeichnen eine dauerhafte Zusammenarbeit, die zweckgebunden ist und in der Regel auf Komplementarität und Interessenkonvergenz beruht. Ein Beispiel ist eine Allianz von Religionsgruppen für politische Lobbyarbeit (vgl. das religionsübergreifende Aktionsbündnis Pro Reli beim Volksentscheid Ethikunterricht Berlin 2009).

2. *Partnerschaften* hingegen beziehen sich auf eine dauerhafte Zusammenarbeit, die auf ähnlichen Zielen und/oder Werten beruht und in der Regel mehrdimensional ist, also über einen bestimmten strategischen Zweck hin-

ausgehen. Ein Beispiel sind langfristig angelegte interreligiöse Initiativen wie Nachbarschaftstreffs.

3. *Projekte* bezeichnen thematisch und zeitlich eingegrenzte Formen der Zusammenarbeit, die in der Regel zweckgebunden und nicht auf Dauer gestellt sind. Ein Beispiel sind interreligiöse Stadteilfeste.

4. *Ad-hoc-Aktivitäten* schließlich sind gekennzeichnet durch kurzfristige Mobilisierung und den Rückgriff auf geteilte Werte. Beispiele wären Gegendemonstrationen gegen xenophobe Bewegungen wie PRO NRW oder interreligiöse Trauerzeremonien nach Naturkatastrophen oder Unglücksfällen.

Der Erkenntniswert der hier präsentierten Unterscheidung zwischen Beziehungskonstellationen, -kontexten, -inhalten und -arrangements liegt in erster Linie in der Möglichkeit einer differenzierten netzwerkförmigen Beschreibung der zivilgesellschaftlichen Potentiale religiöser Migrantengemeinden. Um allerdings die Frage zu beantworten, warum bestimmte Angebote oder Vernetzungen entstehen, müssen auch potentielle Einflussfaktoren identifiziert und dimensioniert werden. Das leistet der folgende Abschnitt.

EINFLUSSFAKTOREN

Die zivilgesellschaftlichen Potentiale religiöser Migrantengemeinden sind abhängig von einer Vielzahl an internen und externen, strukturellen und ideellen Einflussfaktoren. *Interne* Einflussfaktoren sind solche, die sich aus der Verfassung der Religionsgemeinschaften selbst ergeben, etwa ihre Migrationsgeschichte, Sozialstruktur, demographische Veränderungen und nicht zuletzt das theologische Selbstverständnis und sozialethische Normen.[8] *Externe* Einflussfaktoren hingegen sind Bedingungen und Impulse aus der Umwelt religiöser Migrantengemeinden. Dazu gehören insbesondere rechtliche und politische Rahmenbedingungen des Aufnahmelandes sowie öffentliche Diskurse über bestimmte Immigrantengruppen. Darüber hinaus können sich aber auch transnationale Konstella-

8 Im Unterschied zur Engagementforschung, die den Fokus stark auf die intrinsischen Hintergründe des sozialen Engagements einzelner Personen richtet und persönliche Charakterzüge und Motivation erörtert, beziehen sich die Einflussfaktoren in diesem Band auf die religiöse Gruppe (Mesoebene) oder ihre soziokulturelle Umwelt (Makroebene).

tionen förderlich oder hinderlich auf die Angebote und Vernetzungen der Gemeinden auswirken.

Im Forschungsprogramm des vorliegenden Bandes markieren Einflussfaktoren den Übergang von der deskriptiven Darstellung der Angebote und Vernetzungen religiöser Migrantengemeinden hin zu einer kausalen Analyse. Dabei geht es weniger um Erklärungen in einem strengen formalen Sinn als um ein interpretatives Verständnis der kausalen Mechanismen, welche die zivilgesellschaftlichen Potentiale dieser Gruppen befördern oder hemmen. Es ist davon auszugehen, dass in der Praxis unterschiedliche Einflussfaktoren zusammenwirken und das Beziehungsspektrum religiöser Migrantengemeinden in komplexer Art und Weise prägen. Aus diesem Grund werden im Folgenden relevante Einflussfaktoren systematisch unterschieden und in den einzelnen Beiträgen auf konkrete Angebote und Vernetzungen bezogen.

Interne Einflussfaktoren

Theologisches Selbstverständnis (intern/ideell): Religiöse Weltbilder und theologische Interpretationen in religiösen Migrantengemeinden können einen unmittelbaren Einfluss darauf haben, ob, wie und in welchem Umfang zivilgesellschaftliche Potentiale freigesetzt werden. Dazu können einerseits (im weiteren Sinne) *ekklesiologische* Vorstellungen von der religiösen Gemeinschaft und ihren Grenzen gehören: Welche sozialen Unterschiede werden nach innen hin theologisch konstruiert (z.B. Kastenwesen, Laien vs. Spezialisten)? Wie wird der Umgang mit dem religiösen oder nichtreligiösen Anderen geregelt (Mission, Toleranz, Ablehnung)? Wie wird die eigene Migrationserfahrung und Minderheitenposition religiös gedeutet und wie wirkt sich dieses kollektive Selbstbild auf die öffentliche Orientierung aus? Andererseits ist zu vermuten, dass die Angebote und Vernetzungen von Religionsgemeinschaften in hohem Maße durch das jeweilige religiöse *Unterstützungsethos* geprägt sind. Dazu gehören Fragen wie: Wer schuldet wem in welchem Maße welche Art von Hilfe? Sind Hilfeleistungen auf den Nahraum der Gemeinde beschränkt? Und: ist der Dienst am Anderen ggf. relevant für die Erlangung religiösen Heils?

Migrationsgeschichte (intern/ideell; strukturell): Neben den im engeren Sinne religiösen Faktoren können sich auch die Migrationsgeschichte bzw. der Migrationsverlauf auf die zivilgesellschaftlichen Potentiale religiöser Migrantengemeinden auswirken. Dies ist v.a. dann der Fall, wenn die Migration in Wellen mit klar begrenzten Kohorten verläuft, die sich kollektiv mit bestimmten geteilten Migrationserfahrungen identifizieren. Hier können insbesondere Erfahrungen

der Ausgrenzung und Vertreibung als religiöse Minderheit in den Herkunftsländern zum Anlass religiöser Selbstorganisation im Aufnahmeland werden. Ein weiterer Aspekt sind erloschene Rückkehrhoffnungen aufgrund politischer Entwicklungen oder Entfremdung, die eine Ausweitung der religiösen und kulturellen Angebote sowie die Vernetzung mit der Aufnahmegesellschaft befördern können.

Sozialstruktur (intern/strukturell): Mit der Migrationsgeschichte eng verbunden ist die Sozialstruktur religiöser Migrantengemeinden. Der sozioökonomische Handlungsspielraum und damit auch die Fähigkeit zur Selbstorganisation ergeben sich wesentlich aus dem Bildungs- und Erwerbsstatus der Gemeindemitglieder. Da der Großteil der Arbeitsmigranten in niedrigqualifizierten Bereichen tätig war und Fluchtmigranten durch die Nichtanerkennung ihrer Bildungsabschlüsse und ihren prekären Aufenthaltsstatus oft nur schlecht bezahlte Hilfstätigkeiten ausüben konnten, ist davon auszugehen, dass die meisten religiösen Migrantengemeinden finanziell schlecht ausgestattet waren oder sind. Auch mangelnde Sprachkenntnisse und die habituelle Zurückgenommenheit der ersten Generation können als strukturelle Hindernisse sozialer Teilhabe und Vernetzung gelten. Zugleich ergeben sich aus der sozioökonomischen Situation Bedürfnislagen, z.B. im Bereich der Bildungsförderung, Sozialberatung oder Arbeitsvermittlung, die in religiösen Migrantengemeinden aufgefangen werden.

Demographischer Wandel (intern/strukturell): Neben der Sozialstruktur im engeren Sinne dürfte auch die demographische Zusammensetzung eine wichtige Rolle für die zivilgesellschaftlichen Potentiale religiöser Migrantengemeinden spielen. Hier ist v.a. auf die unterschiedlichen Ressourcen und Bedürfnislagen der ersten und zweiten Generation hinzuweisen. Die zweite Generation ist in der Regel geprägt durch soziale und ökonomische Aufwärtsmobilität und eine Orientierung auf das Aufnahmeland, die sich auch in sehr guten Sprachkenntnissen und erweiterten Teilhabeansprüchen äußert. Daraus ergeben sich neue Vernetzungschancen, aber auch Anfragen an bestehende Angebote, die innerhalb der Gemeinde zu Generationskonflikten, bis hin zur Abspaltung, führen können.

Externe Einflussfaktoren

Rechtliche Rahmenbedingungen (extern/strukturell): Ein wesentlicher externer Einflussfaktor für religiöse Migrantengemeinden sind religionsrechtliche Bestimmungen des Aufnahmelandes. Sie definieren die organisatorische Verfassung sowie die juristische Anerkennung von Religionsgemeinschaften und sind

ihrerseits eng verknüpft mit unterschiedlichen nationalen oder regionalen religionspolitischen Regimen. Im korporatistischen deutschen System können sich religiöse Migrantengemeinden öffentlich-rechtlich als Körperschaft oder privatrechtlich als eingetragener Verein organisieren. In beiden Fällen sind Repräsentation und Dauer zentrale Strukturmerkmale. Die Übersetzung religiöser Hierarchien in ein Organigramm kann mittelfristig den Charakter religiöser Gemeinschaften verändern. Zugleich können religiöse Migrantengemeinden durch die neue Rechtsform ihre Selbstorganisationsfähigkeit erhöhen (etwa durch Mitgliedsbeiträge und Weisungsstrukturen) und neue Handlungsspielräume gewinnen (z.B. Religionsunterricht an staatlichen Schulen).

Anreize und Gelegenheitsstrukturen (extern/strukturell): Neben den allgemeinen rechtlichen Rahmenbedingungen können sich die zivilgesellschaftlichen Potentiale religiöser Migrantengemeinden auch an konkreten ökonomischen Anreizen und politischen Gelegenheitsstrukturen orientieren. *Finanzielle Anreize* wie staatliche Zuschüsse für die freie Wohlfahrtspflege, aber auch Ausschreibungen von Stiftungen und Verbänden können zu einer Ausweitung oder Veränderung der Angebote führen und nebenbei die außerreligiöse Vernetzung befördern. Darüber hinaus können politische Gelegenheitsstrukturen wie Integrationsräte (als Forum politischer Mitwirkung) oder Integrationsbüros (als administrativer Ansprechpartner) gezielt die Vernetzung religiöser Migrantengemeinden untereinander und in die Stadtgesellschaft hinein anregen.

Organisationales Feld (extern/strukturell): Die Angebote und Vernetzungen religiöser Migrantengemeinden sind nicht zuletzt abhängig von ihrem organisationalen Feld, also von den religiösen Organisationen in ihrer Umwelt (vgl. DiMaggio/Powell 1991: 149). Christliche Migrationskirchen (und in gewissem Umfang auch andere Migrantengemeinden) können auf die vielfältige materielle und personelle Unterstützung der etablierten Kirchen und ihrer Wohlfahrtsverbände zurückgreifen und erhalten auf diese Weise einen strukturellen Integrationsvorsprung (vgl. Winterhagen/Trähnhardt 2012: 189f.). Auch muslimische Gemeinden müssen sich mittlerweile in einem komplexen Feld von Verbänden orientieren, die jeweils unterschiedliche zivilgesellschaftliche Potentiale akzentuieren. Darüber hinaus hat das organisationale Feld religiöser Migrantengemeinden aber auch eine transnationale Dimension. Sie stehen oft in regem Austausch mit religiösen Organisationen und Autoritäten im Herkunftsland oder an anderen Diaspora-Standorten (vgl. Lauser/Weißköppel 2008; Nagel 2013). Daraus können sich spezifische Angebote ergeben, etwa im Bereich der Not- und Entwicklungshilfe.

Öffentliche Diskurse (extern/ideell): Neben Bestimmungen, Anreizen und dem organisationalen Feld dürfte auch die öffentliche Meinung einen Einfluss auf die Angebote und Vernetzung religiöser Migrantengemeinden haben. Dies zeigte sich besonders deutlich nach den Anschlägen vom 11. September 2001 und der darauf folgenden Legitimationskrise des Islam in Europa: Muslimische Migrantengemeinde sahen sich weit stärker als zuvor in der Pflicht, inter- und außerreligiöse Netzwerke zu kultivieren, um der wahrgenommenen Observanz und Skepsis der Aufnahmegesellschaft zu begegnen. Dieser *Gefährdungsdiskurs* gegenüber dem Islam ist zugleich eng verbunden mit einem Bild von Europa als „christlichem Abendland", deren Ideengeschichte bis in die Romantik und darüber hinaus zurückreicht. Daraus ergibt sich zugleich ein *Affinitätsdiskurs*, der christlichen Migrantengemeinden eine prinzipielle Ähnlichkeit und Übereinstimmung mit den Werten der Aufnahmegesellschaft bescheinigt. Schließlich mag im Einzelfall auch eine pauschal positive Wahrnehmung vorherrschen, etwa mit Blick auf asiatische Religionen, welche die zivilgesellschaftlichen Potentiale beeinflusst und die wir als *Exotisierungsdiskurs* bezeichnen.

DER BAND: AUFBAU UND GEBRAUCH

Im Folgenden wird das oben ausgeführte Netzwerkmodell in Fallstudien zur Anwendung gebracht. Die meisten Fallstudien beziehen sich auf ethnoreligiöse Gruppen, etwa tamilische Hindus (Sandhya Marla-Küsters), thailändische Buddhisten (Ann-Kathrin Wolf), koreanische Freikirchen (Sabrina Weiß), russlanddeutsche Mennoniten (Frederik Elwert), syrisch-orthodoxe Christen (Ulf Plessentin) sowie Yeziden (Thorsten Wettich). Für muslimische Migranten bietet sich angesichts der zahlreichen unterschiedlichen Herkunftsregionen der ethnoreligiöse Zuschnitt weniger an. Hier unterscheiden wir stattdessen zwischen Moscheegemeinden (Piotr Suder), die für einen klassischen ortsgemeindlichen Modus religiöser Vergemeinschaftung stehen, sowie sogenannten Neo-Muslimen (Karin Mykytjuk-Hitz), die sich als translokale und themenbezogene Gruppen formieren. Dabei tragen beide Fallstudien auch unterschiedlichen Migrationshintergründen Rechnung. Die abschließende Fallstudie zu interreligiösen Initiativen (Nelly C. Schubert) geht dann vollends über einzelne Migrantengruppen hinaus und legt den Fokus auf institutionalisierte Formen interreligiöser Vernetzung. Eine vergleichende Reflexion zu den Fallstudien (Nagel/Plessentin) rundet den Band ab.

Die Auswahl der Fallstudien ergibt sich wesentlich aus Schwerpunktsetzungen im Rahmen der NRW-Nachwuchsforschergruppe „Religion vernetzt. Zivil-

gesellschaftliche und wirtschaftliche Potentiale religiöser Vergemeinschaftung“ und erhebt keinen Anspruch auf Vollständigkeit. So stellen insbesondere jüdische Migrantengemeinden und muttersprachliche Gemeinden in der römisch-katholischen Kirche empfindliche Desiderate dar. Nichtsdestotrotz eröffnet das Fallspektrum eine beachtliche komparatistische Breite, etwa mit Blick auf unterschiedliche religiöse Traditionsgeflechte (Buddhismus, Christentum, Hinduismus, Islam, Yeziden), ihre internen Differenzierungen sowie unterschiedliche Herkunftsländer und Migrationskontexte.

Alle Beiträge beruhen auf eigenständigen empirischen Erhebungen. Dabei können die Erhebungsmethoden sowie Art und Umfang des Datenmaterials differieren. Als primäre Datenquelle dienen offene und teilstandardisierte Interviews, teilweise in Verbindung mit Netzwerkkarten. Darüber hinaus werden auch schriftliche Dokumente, Webauftritte sowie die Medienberichterstattung zu einzelnen Gruppen herangezogen, um ein möglichst umfassendes Bild zu erhalten. Die Datenauswertung orientiert sich an etablierten Herangehensweisen der Inhaltsanalyse (vgl. Gläser/Laudel 2004) sowie der qualitativen Netzwerkanalyse (vgl. Holstein/Straus 2006). Das o.a. Netzwerkmodell steht dabei im Zentrum der thematischen Codierung.

Das Hauptaugenmerk unserer Erhebung lag auf der Untersuchungsregion Nordrhein-Westfalen. Entsprechend zielen die einzelnen Beiträge nicht darauf ab, eine deutschlandweite und erschöpfende Bestandsaufnahme zum Migrationsverlauf oder Integrationserfolg der jeweiligen Untersuchungsgruppe zu bieten. Der Fokus liegt vielmehr auf der systematischen Beschreibung ihrer Angebote und Vernetzungen sowie auf einem vertieften Verständnis der internen und externen Einflussfaktoren für ihre zivilgesellschaftlichen Potentiale.

Aus Gründen der Lesbarkeit und Vergleichbarkeit folgen alle Beiträge dem gleichen Gliederungsschema: Im ersten Abschnitt wird jeweils der Hintergrund der Untersuchungsgruppe erläutert. Dazu gehören neben Ausführungen zur Migrationsgeschichte auch Hinweise auf relevante Forschungsliteratur. Im zweiten Abschnitt wird dann das Beziehungsspektrum anhand des gemeinsamen Netzwerkmodells beschrieben und mit Fallgeschichten illustriert. Der dritte Abschnitt ist den Einflussfaktoren gewidmet, die im konkreten Fall wirksam werden, und im vierten Abschnitt nehmen die Autoren eine vergleichende Positionsbestimmung ihrer Untersuchungsgruppe im Gesamtkontext des Bandes vor. Diese dezentrale Vergleichsperspektive wird im vergleichenden Schlusskapitel des Gesamtbandes aufgenommen und weitergeführt.

LITERATUR

Adloff, Frank (2005): Zivilgesellschaft: Theorie und politische Praxis, Frankfurt a. M.: Campus.

Arens, Edmund/Baumann, Martin/Liedhegener, Antonius et al. (Hg.) (2014): Integration durch Religion? Geschichtliche Befunde, gesellschaftliche Analysen, rechtliche Perspektiven, Baden-Baden: Nomos.

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

Baumann, Martin/Tunger-Zanetti, Andreas (2008): „Migration und religiöse Bauten - zur Neuaushandlung des öffentlichen Raums", in: Kunst und Kirche 4, S. 32-39.

Baumann, Martin (2015, i.E.): „Von Gegenorten zu neuen Brücken- und Heimatorten: Moscheen, Tempel und Pagoden von Immigranten in der Schweiz", in: Jürgen Mohn/Adrian Hermann (Hg.), Orte der Europäischen Religionsgeschichte, Würzburg: ERGON.

Borutta, Manuel (2005): Religion und Zivilgesellschaft. Zur Theorie und Geschichte ihrer Beziehung. WZP-Discussion Paper SP IV 2005-404, Berlin: WZB.

Ceylan, Rauf (2006): Ethnische Kolonien. Entstehung, Funktion und Wandel am Beispiel türkischer Moscheen und Cafés, Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.

DiMaggio, Paul J./Powell, Walter W. (1991): „The Iron Cage Revisited: Institutional Isomorphism and Collective Rationality", in: dies. (Hg.), The New Institutionalism in Organizational Analysis, Chicago: Chicago University Press, S. 63-82.

Esser, Hartmut (1985): „Soziale Differenzierung als ungeplante Folge absichtsvollen Handelns: Der Fall der ethnischen Segmentation", in: Zeitschrift für Soziologie 14 (6), S. 435-449.

Esser, Hartmut (2000): Soziologie. Spezielle Grundlagen. Band 4: Opportunitäten und Restriktionen, Frankfurt a. M.: Campus.

Gläser, Jochen/Laudel, Grit (2004): Experteninterviews und qualitative Inhaltsanalyse als Instrumente rekonstruierender Untersuchungen, Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.

Gosewinkel, Dieter (2010): Zivilgesellschaft, EGO: Europäische Geschichte Online. Online unter: http://ieg-ego.eu/de/threads/hintergruende/zivilgesellschaft/ vom 27.08.2014.

Halm, Dirk/Sauer, Martina (2006): „Parallelgesellschaft und ethnische Schichtung“, in: Aus Politik und Zeitgeschichte 1-2, S. 18-24.

Heckmann, Friedrich (1992): Ethnische Minderheiten, Volk und Nation: Soziologie interethnischer Beziehungen, Stuttgart: Enke.

Hollstein, Betina/Straus, Florian (Hg.) (2006): Qualitative Netzwerkanalyse. Konzepte, Methoden, Anwendungen, Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.

Klein, Ansgar (2001): „Der Diskurs der Zivilgesellschaft“, in: Münsteraner Diskussionspapiere zum Nonprofit-Sektor 6. Online unter: http://www.aktive-buergerschaft.de/fp_files/Diskussionspapiere/2000wp-band06.pdf vom 27.08. 2014.

Knoke, David/Kuklinski, James (1982): Network Analysis, Beverly Hills: Sage.

Lauser, Andrea/Weißköppel, Cordula (2008): „Die neue Aufmerksamkeit für Religion in der Migrations- und Transnationalismusforschung. Ein Plädoyer für die ethnographische Mikro- und Kontextanalyse“, in: dies. (Hg.), Migration und religiöse Dynamik. Ethnologische Religionsforschung im transnationalen Kontext, Bielefeld: transcript, S. 7-32.

Luchesi, Brigitte (2003): „Wege aus der Unsichtbarkeit. Zur Etablierung hindutamilischer Religiosität im öffentlichen Raum der Bundesrepublik Deutschland“, in: Martin Baumann/Brigitte Luchesi/Annette Wilke (Hg.), Tempel und Tamilen in zweiter Heimat. Hindus aus Sri Lanka im deutschsprachigen und skandinavischen Raum, Würzburg: ERGON, S. 99-124.

Nagel, Alexander-Kenneth (2012): „Diesseits der Parallelgesellschaft. Religion und Migration in relationaler Perspektive“, in: ders. (Hg.), Diesseits der Parallelgesellschaft: Neuere Studien zu religiösen Migrantengemeinden in Deutschland, Bielefeld: transcript, S. 11-35.

Nagel, Alexander-Kenneth (2013): „Urbi et Orbi: Transnationale religiöse Netzwerke“, in: Martina Maletzky/Martin Wannöffel/Manfred Seeliger (Hg.), Arbeit und Mobilität in einer globalisierten Welt, Frankfurt a. M.: Campus, S. 133-153.

Nolte, Paul (2014): „Religion als zivilgesellschaftliche Ressource. Integration und Konflikt seit den 1950er-Jahren – Das Beispiel der Bundesrepublik“, in: Edmund Arens/Martin Baumann/Antonius Liedhegener et al. (Hg.), Integration durch Religion?, S. 133-153.

Park, Robert E./Burgess, Ernest W. (1969): Introduction to the Science of Sociology. Chicago: Chicago University Press.

Pickel, Gert (2014): „Religiöses Sozialkapital – Integrationsressource für die Gesellschaft und die Kirche?“, in: Edmund Arens/Martin Baumann/Antonius Liedhegener et al. (Hg.), Integration durch Religion?, S. 41-61.

Pries, Ludger/Sezgin, Zeynep (2010): „Migrantenorganisationen als Grenzüberschreiter – ein (wieder)erstarkendes Forschungsfeld“, in: dies. (Hg.), Jenseits von ‚Identität oder Integration‘. Grenzen überspannende Migrantenorganisationen, Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, S. 7-14.

Schmitt, Thomas (2003): Moscheen in Deutschland. Konflikte um ihre Errichtung und Nutzung, Flensburg: Deutsche Akademie für Landeskunde, Selbstverlag.

Scott, John (2003): Social Network Analysis: A Handbook, London: Sage.

Wiley, Norbert (1967): „The Ethnic Mobility Trap and Stratification Theory“, in: Social Problems 15, S. 147-159.

Winterhagen, Jenni/Thränhardt, Dieter (2012): „Three Catholic Transnationalism – Italian, Croat, and Spanish Immigrants Compared“, in: Dirk Halm/Zeynep Sezgin (Hg.), Migration and Organized Civil Society. Rethinking National Policy, London: Routledge, S. 175-194.

Wuthnow, Robert (2002): „Religious Involvement and Status-Bridging Social Capital“, in: Journal for the Scientific Study of Religion 41 (4), S. 669-684.

Internetseiten

http://remid.de/info_zahlen/ vom 23.07.2014.