Info zum Bildschirmlesen

HEINRICH BÖLL STIFTUNG
MIGRATION INTEGRATION DIVERSIT

Drucken & Bildschirmlesen

Die **Druckbuttons** beim Inhalt, den Teilen und den Beiträgen Beitrag drucken rufen eine **Seitenauswahl** auf.

Diese Publikation ist **barrierefrei** für das **Lesen und Bearbeiten am Bildschirm** vorbereitet.

Um den Text **vergrößert und spaltenweise zu lesen** verwenden Sie das **Handwerkzeug**. Durch **Klicken in den Text** wird dieser vergrößert, erneuter Klick zeigt den nächsten Abschnitt. Am Ende des Kapitels springt die Anzeige zur Ausgangsansicht zurück.

Bei Verwendung des **Auswahlwerkzeuges**, um z.B. Text zum Kopieren zu markieren, ist diese Funktion *nicht* aktiv.

Internetlinks sind **blau** markiert.

Das **digitale Vorlesen**, können Sie bei >*Anzeige* >*Sprachausgabe* starten. Ein englischer Sprecher ist vorhanden. Ein deutscher Sprecher muss installiert werden (siehe Lesezeichen-Link bei *Infos...*)

Sie können **markieren** und **Kommentare** einfügen. Näheres finden Sie auf der letzten Seite bei *Infos zum Kommentieren.*

Religiöse Vielfal

DOSSIER

Impressum

Herausgeber
Heinrich-Böll-Stiftung
Schumannstraße 8
10117 Berlin
www.boell.de

Das Online-Dossier wurde veröffentlicht auf www.migration-boell.de im Mai 2008.
Direktlink: http://www.migration-boell.de/web/integration/47_1644.asp

V.i.S.d.P. Olga Drossou, MID-Redaktion, Heinrich-Böll-Stiftung

Dossier-Redakteur: Ulf Plessentin

Motiv Deckblatt: Multi-prayer room, London Heathrow Airport
Foto Jyri Engström

(cc) BY-NC-ND Das gesamte Dossier und die einzelnen Beiträge stehen unter einer Creative Commons Lizenz.
Sie dürfen verbreitet, vervielfältigt oder öffentlich zugänglich gemacht werden unter folgenden Bedingungen:

- Namensnennung – Sie müssen den Namen des Autors/der Autorin und des Rechteinhabers (Heinrich-Böll-Stiftung) sowie die URL des Werks (Direktlink) nennen.
- Keine kommerzielle Nutzung - Dieses Werk darf nicht für kommerzielle Zwecke verwendet werden.
- Keine Bearbeitung - Dieses Werk darf nicht bearbeitet, abgewandelt oder in anderer Weise verändert werden.

Abweichungen von diesen Bedingungen bedürfen der Genehmigung des Rechteinhabers.

Lesen Sie den ausführlichen Lizenzvertrag unter
http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/3.0/de/legalcode

Dieses Dossier ist ein Beitrag zum europäischen Jahr des interkulturellen Dialogs 2008.

Broschüre drucken

Inhalt

Vorwort 4

I Religiöse Vielfalt in Deutschland 5

STEFFEN RINK
Religionen als innovatives Potenzial für Integration 6

GERTRUD HÜWELMEIER & KRISTINE KRAUSE
Götter ohne Pass - Religiöse Vielfalt und neue Migration in Deutschland 12

CARSTEN WIPPERMANN
Gegen Stigmatisierung und Diskriminierung:
Die Lebenswelten der Menschen mit Migrationshintergrund in Deutschland sind vielfältig 18

II Religiöse Vielfalt konkret 22

INTERVIEW MIT MÜRVET ÖZTÜRK
Auf jeden Fall eine eigenständige Kultur: AlevitInnen in Deutschland 23

INTERVIEW MIT NORA KIZILHAN
Jesiden in Deutschland – Neue Freiheiten für alte Bräuche 26

AN INTERVIEW WITH SINNIAH SIVAGNANASUNTHARAM
From the cellars on the streets - Hindus in Berlin 30

INTERVIEW MIT PASTOR KINGSLEY ARTHUR
Mehr christliche Vielfalt durch MigrantInnen 32

INTERVIEW MIT STELLA SHCHERVATOVA
Zuwanderung und Selbstfindung: Die jüdischen Gemeinden im wiedervereinten Deutschland 35

III Religiöse Vielfalt: Ausblick 2020 39

KARSTEN LEHMANN
Blicke über den eigenen Tellerrand – Überlegungen zur Integration muslimischer ZuwanderInnen in Deutschland 40

HASRET KARACUBAN
Die Zukunft der Religiösen Vielfalt – Besuche in Deutschland 2020 44

MICHAEL BLUME
Ergrauende Säkulare, religiös vielfältige Jugend in den Städten - Das multireligiöse Deutschland 2020 49

Vorwort

Die religiöse Landschaft in Deutschland ist in den letzten Jahrzehnten bunter geworden - eine Vielzahl von religiösen Praktiken und Überzeugungen existiert heute nebeneinander. Allein für Berlin haben Religionswissenschaftler über 300 unterschiedliche Religionsgemeinschaften ausgemacht. Ähnlich hohe Zahlen ergaben Studien für das Ruhrgebiet und andere deutsche Metropolregionen - aber selbst abseits der großen Städte bleibt das Bild nicht auf die beiden großen Kirchen beschränkt. Neben den evangelischen Landeskirchen und der römisch-katholischen Kirche gesellen sich jüdische und muslimische Gemeinden und eine Vielzahl von oft neugegründeten Freikirchen. Hinzu kommen Buddhisten, Hindus und Jesiden und weitere religiöse Gruppierungen, die öffentlich immer sichtbarer werden.

Die Ursache für die wachsende religiöse Vielfalt liegt in erster Linie in der Einwanderung von ArbeitsmigrantInnen und Flüchtlingen, die ihre religiösen Überzeugungen und Praktiken als "kulturelles Gepäck" nach Deutschland mitgebracht haben. Ein weiterer Faktor ist die Möglichkeit zur Konversion zu neuen und anderen Religionen.

Eine Flut von Beiträgen hat sich in den letzten Jahren vor allem dem Themenkomplex Migration und Religion gewidmet - allerdings mit einem Blickwinkel, der stark auf muslimische MigrantInnen und deren Integration in die deutsche Gesellschaft verengt ist. Diese perspektivische Verengung mag zum einen der Tatsache geschuldet sein, dass der Großteil der nach Deutschland Zugewanderten aus muslimisch geprägten Ländern stammt. Sie ist aber auch Ausdruck für die verbreitete öffentliche Wahrnehmung des Islam, dem Bedrohungspotenzial zugeschrieben wird.

Dieses Dossier möchte diese perspektivische Verengung in zweifacher Hinsicht auflösen: Zum einen richtet sich der Blick auf die wenig beachteten kleinen Religionsgemeinschaften, deren Mitglieder - ebenso wie muslimische MigrantInnen - in den letzten 50 Jahren nach Deutschland gekommen sind, sich etabliert haben und ebenso Anerkennung und Gleichstellung anstreben. Zum anderen betrachtet das Dossier bereits lange in Mitteleuropa etablierte Religionen wie das Christentum und Judentum, die durch zugewanderte Gläubige pluralisiert und verändert werden.

Es geht um Einblicke in das Selbstverständnis und die Erwartungen von Angehörigen verschiedener Religionsgemeinschaften, deren Bedeutung für das Leben von MigrantInnen und ihre Integration zunehmend anerkannt wird. Mit der Deutschen Islamkonferenz wird dieser Perspektivenwechsel staatlicherseits eingeleitet. Wird dieser Prozess auch Auswirkungen auf andere Religionsgemeinschaften haben und sogar zur Veränderung des hierzulande etablierten Staats-Kirchen-Verhältnisses führen?

Doch dieses Dossier bleibt nicht bei Gegenwartsanalysen stehen: Es werden Prognosen gewagt, wie die religiöse Vielfalt und das gleichberechtigte Miteinander in einem weltanschaulich pluralistischen Deutschland im Jahr 2020 aussehen könnte.

Das Dossier wurde von dem Religionswissenschaftler Ulf Plessentin konzipiert und bearbeitet. Verantwortlich ist Olga Drossou von der MID-Redaktion. Es stellt einen Beitrag zum Europäischen Jahr des Interkulturellen Dialogs 2008 dar.

Berlin, im Mai 2008

Olga Drossou
Heinrich-Böll-Stiftung

Ulf Plessentin
Redakteur des Dossiers

I Religiöse Vielfalt in Deutschland

In den letzten Jahren ist ein markanter Wechsel in der öffentlichen Migrationsdebatte zu beobachten: Seit der Jahrtausendwende werden in Deutschland lebende MigrantInnen nicht mehr hauptsächlich über ihre Herkunftsländer bzw. Ethnien definiert, sondern es sind ihre religiösen Überzeugungen und Riten, die mehr und mehr im Mittelpunkt des öffentlichen Interesses stehen.

Doch ist diese Wahrnehmungsverschiebung gerechtfertigt? Welche Religionsgruppen wurden durch Migrationsprozesse in den letzten Jahrzehnten in Deutschland etabliert? Wie sehen die Zahlenverhältnisse aus? Wie wichtig ist Religion für die verschiedenen MigrantInnen-Gruppen? Welche Rolle spielt Religion im Alltag der ZuwanderInnen? Haben sich die religiösen Überzeugungen und Praktiken durch die Migration verändert? Und welche Bedeutung hat Religion für die Integrationspolitik?

- Der Religionswissenschaftler **Steffen Rink** geht der Frage nach, welche Potenziale Religion für die Integration von MigrantInnen bereitstellen kann.
- Die Ethnologinnen **Gertrud Hüwelmeier** und **Kristine Krause** zeigen, wie MigrantInnen transnationale religiöse Netzwerke spannen und somit mit Mitgliedern ihrer Community über Landesgrenzen hinweg in Kontakt bleiben.
- Im Herbst 2007 wurde die Sinus-Sociovisions-Studie zu Migrantenmilieus veröffentlicht. Sie wurde von **Carsten Wippermann** betreut, der die ersten Ergebnisse vorstellt.

Beitrag drucken

Steffen Rink

Religionen als innovatives Potenzial für Integration

Integrationspolitik war lange Zeit auf soziale und ökonomische Aspekte begrenzt. Grundlage war eine Defizit-Hypothese, nach der die Migrantinnen und Migranten aus sich heraus nicht in der Lage sind, in den Bereichen Bildung, soziale Teilhabe und Arbeitsmarkt den gleichen Status zu erlangen, wie ihn die einheimische, "deutsche" Bevölkerung innehat. Sofern ein Handlungsbedarf gegenüber Migrantinnen und Migranten gesehen wurde, wurden Sie Objekt der Bildungsförderung und Sozialarbeit. Dabei kam erschwerend hinzu, dass die Objekte - Menschen - nicht nur als Ausländer bezeichnet, sondern auch so wahrgenommen wurden: Als mit anderen Rechten und Pflichten ausgestattete Menschen, die "Fremden", die nicht dazu gehören.

Im Zuge der zunehmenden Gewissheit, dass die "Ausländer" auf Dauer in Deutschland bleiben möchten, und eines Paradigmenwechsels in der sozialen Arbeit, in dem Empowerment zu einem zentralen Begriff wurde, gerieten auch die kulturellen Kompetenzen der nunmehr zu "Menschen mit Migrationshintergrund" gewandelten "Fremden" in den Blick. Zumindest in der fachlichen Diskussion setzte sich durch, dass die durch jahrzehntelange Migrationsprozesse entstandene Vielfalt eine Bereicherung und eine Chance für das Gemeinwesen ist, die über Döner und Folklore hinausreicht.

Die Wahrnehmung von Religion

In diesem Zusammenhang steht auch die in den 1990er Jahren einsetzende Wahrnehmung, dass Migrantinnen und Migranten nicht nur soziale und ökonomische Bedürfnisse, Ansprüche und Potenziale haben, sondern dass sie auch durch Religion geprägte und mit Religion lebende Menschen sind. Mehrere Entwicklungen spielten dafür eine Rolle:

1. Die Überwindung einer letztlich auf einem Fortschrittsmythos beruhenden Vorstellung, dass Religion in modernen Gesellschaften ein im Grunde randständiges und auf lange Sicht verschwindendes Phänomen sein wird. Sozial- und religionswissenschaftliche Forschung hatte demgegenüber gezeigt, dass schwindende Mitgliedszahlen der beiden Volkskirchen kein Beleg dafür sind, dass Religion abstirbt. Vielmehr bestehen die Leistungen von Religionen auch zu Beginn des 21. Jahrhunderts ungebrochen fort. Es ändern sich lediglich ihre Sozialformen. Die traditionellen volkskirchlichen Strukturen, von vielen als seelenlose Anstalten der Heilsvermittlung kritisiert, verlieren ihre monopolartige Stellung und werden durch Gruppierungen ergänzt, die weniger dauerhaft sind und in denen unmittelbare spirituelle Erfahrungen im Zentrum stehen. Dies betrifft auch christliche Bewegungen, wenngleich solche alternative Religiosität im Wesentlichen bei den zahlenmäßig eher unbedeutenden "Sekten" östlicher und westlicher Herkunft erforscht wurde.

2. Die traditionelle "Zuständigkeit" der beiden christlichen Volkskirchen für die öffentliche Verhandlung von Fragen rund um Religion besteht nicht mehr ungebrochen fort. Christlich-jüdische Zusammenarbeit, christlich-islamischer Dialog - diese Felder sind zwar weiterhin von den Kirchen besetzt und lokal in Kirchengemeinden verortet, doch auch außerhalb dieses Rahmens gibt es ein wachsendes Interesse an Religion. Bei diesem Interesse spielen dann Theologien eine eher untergeordnete Rolle. Stattdessen werden politische, ökonomische und kulturelle Zusammenhänge thematisiert, und die christlichen Kirchen erfahren hierbei eine Gleichsetzung mit anderen Religionen.

3. Religion wird in der Öffentlichkeit an Orten sichtbar, an denen sie bislang nicht vorhanden war. Das bezieht sich nicht nur auf die zunehmende Zahl repräsentativer Moscheebauten, durch die der Islam aus den sog. Hinterhöfen auch symbolisch in die Mitte der Gesellschaft tritt. Die über Gebäude vermittelte Präsenz von Religionen hat sich in gleicher Weise in Bezug auf asiatische Religionen verstärkt, wie etwa die neu errichteten oder in Planung befindlichen Hindu-Tempel zeigen. Und auch hier darf die in Deutschland angestammte christliche Religion nicht übersehen werden: Im Bereich der Freikirchen und Sondergemeinschaften entstehen seit den letzten Jahr-zehnten zahlreiche neue Gemeinde- und Gotteshäuser.

4. Neben der Pluralisierung der religiösen Landschaft durch Zuwanderung und der Ausdifferenzierung in-

nerhalb der christlichen Religion tritt eine neue Hinwendung von Menschen zu Religionen, die sich insbesondere bei Migrantinnen und Migranten beobachten lässt. Diese Entwicklungen bilden sicherlich die Basis für die drei zuvor genannten Veränderungen in der Wahrnehmung von Religionen. Zum einen haben Menschen, die durch Flucht oder Arbeitsmigration nach Deutschland gekommen sind, ihre Religion gleichsam "im Gepäck". Das bezieht sich sowohl auf die Aufnahme von Juden aus der ehemaligen Sowjetunion und die große Zahl der Spätaussiedler in den 1990er Jahren als auch auf die Zuwanderung von Menschen aus Asien sowie - quantitativ am Bedeutsamsten - die Zuwanderung aus islamisch geprägten Ländern. Zum anderen hat sich gezeigt, dass sich Menschen im Prozess der Migration oder in der Erfahrung einer nicht geglückten Integration in die Aufnahmegesellschaft neu auf ihre angestammte Religion besinnen.

5. Damit verbunden war eine in den 1980er Jahren einsetzende Selbst-Organisation sowohl der religiösen als auch der säkularen Migrantinnen und Migranten. Über die neu entstandenen Verbände wurde eine gleichberechtigte Teilhabe am gesellschaftlichen Leben eingefordert. Für den Islam gab es im Frühjahr 2007 eine wichtige Weiterentwicklung durch die Bildung des "Koordinierungsrates der Muslime", der vier Spitzen- bzw. Dachverbände und damit die Mehrheit des organisierten Islams vereinigt. Im Buddhismus waren die Bemühungen des Dachverbandes "Deutsche Buddhistische Union" erfolgreich, die Vereinigungen von Migrantinnen und Migranten in die bestehenden Repräsentanzstrukturen zu integrieren. Für das Judentum hingegen lässt sich eine Ausdifferenzierung der Vertretungsstrukturen erkennen; nicht mehr alle jüdischen Gemeinden gehören dem Zentralrat der Juden in Deutschland bzw. den jüdischen Landesverbänden.

6. Die Thesen eines "Clash of Civilations", die Terroranschläge des 11. September 2001, nachfolgende Gewalttaten und die Reaktionen der westlichen Welt (Irak, Afghanistan), die mediale Präsenz des Dalai Lama einschließlich des zumindest teilweise religiös konnotierten Tibet-Konflikts, die "Öffnung" des Vatikan hin zu den Medien und die mediale Zelebration auf Großereignissen oder des Sterbens von Papst Johannes Paul II. haben schließlich ein Übriges dafür getan, "Religion" auf die Tagesordnung zu setzen.

Ob man anhand dieser skizzierten Entwicklungen in die Rede einer "Wiederkehr der Religionen" einstimmen muss, wie dies viele AutorInnen unternehmen, mag dahin gestellt bleiben. Neben den Re-Religionisierungstendenzen im Zusammenhang mit Migrations- und Integrationsprozessen, auf die weiter unten noch eingegangen wird, muss man sicherlich auch von einer neuen Perspektive auf Phänomene rund um Religionen sprechen, die bislang auf Grund ideologischer oder erkenntnistheoretischer Vorgaben ausgeblendet waren. Unabhängig davon wird "Religion" als solche differenzierter gesehen als noch vor wenigen Jahrzehnten.

Neben der Erkenntnis, dass Religion auch in sogenannten modernen Gesellschaften weiterhin von Bedeutung ist, und zwar über die Reduktion auf Sub- oder Teilsysteme funktional differenzierter Gesellschaften hinaus, wurde Religion stärker kulturell verortet und auch bewertet. "Kulturell verortet" meint die Wahrnehmung, dass auch Religionen bzw. die Vertreterinnen und Vertreter religiöser Institutionen (Kirchen, Moscheeverbände usw.) Interessen repräsentieren, Macht ausüben und Einfluss nehmen. In Bezug auf die Bewertung von Religionen mögen stellvertretend die Hinweise auf die positive Wertschätzung des Buddhismus im Allgemeinen und des Dalai Lama als Vertreter einer bestimmten buddhistischen Tradition im Besonderen, die Kritik an moralischer Rigidität der katholischen Kirche oder evangelikaler Gemeinschaften sowie die einseitige Darstellung des Islam als patriarchale, zu Gewalt tendierende Religion stehen.

Faktor Religion im Integrationsprozess

Die Betrachtung der Entwicklungen der letzten 20 bis 30 Jahre ist deshalb so bedeutsam, weil sie den Hintergrund für mehrere Paradigmenwechsel in der Integrationspolitik und in der Anerkennung eines "Faktors Religion" für eine gelingende Integration bilden. Gleichsam als Entsprechung der skizzierten Prozesse hat die Beauftragte der Bundesregierung für Migration, Flüchtlinge und Integration (früher: Ausländerbeauftragte) der rot-grünen Bundesregierung von 1998 bis 2005, Marieluise Beck, wichtige Schritte unternommen, "Religion" zum Thema der Integrationspolitik zu machen. Die Einbeziehung der Verbände der Religionsgemeinschaften von Migrantinnen und Migranten entsprach dabei einem Grundprinzip repräsentativer Demokratie: Willensbildung, Entscheidung und Steuerung politischer Prozesse wird immer über Verbände (Parteien, Vereine, Institutionen, Kirchen und Religionsgemeinschaften) vermittelt, weil Verbände Mittlerfunktionen sowohl im

Richtung auf die politische Ebene als auch in Richtung auf die von ihnen repräsentierten Menschen innehaben. In den zahlreichen Veranstaltungen und Expertenrunden, die in der Verantwortung von Marieluise Beck durchgeführt wurden, griff die Integrationspolitik der Bundesregierung im Grunde die Erfahrungen der lokalen Ebene auf, wo in der Lösung praktischer Probleme eine meist selbstverständliche Kooperation mit den Verbänden von Migrantinnen und Migranten stattfand.

Den quantitativen Verhältnissen der Zuwanderung und den Problemlagen entsprechend bezog sich dies in der Regel auf den Islam. Als leitende Prinzipien lassen sich dabei die Förderung der gesellschaftlichen, politischen und rechtlichen Anerkennung der nichtchristlichen Religionsgemeinschaften - also vor allem der islamischen Verbände - auf der einen Seite und die Formulierung von inhaltlichen Standards als Voraussetzung für gelingende Integration auf der anderen Seite ausmachen. Gegen Ende der Amtszeit von Marieluise Beck kamen Bemühungen zur Stärkung von innerislamischen Positionen, die nicht über die klassischen Verbände repräsentiert waren, hinzu, zum Beispiel durch die Unterstützung der Gründung einer muslimischen Akademie.

Parallel dazu haben wissenschaftliche Studien am Beispiel von MuslimInnen, Hindus und BuddhistInnen aufgezeigt, in welcher Weise Religionen für MigrantInnen von Bedeutung sein können: Die religiösen Gemeinschaften bieten soziale Rückzugsräume, in denen gemeinsame Erfahrungen der Migrantinnen und Migranten kommuniziert und verarbeitet werden können. In den religiösen Gemeinschaften werden über Selbsthilfe zahlreiche Unterstützungsleistungen sozialer, psychosozialer und auch ökonomischer Art geleistet. Die Besinnung auf die durch Religionen vermittelten Werte und Normen hilft bei der Identitätsbildung und Selbststabilisierung. Die durch die fremdkulturelle Umwelt ausgelösten Infragestellungen bisheriger Weltbilder, Lebensmuster und Verhaltensweisen können durch den Rückbezug auf bekannte religiöse Traditionen aufgefangen und bearbeitet werden.

Erfahrungen von Fremdenfeindlichkeit wie auch Erfahrungen struktureller Benachteiligung in zahlreichen Bereichen des Alltags (z. B. Wohnen, Bildung, Arbeitsmarkt) können im genannten Sinn ebenfalls von Religionen aufgefangen werden. Religionen vermitteln auf der einen Seite zwischen Migrantinnen und Migranten und der Aufnahmegesellschaft auf der anderen, indem sie Erklärungen für Differenz, genauso aber Anschlussmöglichkeiten für Gemeinsamkeiten bereitstellen. Dies erfolgt sowohl auf der Ebene der religiösen Lehren als auch durch ganz praktische Begegnungen, insbesondere im interkulturellen und interreligiösen Dialog.

In diesem Sinn wurden Religionen und ihre Gemeinschaften für die Integrationspolitik seit den 1990er Jahren gleichsam "entdeckt". Hinzu kamen unterstützend Empowerment- und Diversity-Strategien. Empowerment besagt im Grundsatz, dass es vorrangiges Ziel sozialer Arbeit sein muss, die Selbstdefinitions- und Handlungskompetenz der ehedem als Benachteiligte definierten "Kunden" zu erhöhen. Die vor allem in Unternehmen angewendeten Diversity-Strategien führen dazu, weder Assimiliation noch ein unvermitteltes Nebeneinander als Ziel von Integrationspolitik zu bestimmen, sondern Integration als wechselseitigen Prozess zu begreifen, in dem die Potenziale vorhandener Vielfalt genutzt werden müssen. Das wiederum verlangt Verän-derungen sowohl auf Seiten der Migrantinnen und Migranten als auch auf Seiten der Aufnahmegesellschaft.

An der Frage der Zulässigkeit des Kopftuch-Tragens von Musliminnen im öffentlichen Dienst, insbesondere in Justiz, Polizei, Schule und Kindergarten, lassen sich die in dieser Zeit stattgefundenen veränderten Wahrnehmungen der Rolle von Religionen im Integrationsprozess gut illustrieren. Viele Musliminnen haben das Kopftuch in der Öffentlichkeit trotz Stigmatisierungen bewusst angelegt, um ihre Hinwendung zum Islam gegenüber der Gesellschaft zu bekunden. Dass eine Lehramtsanwärterin, Fereshta Ludin, einen Gerichtsprozess zur Frage der Zulässigkeit des Kopftuch-Tragens als Lehrerin bis vor das Bundesverfassungsgericht geführt hat, war ein weiteres deutliches Zeichen für ein gestiegenes Selbstbewusstsein auf Seiten der Muslime, die die Anerkennung ihrer religiös bestimmten Lebensgestaltung und die Gleichberechtigung mit den etablierten Kirchen einforderten. Nicht wenige Nicht-Muslime wiederum zeigten Verständnis für diese Positionen. Die Auseinandersetzung um das Kopftuch wurde als symbolischer Konflikt gedeutet, in dem deutlich wurde, dass die Beachtung des "Faktors Religion" und die Suche nach Wegen, den muslimischen Ansprüchen gerecht zu werden, für einen gelingenden Integrationsprozess von nicht zu unterschätzender Bedeutung ist.

Es wurde darauf hingewiesen, dass neben dem Anlegen des Kopftuchs aus kulturell-religiöser Tradition heraus bei vielen jungen muslimischen Frauen Kopftuch und Integration zusammen gehörten, weil die die Beachtung des Verhüllungsgebots eine bewusste, individuell und autonom getroffene Entscheidung aus

ausdrückt, die mit dem Anspruch korrespondiert, sich aktiv an der Gestaltung der Gesellschaft zu beteiligen. Dem standen jedoch Positionen gegenüber, die das Kopftuch eher kritisch einschätzten: Als Symbol für einen radikalen Islam oder, in gemäßigter Form, als Ausdruck rückständiger, patriarchaler Strukturen, die Frauen im Islam Gleichberechtigung grundsätzlich versagt. Bestenfalls wurde noch eine "unheilige" Allianz von Tradition und Religion eingeräumt, die der Islam jedoch nicht in der Lage sei zu überwinden, da ihm alle aufklärerischen Tendenzen fehlten.

Revitalisierung kritischer Haltungen

Seit einigen Jahren ist gegenüber Religionen, mindestens aber gegenüber dem Islam, wieder eine grundsätzlich kritischere Haltung festzustellen. Dafür dürfte mitverantwortlich sein, dass die Bedrohungen durch islamistische Terrorgruppierungen nicht abgenommen hat, dass auf der lokalen Ebene immer wieder Konflikte auftreten - markantes Beispiel ist der Plan für die Errichtung der Kölner Zentralmoschee -, dass im Bereich des interreligiösen Dialogs Ernüchterung in dem Sinne eingetreten ist, dass die Unterschiede zwischen den Religionen deutlicher zutage getreten sind, und dass die Integration von Migrantinnen und Migranten insgesamt keine bedeutenden Fortschritte gemacht hat.

Für die Integrationspolitik im Allgemeinen hat sich das Hauptaugenmerk auf den Spracherwerb gerichtet, der gleichsam als Voraussetzung, wenn nicht gar als Allheilmittel für die Integrationsfähigkeit von Migrantinnen und Migranten angesehen wurde, so dass strukturelle Fragen - etwa der Integrationsbereitschaft der sog. Aufnahmegesellschaft - ausgeblendet wurden.

Im Bereich der Religionen ist der Aspekt einer "Domestizierung" von Religion deutlich in den Vordergrund getreten. So steht bei den verschiedensten Islamkonferenzen, sei es unter der Regie des Bundesinnenministeriums oder auf lokaler Ebene, immer die Forderung nach Anerkennung der freiheitlichen demokratischen Grundordnung des Grundgesetzes durch die Muslime an erster Stelle. Dabei gewinnt man den Eindruck, als würde von MuslimInnen manchmal mehr Liberalität gefordert als beispielsweise die konservativen deutschen Volksparteien zu leisten im Stande wären. Auch in den Diskussionen um einen islamischen Religionsunterricht tritt ein gewisses Misstrauen gegenüber den islamischen Verbänden sowie der deutliche Wunsch nach staatlicher Einflussnahme auf die Lehrinhalte zu Tage. Die Evangelische Kirche in Deutschland wiederum argumentiert im Jahr 2006 in ihrer Handreichung "Klarheit und gute Nachbarschaft" zum Verhältnis von Christen und Muslimen in die gleiche Richtung, weil das Papier den Muslimen ein grundsätzlicher Nachholbedarf in Demokratie, Gleichberechtigung der Geschlechter, Ächtung von Gewalt, Toleranz der Religionen und anderem mehr attestiert wird. All dies kulminiert in der kontinuierlichen Infragestellung der bestehenden muslimischen Verbände, da diese auf Grund ihrer Mitgliedschaftsstrukturen nur rund 15 % der Muslime in Deutschland repräsentierten, eine schweigende Mehrheit jedoch, die den eher orthodoxen Verbänden ohnehin kritisch gegenüberstünde, ohne öffentliche Repräsentation dastehe.

In diesen Argumentationen kehrt die frühere Einschätzung wieder: Religionen sind Relikte vormodernen Denkens. Auch wenn die fortbestehende Bedeutung von Religionen mittlerweile akzeptiert wird, gewinnt diese Haltung ein wirklich positives Verhältnis zu Religionen nur dann, wenn religiöse Bekenntnisse ihre Kompatibilität mit dem Mainstream gesellschaftlicher Wertvorstellungen beweisen. Religionen sind gern gesehen, wenn sie aufklärerische Positionen in religiöser Rhetorik verbreiten und so zum Partner der Kritik an diktatorischen Regimen werden. Ganz anders sieht es aus, wenn eine Religion beispielsweise auf der Lehrautorität des Klerus beharrt oder sexuelle Freizügigkeit kritisiert.

Diese wieder kritischer werdende Haltung scheint durch zwei neuere Studien gestützt, die im letzten Jahr erschienen sind und die viel öffentliche Resonanz erfahren haben. Unter anderem im Auftrag der Wohnungswirtschaft und des Bundesfamilienministeriums hat das Heidelberger Unternehmen Sinus Sociovision Typen der alltagspraktischer Orientierungen von Migrantinnen und Migranten untersucht. Dabei wurden die sog. Sinus-Milieus verwendet, die auch andernorts in entsprechenden Erhebungen Verwendung finden. Die im Jahr 2007 publizierte Studie kommt zu dem Schluss, dass Religion nur bei älteren, nicht integrierten Migrantinnen und Migranten sowie in traditionellen Milieus von Bedeutung sei, in denen archaische oder ethnische Traditionen das dominante Merkmal der Milieubildung ausmachten. Insgesamt aber, so die Sinus-Studie, weisen die Migranten-Milieus eine hohe Kompatibilität zu den Milieus der einheimischen Bevölkerung auf, in denen Konsumorientierung, hedonistische Werte, Individualisierung oder "Multi-Optionalität" postmoderner Identität im prägend seien.

Im Auftrag des Bundesinnenministeriums wiederum erschien ebenfalls im Jahr 2007 eine umfangreiche Untersuchung zu Integration und Integrationsbarrieren von Muslimen. Im Gegensatz zu der auf rund 100 Interviews basierenden Sinus-Studie stützt sich Erhebung "Muslime in Deutschland" auf knapp 1000 Befragungen. Sie bildet deshalb nicht nur Typen, sondern hat repräsentativen Anspruch, wenngleich die Autoren einschränkend einräumen, dass ihre Erhebung nur in städtischen Räumen und mit überwiegend jüngeren Muslimen durchgeführt wurde. Im Ergebnis präsentieren die Autoren des Instituts für Kriminalwissenschaften der Universität Hamburg ein hohes Radikalisierungspotenzial unter den Muslimen, das sich nicht nur auf konkret erfahrene Stigmatisierungen zurückführen lasse, sondern auch auf eine stellvertretend eingenommene Opferrolle und einer grundsätzlichen Kritik am "Westen".

Während also die Sinus-Studie bereits in der Modellierung ihrer Lebenswelt-Milieus "Religion" ganz im Sinne des Säkularisierungsparadigmas nur unter archaischen Bedingungen ausmachen kann, finden die Kriminologen heraus, dass neben sozial marginalisierten Gruppen auch die muslimische Bildungselite für radikale, demokratiefeindliche Einstellungen zugänglich ist. Insgesamt kommt nach den Hamburger Kriminologen "Religion" bzw. in religiöser Sprache formulierten Werthaltungen ein nicht zu unterschätzender Einfluss zu, auch wenn die Mehrheit der Muslime immer noch keinen Gegensatz von Islam und demokratischer Ordnung sieht und autoritäre Tendenzen unter muslimischen Jugendlichen unterer sozialer Schichten genauso weit verbreitet seien wie unter deutschen Altergenossen.

Unabhängig davon, dass in beiden Studien auch Aspekte von Wirklichkeit abgebildet werden, bleibt kritisch anzumerken: Das jeweilige Forschungsdesign sowohl in Bezug auf die Fragestellungen als auch auf die Konzepte, wie "Religion" in sozialwissenschaftlicher Weise operationalisiert, d.h. für vergleichende empirische Analysen begrifflich gefasst werden kann, spiegelt bestimmte Grundannahmen über Religion, die die innovativen Elemente von Religionen gerade in modernen Lebenswelten nicht in den Blick geraten lassen.

Religion und Innovation

Die Religionsgeschichte dokumentiert, wie Religionen zu allen Zeiten an der Weiterentwicklung von Gesellschaften maßgeblich beteiligt waren. Die Moderne ist davon nicht ausgenommen. Neuere Studien gerade auch zu muslimischen Frauen in westlichen Gesellschaften zeigen, wie der Islam beispielsweise Vermittlungsleistungen für den Ausgleich von Tradition und westlich-säkularer Lebenswelt erbringt. Es ist die Religion, die sowohl die kulturelle Rückständigkeit der Elterngeneration verständlich macht (und damit nicht beiseite schiebt), als auch mit ihrem Bildungsideal eine individuelle, von traditionellen Autoritäten losgelöste Aneignung des Islam befördert. Hier bildet sich für Frauen eine Brücke zu autonomen Lebenskonzepten, die sowohl Zwangsheirat ablehnt als auch zur aktiven Einmischung von Frauen in die Belange der islamischen Community und in die nichtislamische Mehrheitsgesellschaft motiviert. Beispiele hierfür sind etwa das Frauennetzwerk Huda oder Internet-Projekte wie muslimische-stimmen.de, die von Frauen initiiert worden sind.

Auch in vielen anderen Bereichen und selbst in den klassischen islamischen Verbänden existiert ein breites Spektrum inhaltlicher Auseinandersetzungen, das von den klassischen Zuschreibungen wie "orthodox", "fundamentalistisch", "archaisch" oder - als Gegenpol im säkularen Sinn - "modern" und "aufgeklärt" nicht erfasst wird. Gleiche Prozesse der Veränderung und Erneuerung lassen sich auch bei anderen, mehrheitlich von Migrantinnen und Migranten getragenen Religionsgemeinschaften ausmachen.

Angesichts der Herausforderungen, die Pluralität und Komplexität moderner Gesellschaften mit sich bringen, wäre es deshalb fahrlässig, nicht zu versuchen, möglichst viele Akteure an der Bewältigung der Herausforderungen zu beteiligen. Die Entwicklungslinien der Gesellschaft sind nur in wenigen Bereichen so klar wie etwas hinsichtlich der Bewahrung der Lebensgrundlagen der Menschheit. Auch hierbei geben Religionen wichtige Anstöße und leisten ethische Absicherung notwendiger Veränderungen. In Fragen der ethischen Fundierung des Zusammenlebens, des Wirtschaftens, der Gestaltung der Globalisierung können Religionen entscheidende Beiträge leisten, die von zerstörerischen Marktprinzipien wegführen.

Auch in den Fragen rund um Integration fordert religiöse Pluralisierung die Veränderung geradezu heraus: Es wird beispielsweise immer deutlicher, dass das deutsche Religionsrecht auf Dauer nicht in der Lage ist, für alle Religionen einen angemessenen rechtlich-organisatorischen Rahmen zu geben. Im Schulbereich stößt die quantitative Ausweisung konfessionellen Religionsunterrichts auf Dauer an seine Grenzen und fordert eine neue Bestimmung im Verhältnis von Religionen an der Schule und staatlichem Bildungsauftrag. Alternative

religiöse Bestattungsvorschriften, die in Konflikt mit hergebrachten Grundsätzen und Trägerschaften von Friedhöfen geraten, befördern die Pluralisierung des Bestattungswesens, die individuellen Bedürfnissen besser Rechnung tragen wird.

Diese wenigen, aktuell diskutierten Beispiele verweisen außerdem darauf, dass auch unter den Bedingungen religiöser Pluralisierung Prozesse von Individualisierung - einer Grundkomponente in der Entwicklung moderner Gesellschaften - weiter fortgesetzt werden. Die Einbeziehung von Religionen in die Debatten um die Zukunft der Gesellschaft führt gerade nicht zur Unterdrückung von Entwicklung unter den Vorzeichen autoritativer religiöser Lehren. Die vorhandenen innovativen Potenziale werden nicht durch Ausgrenzung oder Assimiliation, sondern durch Anerkennung von Differenz, durch die notwendigerweise entstehenden Konflikte und durch ihre Lösung hervorgerufen und wirksam. Dabei unterliegen die Religionen wie die Gesellschaft als Ganzer einer Dynamik, die bei allen beteiligten Akteuren zu Veränderungen führt. Es wäre also fatal, würde man in Bezug auf Religionen allein die kontraproduktiven Möglichkeiten im Blick haben und nicht nach positiven Ansätzen und Anschlussmöglichkeiten fragen. Dass hierbei die gegebenen Repräsentationsinstitutionen der Religionen eingebunden sein müssen, gerade weil man auch Veränderungsprozesse in den vorhandenen Strukturen erreichen möchte, sollte selbstverständlich sein.

Steffen Rink ist Religionswissenschaftler und Mitbegründer des Religionswissenschaftlichen Medien- und Informationsdienst e. V. (REMID). Er ist selbständig und als Lehrbeauftragter an den Universitäten Marburg und Bayreuth tätig.

Beitrag drucken

Gertrud Hüwelmeier & Kristine Krause

Götter ohne Pass - Religiöse Vielfalt und neue Migration in Deutschland

Berlin Kreuzberg, im August 2006. Ein Festsaal ist mit roten Samtvorhängen und plüschüberkleidetem Gestühl bestückt. Der Besitzer vermietet diesen Saal normalerweise an Berliner mit türkischem Hintergrund: Sie feiern hier Hochzeiten und andere Familienfeste. An diesem Tag jedoch sind seine Kunden afrikanische ChristInnen. Sie sind gekommen, um den Predigten eines Propheten aus Ghana zuzuhören. Aus ganz Berlin sind sie angereist, um spirituelle Hilfe für scheinbar ausweglose Lebenslagen wie drohende Abschiebung oder Krankheiten zu bekommen. Der deutsch-türkische Besitzer des Festsaals kennt einen der afrikanischen Organisatoren und vermietet gerne an die afrikanischen ChristInnen, auch wenn er selber Muslim ist. Ihn beeindruckt die Intensität ihres Glaubens. Als alteingesessener Berliner stellt er den Neuankömmlingen die von ihm geschaffene Infrastruktur zur Verfügung.

Berlin Lichtenberg, im August 2006. In einem vietnamesischen Großmarkt in Ost-Berlin wird eine buddhistische Pagode eingeweiht. Sie befindet sich im hinteren Teil der Pförtnerloge. Die Pagode wurde mit Unterstützung der Gemeindeanhänger renoviert, auch ein neu angelegter Garten gehört dazu. Mehrere Buddha-Statuen, die in Ho-Chi-Minh-Stadt, Vietnam, gekauft und per Schiff nach Deutschland transportiert wurden, sind soeben eingetroffen. Noch verpackt in Plastikfolie und Holzkisten, warten sie darauf, einen Platz im Innern der Pagode zugewiesen zu bekommen. Ein Mönch, gerade aus Paris angereist, führt die Einweihungszeremonie durch.

Religiöse Rituale wie diese sowie die Einrichtung neuer sakraler Orte sind ein Beleg dafür, dass sich die religiöse Landschaft in Deutschland verändert hat. Diese Prozesse werden bisher von der deutschen Öffentlichkeit kaum wahrgenommen. Neben den etablierten Kirchen lässt sich inmitten der Mehrheitsgesellschaft eine Vielfalt religiöser Praktiken feststellen. Buddhistische Mönche und Nonnen, Pastoren und Imame, aber auch die Laien religiöser Gemeinden knüpfen Netzwerke in ihrer Stadt, in andere europäische Länder und über Kontinente hinweg.

In den letzten Jahren sind Tausende neuer MigrantInnen[1] angekommen. Viele von ihnen bringen auch ihre religiösen Vorstellungen mit. Die Errichtung einer vietnamesisch-buddhistischen Pagode in der Pförtnerloge eines Ostberliner Großmarktes ist nur eine von vielen religiösen Stätten. Daneben gibt es koreanische, thailändische, deutsche und andere Orte buddhistischer Prägung.

Altar in einem vietnamesischen Lebensmittelgeschäft in Berlin. Foto: Gertrud Hüwelmeier

Die Vielfalt innerhalb des Buddhismus in Deutschland ist kein Einzelphänomen. Auch andere religiöse Richtungen bzw. Kirchen und Gemeinden lassen sich nicht als einheitlich charakterisieren, vielmehr sind sie geprägt von sich überlappenden ethnischen, politischen, regionalen und transnationalen Netzwerken. So zeichnen sich auch die neu entstehenden Pfingstkirchen[2]

[1] Im Unterschied zu den "alten" Migranten, die in Deutschland vor allem als Gastarbeiter aus Italien, Griechenland, Spanien, Portugal und der Türkei angeworben wurden, kommen viele neue Migranten aus Afrika, Asien oder Lateinamerika. Sie verlassen ihre Heimaten aus verschiedenen Gründen: Bürgerkriege, Naturkatastrophen oder der Zusammenbruch politischer Regime bilden oftmals den Hintergrund ihrer Migration.

[2] Zentral für die Gläubigen in den Pfingstkirchen ist eine persönliche Beziehung zu Gott, die oft durch eine "spirituelle Wiedergeburt" ausgedrückt wird. Sie beschreibt eine Kehrtwende, durch die mit einem vormals als sündig angesehenen

durch diverse Vernetzungen sowie durch eine ausgeprägte Reisetätigkeit der Propheten und Pastoren aus.
Eine der vielfältigen Formen der gesellschaftlichen Teilhabe von MigrantInnen ist Religion. Gerade religiöse Netzwerke stellen neue Zugehörigkeiten unabhängig von nationalen oder ethnischen Identitäten zur Verfügung (Glick Schiller et al. 2005). Jenseits der Debatten um islamische Gemeinden und Moscheebauten (Färber & Spielhaus 2006) gibt es eine Vielzahl neuer religiöser Gruppierungen, die allerdings in Deutschland bisher wenig sichtbar sind.

Im Unterschied etwa zu den USA oder England, wo religiöse Gemeinschaften von MigrantInnen selbstverständlicher im öffentlichen Raum präsent sind (Levitt 2007), praktizieren sie ihre Rituale in Deutschland oftmals in Hinterhäusern oder Kellerräumen.[3] Erst dann, wenn durch intensive Gerüche oder Lautstärke von Musik und Gebeten das "Andere" als "Problem" empfunden wird, reagiert auch die Öffentlichkeit. In der Regel sind diese Reaktionen allerdings nicht von Neugierde und Interesse gekennzeichnet, sondern eher von Befremden und Ablehnung. Unter oft fadenscheinigen Gründen müssen MigrantInnen ihre religiösen Orte verlassen: Nachbarn beklagen sich über den Mangel an Parkplätzen, nicht beseitigten Müll oder das Nichteinhalten der Mittagsruhe.

Orte der Verehrung

Vor allem jene MigrantInnen, die sich erst seit kurzem in Deutschland aufhalten, wissen oftmals nicht, an wen sie sich wenden können, wenn sie Hilfe und Orientierung brauchen. Selten finden sie angemessene Unterstützung von Seiten der Behörden. Viele fühlen sich allein gelassen, auch von den etablierten Kirchen. Selbst christliche MigrantInnen haben kaum Chancen, in deutschen Gemeinden einen anerkannten Platz zu erhalten. Einige kooperieren mit freikirchlichen deutschen Gruppen und mieten Gemeinderäume für sonntägliche Gottesdienste.

In der Katholischen Kirche, die sich als Weltkirche[4] versteht, werden separate Gemeinden für MigrantInnen gegründet: Man bleibt unter sich, ein Kontakt mit deutschen Katholiken kommt insbesondere aufgrund von sprachlichen Barrieren kaum zustande. Auch der Austausch von Migranten aus verschiedenen Herkunftsländern, die der gleichen Konfession angehören, wird durch die Separierung wenig gefördert. Allerdings haben Katholiken aus Lateinamerika, Asien oder Afrika leichteren Zugang zu religiösen Orten, denn viele katholische Kirchen stehen mittlerweile leer.

Opfergaben in der Pagode Vien Giac in Hannover, Foto: Gertrud Hüwelmeier

In den evangelischen Landeskirchen scheint die Begegnung von deutschen und nicht-deutschen ChristInnen ebenfalls eher schwierig.[5] Deutsche Protestanten betrachten ein anderes Verständnis des Christentums und des Gottesdienstes als problematisch und klassifizieren Gebetsgruppen von MigrantInnen vorschnell als Sekten. Insbesondere die von MigrantInnen gegründeten Pfingstkirchen sowie christliche prophetische Bewegungen[6] fühlen sich mit ihren Vorstellungen der religiösen Praxis und der Missionierung wenig anerkannt.[7] Aufgrund ihrer Erfahrungen, die teilweise von Rassismus geprägt sind, ziehen sie es dann vor, unter sich zu bleiben und gründen eigene Netzwerke. Zu diesen Netzwerken gehört etwa der Rat Afrikanischer Christen in Berlin und Brandenburg, e.V. Er berät christ-

Leben gebrochen wird. Charakteristisch für viele Pfingstkirchen ist außerdem die Wertschätzung der "Gaben des Heiligen Geistes", wie z.B. das Beten in Zungen, das Heilen durch Handauflegen und die Praxis von Prophezeiungen.

[3] Es gibt allerdings auch Ausnahmen. So wurde 1991 in Hannover die vietnamesisch-buddhistische Pagode Vien Giac gegrünet (vgl. Baumann, 2000).

[4] "Weltkirche" hat in diesem Zusammenhang eine weitreichende strukturell rechtliche Bedeutung: Für die katholische Kirche gibt es kein "Ausland", sondern nur regional gegliederte Bistümer einer Weltkirche, die dem Papst untersteht. Vgl. Affolderbach 2000 www.ekd.de/ausland_oekumene/ausland_oekumene.html

[5] Das wird auch von Vertretern der Evangelischen Kirche Deutschlands als Problem skizziert . Vgl. ebd.

[6] Dazu gehören etwa die afrikanischen Kimbanguisten, die sich auf den zentralafrikanischen Propheten Simon Kimbangu beziehen (vgl. Simon 2003: 105-142).

[7] Auch wenn viele der von Migranten gegründeten Kirchen pentekostaler Ausprägung Mitglieder im Bund Freier Pfingstkirchen sind, geht es ihnen vor allem um eine Anerkennung seitens der evangelischen Landeskirchen (vgl. Währisch-Oblau, 2006).

liche MigrantInnen bei der Raumsuche und hilft bei der Vereinsgründung. Ein weiterer Zusammenschluss in Berlin ist APPA, eine Vereinigung pentekostaler [pfingstkirchlicher, Anm. d. Red.] Pastoren mit afrikanischem Hintergrund. Christliche Pfingstgemeinden nichtdeutscher Herkunft werden manchmal als "Migrantenkirchen" bezeichnet. Dieser Begriff erweist sich jedoch als problematisch, weil damit ihr marginaler Status festgeschrieben wird.

Für viele neue MigrantInnen, die entweder in Deutschland ihre religiöse Überzeugung gefunden haben oder ihre Glaubensvorstellungen aus ihren Herkunftsländern mitbrachten, gestaltet sich vor allem die Suche nach Räumen schwierig. Daher treffen sie sich zunächst in Privatwohnungen, halten dort Gebetskreise ab und zelebrieren Rituale. Manche religiösen Gruppierungen versammeln sich in leer stehenden Bürogebäuden oder ehemaligen Wäschereien. Andere verehren ihre Gottheiten in umfunktionierten Fabrikhallen in Gewerbegebieten oder auf dem Gelände von Großmärkten.

Die Umwidmung städtischen Raums in sakrale Orte hat oftmals lediglich temporären Charakter. Entweder sind die Mietverträge nur kurzfristig, oder die Kosten werden unbezahlbar. Daher bemühen sich religiöse Gruppierungen zunehmend, nicht zuletzt aufgrund wachsender Mitgliederzahlen, um den Erwerb von Grundstücken oder Häusern. So errichtet der gemeinnützige Verein Sri Ganesha Hindu Tempel Berlin e.V. im Volkspark Hasenheide einen Tempel für die hinduistische Gemeinde. Ein Erbbau-Rechtsvertrag zwischen dem Bezirksamt Neukölln von Berlin und dem Verein wurde bereits unterzeichnet. Geplant ist die Nutzung des Tempels nicht nur als Ort der Religionsausübung, sondern als eine interkulturelle Begegnungsstätte, in der auch Yoga und Meditation angeboten wird.

Religion und Ökonomie

Wenngleich es einzelnen Gemeinden gelingt, mit der Unterstützung lokaler Behörden ein Grundstück zur Errichtung einer neuen religiösen Stätte zu finden, sind doch auch diese Gemeinden auf Spendengelder für das Bauvorhaben angewiesen. Selbst einzelne Bauteile werden aus anderen Kontinenten nach Deutschland transportiert.

Die meisten religiösen Gruppierungen können sich allerdings keinen Neubau leisten, daher mieten sie Kellerräume oder ehemalige Fabrikhallen, deren Kosten durch Spenden getragen werden müssen. Mit Hilfe der finanziellen Unterstützung durch die Gläubigen bestreiten religiöse Oberhäupter einen Teil ihres Lebensunterhaltes und ihrer Reisekosten. Auch befreundete GeschäftsinhaberInnen spenden für religiöse Zwecke, etwa für den Kauf von Grundstücken zum Bau einer Pagode. Insbesondere anlässlich großer religiöser Feste werden Gelder gesammelt, die in die jeweiligen Herkunftsgesellschaften zurückfließen, um Zweiggemeinden aufzubauen oder soziale Projekte zu unterstützen, beispielsweise die Errichtung von Waisenhäusern oder Schulen.

Eine enge Verflechtung von Religion und Ökonomie lässt sich darüber hinaus in etlichen von MigrantInnen geführten Geschäften feststellen. So scheint auch die Präsenz eines Tempels auf dem Gelände eines globalen Handelszentrums in den Augen vieler VietnamesInnen nichts Ungewöhnliches zu sein. HändlerInnen erhalten spirituellen Schutz und hoffen auf größeren wirtschaftlichen Erfolg. KundInnen beten für die Gesundheit ihrer Familienangehörigen oder für die Verstorbenen in ihrer Heimatgesellschaft. Sie bringen Opfergaben dar, zünden Räucherstäbchen an und danken für den gelungenen Abschluss von Geschäften oder für das erfolgreiche Schulexamen ihrer Kinder. Auch im Eingangsbereich von asiatischen Restaurants und Lebensmittelläden sowie in Nagelstudios und Änderungsschneidereien lassen sich kleine Altäre mit Statuen von Erdgottheiten entdecken. Durch regelmäßige Opergaben, wie etwa Reis, Früchte, oder auch Zigaretten, werden sie wohl gestimmt, beschützen das Territorium und garantieren einen guten Umsatz. Bei diesen Ritualen handelt es sich um religiöse Praktiken, die auch in der Herkunftsgesellschaft Teil des Alltagslebens sind. Die Verehrung der Götter vermittelt das Gefühl von Schutz und sozialer Sicherheit in einer oftmals prekären Lebenssituation. Illegalisierung, Armut, Krankheit, aber auch die Trennung von Familienmitgliedern, die zum Teil verstreut in anderen Ländern leben, tragen zu psychischen und physischen Problemen von MigrantInnen bei. Auch unter dieser Perspektive bieten religiöse Gemeinden Hilfe und Unterstützung. Adressen und Telefonnummern zirkulieren, so dass MigrantInnen nicht allein sind, wenn sie an neuen Orten ankommen. Religiöse Oberhäupter und Gemeindemitglieder kümmern sich um die Neuankömmlinge, begleiten sie zu Behörden, in Krankenhäuser und andere Einrichtungen. Sollte es zu aufenthaltsrechtlichen Problemen und letztlich zu Abschiebungen kommen, bieten religiöse Gruppen praktische und spirituelle Hilfe an. So werden Kontakte zu RechtsanwältInnen vermittelt und es wird für den positiven Ausgang von Anerkennungsverfahren

gebetet. Die oftmals als willkürlich empfundene Entscheidungspraxis der Ämter scheint manchmal allein durch die Hilfe von Göttern und guten Geistern beeinflussbar.

Transnationale religiöse Netzwerke

Um die grenzüberschreitenden sozialen, ökonomischen, politischen und religiösen Beziehungen von MigrantInnen besser zu verstehen, wurde in jüngster Zeit in den Sozialwissenschaften das Konzept des Transnationalismus entwickelt.[8] Damit untersuchen EthnologInnen, SoziologInnen und HistorikerInnen die Herstellung und Aufrechterhaltung von Verbindungen über nationalstaatliche Grenzen hinweg und richten ihre Aufmerksamkeit auf die zunehmende Mobilität von Menschen sowie auf die globalen Ströme von Geld, Waren, Medien und Informationen.

Auch religiöse Praktiken sind transnational ausgerichtet (Levitt 2003). Zwar tragen katholische und protestantische Missionare, sowie buddhistische Mönche und Nonmn und andere religiöse ExpertInnen schon seit Jahrhunderten Wort und Praxis in andere Kulturen. Jeoch lässt sich aufgrund verbesserter Kommunikationstechnologien und günstiger Flugverbindungen eine weitichende Intensivierung grenzüberschreitender Kontakte feststellen. Die Nutzung neuer Medien ist längst kein Privileg der Eliten mehr. Ähnlich wie in transnationalen ökonomischen oder politischen Netzwerken ermöglichen verbilligte Telefonverbindungen und das Internet einen jederzeitigen Austausch, gerade dann, wenn man sich nicht täglich persönlich begegnen kann.

Zur Aufrechterhaltung der Kontakte sowie der emotionalen Bindung der zum Teil verstreut lebenden Anhänger religiöser Netzwerke ist das Versenden von Video-CDs und DVDs mit religiösen Botschaften von entscheidender Bedeutung. Das Hören der CDs und Anschauen der Filme sind Teil der religiösen Praxis. In etlichen Gruppierungen steigt die Popularität religiöser Experten durch die Verwendung neuer Medien. Sie betreiben aufwendige Websites mit Live-Übertragungen und vielfältigen Download-Möglichkeiten.
Außerdem gibt es christliche, hinduistische und islamische Fernsehkanäle, die über Satellit auch in Deutschland empfangen werden können. Zu besonderen Anlässen zeichnen Anhänger die religiösen Rituale und Heilungszeremonien mit digitalen Kameras auf, brennen sie auf DVDs und versenden sie an Anhänger, Freunde und Verwandte in andere Länder und in die jeweiligen Herkunftsgesellschaften. Auch Mobiltelefone sind Teil der religiösen Medienkultur. Ausschnitte von Predigten werden aufgenommen, Auftritte von Gastpropheten fotografiert und noch am selben Tag weiter verschickt. Zusätzlich benutzt man nach wie vor traditionelle Medien: gedruckte Pamphlete und religiöse Schriften zirkulieren ebenso wie Kassetten und Videoaufnahmen.

Pluralität und Diversität

Aufgrund neuer Migrationsbewegungen verändert sich die Diversität der Bevölkerung und damit einhergehend die Vielfalt ihrer religiösen Orientierungen. Pluralisierungsprozesse lassen sich zum einen mit Blick auf die Herkunftsländer von MigrantInnen feststellen, zum anderen auch in Bezug auf Bildungshintergrund, Arbeitsbiographien, Altersunterschiede, religiöse und sexuelle Orientierungen, Konsumgewohnheiten und Teilhabe an Subkulturen. Diese Binnenpluralisierung umfasst Menschen ohne und mit Migrationshintergrund. Der aus London zurückgekehrte polnische Punker mit dem Schäferhund mag auf das deutsche Rentnerpärchen in Neukölln fast ebenso fremd wirken wie die tamilisch-hinduistische Familie nebenan. Szenen des urbanen Alltags lassen sich nur noch unzureichend mit dem problematisch gewordenen Begriff des Multikulturalismus[9] analysieren, daher sprechen SozialwissenschaftlerInnen von Diversität oder "Superdiversität" (Vertovec 2005).

Eine Pluralisierung von Zugehörigkeiten lässt sich auch in religiösen Netzwerken nachzeichnen. Berliner Moscheen sehen sich sowohl mit den sprachlichen und kulturellen Bedürfnissen deutscher KonvertitInnen als auch afrikanischer MuslimInnen konfrontiert. Synagogen werden von russischsprachigen Jüdinnen und Juden besucht, und die etablierten christlichen Landeskirchen treffen neben orthodoxen und koptischen Chris-

[8] Vgl. hierzu Glick Schiller & Levitt 2004, Levitt 2003; Vertovec 1999.

[9] Der Begriff Multikulturalismus ist in die Kritik geraten, weil ihm ein essentialisierender Kulturbegriff zu Grunde liegt. Er basiert auf der Vorstellung, dass es unterschiedliche Kulturen in den verschiedenen Regionen der Welt gibt, die als Einheiten voneinander unterschieden werden können. Es wird weiter davon ausgegangen, dass Migranten eine identifizierbare Kultur aufgrund ihrer Herkunft "in sich tragen". Diese Vorstellung wird der Tatsache nicht gerecht, dass Menschen sich in ihren Zugehörigkeiten fast nie nur einer Gruppe zuordnen lassen bzw. diverse Identitäten haben können. Des Weiteren unterliegen die Vorstellungen und Praktiken, die wir als kulturell bezeichnen, konstanten Umdeutungs- und Aushandlungsprozessen. Diese können mit dem Begriff Multikulturalismus nur unzureichend beschrieben und analysiert werden (vgl. Wimmer 2007).

tInnen auf multinationale pentekostale Gruppierungen. Die neuen ChristInnen halten ihre Gottesdienste nicht nur auf Englisch und Französisch, sondern auch auf Vietnamesisch, Koreanisch, Thai, Twi, Yoruba oder Lingala ab.

Während einige der religiösen Gruppierungen sich hauptsächlich aus Gläubigen eines Herkunftslandes zu-sammensetzen, sind viele religiöse Gemeinden bemüht, auch MigrantInnen anderer Herkunft anzusprechen, nicht zuletzt möchten sie deutsche MitbürgerInnen einbeziehen. Die sprachliche[10], ethnische und religiöse Vielfalt lässt sich besonders deutlich am Beispiel von pentekostalen Kirchen nachzeichnen. Die meisten Pfingstkirchen sind in transnationale christliche Netzwerke eingebunden. So empfangen sowohl von VietnamesInnen als auch von NigerianerInnen gegründete Pfingstgruppen in Deutschland Besuche von Pastoren aus Oslo, Stockholm, Moskau, Hanoi, Lagos, London, oder Houston/Texas. Gelegentlich feiern sie gemeinsame Gottesdienste mit Christen aus anderen Kontinenten. In diesen Zusammenkünften werden Lieder, Texte und Predigten in mehrere Sprachen übersetzt, so dass alle TeilnehmerInnen sie verstehen können.

Trotz der rassistischen Alltagserfahrungen und der Benachteiligungen auf dem Arbeitsmarkt oder der Gängelei durch einzelne BehördenmitarbeiterInnen[11] identifizieren sich MigrantInnen mit ihrer Gastgesellschaft bzw. mit ihrem Wohnort. Religiös motivierte Menschen aus Afrika, Asien und Lateinamerika beten für eine weiterhin erfolgreiche Wiedervereinigung, für den wirtschaftlichen Aufschwung, gegen Gewalt an Schulen und für eine erneute Hinwendung der Deutschen zu Gott. Deutsche werden eingeladen, in Tempel und umfunktionierte Fabrikhallen zu kommen, an Ritualen teilzunehmen und fernöstliche oder afrikanische Formen des Gebetes bzw. der Meditation zu erfahren.

Innerhalb der hier skizzierten religiösen und sozialen Pluralität gibt es vor allem eine Akteursgruppe, die oft aus dem Blick gerät, aber im religiösen Alltag durchaus eine wichtige Rolle spielt: Kinder und Jugendliche. Auch wenn sich die meisten von ihnen scheinbar nicht für Religion interessieren, finden sich etwa in den pentekostalen Kirchen viele Jugendliche, die in Musikbands aktiv sind, Übersetzungen für andere Gläubige übernehmen oder sich um die Betreuung der Kleinkinder während der Gottesdienste kümmern. Bislang ist erst wenig über die Bedürfnisse und Zugehörigkeitswünsche von jungen Hindus, BuddhistInnen, pentekostalen ChristInnen oder JesidInnen bekannt. Vermutlich werden sie aber in Zukunft wesentlich zur weiteren Ausgestaltung der religiösen Landschaft in Deutschland beitragen.

Globalisierung und Mobilität

Fortschreitende Globalisierungsprozesse sowie ökonomische und politische Transformationsprozesse in Afrika, Asien und Lateinamerika tragen zu neuen Migrationsbewegungen bei. Im Rahmen dieser Prozesse spielt Religion eine zunehmend wichtige Rolle. Das Verhältnis von Migration und Religion ist ohne den Bezug zur jeweiligen Herkunftsgesellschaft und ohne die Berücksichtigung grenzüberschreitender Netzwerke innerhalb und außerhalb Europas nur schwer zu verstehen. Daher ist die transnationale Perspektive von entscheidender Bedeutung: Sie trägt der neuen Mobilität Rechnung und bezieht die Erfahrungen von Menschen ein, die zwischen zwei oder mehreren Gesellschaften unterwegs sind.

Der in der Eingangszene erwähnte Mönch, der zur Einweihungszeremonie einer vietnamesisch-budhistischen Pagode von Paris nach Berlin reist, fährt bereits am selben Abend zurück. Auch der Prophet aus Ghana befindet sich nur auf der Durchreise. Von Berlin aus wird er weiter nach Stuttgart und Frankfurt reisen, um dann nach Spanien zu fliegen.

Doch nicht nur religiöse Oberhäupter reisen umher: Auch die einfachen Gläubigen sind ausgesprochen mobil. Einige nehmen lange Anfahrten in Kauf, um ihre ProphetInnen oder PredigerInnen am Flughafen zu empfangen, andere reisen zu verschiedenen religiösen Veranstaltungen in weit entfernte Städte, wieder andere nutzen ihren Urlaub oder ihre Geschäftsreise in Moskau, Kumasi oder New Delhi, um religiöse Botschaften weiter zu tragen oder an wichtigen Ritualen in ihrer Heimatgesellschaft teilzunehmen.

Engagement und gesellschaftliche Teilhabe in mehr als einem nationalstaatlichen Kontext sind jedoch nicht allen MigrantInnen möglich. Nationalstaatliche Grenzziehungen und juristische Regelwerke tragen zu sozialer und politischer Ausgrenzung bei. Erfahrungen mit

[10] In etlichen Herkunftsländern wird eine Vielzahl an Sprachen gesprochen. So gibt es in manchen afrikanischen Ländern über fünfzig gesprochene Sprachen. Viele in Deutschland lebende Afrikaner beherrschen deswegen neben Englisch oder Französisch noch mindestens zwei bis drei afrikanische Sprachen.

[11] Rund ein Drittel der Migranten in Jobcentern beklagen Diskriminierungen, so das Ergebnis der Studie "Interkulturelle Kompetenz der Jobcenter" (vgl. Berliner Zeitung 12./13.April 2008).

der restriktiven Einwanderungspolitik in Deutschland sind Gegenstand vieler religiöser Praktiken von MigrantInnen. Unter anderem beten sie für die Verlängerung ihrer Visa oder für die Anerkennung ihres Status als Flüchtling oder AsylbewerberInnen.

Wenngleich MigrantInnen aus verschiedenen Regionen der Welt ihre Vorstellungen und Praktiken mitbringen, verändern sie diese in der Gastgesellschaft. Rituale werden umgedeutet und vermischen sich mit anderen Elementen. Es entstehen hybride religiöse Kulturen, die den jeweiligen Bedürfnissen und Erfahrungen entsprechend gestaltet werden. Insofern sind religiöse Praktiken und Vorstellungen keine "Traditionen" im Sinne einer zu konservierenden "Kultur". Vielmehr werden sie im Prozess der Migration neu angeeignet, verändert und unterliegen kontinuierlichen Aushandlungsprozessen.

Die religiöse Landschaft Deutschlands ist vielfältiger geworden. Dazu tragen die Gläubigen bei, auf der Suche nach spiritueller Unterstützung in einer für sie häufig prekären Lebenssituation. Ebenso beteiligt sind Priester, Propheten, Predigerinnen, Mönche und Nonnen. Sie transportieren ihre Erfahrungen über Grenzen hinweg und kommen mit neuen Erlebnissen und Wahrnehmungen wieder zurück. Und nicht zuletzt gehören auch Geister und Götter zu den transnationalen Akteuren: ohne ihren Einfluss gäbe es keine spontanen Krankenheilungen, würden die Seelen von Verstorbenen nicht zur Ruhe kommen, der ökonomische Erfolg ließe noch lange auf sich warten und der Misserfolg wäre schwerer zu verkraften. Anders als die MigrantInnen brauchen sie jedoch keine Arbeitserlaubnis, kein Visum, kein Flugticket und keinen Reisepass.

Literatur

Baumann, M. 2000: Migration -Religion - Integration. Buddhistische Vietnamesen und hinduistische Tamilen in Deutschland. Marburg, Diagonal Verlag.

Glick Schiller, N.; Nieswand, B.; Schlee, G.; Darieva, T.; Yalcin-Heckman, L.; Foszto, L. 2005 : Pathways of Migrant Incorporation in Germany. Transit, Vol. 1 (1). Online-Version

Glick Schiller, N. & Levitt, P. 2004: Transnational Perspectives on Migration: Conceptualizing Simultaneity. International Migration Review, Vol. 38 (145): 595-629.

Färber, A. und mit Spielhaus, R. 2006: Islamisches Gemeindeleben in Berlin. Schriftenreihe des Beauftragten des Senats von Berlin für Integration und Migration. Berlin 2006. Online Version

Levitt, P. 2007: God needs no passport. Immigrants and the Changing American Religious Landscape. New York, London, The New Press.

Levitt, P. 2003: "You know, Abraham Was Really The First Immigrant:" Religion and Transnational Migration. International Migration Review, Vol. 37, No. 3: 847-875.

Simon, B. 2003: Afrikanische Kirchen in Deutschland. Frankfurt/Main, Lembeck.

Vertovec, S. 1999: Conceiving and researching Transnationalism. Ethnic and Racial Studies. Vol. 22(2): 447-462.

Vertovec, S. 2005: The Emergence of Superdiversity in Britain. COMPAS Working papers, 06- 25. Centre on Migration, Policy and Society, University of Oxford.

Währisch-Oblau, C. 2006: "Die Spezifik pentekostal-charismatischer Migrationsgemeinden in Deutschland und ihr Verhältnis zu etablierten Kirchen". In: Bergunder, M. und Haustein, J. (Hrsg): Migration und Identität. Pfingstlich-charismatische Migrationsgemeinden in Deutschland. Frankfurt/Main, Lembeck: 10-39.

Wimmer, A. 2007: How (not) to think about ethnicity in immigrant societies: A boundary making perspective. COMPAS Working papers, 07-04. Centre on Migration, Policy and Society, University of Oxford. Online-Version

PD Dr. Gertrud Hüwelmeier ist Ethnologin an der Humboldt-Universität zu Berlin. Sie leitet das DFG-Projekt "Transnationale Netzwerke, Religion und neue Migration". Kristine Krause ist Ethnologin und wissenschaftliche Mitarbeiterin in diesem Forschungsprojekt. Die Autorinnen bereiten die Herausgabe eines Sammelbandes mit dem Titel "Travelling Spirits. Migrants, Markets and Mobilities" (Routledge, 2009) vor.

Beitrag drucken

Carsten Wippermann

Gegen Stigmatisierung und Diskriminierung: Die Lebenswelten der Menschen mit Migrationshintergrund in Deutschland sind vielfältig

Die aktuellen Debatten und medialen Berichte zur sozialen Integration von MigrantInnen, zu Gewalt von (jugendlichen) MigrantInnen, zu Zwangsverheiratung und arrangierten Ehen sowie der politisch-verbandliche Konflikt rund um den Integrationsgipfel neigen dazu, Menschen mit Migrationshintergrund subkutan durch Sprache und Themenhorizont entweder zu stigmatisieren, auf die Problemliste zu schieben, oder sie zu bemitleiden und zu stilisieren. Mit wem reden wir, wenn wir in einen Dialog mit MigrantInnen treten? Mit "Gleichgesinnten" aus der eigenen Kultur und aus anderen Kulturen und Ländern - oder auch mit Nicht-Gleichgesinnten? Über wen reden wir, wenn wir über MigrantInnen reden? Es wäre ein richtiger und guter Schritt eines interkulturellen Dialogs und wichtig für das gesellschaftliche Klima in dieser Sache, wenn wir in kritischer Selbstreflexion uns bewusst machen, wen wir meinen, wenn wir von "MigrantInnen" sprechen!

In Deutschland reden wir seit den 1970er Jahren intensiv und selbstverständlich von Individualisierung und Pluralisierung von Lebensformen und Lebensstilen. Von "den Deutschen" zu sprechen als einer homogenen Gruppe, würde lächerlich und wirklichkeitsfern wirken. Doch in Bezug auf MigrantInnen tun wir oft genau das. Nicht-Deutsche in Deutschland werden als "MigrantInnen" bezeichnet, mit der Konnotation, damit wisse man schon etwas über ihre Werte, soziale Lage und Orientierung.[1]

Bereits das Label "MigrantInnen" stellt aus der Perspektive der Menschen mit Migrationshintergrund eine pauschalisierende und auch diskriminierende Globalkategorie dar, transportiert implizit die Botschaft, MigrantInnen seien eine homogene Gruppe mit hoher Binnenkommunikation, unverbrüchlicher Solidarität qua Ethnie und/oder Ausländerstatus, sowie mit prinzipiell ähnlichen Werten, Interessen, Lebensstilen. Das ist ein Irrtum! Solche Projektionen, die von Interessenverbänden ebenso gepflegt werden wie von distanzierten Deutschen mit ausgeprägter oder latenter Xenophobie, werden der pluralen Wirklichkeit unserer Gesellschaft nicht gerecht. Es lohnt, sich die Lebenswelten von Menschen mit Migrationshintergrund einmal genauer anzuschauen - und zwar nicht reflexhaft mit der Defizitfrage nach dem Grad der Integration (hier könnten wir mit dem gleichen Recht fragen, wie viele Deutsche integriert sind).

In der qualitativen Untersuchung des SINUS-Instituts aus dem Jahr 2007 ging es darum, wirklich zu "verstehen" - und der zentrale Befund ist, dass es in der Gruppe der Menschen mit Migrationshintergrund eine bemerkenswerte Vielfalt gibt. So kommt es künftig darauf an, diese Menschen nicht mehr nur als "besondere" Gruppe in unserer Gesellschaft zu betrachten, sondern vor allem als Teil dieser Gesellschaft. Dabei ist bereits die Grundgesamt der Menschen mit Migrationshintergrund nicht einfach, sondern komplex. Das statistische Bundesamt definiert wie folgt:[2]

[1] Ein besonderes Augenmerk sollte der Reflexion über die Grenzen unserer Sprache gelten: Schon Wittgenstein hat darauf hingewiesen, dass die Grenzen unserer Sprache die Grenzen unserer Welt bedeuten. Wenn wir über die Menschen mit Migrationshintergrund sprechen, sind wir in der Gefahr, diesen Menschen ein Label aufzudrücken, das ihrer Identität und Alltagswirklichkeit nicht gerecht wird - mehr noch, es droht subkutan die Gefahr der Stigmatisierung durch Sprache.

[2] Nicht dazu gehören Menschen, die sich als TouristInnen, Geschäftsreisende o. ä. nur kurzfristig in Deutschland aufhalten (keinen Wohnsitz haben), oder nur vorübergehend zu Ausbildungszwecken bzw. zum Studium nach Deutschland gekommen sind.

Menschen mit Migrationshintergrund: Definition*

- **Ausländer**
  - Zugewanderte Ausländer; 1. Generation: ca. 36%
  - In Deutschland geborene Ausländer; 2./3. Generation: ca. 11%

  } 47 %

- **Deutsche mit Migrationshintergrund:**
  - Seit 1950 zugewanderte Deutsche
    - Spätaussiedler: ca. 12%
    - Eingebürgerte zugewanderte Ausländer: ca. 20%

  } 32 %

  - Personen mit mindestens einem zugewanderten Elternteil oder Elternteil mit ausländischer Staatsangehörigkeit
    - Eingebürgerte, nicht zugewanderte Ausländer
    - Kinder zugewanderter Spätaussiedler
    - Kinder zugewanderter oder in Deutschland geborener eingebürgerter ausländischer Eltern
    - Kinder ausländischer Eltern, die bei der Geburt zusätzlich die deutsche Staatsangehörigkeit erhalten haben (jus soli)
    - Kinder mit einseitigem Migrationshintergrund: nur ein Elternteil ist Migrant oder in Deutschland geborener Eingebürgerter/Ausländer

  } 21 %

* Definition: Statistisches Bundesamt 2006; Verteilung: Mikrozensus 2005

Der langfristige Wertewandel in Deutschland und die - für unser Erkenntnisinteresse - bis in die 1950er Jahre zurückreichenden Migrationsgeschichten in den Dekaden der Nachkriegsgeschichte (damit verbunden z.T. sehr verschiedene Ursachen und Motive) haben natürlich die kulturelle Identität der Menschen geprägt, die gemeinhin als MigrantInnen bezeichnet werden. Die folgende Grafik illustriert in einem groben Überblick die verschiedenen Grundorientierungen, die aktuell die Lebenswelten von Menschen mit Migrationshintergrund prägen.

Pluralität von Grundorientierungen
von Menschen mit Migrationshintergrund in Deutschland

Parallelkultur	Arbeitsmigranten-kultur	Teilhabekultur	Integrationskultur	Multikultur
■ Traditionelle Werte und religiöser Dogmatismus (oft: islamisch) ■ Patriarchalisches Weltbild, überkommene Familienwerte und Zwangsnormen ■ Rigide-konventionalistischer Lebensstil, strenge Moral ■ Kulturelle Enklave, keine Integrationsbereitschaft	■ Selbstverständnis als (dauerhafter) "Gast" – auf niedrigem Integrationsniveau ■ Traditionelle Pflicht- und Akzeptanzwerte, Sparsamkeit, Bescheidenheit ■ Materielle Sicherheit, bescheidener Wohlstand als Lebensziel ■ Festhalten an den Traditionen und Gebräuchen des Herkunftslandes, aber Respektieren der deutschen Mehrheitskultur	■ Soziale und kulturelle Entwurzelung, materialistische Ersatzwerte ■ Streben nach Besitz und Status, Konsum und Genuss ■ Bemühen um soziale Akzeptanz und Anpassung, Aufstiegsorientierung	■ Individualisierung der Überzeugungen und Lebensstile, Selbstverwirklichung als zentraler Wert ■ Kritische Auseinandersetzung mit der Herkunftskultur ■ Streben nach Aufklärung und Emanzipation ■ Bi-kulturelle Orientierung	■ Aufhebung kultureller Identitäten und Gruppen-Zugehörigkeiten ■ Unsicherheit als Grunderfahrung, Sinnsuche ■ Postmodernes Werte- Patchwork, Flexibilität und Mobilität ■ Multikulturelle Identifikation, Subkultur-Bildung
AI Archaische Tradition	**AII** Ethnische Tradition	**BI** Konsum-Materialismus	**BII** Individualisierung	**C** Multi-Optionalität
Tradition		Modernisierung		Neuidentifikation

Vor diesem Hintergrund lassen sich MigrantInnen nicht länger als eine homogene Gruppe begreifen. Ebenso wenig ist eine Unterscheidung nach ethnischer Zugehörigkeit ausreichen. Vielmehr gibt es innerhalb einer Ethnie (z.B. TürkInnen) alle jene Grundorientierungen. Damit zeigt sich: Die Herkunftskultur prägt die Identität

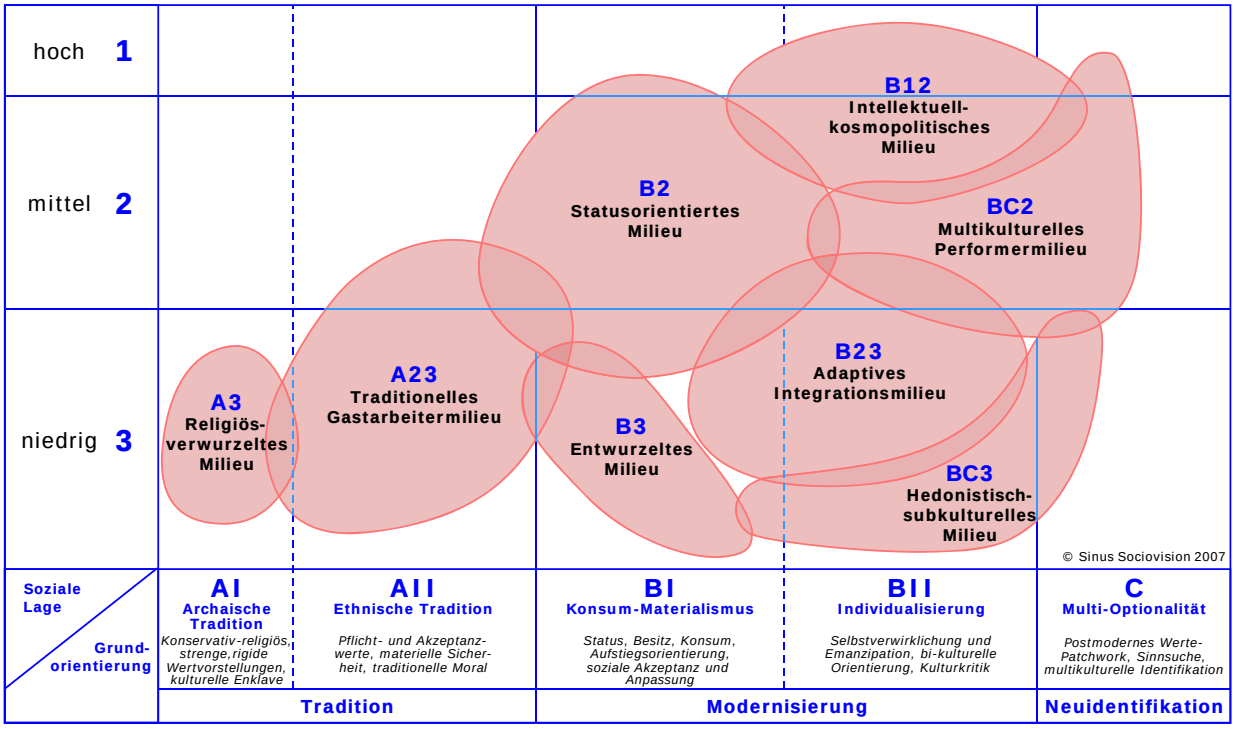
maßgeblich, aber sie determiniert nicht die Milieuzugehörigkeit der Menschen mit Migrationshintergrund in Deutschland! Ethnische Zugehörigkeit, Religion und Migrationshintergrund sind wichtige Faktoren der Lebenswelt und es gibt Migranten-Milieus mit ethnischen Schwerpunkten. Es gibt auch ein Milieu, das von seiner religiösen Bindung (Islam) geprägt ist. Über die unterschiedlichen Herkunftskulturen hinweg gibt es oft gemeinsame lebensweltliche Muster: (1) Gleiche Herkunftskultur findet sich in verschiedenen Migranten-Milieus. (2) Im gleichen Milieu finden sich Menschen verschiedener Herkunftskulturen. Daraus ergeben sich für die Wahrnehmung von MigrantInnen zwei Maximen:

- Man kann nicht von der Herkunftskultur auf das Milieu schließen.
- Man kann auch nicht vom Milieu auf die Herkunftskultur schließen.

Die Grenzen zwischen den Milieus sind fließend; Lebenswelten sind nicht so (scheinbar) exakt eingrenzbar wie soziale Schichten. Wir nennen das die Unschärferelation der Alltagswirklichkeit. Ein grundlegender Bestandteil des Milieu-Konzepts ist, dass es zwischen den Milieus Berührungspunkte und Übergänge gibt. Diese Überlappungspotentiale sowie die Position der Migranten-Milieus in der deutschen Gesellschaft nach sozialer Lage und Grundorientierung veranschaulicht die folgende Grafik: Je höher ein Milieu in dieser Grafik angesiedelt ist, desto gehobener sind Bildung, Einkommen und Berufsgruppe; je weiter rechts es positioniert ist, desto moderner ist die Grundorientierung.

Die Migranten-Milieus in Deutschland 2007

Soziale Lage und Grundorientierung



Ziel der beschriebenen Lebensweltstudie zu MigrantInnen ist es somit nicht, MigrantInnen in (neue) Schubladen zu stecken und zu stigmatisieren, sondern im Gegenteil: eine empirisch fundierte Sehhilfe zu geben, um das Selbstverständnis und die Alltagskulturen der Menschen mit Migrationshintergrund besser zu verstehen und allzu beliebten Projektionen, Pauschalierungen und Präjudizierungen vorzubeugen. Somit ist das Migranten-Milieumodell eben kein in Blei gegossenes (Norm)Bild, sondern ein Instrument zur Schärfung des Blicks, zur Identifizierung von Diskriminierung sowie der Entlarvung bzw. der Relativierung von Stellvertreter- und Repräsentationsfunktionen, die ein Teil der ethnischen Verbände (meist unwidersprochen) für sich reklamieren.

Kurzcharakteristik der Migranten-Milieus in Deutschland

Traditionsverwurzelte Migranten-Milieus

■ Sinus A3 (Religiös-verwurzeltes Milieu)	➢ Archaisches, bäuerlich geprägtes Milieu, verhaftet in den sozialen und religiösen Traditionen der Herkunftsregion
■ Sinus A23 (Traditionelles Gastarbeiter-milieu)	➢ Traditionelles Blue Collar-Milieu der Arbeitsmigranten, das den Traum einer Rückkehr in die Heimat aufgegeben hat

Migranten-Milieu im Prozess der Modernisierung

■ Sinus B2 (Statusorientiertes Milieu)	➢ Klassisch aufstiegsorientiertes Milieu, das – aus kleinen Verhältnissen kommend – für sich und seine Kinder etwas Besseres erreichen will
■ Sinus B3 (Entwurzeltes Milieu)	➢ Sozial und kulturell entwurzeltes (traumatisiertes) Flüchtlingsmilieu – stark materialistisch geprägt und ohne Integrationsperspektive
■ Sinus B12 (Intellektuell-kosmopolitisches Milieu)	➢ Aufgeklärtes, nach Selbstverwirklichung strebendes Bildungsmilieu mit einer welt-offen-toleranten Grundhaltung und vielfältigen intellektuellen Interessen
■ Sinus B23 (Adaptives Integrations-milieu)	➢ Die pragmatische moderne Mitte der Migrantenpopulation, die nach sozialer Integration und einem harmonischen Leben in gesicherten Verhältnissen strebt

Postmoderne Migranten-Milieus

■ Sinus BC2 (Multikulturelles Performermilieu)	➢ Junges, flexibles und leistungsorientiertes Milieu mit bi- bzw. multikulturellem Selbstbewußtsein, das nach Autonomie, beruflichem Erfolg und intensivem Leben strebt
■ Sinus BC3 (Hedonistisch-subkulturelles Milieu)	➢ Die unangepasste zweite Generation mit defizitärer Identität und Perspektive, die Spaß haben will und sich den Erwartungen der Mehrheitsgesellschaft verweigert

Dr. Carsten Wippermann ist Senior Research & Consulting und leitet die Abteilung Social & Institutions bei Sinus Sociovision. Sein Arbeitsschwerpunkt liegt in der Grundlagenforschung zum soziokulturellen Wandel.

II Religiöse Vielfalt konkret

Wie sieht die durch Zuwanderung gewachsene religiöse Vielfalt in Deutschland konkret aus? Um diese Frage zu beantworten reicht nicht nur ein Blick "von Außen" auf die religiösen Gemeinschaften - zumal dieser Blick nicht selten mit Tendenzen der Problematisierung oder Exotisierung des Untersuchungsgegenstands einhergeht. Anstatt dessen gilt es, Menschen unterschiedlicher Herkunft und Glaubensrichtungen zu Wort kommen zu lassen: Sie beleuchten die Rolle und das Selbstverständnis ihrer religiöser Gemeinschaft aber auch ihr eigenes religiöses Verständnis im Verhältnis zur Mehrheitsgesellschaft und zu anderen Religionen. Wir stellten ihnen Fragen zu ihrem Glauben, den Schwierigkeiten bzw. den neuen Freiheiten, die es mit der Religionsausübung in der neuen Umgebung gibt, und zu den Hoffnungen und Zielen, die sie haben.

- Die alevitische Grünen-Politikerin **Mürvet Öztürk** gibt Einblicke ins religiöse und kulturelle Leben der AlevitInnen in Deutschland.
- Die kleine aber alte Religionsgemeinschaft der Jesiden hat in Deutschland eine neue Heimat gefunden. **Nora Kizilhan** ist Jesidin und stellt diese Gemeinschaft vor.
- In Kürze wird in Berlin mit dem Bau von zwei Hindu-Tempeln begonnen werden. **Sinniah Sivagnanasuntharam** zeichnet den Weg von der Ankunft der ersten Hindus in Deutschland bis hin zu deren öffentlichen Etablierung nach.
- Auch das Christentum verändert sich durch Zuwanderung. Die pfingstkirchliche International Christian Revival Church von Pastor **Kingsley Arthur** ist da nur ein Beispiel unter vielen.
- Seit den 1990er Jahren sind aus der ehemaligen Sowjetunion sogenannte jüdische Kontingentflüchtlinge nach Deutschland eingewandert. **Stella Shcherbatova** beleuchtet die Gründe für diese Zuwanderung und berichtet, wie die Kontingentflüchtlinge das jüdische Gemeindeleben in Deutschland verändert haben.

Interview mit Mürvet Öztürk

Auf jeden Fall eine eigenständige Kultur: AlevitInnen in Deutschland

Was verstehen AlevitInnen unter Alevitentum: eine eigenständige Kultur, eine muslimische Glaubensrichtung oder eine eigenständige Religionsgemeinschaft?
Öztürk: Diese Frage ist nicht so einfach zu beantworten, weil das Selbstverständnis der AlevitInnen sehr unterschiedlich ist. Es gibt AlevitInnen, die würden sich als eine Glaubensrichtung im Islam definieren und andere wiederum, die im Alevitentum eine eigene Religionsgemeinschaft sehen. Eine eigenständige Kultur ist es auf jeden Fall. Der Selbstfindungsprozess und die Transformation des Alevitentum in Deutschland bleibt eine spannende Debatte der nächsten Jahre.

Wann und aus welchen Gründen sind AlevitInnen nach Deutschland zugewandert?
Öztürk: Es gab verschiedene Migrationswellen nach Deutschland: Die meisten AlevitInnen sind im Zuge der Arbeitsmigration in den 1960er und 1970er Jahren nach Deutschland gekommen und haben hier als ArbeiterInnen ihren Lebensunterhalt bestritten. Viele StudentInnen und politisch aktive AlevitInnen sind im Zuge des türkischen Militärputschs 1980 und danach als politische Flüchtlinge nach Deutschland gelangt. Die letzte Migrationswelle hat in den 1990er Jahren stattgefunden, als im Zuge der militärischen Auseinandersetzung mit der PKK zahlreiche Dörfer in der Osttürkei entleert wurden bzw. das Leben dort nicht mehr möglich war. Viele diese Menschen leben und arbeiten heute in Deutschland in verschiedenen Sektoren - sie sind AkademikerInnen, ArbeiterInnen, UnternehmerInnen u.ä.

Haben sich die Strukturen und religiösen Riten der AlevitInnen durch die Migration nach Deutschland verändert? In welche Richtung?
Öztürk: Sie haben sich auf jeden Fall verändert. Die AlevitInnen haben bereits durch die Binnenmigration innerhalb der Türkei aus den Dörfern weg in die Großstädte in den 1950er und 1960er Jahren ihre Strukturen verändern müssen. Da die soziale Komponente sehr stark mit denen der religiösen Aufgaben einhergeht, hat sich die Auflösung der Dorfgemeinschaft markant auf die Praktizierung der religiösen Riten ausgewirkt. Sie ist faktisch in der Großstadt weggefallen. Hinzu kam das Geheimhalten der Zugehörigkeit zum Alevitentum aus Angst vor Diskriminierung, so dass eine Neuorganisation der Gemeinden innerhalb den Großstädten der Türkei nicht möglich war. Dieser Zustand herrschte bis in die 1980er Jahre. Zu Beginn der 90er Jahre hingegen erlebte das Alevitentum eine Revitalisierung und Öffnung nach Außen. In diesem Zuge hat sich in Deutschland auch die Alevitische Gemeinde gegründet und neu organisiert. Die Glaubensgemeinden mussten aber hier neu gegründet werden und das alte Wissen um die religiösen Riten neu entdeckt werden. So haben sich z.B. die Geistlichen neu organisiert und die Gemeindearbeit in Deutschland den hiesigen Umständen anpassend aufgenommen.

Wie sind die AlevitInnen in Deutschland organisiert? Gibt es eine Unterscheidung zwischen politischer Interessenvertretung und religiöser Gemeinde?
Öztürk: Der Dachverband der Alevitischen Gemeinde Deutschland sitzt in Köln. Darüber hinaus gibt es Landesverbände und Kulturzentren in verschiedenen Städten Deutschlands. Die Gemeinden haben sich in Deutschland von den historischen Strukturen losgelöst organisiert, d.h. während historische Gemeinden mit bestimmten Bezeichnungen und bestimmter Zugehörigkeit zu bestimmten Gelehrten die Regel der Dorfstruktur war, gibt es diese in Deutschland in dieser Form nicht mehr. Jede Alevitin und jeder Alevit weiß, zu welcher Gemeinde und welchem Gelehrten, dem sogenannten Dede, sie oder er historisch angehört - aber in Deutschland ist man in den Kulturzentren organisiert. Diese Kulturzentren sind gleichzeitig auch Gemeindezentrum - also Orte, wo sowohl die alevitischen Tänze, Gesänge, Folklore vermittelt werden, aber auch die religiösen Riten abgehalten werden. Damit hat sich die politische und religiöse Interessensvertretung vermischt. In der Regel ist aber der Vorsitzende des Kulturzentrums kein religiöser Gelehrter, sondern eine ehrenamtlich aktive Person, die von den Gemeindemitgliedern gewählt wird. Die Kulturzentren sind als Vereine organisiert, die einen Vorstand und eine Satzung haben. Für die Durchführung des zentralen Cem-Zeremonielles reisen z.B. die Geistlichen aus den umgehenden Gemeinden an und leiten die Zeremonie für diesen einen Tag.

Welche Rolle spielt das Cem-Ritual für AlevitInnen in Deutschland? Ist es für die alevitische Gemeinde wichtiger als in der Türkei?

Öztürk: Da die Aleviten sowohl in der Türkei als auch in Deutschland damit zu kämpfen haben, ihre Identität nicht zu verlieren, ist das Cem-Ritual für viele das Bindeglied, durch das die Gemeinde zusammengehalten wird, und daher sehr wichtig. Das Cem-Ritual ist gewissermaßen der alevitische Gottesdienst, zu dem die Gemeinde zusammenkommt. Es wird gebetet, getanzt, gesungen und rezitiert. Jene AlevitInnen, die einen Bezug zu religiösen Riten haben wollen und daraus ihre alevitische Identität schöpfen, erachten das Cem-Ritual für absolut wichtig. Jene AlevitInnen, die sich eher kul-turell definieren, schöpfen ihre alevitische Identität aus der Folklore, der Musik und den Tänzen. Es ist eine sehr vielfältige Kultur und daher eine vielseitige Gemeinde.

Wie sieht das religiöse Leben darüber hinaus aus? Welche religiöse Alltagsriten und Feste gibt es? Und sind sie alle ohne Einschränkungen in Deutschland durchführbar?
Öztürk: Für die AlevitInnen ist das Opferfest eines der wichtigsten Feste. Sie fasten in der Regel nicht zum Ramadan, sondern sie fasten 12 Tage zum 10. Muharram [d.i. der erste Monat des muslimischen Kalenders] und Gedenken an die Ermordung der Prophetenfamilie in Kerbala. Während der Fastenzeit wird um die Prophetenfamilie getrauert und trotz Fastenbrechens keine üppige Mahlzeit eingenommen. Während dieser Fastenzeit und nach dem Fastenbrechen ist das Trinken von Wasser untersagt, es werden keine Eier- und Fleischspeisen konsumiert. Die Männer rasieren sich in dieser Zeit nicht, die Spiegel in den Wohnungen werden mit schwarzen Tüchern zugehängt. Dies ist die strengtraditionelle Weise des Fastens, die teilweise aber in Deutschland nicht allen bekannt ist. Sie praktizieren auch die Beschneidung der männlichen Kinder.

Hochzeiten werden in Deutschland ebenfalls anders gefeiert als es in den anatolischen Dörfern üblich war; in der Regel mit weißem Brautkleid und einem großen Fest wo alle Verwandten, Freunde und Bekannte eingeladen werden. Während der Hochzeit wird das Brautpaar in der Regel mit Geld und Gold beschenkt, was als Starthilfe für das Paar gedacht ist. Traditionell wird die Braut vom Bräutigam aus dem Hause der Eltern abgeholt. Der jüngste Bruder bindet der Braut ein rotes Band um die Hüfte und gibt sie dem Bräutigam frei. Es ist Brauch, dass dem Bräutigam der Weg versperrt oder die Braut entführt bzw. versteckt wird. Der Bräutigam muss dann tief in die Tasche greifen damit er seine Braut wiederbekommt. In der Regel wird die Mutter der Braut aus Respekt ebenfalls reichlich beschenkt. All diese Riten werden auch in Deutschland ausgeführt.

Im Sterbefall gibt es aber Probleme, da die AlevitInnen gemischt geschlechtlich den Toten-Ritus abhalten und die Leichenwaschung selbst vornehmen. Es gibt in Deutschland nicht ausreichend Cem-Häuser, also alevitische Gemeindehäuser, in denen die Leichenwaschung vorgenommen werden kann. In der Regel werden die Toten in die Türkei überführt und dort begraben.

Beziehen sich AlevitInnen auf religiöse Texte? Welchen Stellenwert haben sie für die Religionsausübung? In welcher Sprache sind diese Texte verfasst?
Öztürk: Die religiösen Riten und religiösen Hymnen der AlevitInnen sind größtenteils mündlich tradiert. Daher hat im alevitischen Ritus der religiöse Text keine sehr hohe Bedeutung. Der religiöse Ritus der AlevitInnen ist wie bereits erwähnt, das Cem-Ritus: Die Hauptbestandteile des Cem-Zeremoniells sind die Tänze, die Semah genannt werden und die religiösen Hymnen, die Nefes oder Beyit genannt werden. Diese werden begleitet von dem traditionellen Instrument Saz. Während des Ritus wird nicht aus religiös-liturgischen Texten vorgelesen, sondern die alten Hymnen mündlich tradiert. Daher spielen Texte während der Religionsausübung keine besondere Rolle. Es gibt aber auch religiöse Texte, die in Türkisch bzw. Osmanisch verfasst sind. In ihnen werden die Philosophie des Alevitentum oder historische Mythen über die Prophetenfamilie, insbesondere über den Prophetenenkel Hüseyin, aufgeführt.

Welche Beziehung haben die AlevitInnen zu anderen Religionsgemeinschaften? Wie sieht ihr Verhältnis zu den sunnitischen Muslimen in Deutschland?
Öztürk: Das Verhältnis zu anderen Religionsgemeinschaften ist sehr offen. In der Regel sind AlevitInnen auch offen zu sunnitischen Muslimen und möchten gerne mit den Vorurteilen, die es im türkisch-sunnitischen Islam gegenüber den AlevitInnen gibt, aufräumen. Doch diese generelle Offenheit kann sich je nach Erfahrung des Einzelnen ändern. Auf der institutionellen Ebene ist der Austausch allerdings noch sehr gering. Wichtig ist, dass man in Deutschland im Rahmen des interreligiösen Dialogs auch stärker den innerreligiösen Dialog forciert.

Aber viele Vorurteile, die zwischen den einzelnen Religionsgruppen herrschen, gibt es auch im Nahen Osten und der Türkei - den Herkunftsregionen der AlevitInnen. Im schiitisch-sunnitischen Konflikt im Irak sehen wir z.B., dass es da durchaus große historische Differenzen gibt und diese heute in den Kulturen immer noch in Form von Vorurteilen präsent sind. Dies gilt auch für

Aleviten und Sunniten und über das Alevitentum. Hier bedingen sich manche Vorurteile gegenseitig, wo es keinen Sinn macht zu fragen, wo die Quelle liegt. In einer offenen und modernen Gesellschaft dürfen Begegnungen nicht gescheut werden - auch eben jene zwischen Aleviten und Sunniten nicht. Die Begegnung auf gleicher Augenhöhe ist auch hier wichtig. Es gibt z.B. viele sunnitisch-alevitische Ehen in Deutschland, die ein offeneres Miteinander ermöglichen.

Seit wenigen Jahren wird an Berliner Grundschulen alevitischer Religionsunterricht angeboten. Dem voraus ging die Anerkennung des Kulturzentrums Anatolischer Aleviten durch den Berliner Senat als Religionsgemeinschaft. Gibt es über dieses föderale Beispiel hinaus Bestrebungen von Seiten der alevitischen Gemeinde in Deutschland als öffentliche Körperschaft anerkannt zu werden?

Öztürk: Die alevitische Gemeinde verfolgt das Ziel, dass in der gesamten Bundesrepublik alevitischer Religionsunterricht in den Schulen vermittelt wird. Zurzeit arbeitet die Alevitische Gemeinde Deutschland gemeinsam mit fünf Bundesländern (Nordrhein-Westfalen, Baden-Württemberg, Bayern, Hessen und Niedersachsen) an einem Pilotprojekt zum Thema "alevitischer Religionsunterricht", mit dem Ziel, an den Schulen alevitischen Religionsunterricht anbieten zu können. Die Anerkennung als öffentliche Körperschaft ist ebenfalls ein Ziel, das parallel dazu forciert und langfristig beabsichtigt wird.

Der Generalsekretär der Alevitischen Gemeinde in Deutschland (AABF) ist Mitglied der Islamkonferenz. Sie sind seit April 2008 Abgeordnete der Grünen im hessischen Landtag. Doch wie sieht abgesehen davon die zivilgesellschaftliche Partizipation und öffentlicher Präsenz von AlevitInnen aus? Sind die AlevitInnen angemessen vertreten?

Öztürk: In der alevitischen Gemeinde findet zurzeit ein Generationenwechsel statt. Bisher waren wir nicht in der deutschen Öffentlichkeit präsent. Das liegt teilweise an der unzureichenden Öffentlichkeitsarbeit der Gemeinden, teilweise aber auch am mangelnden Interesse der Öffentlichkeit. Dies ändert sich immer mehr - auch weil die jüngere Generation sich in Deutschland besser auskennt als in der Türkei oder zumindest in beiden Öffentlichkeiten zu Recht kommt. Daher werden sich die Arbeit und der Anspruch ändern, die Forderungen nach angemessener Präsenz auch steigen. Es ist eine Entwicklung an der alle aktiv teilhaben sollten, weil alle davon gleichermaßen profitieren werden.

Wie stellen Sie sich die Zukunft alevitischen Lebens in Deutschland vor?

Öztürk: Die AlevitInnen betrachten sich als einen festen Bestandteil der deutschen Gesellschaft. Viele sind deutsche StaatsbürgerInnen und fühlen sich hier wohl. Es gibt viele bi-kulturelle Ehen in denen die Kinder in beiden Kulturen erzogen werden. In der Zukunft möchten die AlevitInnen gerne, dass in den Schulen die alevitische Kindern das Alevitentum vermittelt bekommen. Ansonsten wird der Verlust der Kultur und der religiösen Riten befürchtet. Die politische Partizipation betrachten AlevitInnen als einen wichtigen Schritt in der Integration und wollen weiterhin an der Entwicklung der Gesellschaft mitwirken.

Die Fragen stellte Ulf Plessentin.

Mürvet Öztürk ist Islamwissenschaftlerin, Vorsitzende des Bundes der Alevitischen Frauen sowie Mitglied der Muslimischen Akademie in Deutschland. Seit April 2008 ist sie Grünen-Abgeordnete im Hessischen Landtag.

Interview mit Nora Kizilhan

Jesiden in Deutschland – Neue Freiheiten für alte Bräuche

Der jesidische Glauben kennt nur einen allmächtigen Gott, der auch die Welt erschuf. Er hat den Menschen die Sinne und den Verstand gegeben, so dass sie sich für den richtigen Weg im Leben entscheiden können. Jeder Mensch ist somit für seine Taten selbst verantwortlich. Wie auch in anderen Religionen glauben die Jesiden daran, dass das Leben nach dem Tod nicht endet. Vielmehr erreicht es nach einer Seelenwanderung einen neuen Zustand, der abhängig von den zu Lebzeit begangenen Taten ist.

In diesem Zusammenhang spielen die sogenannten Jenseitsgeschwister (eine Jenseitsschwester, chucha achrete, oder ein Jenseitsbruder, biraye achrete) eine wichtige Rolle. Schon zu Lebzeiten wird die Jenseitsschwester bzw. der Jenseitsbruder ausgesucht. Diese Wahlgeschwister übernehmen am Tag des jüngsten Gerichts und im Jenseits gegenseitig die moralische Mitverantwortung für ihre Taten, und in der Totenzeremonie "begleiten" sie den Verstorbenen/die Verstorbene auf dem Weg zu einer neuen Bestimmung. Nach den jesidischen Vorstellungen bestand die Verbindung der Jenseitsgeschwister bereits im vorherigen Leben und wird im künftigen Leben weiter bestehen.

Für Jesiden existiert aber keine Hölle und kein Teufel - die Existenz eines allmächtigen Wesens neben Gott ist für die Jesiden grundsätzlich tabu. Die Negierung des Bösen im Jesidentum kann man als eigenständigen, altiranischen Glaubenssatz ansehen. Eine zentrale Rolle in den jesidischen Glaubensvorstellungen spielt dagegen der Taus-i Melek, der sogenannte "Engel Pfau", der als Oberhaupt der sieben Engel eine Art Stellvertreterfunktion Gottes innehat. Er wird als Pfau dargestellt und dient Gott als Wächter der Welt und als Mittler zu den Menschen: Er ist der Ansprechpartner der Jesiden. Die in Berlin lebende Jesidin Nora Kizilhan beantwortet unsere Fragen.

Jesiden bilden eine kleine eigenständige Religionsgemeinschaft, die in der deutschen Öffentlichkeit weitensgehend unbekannt ist.
Kizilhan: In der Tat ist über die Jesiden in der heutigen deutschen Öffentlichkeit wenig bekannt. Aber bereits Karl May hat in seinem Buch "Durchs wilde Kurdistan" die Geschichte der Jesiden und einige ihrer Gewohnheiten beschrieben. In der wissenschaftlichen Literatur haben sich sogar schon seit dem 18. Jahrhundert einige deutsche Forscher mit der Religionsgemeinschaft der Jesiden in Kurdistan beschäftigt. Sie wurden damals z.B. als ein "in kläglichen sittlichen Verhältnissen lebender Stamm" beschrieben - eine nicht sehr freundliche Beschreibung. Die Jesiden gehören zu einer kleinen, sich nicht ethnisch oder sprachlich, sondern religiös bestimmenden Gemeinschaft der Kurden, die als Bauern und Viehzüchter verstreut auf dem Gebiet der heutigen Länder Türkei, Syrien, Irak, Iran und in südlichen Teilen der ehemaligen Sowjetunion leben. Wir verstehen uns selbst als Angehörige der ältesten Religion der Welt. Weltweit gibt es ca. 800 000 Jesiden. Mehrheitlich leben die Jesiden im heutigen Nordirak, wo auch ihr Heiligtum Lalish, etwa 30 Kilometer von der kurdischen Stadt Duhok entfernt liegt. In der Türkei leben aufgrund von Verfolgungen und Diskriminierung nur noch einige hundert Jesiden. Die Übrigen sind in ganz Europa, in den USA, Kanada und Australien verstreut. In Deutschland leben rund 40 000 Jesiden.

Wenn wir uns die Geschichte der Jesiden ansehen, stoßen wir immer wieder auf Verfolgung und Diskriminierung. Wo liegen die Ursachen hierfür?
Kizilhan: Während die Mehrheit der Kurden zum Islam bekehrt wurde, blieben die Jesiden eigenständig. Das brachte Benachteiligung, Diskriminierung, Ausgrenzung und Unterdrückung mit sich: Sowohl in der Türkei als auch im Irak wurden die Jesiden auf Grund ihrer ethnischen als auch religiösen Zugehörigkeit durch staatliche Institutionen, aber auch durch muslimische Kurden verfolgt und unterdrückt - teilweise bis heute. Aus diesem Grund waren sie auch gezwungen, vor allem in den 1980ern ihre Heimat zu verlassen.

Kizilhan: Einer der blutigsten Kriege gegen die Jesiden wurde um 1671 von einem osmanischen Mufti durchgeführt. Nach seiner Überzeugung waren die Jesiden "Anhänger des Bösen", da sie an den Engel Pfau (Taus-i Melek) glaubten. Dieses klingt noch heute nach, wenn von den Jesiden ungerechtfertigter Weise als "Teufelsanbetern" gesprochen wird. Von dem Mufti wurden nur solche Gruppen anerkannt, die einer Buchreligion angehörten, wie z.B. Christen und Juden. Alle anderen Gruppen waren in seinen Augen ungläubig

und damit vogelfrei. Immer wieder kam es unter osmanischer Herrschaft zu solchen Kriegen gegen die Jesiden. Die gefangenen Frauen und Kinder wurden auf den verschiedenen Sklavenmärkten im ganzen osmanischen Reich verkauft. Doch trotz der gegen sie gerichteten Gräueltaten hielten die Jesiden ihre Kultur, ihre religiöse Tradition und ihre Sprache am Leben. - Aber die osmanische Regierung war nicht immer unbedingt daran interessiert, gegen Jesiden vorzugehen. Im Gegenteil: Besonders im 16. Jahrhundert wurden viele jesidische Fürsten vom osmanischen Reich als regionale Herrscher eingesetzt. Im Jahre 1872 brachte das osmanische Reich eine Verfügung heraus, der zufolge die Jesiden nicht gezwungen werden sollten, zur Armee zu gehen. Die Geschichte der Jesiden im osmanischen Reich ist also eine recht wechselvolle Geschichte - allerdings mit viel Blutvergießen. Heute sind Jesiden vor allem im Irak durch radikale islamistische Gruppen gefährdet. Die Argumente gegen sie sind die gleichen wie zu Zeiten des Muftis.

Beziehen sich Jesiden auf religiöse Texte? Und wenn ja: welchen Stellenwert haben sie für die Religionsausübung? In welcher Sprache sind diese Texte verfasst?
Kizilhan: Als Folge einer Jahrtausende währenden Verfolgung und der Eroberung ihrer Gebiete durch das Osmanische Reich haben die Jesiden praktisch keine schriftlichen Überlieferungen. Doch wurden über Jahrtausende mündliche Gebete und Psalmen überliefert, die zum größten Teil erhalten geblieben sind.

Neben den mündlichen Überlieferungen entdeckten Ende des 19. und Anfang des 20. Jahrhunderts verschiedene Orientalisten und Forscher auf kurdisch oder arabisch verfasste Handschriften, die als Urversion der heiligen Bücher der Jesiden bezeichnet werden. Kitab al -Djilwa, das Buch der Offenbarung und das Mashafa Resh, das schwarze Buch. Von diesen beiden heiligen Büchern gibt es leider nur Kopien. Ihre Bedeutung für die Jesiden ist aber umstritten.

Kann man zum Jesidentum konvertieren oder wird man als Jeside geboren?
Kizilhan: Eigentlich kann man nur als Jeside geboren werden. Die enge Verbindung von Kultur, Tradition, Religion und kurdischer Volkszugehörigkeit zeichnet das Jesidentum im Besonderen aus. Das heißt auf der anderen Seite, dass die Jesiden nicht missionieren oder bekehren können. Konversionen und Übertritte zum Jesidentum gibt es in der Regel nicht. Aber es gibt Ausnahmen, die nur vom heiligen Rat der Jesiden bestimmt werden können, der im Nord-Irak seinen Sitz hat.

Wie ist die jesidische Religion organisiert?
Kizilhan: Im 12. Jahrhundert n. Chr. trat Sheikh Adis in die Gemeinschaft der Jesiden ein und etablierte ein Kastensystem, das die gesamte Gesellschaftsstruktur bis heute neu definierte. Auf der einen Seite waren die Sheikhs (als Lehrer), auf der anderen die Murids (das Volk). Diese Struktur ist auch bei den muslimischen Sufis zu finden. Die bereits existierende Gruppe der Priester (der Pirs) verlor durch diese Umstrukturierung ihre Aufgabe als religiöse Hauptunterweiser. Sie waren jedoch so stark in der jesidischen Gesellschaft verankert, dass sie mit der Zeit eine den Sheiks untergeordnete Rolle bezogen, so dass die Stämme der Jesiden unter den Sheikhs und Pirs aufgeteilt wurden.

Es ist strikt verboten, dass Murids, Sheikhs oder Pirs über ihre Kastengrenzen hinweg heiraten. Mitglied einer Kaste kann man nur durch Geburt werden. Ein Kastenwechsel ist nicht möglich. Jeder ist sich seines sozialen Status' bewusst und hat keine Möglichkeit diesen zu ändern. Das wären aber auch die einzigen Merkmale, die unser Kastensystem mit dem hinduistischen gemeinsam hat. Denn alle Jesiden, unabhängig von ihrer Kastenzugehörigkeit, haben die gleichen Rechte und Pflichten. KeineR ist aufgrund ihrer bzw. seiner Kaste besser oder schlechter und jedeR kann ihren bzw. seinen Beruf frei wählen. Die Frauen sind in allen Feldern gleichberechtigt. Allerdings ist eine Heirat mit Personen aus anderen Religionsgemeinschaften nach jesidischen Regeln nicht möglich.

Jeder Jeside hat damit einen ganz bestimmten Platz in der sozialen Hierarchie und ihre bzw. seine Pflichten und Aufgaben innerhalb der Gruppe sind genau definiert. Jedes Mitglied der Gemeinschaft ist gegenüber den Mitgliedern der eigenen Kaste und gegenüber den religiösen Führern zur Loyalität verpflichtet. Jede Person muss einen Pir und einen Sheikh haben.

Welche religiöse Riten und Feste gibt es?
Kizilhan: Wie in den meisten Religionen feiern die Jesiden periodische und nicht-periodische Feiertage. Zur ersten Gruppe gehören das Neujahrsfest im April, an dem auch der Toten gedacht wird, das Belindê-Fest im Dezember, an dem Brot für die Armen gebacken wird, das kurdische Newroz-Fest im März und die Feierlichkeiten zu Ehren von Sheikh Adi, dem Begründer des Kastensystems. Dieses Fest heißt Cejna Jemaiyê und wird im heiligen Tempel von Lalish (Nord-Irak) vom 23.

bis zum 30. September und vom 18. bis zum 21. Juli gefeiert. Dort versammeln sich dann alle jesidischen Religionsführer, aber auch Mitglieder der jesidischen Gemeinden aus aller Welt. Diese Feierlichkeit ist das wichtigste Ereignis des ganzen Jahres, und jeder Jeside ist verpflichtet, wenn er/sie die Möglichkeit hat, mindestens einmal im Leben diese Feierlichkeit in Lalish zu begehen.

Außerdem gibt es noch Fastenzeiten: Zu Ehren von Gott fastet man nach dem ersten Freitag im Dezember. Die Fastenzeit beginnt am Dienstag und dauert drei Tage, vom Sonnenaufgang bis zum Sonnenuntergang. Das Fasten im Dezember ist für jeden Pflicht. Es gibt aber auch einige Priester und Murids, die im Sommer oder/und im Winter jeweils 40 Tage fasten.

Zu den nicht-periodischen Feierlichkeiten und Zeremonien gehören Heirat, Tod, das erste Schneiden der Haare eines Kindes, die Beschneidung und das Auswählen eines Bruders/einer Schwester für das Leben nach dem Tod. Erst im siebten oder neunten Monat nach der Geburt eines Jungen ist es erlaubt, seine Haare zu schneiden. Bei den Mädchen werden die Haare nicht abgeschnitten. Der Sheikh des Kindes schneidet das Haar von beiden Seiten und nimmt drei Locken (Bisk); zwei werden den Eltern gegeben und eine behält der Sheikh. Mit der Haarbeschneidung wird das Kind ein offizielles Mitglied der Religion. Gemäß jesidischem Glauben ist das erstmalige Schneiden der Haare eines Kindes - die nur von seinem Sheikh geschnitten werden dürfen - eine religiöse Identifikation mit dem Jesidentum. Durch dieses Ritual soll das Kind gut und sicher aufwachsen und gegen das Böse geschützt sein.

Wie sieht das religiöse Leben in den jesidischen Gemeinden in Deutschland aus?
Kizilhan: Die kulturelle und religiöse Vereinsarbeit beinhaltet u.a. die Bildung von Musik- und Folkloregruppen, Religionsunterricht sowie das Vorbereiten und die Durchführen von Feiertagen. Diese Arbeit trägt nach jahrelangen Unterdrückung und Verfolgung viel zur Selbstentfaltung bei und erleichtert damit die Integration der Jesiden in die deutsche Gesellschaft.

Sind alle religiösen Feste und Riten ohne Einschränkungen in Mitteleuropa durchführbar?
Kizilhan: Die Jesiden hatten in ihren Heimatländern nicht die Möglichkeit gehabt ohne Einschränkungen ihre Feste und Riten durchzuführen. Hier in Deutschland waren die Jesiden schnell in der Lage, ihr religiöses Verständnis entsprechend den westlichen Klassifikationskriterien von Religion und Theologie umzuformen. Nur die deutschen Behörden hatten Schwierigkeiten damit, eine Religion, die nicht nach westlichen Normen klar definiert ist, sondern über Jahrtausende mündlich überliefert wurde, entsprechend einzuordnen und sie auch als eine "zeitgenössische" Religion zu betrachten.

Die erste Phase nach der Ankunft in Deutschland war mit sehr vielen Hürden verbunden. Jesiden hatten zu dieser Zeit keine Möglichkeiten, ihre Riten und Bräuche durchzuführen - zum anderen wollten sie auch nicht auffallen. Mit dem Verlust der kurdischen Heimat wurde uns aber deutlich, dass wir uns auch religiös und kulturell organisieren müssen, um einen Teil unserer Religion zu bewahren. Anfang der 1990er Jahre wurden deshalb die ersten jesidischen Kulturvereine gegründet. In diesen Kulturvereinen findet, soweit es erlaubt ist, das kulturelle und religiöse Leben statt. Die Geistlichen nehmen ihre Aufgaben wahr, besuchen die Familien und die religiösen Feiertage werden gemeinsam gefeiert. Trauerzeremonien werden in den Kulturvereinen abgehalten.

Die Rolle der jesidischen Tradition, Musik und Tänze ist für die Identität der Jesiden von großer Bedeutung. Die Zusammenarbeit der Kulturvereine mit den deutschen Institutionen ist sehr bedeuten und ein wichtiger Beitrag für die Integration der jesidischen Jugendlichen.

Wie sieht die zivilgesellschaftliche Partizipation und öffentliche Präsenz von Jesiden in Deutschland aus?
Kizilhan: Die Jesiden sind sehr an zivilgesellschaftlicher Partizipation interessiert, denn sie wollen langfristig in Deutschland leben. Viele Jesiden vom Vorstand der Gemeinden sind z.B. auch in öffentlichen Gremien vertreten. Und jesidische Vertreter nehmen an interreligiösen Veranstaltungen teil, wie z.B. der Werkstatt der Religionen und Weltanschauungen.

Welche Beziehung haben die Jesiden zu anderen Religionsgemeinschaften?
Kizilhan: Das Jesidentum ist von Grund auf tolerant gegenüber anderen Religionen. Allerdings sind Jesiden distanziert. Das hängt vermutlich mit der Tatsache zusammen, dass Jesiden gerade aufgrund ihres Glaubens in der Geschichte immer wieder Ziel von Verfolgung, Diskriminierung und Unterdrückung geworden sind. Aber auch die Unterstellungen, mit denen Jesiden lange Zeit leben mussten, belasten das Verhältnis zu anderen Religionsgruppen. So gab es erst in den letzten dreißig Jahren und durch das Leben in der Diaspora

echten Kontakt zwischen den Jesiden und Aleviten und dadurch die Möglichkeit, historische Missverständnisse und Vorurteile zu diskutieren und erste Schritte in Richtung Annäherung zu gehen.

Wie stellen Sie sich die Integration der jesidischen Religionsgemeinschaft in Deutschland vor?
Kizilhan: Wir Jesiden wollen in Deutschland bleiben, die Mehrzahl der zweiten und dritten Generation hat hier einen Beruf erlernt und spricht fließend die deutsche Sprache. Die meisten Jesiden sehen Deutschland als ihre Heimat an. Vor diesem Hintergrund gibt es Bestrebungen, als öffentliche Körperschaft anerkannt zu werden.

Die Vorbereitungen dazu sind bereits getroffen und die jesidischen Gemeinden aus ganz Deutschland kooperieren hierzu miteinander. Ein erster Schritt ist die Einführung von jesidischen Religionsunterricht in einigen niedersächsischen Schulen. Weitere Gespräche mit den Behörden zur Anerkennung der Jesiden finden zur Zeit statt.

Einführungstext von Nora Kizilhan und Ulf Plessentin. Die Fragen stellte Ulf Plessentin.

Nora Kizilhan ist in Celle aufgewachsen und lebt in Berlin. Sie arbeitet als selbständige Dolmetscherin und Übersetzerin.

Beitrag drucken

An interview with Sinniah Sivagnanasuntharam

From the cellars on the streets - Hindus in Berlin

How many Hindus are currently living in Berlin and where are they coming from?

Sivagnanasuntharam: We estimate that about 6000 Hindus are living in Berlin. They derive from a range of countries: India and Sri Lanka are the most prominent ones but there are also some coming from Afghanistan. But one should not forget German converts.

What were the reasons for the migration?

Sivagnanasuntharam: I can only speak for the Tamil-speaking Hindu community: Most of us came as asylum-seekers from Sri Lanka to Germany in the late 1970s and mid 1980s. As you know, at that point of time, a brutal civil war stroke Sri Lanka and especially the Hindu community had to face immense political violence and utter acts of discrimination. So the reason why we came here is simple: We were looking for a life in peace and not being persecuted for being Hindus.

What kind of effects has had the process of migration on your religious life?

Sivagnanasuntharam: Well, there was no temple or other particular place that was made for Hindu worship here in Germany, because Hindus had had simply no tradition in Central Europe. As other religions, Hinduism mainly came to Germany by immigrants. And this very circumstance had a direct effect on our religious life since we had to develop our own religious infrastructure here. I only remember that there was a strong spiritual need among us asylum-seekers in the first time after we had settled down in Germany.

Even though we had no own temple-buildings at that point of time, we worshipped our gods. In my opinion the term "temple" has three meanings: first the outer world that surrounds us is a temple, second we can find the temple in our homes and domestic shrines and third it is our body that I count as the inner temple. However, in the first years after arrival - especially in the early 1980s - many of us attended churches as places for worship and to sate our spiritual needs. For Hindus, churches are equal places of worship. But after this very beginning here in Berlin, there was a second phase, mainly between 1986 and 1992. In this period we often celebrated our fests and rites at our homes. This situation deeply changed when we opened our temple rooms in a cellar at Urbanstrasse, Kreuzberg, in 1992. That was our first own temple here in Berlin.

How is the situation in these days? Are there any changes?

Sivagnanasuntharam: Yes, we are currently planning to build a new temple in Berlin Neukölln at Blaschkoallee. As our present temple, it will be dedicated to Lord Murugan, who is one of the most popular deities among Tamil Hindus. Apart from this, there is currently a large temple under construction. The Sri Ganesha Hindu Tempel is constructed at Hasenheide, Berlin. This one will be dedicated to Lord Ganesha, the elephant-headed well-known deity. It will be the second biggest in Europe, only being topped by the Hindu temple in Birmingham, England.

Which kind of rituals are you practicing in your temples? Is it for Hindus only?

Sivagnanasuntharam: No, the temple is a place for all people. We warmly welcome anyone, who likes to worship. Our temple is a meeting place of the three worlds of physical, astral and of light and sound.

Are Hindus in Germany accepted by authorities and the public?

Sivagnanasuntharam: We are glad that the authorities and the public widely accept and support our religious life and our construction plans. I only want to give you one example: Since the Hindu temple in Hamm (Nordrhein-Westfalen) was opened, the yearly procession has been attended by worshippers and interested public alike. Perhaps, it has something to do with the fact that all our rituals have a value for the whole society. Just imagine the effect of burning herbs for cleaning the atmosphere as well as the astral inner bodies and the souls. Another fact is that when we celebrate our festivities and rituals no alcohol or any kind of meat, fish or eggs is allowed. We are expected to be strictly vegetarian and do not harm anybody if we have to improve our quality of life.

How are the Hindus communities in Germany structured? Is there any umbrella organisation?

Sivagnanasuntharam: In opposite to other religious groups that came here by migration, Hindus do not

have any kind of national organisation in Germany yet. There is no organisation of our council that offers an amalgamation of the many religious groups which represent all Hindus. We are mostly organised on a local level but have contact to other communities on a regular basis.

That leads to another related question: how is the local community structured?
Sivagnanasuntharam: The Tamil-speaking community in Berlin is led by two priests, the servants of god. The priests mostly come from Brahmin families. As well-trained and ordained priests, they are able to perform the rituals. Presently, there are two priests from Tamilnadu, India. They are here on a two-year agreement with a working permit. Besides that, there is an organising committee which I belong to. We maintain the temple and organise the gatherings and festivities.

Does your community participate in intercultural or interreligious meetings?
Sivagnanasuntharam: Yes, our community regularly takes part in inter-religious meetings on a local base. These meetings take place in an ecumenical church in Kreuzberg. Many groups of other religions occasionally visit our temple.

There are ongoing debates on religious education in schools. Do you have instructions on Hinduism for Hindu pupils in German schools?
Sivagnanasuntharam: No, there exists no curriculum in German schools for Hindu pupils. But if there will be something like this in future, I suggest that we have to adapt the traditional Hindu teachings, which originally were set in the agricultural environment of South Asia, for our times. That means in other words, that we need to adjust Hindu beliefs and rites on the technological age we are living in. It has to be more rational and well in accordance to new sciences. I'm quite optimistic that we get our course.

What is your vision on Hinduism in Germany in the year 2020?
Sivagnanasuntharam: It is always hard to make a prognosis, but I think Hinduism will become a vital part of religious pluralism in Germany. There will be Hindus in Germany in 2020 and after. However, there might be changes happening: the second and third generation that follows the first-generation migrants will be more German-speaking. I truly hope that they will not deny their roots, but they will be German-speaking, perhaps even in religious life. But that's alright, because it is not the language that is important in Hindu belief and rituals but the practical dimension of religion. I guess we will find a Hinduism here that is more like that one that can be found in today's California; a Hinduism that shows that there is no contradiction between modern age and religion. But more importantly it shows that Hinduism definitely is a religion for the 21st century. Many Hindu ideals, believes and techniques as yoga meditation, vegetarianism, monogamy and family life are finding a way through the life of many even in this country. Hinduism is a way of life which encourages integration of minds and souls - and there will be a need for it in the future as there is one today.

Ulf Plessentin interviewed Mr. Sivagnanasuntharam in April 2008.

Sinniah Sivagnanasuntharam is the former secretary of the Sri Lankan Hindu community "Berlin Hindu Mahasabai e.V"

Interview mit Pastor KINGSLEY ARTHUR

Mehr christliche Vielfalt durch MigrantInnen

Durch Zuwanderung ist nicht nur die religiöse Landschaft insgesamt vielfältiger geworden, sondern auch jene Religionen, die, wie das Christentum und das Judentum, eine bereits lange und reichhaltige Geschichte in Mitteleuropa vorweisen können. So haben sich die jüdischen Gemeinden in Deutschland durch die Zuwanderung von MigrantInnen aus den Ländern der ehemaligen Sowjetunion nicht nur vergrößert, sondern auch verändert. Auf der christlichen Seite sieht es ähnlich aus, wenngleich die meisten Zugewanderten sich - im Gegensatz zu den jüdischen MigrantInnen - nicht in die bestehenden katholischen oder evangelischen Gemeindestrukturen integrieren, sondern eigene Gemeinden etablieren.

Dabei muss zwischen drei Gemeinde-Typen unterschieden werden:

- Zum einen existieren fremdsprachige Gemeinden im Rahmen der bestehenden Konfessionen. So gibt es polnisch-katholische Gemeinden, oder lutherische Kirchgemeinden, die ihren Gottesdienst auf Finnisch oder Schwedisch anbieten.
- Zum anderen haben sich über die Jahre Gemeinden etabliert, die zu Kirchen und Konfessionen gehören, die bisher in Deutschland nicht oder kaum vertreten waren, da sie keine historische Verankerung in Mitteleuropa aufweisen. In diese Kategorie gehören z.B. die orthodoxen Kirchen, aber auch die anglikanische Kirche.
- Zur dritten Kategorie zählen all jene Gemeinden, die von MigrantInnen in Deutschland gegründet wurden. Vor allem evangelische Freikirchen aus dem pentekostalen, d.h. pfingstkirchlichen Spektrum, aber auch aus anderen christlich-charismatischen Bewegungen, sind hier zu nennen.

Die ersten beiden Gemeindentypen unterstehen i.d.R. ihren Heimatkirchen, deren Sitze sich weiterhin außerhalb Deutschlands befinden. Die neugegründeten freikirchlichen Gemeinden, wie die Berliner International Christian Revival Church, sind oft eigenständige Vereine. Im Gegensatz zu den Amtskirchen verstehen sich diese Gemeinden weniger als Volkskirchen oder gar Nationalkirchen, denn als Bekenntnisgemeinden, deren Mitglieder das gemeinsame Bekenntnis eint.

Die Pfingstbewegung - zu der auch die International Christian Revival Church gehört - ist eine religionshistorisch recht junge Bewegung. Sie entstand Anfang des 20. Jahrhunderts in den USA und erlebte seit den 1960er Jahren einen regen Zulauf vor allem in lateinamerikanischen aber auch afrikanischen Ländern. Zwar gab es die ersten pfingstkirchlichen Gemeinden in Deutschland schon um 1905, aber in den letzten zwei Dekaden ist ein signifikanter Anstieg, sowohl der Gemeindeanzahl als auch der Mitgliederzahl zu beobachten. Gemeinden, die von MigrantInnen gegründet wurden, haben ihren Anteil daran.

In dieser Hinsicht kommt es durch Zuwanderung zu einer Binnenpluralisierung des Christentums, vor allem aber zu einer weiteren Pluralisierung innerhalb der protestantischen Bekenntnisfamilie. Dies hat Folgen für die in Deutschland etablierten Kirchen: Zum einen in Fragen der ökumenischen Zusammenarbeit, zum anderen aber auch in inhaltlich Fragen, insbesondere wenn es um das christliche Selbstverständnis geht oder um die Methoden der christlichen Gemeindearbeit und Seelsorge. Denn während die Amtskirchen in Deutschland weiterhin einen Mitgliederrückgang beklagen, wachsen die neugegründeten Freikirchen. Das Christentum als Religion ist also keineswegs statisch; es verändert sich - auch in Deutschland. Unsere Fragen stellten wir an Pastor Kingsley Arthur, der die International Christian Revival Church Anfang der 1990er Jahre in Berlin-Wedding gründete.

Was ist die International Christian Revival Church?
Kingsley: Die International Christian Revival Church ist eine freikirchliche Gemeinde mit evangelischem Glaubensbekenntnis. Sie ist offen für jeden Menschen, jedes Geschlecht, jedes Alter, aus allen Nationen, sowie Kulturkreisen. Unsere Tradition ist evangelisch, unser Dienst ist evangelistisch, unser Gottesdienst lebendig und unsere Vision biblisch-theologisch.

Welche inhaltlichen Gemeinsamkeiten und Unterschiede gibt es zu den evangelisch Landeskirchen in Deutschland?
Kingsley: Im Rahmen der Evangelischen Allianz Deutschland arbeiten wir gemeinsam mit der Evangelischen Kirche Berlin-Brandenburg-schlesische Oberlau-

sitz, wo wir aktiv im Berliner Kiez Wedding tätig sind. Genauso wie die evangelischen Landeskirchen in Deutschland glauben wir an den dreieinigen Gott der Bibel und an die Gültigkeit des Wortes Gottes im persönlichen Leben des Einzelnen.

Einige Unterschiede, die ich persönlich sehe sind, dass wir z. B. den Gottesdienst nicht liturgisch gestalten. Wir werden auch nicht durch Kirchensteuer oder ähnliche staatliche Zuschüsse unterstützt oder finanziert, sondern unsere Mitglieder und FreundInnen tragen die Gemeinde durch Spenden, je nach dem sie es können. Ein anderer Unterschied zu der Landeskirche ist, dass wir im Gottesdienstablauf jedem Anwesenden die Gelegenheit geben zur Kanzel zu kommen um ein Zeugnis oder ein Bibelwort mitzuteilen. Also ist die Kanzel für jede Christin und jeden Christen, die bzw. der durch den heiligen Geist geleitet ein Wort für die Gemeinde hat, da. Ein weiterer Unterschied ist, dass wir Mischgesänge haben. Und zwar von langsamen, klassischen Kirchenhymnen bis hin zu schnellen, zeitgemäßen Chorussen, die auch Freude und Ergriffenheit zum Ausdruck bringen und je nach dem durch Tanzen oder Klatschen unterstützt und begleitet werden.

Ein weiterer Unterschied besteht in der Taufe: Getauft wird, jedeR mündige ChristIn, durch Untertauchen, im Namen des Vaters, des Sohnes Jesu und des Heiligen Geistes. Durch ernsthafte Nachfolge Jesus Christus wird die getaufte Person somit ein verbindliches Glied des Leibes Jesu bzw. der Gemeinde. Wir distanzieren uns von Gruppierungen, die eine falsch verstandene Theologie lehren, glauben oder leben. Wir glauben, dass die Gemeinde Jesu heilig ist und biblisch-geistlich mit Ehrfurcht behandelt werden soll.

Wie setzt sich Ihre Gemeinde zusammen?
Kingsley: Die ICRC hat Mitglieder und GottesdienstbesucherInnen aus ca. 23 Nationen. Es sind sowohl Menschen, die hier in Deutschland zuhause sind, als auch Menschen mit Migrationshintergrund bis zur dritten Generation. Die Gemeindemitglieder und BesucherInnen kommen aus Deutschland und verschiedenen afrikanischen Ländern wie Ghana, Nigeria, Kamerun, Sierra Leone und Trinidad und Tobago. Außerdem haben wir Mitglieder aus, Italien, Philippinen, Sri Lanka, Dänemark, Äthiopien, Serbien und anderen Ländern. Auch sind einige Gemeindemitglieder aus der Volksgruppe der Sinti und Roma. Da viele von ihnen MigrantInnen sind, herrscht ein ständiges Kommen und Gehen. Einige verlassen das Land nach dem Studium oder aus anderen Gründen, andere müssen ins Heimatland bzw. Herkunftsland zurückkehren.

Wie ist die International Christian Revival Church organisiert? Gibt es Partnergemeinden?
Kingsley: ICRC ist eine selbstständige Gemeinde aber nicht unabhängig. Wir sind eine bundesdirekte Gemeinde des Bundes Freikirchlicher Pfingstgemeinden (BFP) in Deutschland mit der Körperschaft des öffentlichen Rechts. In Deutschland allein sind ca. 600 örtliche Gemeinden organisiert. Weltweit gehören bis zu 250 Millionen Menschen der Pfingstbewegung an. Wir pflegen die Zusammenarbeit mit anderen christlichen Kirchen. Durch unsere Missionsaktivität haben wir in Afrika Gemeinden gegründet und begleiten Gemeinden in Ghana, Togo, Malawi, Kenia, Sierra Leone und Liberia.

Wie sieht das religiöse Gemeindeleben aus? Welche Veranstaltungen bieten Sie an? Und in welchen Sprachen gibt es Gottesdienste?
Kingsley: Unsere Gottesdienste und Veranstaltungen sind bilingual auf Deutsch und Englisch. Das ist unsere Identität. Natürlich sprechen die GemeindebesucherInnen und Mitglieder untereinander in ihrer Heimatsprache. Darüber hinaus veranstalten wir einmal im Monat ein Gemeinschaftsfest nach dem Gottesdienst. An diesem Tag kommt jeder mit einer Speise aus seiner Heimat in die Gemeinde.

Natürlich haben die bekannten christlichen Feiertage einen wichtigen Platz in unserem Gemeindeleben. Wie die Großkirche, feiern wir die bekannten christlich-theologisch anerkannten Feste und wo möglich auch die Rituale. Im Dezember feiern wir Weihnachten, wo wir uns an die Geburt Jesus Christus erinnern. Gegen März/April erinnern wir uns an den Leidens- und Sühnetod Jesus Christus. Am Karfreitag fasten wir und feiern das Abendmahl des Herrn, an dem alle teilnehmen, die sich zum Glaubensbekenntnis bekennen. Am Ostersonntag feiern wir einen triumphalen Gottesdienst. Gegen Mai feiern wir Pfingsten. Wir erinnern uns an die Ausgießung des Heiligen Geistes an die Christen.

Darüber hinaus gibt es Veranstaltungen für Menschen die an Gott interessiert sind, aber nicht wissen, was die Botschaft der Bibel eigentlich ist. Auch Gospelkonzerte, Jugendgottesdienste, Frauenfrühstückstreffen, Frauenkreise usw. bieten wir regelmäßig an.

Welchen Stellenwert hat die Bibel für die Religionsausübung?

Kingsley: Wir glauben, dass die Bibel das wahre, unverfälschte und ewige Wort Gottes ist. Die Bibel ist für uns die Autorität Gottes, darin erkennen wir Gottes Willen für unser Leben. Die Heilige Schrift (altes und neues Testament) ist für uns das von Gott inspirierte Wort und ist unser allgenügender Leitfaden für das praktizierende, christliche Glaubensleben. Wir lehren unter anderem die Dreieinigkeit Gottes, die Gottheit des Herrn Jesus Christus, den Sündenfall des Menschen - so wie er im ersten Buch Moses dargestellt ist - und die Errettung des Menschen. Wir glauben an die glorreiche Hoffnung auf die Wiederkunft Jesu Christus an ein Leben in Heiligung. Und für uns sind allgemeine Gebete wichtig, auch Gebete für Kranke und Menschen in Not oder Gebete für Anliegen verschiedenster Art.

Wir praktizieren Sakramente und Traditionen, wie Taufe, Abendmahl usw. Auch die Verkündigung der Guten Nachricht an alle Völker der Welt (Mission) praktizieren wir. Gerade in Berlin sind viele Nationen vertreten. Jeder hat die Möglichkeit und das Privileg das Wort Gottes zu hören.

Wie stehen Sie zur Forderung der Evangelischen Kirche von Berlin-Brandenburg-schlesische Oberlausitz den konfessionellen Religionsunterricht für Berliner Schüler nicht mehr als freiwilliges, sondern als gleichberechtigtes Unterrichtsfach anerkennen zu lassen?
Kingsley: Es ist nicht nur sinnvoll, dass Religion als gleichberechtigtes Unterrichtsfach gefordert wird, sondern es ist ein unvergleichbarer Segen, wenn Schüler früh die Möglichkeit erhalten, das Wort Gottes und den Inhalt der Bibel zu kennen. Es ist nur göttlich, wenn das deutsche Schulsystem wieder Gott den Vater und Jesus Christus den Heiland nicht als "Randobjekt" sieht, sondern als Alpha und Omega für unsere Gesellschaft.

Wie sieht die öffentliche Präsenz ihrer Gemeinde aus? Beteiligen Sie sich z.B. an Veranstaltungen zum interreligiösen Dialog?
Kingsley: Es gibt einmal wöchentlich eine Predigt von uns im Offenen Kanal Berlin. Außerdem sind wir in regelmäßigen Abständen auf der Straße mit einem Bücher-, bzw. Traktat-Tisch, wobei wir versuchen mit Menschen ins Gespräch zu kommen. Wir sind als Gemeinde präsent im interreligiösen Dialog z.B. bei der Evangelischen Akademie zu Berlin, wo ich schon referiert habe, beim Ökumenischen Rat Berlin und auch beim Internationalen Konvent christlicher Kirchen in Berlin. Wir praktizieren auch Dialoge auf der Ebene der Kiez - oder Kommunalaktivitäten, sei es im Quartiersmanagement oder Bürgerforum, wo wir bestrebt sind, Verständigung zwischen den Religionen zu ermöglichen bzw. zu fördern.

Wie stellen Sie sich die Zukunft christlichen Gemeindelebens in Deutschland vor?
Kingsley: Das christliche Gemeindeleben in Deutschland kann, nach meiner Beobachtung, nur nachhaltig bestehen, wenn wir alle die von Gott offenbarten Erkenntnisse bündeln und initiativ, gemeinsam - nicht gegeneinander - das Werk Gottes tun.

Des Weiteren sehe ich die Notwendigkeit, dass das vorschnelle Verurteilen anderer Kirchen aufhört, damit wir durch die Verschiedenheit anderer Christen gegenseitig mehr ergänzt, gekräftigt und ermutigt werden, anstatt durch Streitereien und Spaltungen die eigentlichen Werte des christlichen Glaubens zu entkräften.

Nicht zuletzt sei gesagt, Aktivität ist nicht gleich Leidenschaft. Eifer ist nicht gleich Heiligkeit. Bibellesen ist nicht gleich Christ sein. Ich glaube das Gemeindeleben soll authentisch, wahrhaftig und betend sein. Das bedeutet: Christus und die Bibel als Zentralthema in unseren Gottesdiensten neu zu beleben. Dann werden sowohl die Kanzel wie auch die Bänke besetzt werden mit Christen die beten, lieben und die versuchen nach dem Vorbild Jesus zu handeln und zu leben. Nur so kann die Welt erkennen, dass wir Jesu Jünger sind und sich zum Guten verändern.

Einführungstext und Fragen von Ulf Plessentin.

Dr. Kingsley Arthur ist promovierter Ökonom und leitet als Pastor die International Christian Revival Church in Berlin Wedding.

Interview mit Stella Shchervatova

Zuwanderung und Selbstfindung: Die jüdischen Gemeinden im wiedervereinten Deutschland

In den 1990er Jahren sind aus den Staaten der ehemaligen Sowjetunion sog. jüdische Kontingentflüchtlinge nach Deutschland immigriert. Deutschland ist somit neben Israel und den USA das wichtigste Einwanderungsland für jüdische Immigranten weltweit. Welche Gründe hat diese Zuwanderung?

Shcherbatova: Die Gründe liegen in der historischen Situation: Mit dem politischen Ende der sozialistischen Staaten in Osteuropa und dem Zerfall der Sowjetunion Anfang der 1990er Jahre wurde ausreisewilligen Jüdinnen und Juden aus der ehemaligen Sowjetunion ermöglicht, nach Deutschland einzureisen und hier ihren Lebensmittelpunkt zu finden. Ziel war es, Menschen jüdischen Glaubens durch die Ausreise vor der zunehmenden Diskriminierung, Willkür und Verfolgung in den Staaten der ehemaligen Sowjetunion zu schützen. Damit verbunden war freilich die Hoffnung, die jüdischen Gemeinden in Deutschland wieder aufzubauen und ihre kulturellen und religiösen Traditionen wiederzubeleben.

Wie sieht die Zuwanderungssituation heute aus?

Shcherbatova: Anders als in den 1990er Jahren. Nach Angaben des Bundesverwaltungsamtes und des Bundesamtes für Migration und Flüchtlinge haben sich rund 220 000 Jüdinnen und Juden aus der ehemaligen Sowjetunion im Zeitraum zwischen 1990 und 2005 in Deutschland niedergelassen. Den Status "Kontingentflüchtling" haben alle jüdischen MigrantInnen bis Januar 2005 erhalten, wobei es sich bei einem Großteil um nicht-jüdische Familienangehörige aus interkonfessionellen handelt. Seit Inkrafttreten des neuen Zuwanderungsgesetzes im Januar 2005 wurden sie Aufnahmekriterien geändert mit dem Ergebnis, dass immer weniger jüdische MigrantInnen nach Deutschland kommen.

Aus welchen geographischen, sozialen und religiösen Kontexten stammen die jüdischen Kontingentflüchtlinge?

Shcherbatova: Sie stammen aus den unterschiedlichsten Kontexten. Die meisten MigrantInnen kommen aus Russland und der Ukraine, aber es gibt auch viele aus dem Kaukasusgebiet (Aserbaidschan, Georgien usw.). Ich komme zum Beispiel aus dem Nordkaukasus, aus dem sehr berühmten südrussischen Kurort Pjatigorsk. Aber die meisten Menschen kommen aus den großen Städten, also aus einem urbanen Kontext. Sie sind oft sehr qualifiziert. Rund 80% von ihnen haben eine akademische Laufbahn; sie sind IngenieurInnen, ÄrztInnen, JuristInnen oder aber KünstlerInnen und MusikerInnen. Wegen der sowjetischen Ideologie bezeichnen sich viele Menschen als AtheistInnen - auch weil es verboten war, die eigene Religion auszuüben und zu praktizieren. Somit befanden sie sich in einer äußerst widersprüchliche Situation: Als Jüdinnen und Juden waren sie diskriminiert und hatten kaum Zugang zu bestimmten Universitäten oder Berufspositionen, gleichzeitig durften sie aber auch kein jüdisches Leben führen. Da war wenig Platz fürs Jüdischsein. Laut einer Studie haben sie zu Zeiten des Kalten Krieges die Werte und Normen der sowjetischen Gesellschaft übernommen, waren aber dennoch nicht akzeptiert.[1] Der Judaist Zvi Gitelmann hat diesen Zustand einmal, wie ich finde ganz passend, als "acculturation without assimilation" bezeichnet.[2]

Die Frage nach dem religiösen Kontext ist schwieriger zu beantworten: Die jüdischen Gemeinden nehmen nur diejenigen auf, die jüdisch nach der Halacha [3] sind. Nach diesem Recht ist man Jüdin bzw. Jude, wenn die Mutter jüdisch ist. Aber in der Sowjetunion sah das anders aus: Laut Eintragung im Pass waren die Personen, die einen jüdischen Vater hatten, auch jüdisch. In der Sowjetunion wurden die Papiere also nicht nach jüdischem Recht vergeben, sondern nach familiärer Zugehörigkeit. Außerdem galt dort Jüdischsein als Volkszugehörigkeit, in etwa wie man Russisch ist oder Estnisch oder Tadschikisch usw.

---

[1] Vgl. Yvonne Schütze. Migration und Identität. In: Schönborn, Susanne (Hrsg.) Zwischen Erinnerung und Neubeginn. Zur Deutsch-Jüdischen Geschichte nach 1945. München 2006, 306-307.

[2] Tamar Horovitz, Integration Without Acculturation: The Absorption of Soviet Immigrants in Israel, in: Soviet Jewish Affairs, vol 12, no 3, 1982, 19 - 33.

[3] Die Halacha (auf Deutsch "Norm") ist der Name des gesetzlichen Teils der Überlieferung des Judentums. In diesen Auslegungen des schriftlichen Kanons der Tora spiegeln sich die unterschiedlichen Meinungen der Rabbiner und Schriftgelehrten wieder. Sie zielen auf Verhaltensregeln, die das gesamte Leben der Gläubigen betreffen. Historisch ist die Halacha ein Teil des Talmuds. Sie gehört zur sogenannten "mündlichen" Überlieferung, die sowohl in Jerusalem als auch in Babylon seit der Zeit nach der Zerstörung des 1. Tempels und des Exils festgehalten wurde.

Für die Annerkennung als jüdischer Kontingentflüchtling in Deutschland war es für die deutschen Behörden ausreichend, die Eintragung der jüdischen Nationalität in den russischen Personendokumenten zu haben. Aber als Konsequenz dieser Einreisebestimmung sind viele Familienmitglieder von den Kontingentflüchtlingen nach dem jüdischen Gesetz nicht jüdisch. Sie können dann auch keine jüdischen Gemeindemitglieder werden.

Vor einigen Jahren gab es öffentliche Kritik aus den Reihen der jüdischen Gemeinde, dass viele der Zugewanderten) gar nicht jüdisch seien und nur ein "jüdisches Ticket" benutzten, so der damalige Vorsitzende der Zentralrates Paul Spiegel, um nach Deutschland zu gelangen. Wie sieht es heute mit Spannungen zwischen zugewanderten und einheimischen Gemeindemitgliedern aus?

Shcherbatova: Ich kenne diese Diskussion sehr gut. Aber man darf nicht pauschal alle ZuwanderInnen so bewerten, denn außer Schaden und Kränkungen bringen solche Urteile gar nichts. Die Erwartungen auf allen Seiten waren schlichtweg sehr unterschiedlich. Seitens der bundesrepublikanischen Politik und Öffentlichkeit wurde und wird in der Regel erwartet, dass ZuwanderInnen sich möglichst schnell in die deutsche Gesellschaft "integrieren" und sich den hiesigen kulturellen Vorstellungen anpassen.

Auf der anderen Seite betont die Forschung, dass sich die Situation im Falle der russischen Jüdinnen und Juden vor allem in den 1990er Jahren etwas anders darstellte: Die Kontingentflüchtlinge waren nach der Zuwanderung der Erwartung ausgesetzt, sich zu ihrer jüdischen Kultur und Religion aktiv zu bekennen. Denn auch die jüdischen Gemeinden in Deutschland hofften, durch Zuwanderung eine Verstärkung des Gemeindelebens zu erzielen - und das sowohl in quantitativer als auch qualitativer Hinsicht. Diese Hoffnungen und Erwartungen berücksichtigen aber zu wenig die Bedingungen, unter denen die Juden in der ehemaligen Sowjetunion gelebt haben. Jüdisch in der UdSSR zu sein bedeutete vor allem die Nationalität der betroffenen Personen - und weniger die religiöse Tradition.

Wir haben eine Befragung mit jüdischen Zuwanderern durchgeführt. Auf die Frage "Wer ist für Sie Jude/Jüdin" wurden die folgenden Antworten gegeben: Die Mehrheit gibt an, dass ein Jude/eine Jüdin aus einer jüdischen Familie entstammen muss (57,3%), während nur 12,7 % für das Modell der Halacha votieren, bei der die jüdische Mutter entscheidend ist. Knapp 10 % der Befragten sehen bestimmte Charaktereigenschaften und Verhaltensweise als typisch jüdisch an. Rund 7,5 % meinen, dass man Jüdin oder Jude sei, wenn die Familie Teil der jüdische Geschichte war. Für 6,9% definieren Muttersprache, Erziehung und Tradition das Judentum und 5,5% gaben an, jüdisch zu sein bedeute, sich zur jüdischen Religion zu bekennen .

Die wenigsten gelangen demnach aus rein religiösen Gründen nach Deutschland, sondern vielmehr aus Angst vor dem wachsenden Antisemitismus, wegen bürgerkriegsähnlicher Verhältnisse, wegen Pogromen, wegen der schlechten wirtschaftlichen Situation sowie aus Sorge um die Sicherheit der Familie und vor allem aus der Hoffnung heraus, ihren Kindern eine bessere und sichere Zukunft zu ermöglichen.

Wie verorten sich die Zugewanderten innerhalb des Judentums? In welcher Tradition stehen sie?

Shcherbatova: Die Religiosität der Menschen zu bestimmen, ist aufgrund der historischen Situation etwas schwierig. Es war schwierig, die eigene Tradition in der UdSSR zu praktizieren, weil es vom Staat verboten wurde. Aber die gefühlte Zugehörigkeit zur Volksgruppe war immer recht stark: Wir waren immer stolz, wenn ein Jude einen Nobelpreis erhielt, wir haben uns immer Sorgen gemacht, wenn wir von Problemen in Israel oder antisemitische Äußerungen gehört haben.

Die Kontingentflüchtlinge kommen aus ganz unterschiedlichen jüdischen Traditionslinien: In Russland, Weißrussland, in der Ukraine und den baltischen Staaten war überwiegend das aschkenasische Judentum vertreten, das zur hassidisch-orthodoxischen Tradition gehört. In Georgien haben georgische Juden gelebt, die das sogenannte Judengeorgisch sprechen. Im Nordkaukasus, woher ich stamme, haben so genannte Bergjuden (Taten) gelebt. Als Bergjuden bezeichnet man die einheimische jüdische Bevölkerung in Dagestan und Aserbaidschan, deren Vorfahren aus dem alten Persien stammen. Die Bergjuden sprechen immer noch eine iranische Sprache, gewissermaßen ein Dialekt des persischen Farsi. Die jüdische Religion und Bräuche wurden über Jahrhunderte beibehalten und gepflegt.
Ich selber bin Tatin, mein Opa war erster bergjüdischer Rabbiner in unserer Region und zurzeit trägt die Synagoge in meiner russischen Heimatstadt seinen Namen. Farsi sprechen auch bucharische Jüdinnen und Juden, die in Usbekistan gelebt haben. Sie sehen, wie verschiedenartig und reichhaltig die jüdischen Traditionen waren, die in den Ländern der ehemaligen Sowjetunion vertreten waren. Aber es gab immer eins, was

uns vereint hat: Unser Wissen, dass wir jüdisch sind und dass wir unsere jüdische Tradition und das Hebräische als Gebetsprache gemein haben.

Wie setzen sich die jüdischen Gemeinden in Deutschland nach diesem Zuzug zusammen?
Shcherbatova: Für die jüdischen Gemeinden ist dieser Zuzug eine große Herausforderung und Chance zugleich. Es gibt strukturelle Veränderungen und eine Wiederbelebung des jüdischen Lebens in deutschen Städten. Meines Wissens gibt es z.B. Gemeinden in den ostdeutschen Bundesländern, die nur dank der ZuwanderInnen entstanden sind. Die Gemeindemitgliederzahl von vielen anderen schon existierenden Gemeinden wurde verdoppelt, verdreifacht oder sogar noch stärker vervielfacht. In meiner Synagogen-Gemeinde in Köln lag die Anzahl der Mitglieder z.B. im Jahre 1991 bei ca. 1000. Rund fünfzehn Jahre später waren es schon fast 5000 Mitglieder.

Welche strukturellen Herausforderungen bringt die Zuwanderung für die jüdischen Gemeinden?
Shcherbatova: Auf Grund der unterschiedlichen Definitionen, wer jüdisch ist, und den damit verbundenen Selbst- und Fremdeinschätzungen, ergeben sich viele Probleme bei der Integrationsarbeit. Die jüdischen ZuwanderInnen müssen eine zweifache Integrationsleistung erbringen: Zum einen stehen sie dem ambivalenten Verhalten der deutschen Gesellschaft zu jüdischen BürgerInnen gegenüber, zum anderen sollen sie sich in jüdische Gemeinden einfügen, deren kulturelle und religiöse Grundlagen ihnen in den meisten Fällen fremd sind. Diese Sachlage hat für die Gemeinden einige strukturelle Herausforderungen mitgebracht.

Es wäre schön gewesen, wenn die Rabbis russisch gekonnt hätten, um gerade in der ersten Phase, als die Menschen noch kein Deutsch konnten, Ihnen bei den religiösen und seelsorgerischen Angelegenheiten zu helfen. Und es wäre schön, wenn die Gemeinde mehr Räumlichkeiten hätten, denn Gemeinden, deren Mitgliederzahl sich verdoppeln, verdreifachen oder sogar noch mehr vergrößern, brauchen mehr Platz. Welche Rolle spielen die Juden aus der ehem. Sowjetunion in den offiziellen jüdischen Strukturen wie z.B. dem Zentralrat der Juden in Deutschland? Wie werden sie in die bestehenden Gemeindestrukturen integriert?

Im Zentralrat der Juden gibt es zwei Gremien: Das Präsidium und das Direktorium. Das Präsidium besteht aus 9 Mitgliedern und nur 1 Mitglied unter ihnen stammt aus der ehem. Sowjetunion. Das Direktorium besteht insgesamt aus 30 Mitgliedern und ca. 10 von ihnen sind aus GUS-Staaten. Obwohl der Anteil der ZuwanderInnen in diesem Gremium bis jetzt noch klein ist, muss ich trotzdem sagen, dass es positive Veränderungen im Vergleich zu früheren Jahren gibt, als wir überhaupt keine ZuwandererVertreterInnen in den zentralen Gremien hatten.

Eine fast identische Situation ist in den bestehenden Gemeindestrukturen auszumachen - ausgenommen selbstverständlich jene Gemeinden, die von ZuwanderInnen neu gegründeten wurden. Als ich z.B. im Vorstand der Synagogen-Gemeinde zu Köln war, gab es unter den 15 Mitgliedern des Gemeindenrats 5 NeuzuwanderInnen.

Haben sich die Religiosität und die praktizierte Religion der Zugewanderten verändert? Gibt es Veränderungen in den jüdischen Riten und Festen der Einheimischen?
Shcherbatova: Ich kann die Frage nicht allgemein beantworten. Ich kann da nur für das Beispiel Köln sprechen: Wir haben jeden Morgen ein Minjan, also eine Gruppe aus zehn mündigen Juden und Jüdinnen, der fast nur aus ZuwanderInnen besteht. Jeden Freitag feiern wir Schabbat und jeden Samstagmorgen kommen mindestens 200 Menschen zum Gottesdienst, von denen ca. 60% Zuwanderer sind.

Wenn jüdische Feste gefeiert werden, kommen bis zu 400 Menschen und ca. 70% von ihnen sind ZuwanderInnen. Die jüdischen Riten und Festen sind seit tausend Jahren und länger unverändert geblieben. Zwar hat das jüdische Volk in den verschiedensten Ländern die verschiedensten Sprachen gesprochen und verschiedene Mentalitäten übernommen, aber unsere Riten und Feste haben sich nicht verändert. Sie wurden von uns sorgfältig bewahrt. Selbstverständlich gibt es Unterschiede zwischen den verschiedenen Gemeinden, aber sie verändern im Allgemeinen keine jüdischen Riten und Feste.

Wie sieht das religiöse Gemeindeleben aus? Gibt es auch Gottesdienste auf Russisch/Ukrainisch etc?
Shcherbatova: Meiner Meinung nach gibt es für Gottesdienste nur eine Sprache und das ist Hebräisch. Aber es wäre schön, wenn Kommentare in der Muttersprache der jeweiligen Gemeindemitglieder vorgetragen würden. In vielen Gemeinden wird zurzeit Religionsunterricht für Erwachsene auf Russisch angeboten, wo Fragen zur Durchführung des Gebets, zu jüdischen Festen und zur jüdische Tradition erörtert werden können. In meiner Heimatgemeinde, der Synagogen-

Gemeinde Köln, wurde ein Begegnungszentrum in dem Stadtgebiet eröffnet, in dem viele zugewanderte Gemeindemitglieder leben. Dieses Zentrum bietet unter anderen religiöse Veranstaltungen, Unterricht über jüdische Tradition, und eine jüdische Bibliothek auf Russisch an. Daneben kann man einen Hebräischsprachkurs absolvieren.

Wie stellen Sie sich die Zukunft des jüdischen Gemeindelebens in Deutschland vor?

Shcherbatova: Ich träume von einer lebendigen jüdischen Gemeinde, in der jeder sich wie zu Hause fühlt. Es ist egal welche Sprache wir sprechen, uns vereinigt unsere Tradition und Geschichte. Ich möchte, dass unsere Kinder in der Gemeinde ihren Weg finden werden, damit die Gemeinde weiter existieren kann. Und wir Zuwanderer können das jüdische Leben in Deutschland nicht nur beleben, sondern mit unseren eigenen Vorstellungen auch bereichern.

Die Fragen stellte Ulf Plessentin.

Stella Shcherbatova stammt aus dem nordkaukasischen Ort Pjatigorsk und war Vorstandsmitglied der Synagogen-Gemeinde Köln. Derzeit arbeitet sie als Koordinatorin der Integrationsagentur der Gemeinde.

III Religiöse Vielfalt: Ausblick 2020

Die Zuwanderung von Menschen, die ihre religiösen Traditionen auch in der Aufnahmegesellschaft weiterpflegen wollen, ist weder eine historisch noch global anzutreffende Ausnahme, sondern die Regel. Diesen Regelfall gilt es, mit allen damit verbundenen Schwierigkeiten, aber auch neu erwachsenden Chancen und Möglichkeiten zu gestalten. Ausgehend von den derzeitigen Integrationsdebatten sollen Prognosen gewagt werden: Drei Autoren blicken ins Jahr 2020 und zeichnen verschiedene Szenarien zur Integration der religiösen Vielfalt in Deutschland.

- Auf der Grundlage von zwei historischen Beispielen erörtert der Religionswissenschaftler **Karsten Lehmann** die Frage,wie die Zukunft der Integration von MuslimInnen in Deutschland aussehen könnte.
- **Hasret Karacuban** reist ins Jahr 2020 und stellt anhand von drei Szenarien die Möglichkeiten zur Integration von Minderheitenreligionen in Deutschland dar.
- Der Religionswissenschaftler **Michael Blume** zeigt mit Hilfe von demografischen Daten, dass die Zukunft nicht nur insgesamt religiöser, sondern auch religiös vielfältiger sein wird als die Gegenwart.

Beitrag drucken

Karsten Lehmann

Blicke über den eigenen Tellerrand – Überlegungen zur Integration muslimischer ZuwanderInnen in Deutschland

Die Diskussion um ‚den Islam in Deutschland' ist durch eine ganz eigene Dynamik geprägt. Kaum ein migrationsbezogenes Thema besitzt gegenwärtig ein größeres Konfliktpotential. Nur wenige Zuwanderungsthemen scheinen tiefer gehende Ängste hervorzurufen. Keine Kontroverse ist von so konträren Argumentationsmustern geprägt wie diese. Dabei schien die Präsenz von MuslimInnen in Deutschland über mehrere Jahrzehnte kaum der Rede wert. Die aktuelle Dynamik der Islam-Debatte basiert nicht etwa auf einer anhaltenden Konflikterfahrung, sondern vielmehr auf der Plötzlichkeit, mit der einzelne Aspekte ‚des Islams' auf der gesellschaftspolitischen Agenda erschienen sind.

Es lohnt sich, dieses Phänomen ein wenig genauer zu betrachten: Die Debatte um die Rolle von Religionen in Migrationsprozessen hat seit den 1950er Jahren eine 180-Grad-Wende vollzogen. Von den 1950er bis in die 1980er Jahre schien ‚die Religion' von ZuwanderInnen kaum von Bedeutung zu sein. Im Mittelpunkt standen Themen wie berufliche Qualifikation, die Konsequenzen des Anwerbestopps, der Familiennachzug oder die drohende Unterschichtung der deutschen Gesellschaft. Vor allem SozialwissenschaftlerInnen waren weitgehend davon überzeugt, dass Religionen in modernen Gesellschaften zunehmend an Bedeutung verlieren und dass dieser Trend auch die ZuwanderInnen erreichen werde.

Bis in die 1970er Jahre schien die Lebenssituation der MigrantInnen diese Prognose weitgehend zu rechtfertigen. Die meisten ZuwanderInnen maßen der aktiven Pflege ihrer religiösen Traditionen nur eine nachgeordnete Bedeutung zu. Verhältnismäßig wenige christliche MigrantInnen trafen sich in den eigens von Seiten der christlichen Konfessionen für sie eingerichteten Gemeinden, und die muslimischen ZuwanderInnen versammelten sich entweder in Räumen ihrer Wohnheime oder der Wohlfahrtsverbände. Alle diese Aktivitäten fanden weitgehend unter Ausschluss der Öffentlichkeit statt und besaßen einen so provisorischen Charakter, dass sie die Gewissheit der abnehmenden Bedeutung religiöser Traditionen nicht ernstlich in Frage stellten.

Neues Interesse an muslimischen ZuwanderInnen in Deutschland

Erst gegen Ende der 1980er Jahre geriet dieser Konsens ins Wanken. Dabei trafen zwei ganz unterschiedliche Entwicklungen aufeinander. Auf der internationalen politischen Bühne gewannen religiöse Zuschreibungen durch die Abschwächung des Ost-West-Konflikts dramatisch an Gewicht. Die kriegerischen Konflikte auf dem Balkan und im Nahen Osten sowie die politischen Debatten in den USA oder Indien blieben ohne die Berücksichtigung religiöser Faktoren weitgehend unverständlich. In Deutschland begannen sich vor allem die MuslimInnen zunehmend im öffentlichen Raum zu etablieren. Der Bau repräsentativer Moscheen, das politische Engagement muslimischer Dachverbände und die Gerichtsprozesse um das Schächten oder das Kopftuch schafften es auf die Titelseiten der Zeitungen.

Aus dieser Situation heraus entstand eine Diskussion um Fragen wie: Wie viel Islam verträgt die deutsche Gesellschaft? Wie soll man mit den daraus entstehenden Problemen umgehen? Eine Diskussion, die sich bis heute durch eine erstaunliche Abstraktheit auszeichnet. Im Mittelpunkt steht ‚der Islam' und nicht konkrete muslimische Gemeinschaften oder Gläubige bzw. ‚das Kopftuch' und nicht die einzelne Frau, die sich für oder gegen ein Bedecken der Haare entscheidet. Allgemeiner formuliert: Die Debatten fokussieren auf vieldeutige Symbole, ohne besonderen Wert auf deren konkrete Interpretation zu legen. Sie übersetzen außerdem primär religiös motiviertes Handeln in politische Parameter und entziehen sich damit der religiösen Auseinandersetzung.

Vor diesem Hintergrund ist es an der Zeit, einen Blick über den eigenen Tellerrand hinaus zu wagen und die gegenwärtige Entwicklung in Deutschland mit anderen Fällen zu vergleichen. Dies soll im Folgenden anhand von zwei komplementären Beispielen geschehen.

Blick zurück an Ruhr und Spree: Integration und Anpassung

Das erste Beispiel führt in das Ruhrgebiet und nach Berlin. Um die Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert

kam es dort im Gefolge der Industrialisierung zu einer nachhaltigen Ansiedlung von Arbeitern aus den sog. ‚preußischen Ostprovinzen'. Diese Gebiete gehörten seit der Zweiten Teilung Polens (1793) zu Preußen, sodass die ‚Gastarbeiter' aus dem ehemaligen Polen de iure als Untertanen des Deutschen Reiches galten und ihren Nachbarn gleichgestellt waren. Diese Rechtslage konnte aber nicht darüber hinwegtäuschen, dass sie sich in Sprache und Religion grundlegend von der traditionellen Wohnbevölkerung unterschieden. So gründeten ‚die Polen' eigene Organisationen, deren Nukleus nicht selten katholische Gemeinden bildeten.

Untersuchungen von Historikern wie Richard C. Murphy und Gottfried Hartmann machen deutlich, wie weitgehend die damaligen Konflikte denen des 21. Jahrhunderts gleichen. Damals wie heute ging es um die Präsenz religiöser Experten mit spezifischen Sprachkompetenzen, den Bau eigener Sakralbauten, den Aufbau einer ethnisch geprägten Infrastruktur sowie Kompetenzstreitigkeiten unter den Zuwanderern. Damals wie heute wurden die Vorstöße der Zuwanderer als bedrohlich wahrgenommen und u.a. von kirchlichen wie staatlichen Stellen kritisiert. Es kam zu gewaltsamen Schließungen von Vereinen und Gewerkschaften, zur Verhaftung einzelner Protagonisten und zu gewalttätigen Auseinandersetzungen.

Diese Kontroversen waren von so starker Emotionalität geprägt, dass wohl kaum einer der Beteiligten damit gerechnet hatte, dass sich die Situation wieder beruhigen könnte. Dennoch war gerade dies der Fall. Was die Sprachfähigkeit oder die alltäglichen Gebräuche der polnischen ZuwanderInnen anging, so näherten sie sich schnell der Aufnahmegesellschaft an. Auch die polnischen Institutionen verloren nach 20-30 Jahren ihre oppositionelle Ausrichtung und gingen wenig später zumeist in bestehenden Institutionen auf. Spätestens nach dem Ersten Weltkrieg waren die Konflikte an Ruhr und Spree so weitgehend beigelegt, dass ein erneuter polnischer Zuzug (nach dem ‚Polnischen Frühling' von 1956) eine weitaus unspektakulärere Entwicklung nahm.

Interessant wird es nun, wenn man die Entwicklung der polnischen KatholikInnen um 1900 mit derjenigen der MuslimInnen in der Gegenwart in Beziehung setzt: Tatsächlich lassen sich unter den muslimischen ZuwanderInnen Prozesse beobachten, die mit denen im Ruhrgebiet durchaus parallel verlaufen. Erfolgreiche UnternehmerInnen türkischer oder iranischer Herkunft und muslimischen Glaubens werden zunehmend zum Normalfall. Ihre Kinder und Enkel übernehmen immer häufiger einflussreiche Positionen in Politik, Wissenschaft, Sport und Verbänden. Eine immer größere Zahl von MuslimInnen etabliert sich in der Mittelschicht und repräsentiert - trotz muslimischem Fundamentalismus und Terrorismus - eindeutig den empirischen Normalfall. So gesehen stimmt der Vergleich zunächst optimistisch; verweist er doch auf die weitgehende Integrationskraft der deutschen Gesellschaft.

Trotz dieser augenscheinlichen Parallelen werden auf den zweiten Blick aber auch die Unterschiede deutlich: Diese betreffen zunächst den Migrationsprozess selbst. Die Zuwanderung der Polinnen und Polen blieb weitgehend eine historische Episode. Der Zuzug von Menschen aus muslimisch geprägten Ländern hält dagegen (wenn auch in abgeschwächtem Maße) seit mehreren Jahrzehnten an. Darüber hinaus unterscheiden sich auch die Formen der sozialen und kulturellen Anschlussfähigkeit. Die katholischen Polen konnten auf bereits bestehende katholische Institutionen zurückgreifen und nutzten diese Möglichkeit. Für die Mehrzahl der muslimischen ZuwanderInnen ist diese Option nicht gegeben.

Die Bemühungen der muslimischen Verbände um die Anerkennung als Körperschaft des öffentlichen Rechts liefern hier ein paradigmatisches Beispiel. Die Verbände vollziehen damit einen rechtlichen wie auch symbolischen Akt, der in zwei unterschiedliche Richtungen verweist. Zum einen steht der Antrag auf Körperschaftsrechte für den Versuch, staatliche Ressourcen für eigene Zwecke nutzbar zu machen, da sich die Verbänden dadurch ganz spezifische Handlungsräume (wie bspw. bei der Eröffnung von Kindergärten oder bei der Finanzierung) eröffnen. Zum anderen kann man dieses Bemühen aber auch als eine integrative Maßnahme interpretieren. Die Verbände nähern sich an die christlichen Kirchen in Deutschland an, indem sie einen Status mit gleichen Rechten und Pflichten anstreben. In jedem Fall wird der Eindruck vermittelt, dass die Anerkennung oder Ablehnung für eine erfolgreiche bzw. erfolglose Etablierung stehe.

Der folgende Abschnitt soll nun eine Option für die Entwicklung der MuslimInnen in Deutschland andeuten, welche über die Frage der Körperschaftsrechte hinaus weist.

Blick über den Großen Teich: Markt der Religionen

Mit diesem zweiten Beispiel wird das Augenmerk über den Großen Teich auf die Vereinigten Staaten von Amerika gelenkt. Auch hier lieg ein Vergleich aus mehreren Gründen nahe. Zunächst einmal sind sich beide Länder nicht allzu fremd. Sowohl die USA als auch inzwischen die Bundesrepublik können als Einwanderungsländer beschrieben werden und verfügen über unterschiedlichste muslimische Gemeinden. Gleichzeitig unterscheiden sich die gesellschaftlichen Rahmenbedingungen aber so nachdrücklich voneinander, dass ein Vergleich neue Perspektiven für die Debatte in Deutschland eröffnen kann. Gerade in Bezug auf den Umgang mit Religionen bestehen zwischen Deutschland und Nordamerika grundsätzliche Differenzen.

Besonders aufschlussreich sind hier die Analysen der Religionswissenschaftlerin Diana L. Eck über das ‚neue religiöse Amerika'. Eck beschreibt in ihrer klassischen Studie zur religiösen Pluralisierung Amerikas, wie unbemerkt muslimische Vorstellungen bereits durch die ersten SklavInnen aus West-Afrika in die USA gekommen sind. Mit dem Zuzug jordanischer und libanesischer MigrantInnen wurde dieser Prozess fortgesetzt, bis es in den 1890er Jahren zur Etablierung erster muslimischer Gemeinden kam. Einen ersten Höhepunkt erreichte deren Entwicklung mit dem Bau der Moschee in Cedar Rapids, Iowa, im Jahr 1936. Sie steht für einen Prozess, der sich im Gefolge des Zuzugs von MigrantInnen aus Indien und Pakistan fortsetzte und bis in die Gegenwart anhält.

Zum Zentrum der muslimischen Gemeinden entwickelte sich in Amerika schließlich Detroit. Vor allem die Bürgerrechtsbewegung der 1960er Jahre ließ die ‚Nation of Islam' und ihre ganz unterschiedlichen Nachfolgegemeinden in das allgemeine Bewusstsein der US-AmerikanerInnen treten. Prominente Konvertiten wie der Boxer Muhammad Ali (Cassius Clay) oder der politische Aktivist Malcom X (Malcom Little) entwickelten sich zu zentralen Figuren einer eigenen afro-ameri-kanischen Tradition des Islams, die sich von orthodoxen Vorstellungen distanzierte. Eine Geschichte, die durch weitgehende Kontroversen bis zu tätlichen Konflikten geprägt war und u.a. Malcom X das Leben kostete.

Trotzdem konnten sich die Muslime zunehmend im gesellschaftlichen Mainstream der USA verankern. Unterschiedlichste Verbände etablierten sich als Repräsentanten einzelner muslimischer Traditionen und spiegeln damit die Pluralität der muslimischen Gemeinschaften. Gleichzeitig entwickelte sich zum Beispiel Muhammad Ali in den 1980er Jahren zu einem der großen lebenden, amerikanischen Idole. Im Jahr 1992 formulierte der Imam W. D. Mohammed vor dem U.S. Senat als erster Muslim ein Bittgebet. Selbst die Ereignisse des 11. Septembers 2001 konnten diesem Prozess keinen Abbruch tun. Präsident Bush bemühte sich dezidiert um die Nähe zu den muslimischen Verbänden, deren Vertreter sich wiederum umgehend von den Attentaten distanzierten.

Diese Beobachtungen kann man folgendermaßen zusammenfassen: Die muslimischen Gemeinschaften sind in den USA dabei, sich zu eigenen ‚Denominationen' zu entwickeln. Sie werden dadurch zu Anbietern auf einem religiösen Markt, der in der Tradition des politischen Liberalismus steht und auf dem sich alle Religionsgemeinschaften behaupten müssen. Die Muslime folgen somit einem Religionsverständnis, welches sich - wie Georg Kamphausen nachgezeichnet hat - grundsätzlich von dem deutschen Verständnis unterscheidet. Im Mittelpunkt steht nicht das Ideal der großen Kirchen, sondern die Vorstellung von kleineren religiösen Gemeinschaften mit je spezifischen religiösen ‚Angeboten'.

Für die Debatte um die Zukunft der MuslimInnen in Deutschland eröffnet sich dadurch eine neue Perspektive. Einerseits wendet sich das Konzept der Denomination gegen jede Form staatlicher Privilegierung. Religionsgemeinschaften konstituieren sich als Vereine, die sich um die Zuerkennung der Gemeinnützigkeit ebenso bemühen wie um den Erfolg bei der eigenen Anhängerschaft. Andererseits tendieren Denominationen zu einer stärkeren religiösen Profilierung auf dem religiösen Markt. Religiöse Positionen werden in der Öffentlichkeit pointierter formuliert und kontroverser vorgetragen ohne dass dies zur Aufgabe demokratischer Prinzipien führen würde. Das Beispiel USA macht deutlich, dass die Trennung zwischen Religionsgemeinschaften und staatlichen Institutionen unter diesen Bedingungen besonders weit vorangetrieben werden kann.

Zwei Szenarien zur Zukunft der Muslime in Deutschland

Bezieht man diese Beispiele nun auf die eingangs skizzierte Debatte, so wird zunächst deutlich, dass jede Präsenz neuer Religionsgemeinschaften Konflikte hervorrufen kann. Sowohl der Zuzug katholischer Polen nach Deutschland wie auch die (teilweise erzwungene)

Zuwanderung muslimischer MigrantInnen in die USA haben starke Kontroversen nach sich gezogen. Beide Fälle machen aber auch deutlich, wie sich diese Konflikte nach geraumer Zeit wieder legen können.

Das Beispiel der polnischen KatholikInnen an Ruhr und Spree spricht dabei für eine langsame aber weitgehende Anpassung. Trotz offener Konflikte integrierten sich die Polen weitgehend in den bestehenden Institutionen der Aufnahmegesellschaft. Unter anderem Vorzeichen könnten auch die muslimischen Zuwanderer diesen Weg gehen. Dabei müsste es aber zu einer weitgehenden Anpassung der muslimischen Gemeinschaften an die deutschen Verhältnisse kommen. Sollte die Zuwanderung nachlassen und auf beiden Seiten eine ausreichende Offenheit bestehen, so ist dies ein durchaus denkbares Szenario.

Der Blick über den Großen Teich betont dagegen die Etablierung unterschiedlicher Religionsgemeinschaften auf einem religiösen Markt. Dies impliziert ganz andere Veränderungen. Die Muslime müssten sich offen zu einer gleichberechtigten Teilnahme an diesem Markt bekennen und sich seinen spezifischen Regeln unterwerfen. Gleichzeitig müsste die deutsche Gesellschaft eine zunehmende Pluralisierung und Profilierung der religiösen Gemeinschaften verkraften. Mit diesem Szenario ist somit nicht zuletzt ein Wandel des deutschen Verhältnisses zwischen Religion und Politik verbunden.

Dr. Karsten Lehmann ist Religionswissenschaftler an der Universität Bayreuth. Seine Schwerpunkte sind religiöser Pluralismus in Deutschland, Religionen in den internationalen Beziehungen und Methoden der qualitativen Religionsforschung.

Beitrag drucken

Hasret Karacuban

Die Zukunft der Religiösen Vielfalt – Besuche in Deutschland 2020

Seit einigen Jahren ist in Deutschland im Migrationskontext und darüber hinaus eine Verlagerung von den Zuordnungskategorien Ethnie und Nation auf Religion zu beobachten. Die Anschläge vom 11. September 2001 haben in diesem Kontext einen nachhaltigen Eindruck hinterlassen: MigrantInnen, die in den Augen der deutschen Mehrheitsgesellschaft bis dahin in ethnischen Kategorien als ‚TürkInnen' oder ‚MarokkanerInnen' angesehen wurden, werden seit den Anschlägen oftmals nur noch als ‚MuslimInnen' wahrgenommen. Darüber hinaus haben die Anschläge und der als Reaktion ausgerufene Kampf gegen den Terror eine Vielzahl von politischen Diskussionen in Deutschland beeinflusst: Von der abgewendeten Onlinedurchsuchung und angestrebten Vorratsdatenspeicherung über Studien zur Jugendkriminalität bis hin zur Islamkonferenz ist der Einfluss des Antiterrorkampfes auf die bundesdeutsche Politik spürbar. Im Fokus der Debatten um diese politischen Grundsatzprojekte steht immer auch der Islam, der - trotz des Bemühens um eine differenzierte Sichtweise - häufig als Gefahr wahrgenommen wird. Der Blick auf Religion, und ganz speziell auf den Islam, wird mehr und mehr Teil des tagespolitischen Geschäfts.

Religiöse Vielfalt heute

Doch mit diesem stark fokussierten Blick auf den Islam wird man auf der politischen Ebene nicht nur dem Islam und seiner innewohnenden Pluralität nicht gerecht, sondern man verstellt auch den Blick für die Situation anderer religiöser Minderheiten in Deutschland. Buddhistische, hinduistische und jesidische Gemeinden sind ebenso wie muslimische und christlich orthodoxe Gemeinden bereits seit geraumer Zeit in Deutschland vorzufinden, denn sie sind vornehmlich, jedoch nicht ausschließlich, durch Zuwanderung ab den 1950er Jahren entstanden.

Hierzulande wird häufig mit Befremden von der religiösen Vielfalt in den USA berichtet, obgleich die religiöse Landschaft in Deutschland immer ähnlichere Züge trägt wie in den USA - zumindest in Bezug auf die Diversität der anzutreffenden Bekenntnisse und religiösen Praktiken. Die Neutralität des Staates in Bezug auf Religion, das Recht auf Religionsfreiheit und das deutsche Religionsverfassungsrecht stellen eine gute Grundlage für die Etablierung von Minderheitenreligionen dar. Auf dieser Grundlage führt der Zuzug von Menschen aus den verschiedensten Teilen der Welt in Verbindung mit einer sichtbaren kulturellen Globalisierung, die auch die autochthone Bevölkerung erreicht, zu einem zunehmend bunteren und vielfältigeren religiösen Leben in Deutschland.

Derzeit wird diese faktische Vielfalt nur in geringem Maße wahrgenommen. Mit der Betonung der Religion als Hauptmerkmal der Differenz erscheint es allerdings als wahrscheinlich, dass in Zukunft auch kleinere Religionsgemeinschaften mehr und mehr gesellschaftliche Beachtung finden werden. Wenn diese Annahme richtig ist, welche Richtung könnte dann die öffentliche Ausgestaltung religiöser Vielfalt in Deutschland einschlagen? Bei den drei fiktiven Szenarien, die ich nachfolgend vorstelle, bediene ich mich der stilistischen Figur des von außen kommenden Deutschlandbesuchers, der, selber einer bestimmten Glaubensrichtung zugehörig, ein besonderes Sensorium für gelebte religiöse Vielfalt in Deutschland im Jahr 2020 mitbringt. Hierbei ist zu beachten, dass weder die von mir gewählten Personen noch deren Bekenntnisse mit den beschriebenen Entwicklungen in direktem Zusammenhang stehend betrachtet werden können.

Szenario 1: Rasante Veränderungen

Es ist der 23. März 2020 und ‚Seine Heiligkeit' der 14. Dalai Lama ist seit langer Zeit wieder zu Besuch in Deutschland. Sein letzter Besuch liegt bereits 13 Jahre zurück. Damals wurde er von der buddhistischen Gemeinde in Hamburg eingeladen und auch von der damaligen Bundeskanzlerin Angela Merkel im Kanzleramt empfangen. Das Treffen zwischen Merkel und dem geistigen Oberhaupt des tibetanischen Buddhismus löste zu jener Zeit heftige Reaktionen von chinesischer Seite aus, da China den Dalai Lama als Separatisten betrachtete. Nur ein Jahr später bekämpfte China Unruhen in Tibet mit voller militärischer Härte und versuchte mit aller Macht, Berichterstattungen zu verhindern.

Nach der langen Zeit und den einschneidenden Entwicklungen der letzten Jahre freuen sich die Vertreter der Deutschen Buddhistischen Union (DBU), das mittlerweile 85jährige geistige Oberhaupt der tibetischen Buddhisten in Deutschland zu empfangen. Allerdings

wird er diesmal nicht nur Vorträge halten, sondern auf eigenen Wunsch auch einen näheren Blick auf die Praxis und gesellschaftliche Institutionalisierung von religiöser Vielfalt in Deutschland werfen. Am Donnerstag wird er an der alljährlichen Religionskonferenz in Berlin als Gast teilnehmen. Im Anschluss daran wird er sich mit den VertreterInnen der verschiedenen Religionsgemeinschaften treffen, um seine Reise mit einem Empfang im Kanzleramt abzuschließen, zu dem auch die KultusministerInnen der nunmehr 9 deutschen Bundesländer erwartet werden.

Das Bild, das sich ihm eröffnen wird, wird kaum noch etwas mit den Beobachtungen, die er bei seinem letzten Besuch gemacht hat, gemein haben. Denn in der Zwischenzeit hat sich auch in Deutschland viel bewegt: Die 2006 vom Innenministerium einberufene auf zwei bis drei Jahre angelegte Islamkonferenz endete mit dem Ergebnis, dass ein Dialog zwischen dem deutschen Staat und den Religionsgemeinschaften alternativlos für die gesellschaftliche Institutionalisierung religiöser Pluralität ist. Obgleich die Zusammensetzung der TeilnehmerInnen an der Konferenz Anlass zur Kritik gab und bisweilen den Diskussionsverlauf hemmte, wurden im Zuge der Islamkonferenz einige bedeutende Prozesse für die muslimischen Gemeinden in Deutschland in Gang gesetzt. So schlossen sich die islamischen Dachorganisationen bereits 2007 zum Koordinationsrat der Muslime in Deutschland (KRM) zusammen, dessen Landesvertretungen heute anerkannte Religionsgemeinschaften sind.

Der islamische Religionsunterricht wurde als ordentliches Schulfach in mehreren Bundesländern eingeführt, während an deutschen Hochschulen die dafür nötigen IslamlehrerInnen, aber auch die für die Gemeinden notwendige Imame ausgebildet werden. In den Rundfunkräten sitzen nun auch islamische Geistliche und das Wort zum Freitag wird wöchentlich in einem öffentlich rechtlichen Programm ausgestrahlt - im Übrigen gleich im Anschluss an das jüdische Wort zum Sabbat. Insgesamt hat sich gezeigt, dass mit der positiveren öffentlichen Wahrnehmung und der Teilhabe an gesellschaftlichen Entscheidungsprozessen eine verstärkte Identifikation mit der bundesdeutschen Gesellschaft unter muslimischen BürgerInnen einhergeht. Gaben 2008 noch 58% der türkischstämmigen deutschen MuslimInnen an, sich in Deutschland unerwünscht zu fühlen, sind es im Jahr 2020 nur noch 15 %. Eine bemerkenswerte Entwicklung.

Diese erfreulichen Ergebnisse des Dialoges mit den MuslimInnen sollten bald auch auf andere Religionsgemeinschaften übertragen werden. Die Konferenzen mit den VertreterInnen der verschiedenen Religionsgemeinschaften wurden seit 2010 separat u.a. mit BuddhistInnen, Hindus, JesidInnen, Sikhs geführt bis 2015 der Entschluss getroffen wurde, die einzelnen Konferenzen in eine allgemeine Religionskonferenz zu überführen. In der Deutschen Religionskonferenz treffen die GesandtInnen bereits anerkannter religiöser Gemeinschaften wie der katholischen Kirche, der evangelischen Landeskirchen und des Zentralrates der Juden auf VertreterInnen der neu anerkannten Religionsgemeinschaften. Auf diese Weise konnte nicht nur der Dialog mit dem Staat, sondern auch der interreligiöse Dialog in einem gleichberechtigten, kontinuierlichen Rahmen vorangetrieben werden.

Trotz anfänglicher Differenzen und Kommunikationsschwierigkeiten hat sich der Weg des interreligiösen Dialoges mit dem Staat bewährt, indem er eine Zahl von Maßnahmen, Projekten und Gesetzen auf den Weg gebracht hat, die sowohl das religiöse Leben der Gläubigen verschiedener Konfessionen erleichtern als auch die Partizipation der religiösen Minderheiten am politischen und gesellschaftlichen Leben in Deutschland begünstigen. Neben dem islamischen Religionsunterricht gibt es je nach Bedarf in einzelnen Schulen buddhistischen, hinduistischen oder jesidischen Religionsunterricht. Die Verbote des Tragens religiöser Kleidung wurden vom Bundesverfassungsgericht für verfassungswidrig erklärt; die öffentlich rechtlichen Rundfunkanstalten sind verpflichtet den verschiedenen Religionsgemeinschaften ein bestimmtes Sendekontingent zur Verfügung zu stellen; es wurden zahlreiche Moscheen, Synagogen und Tempel errichtet, die nicht nur die Architektur Deutschlands bereichert haben, sondern Pfeiler der Zivilgesellschaft sind. Bundesweit wurden mehrere interreligiöse Kulturzentren eröffnet und die einstmals starken Bindungen einiger Religionsgemeinschaften an bestimmte Herkunftsländer sind schwächer geworden.

Dass diese Entwicklungen in vergleichsweise kurzer Zeit stattfinden würden, hätte 2007 noch kaum jemand erwartet. Doch der größte Erfolg der Religionskonferenz ist nicht die Anregung der oben genannten Prozesse, sondern die Annäherung der Religionsgemeinschaften aneinander. Zumindest die Vertreter, die zur Religionskonferenz entsandt werden, sind sich nicht mehr fremd. Die Beziehung dieser Vertreter ist von gegenseitigem Respekt und Anerkennung geprägt und die Zeichen dafür, dass die Botschaft des Miteinander statt des

Gegeneinanders auch in die Gemeinden hineingetragen wird, stehen gut. Die Integration religiöser Vielfalt scheint also geglückt zu sein. Wahrscheinlich wird der Dalai Lama erstaunt darüber sein, dass die Umsetzung der Organisation religiöser Vielfalt in Deutschland deutliche Züge seiner eigenen Lehre trägt.

Szenario 2: Vieles bleibt beim Alten

23. März 2020 - der Papst ist wieder in Deutschland! Der Papst scheint sichtlich erfreut von der Begeisterung zu sein, mit der man ihn im Heimatland seines Vorgängers empfängt. Die Katholische Kirche Deutschlands beklagt zwar den anhaltend hohen Mitgliederverlust, der vor allem dem hohen Alter der Gemeindemitglieder geschuldet ist, schafft es allerdings, die verbliebenen Kirchenmitglieder, auch mit Unterstützung aus Rom, stärker zu mobilisieren, sodass der ‚Heilige Vater' heute vor über 30.000 Gläubigen in Köln sprechen kann. Auch die Prozession im Vorfeld der Ansprache zeigte deutlich, dass die Autorität des Papstes trotz sinkender Mitgliederzahlen ungebrochen ist. Viele Personen, die aus der Kirche ausgetreten sind und kaum noch christliche Rituale praktizieren, verstehen sich aber weiterhin als ChristInnen.

Vor diesem Hintergrund erscheint es trotzdem verwunderlich, dass der Papst sich in einigen seiner jüngsten Reden mehr Gedanken über die Konversion von ChristInnen zum Islam macht, als um einen Dialog zwischen katholischen ChristInnen und MuslimInnen. Der Inhalt eines Vatikan-Berichtes, der sich auf religionssoziologische Untersuchungen bezieht, könnte die Bedenken des Papstes ausräumen: Die Zahl der Konversionen, die ohnehin eher ein Randphänomen waren, hat weiter abgenommen. Der Heilige Stuhl muss also kaum um die Abwanderung von Katholiken zum Islam oder anderen Religionen fürchten. Befürchtungen wie die schnelle Ausbreitung des Islams in Europa sind rein rhetorischer Natur, wenn sie die Konversion als Grundübel anprangern. Allein die demographische Verteilung führt in Deutschland zu gewissen Veränderungen der religiösen Landschaft.

Minderheitenreligionen in Deutschland sind weiterhin mit einer negativen oder fehlenden Wahrnehmung in der Öffentlichkeit konfrontiert. Mit den Muslimen wird der Dialog seitens der Bundesregierung zwar fortgesetzt, es sind sogar kleinere Fortschritte wie die Gründung von Landesvertretungen des Koordinationsrates der Muslime in Deutschland (KRM), mit welchen zurzeit in Nordrhein-Westfalen, Niedersachsen-Bremen, Hanseland (Hamburg, Schleswig-Holstein und Mecklenburg-Vorpommern) und Berlin-Brandenburg verhandelt wird, zu verzeichnen. Doch von einer rechtlichen Anerkennung des Islam als Religionsgemeinschaft ist man noch weit entfernt.

Auch die in Deutschland medial vermittelten Bilder vom Islam zeigen kaum Veränderungen: Die anhaltenden außenpolitischen Konfrontation mit islamistischen Terroristen zementierten die Bilder und die Hoffnung, dass 19 Jahre nach dem 11. September ein gewisses Maß an Differenzierung in der Berichterstattung über einer gesellschaftlichen Gruppe einkehrt, schwindet. Ein bleierner Stillstand macht sich breit: Das so genannte ‚Kopftuchverbot', das das Tragen religiöser Symbole in Schulen verbietet und sich hierbei auf die islamische Kopfbedeckung für Frauen bezieht, hat weiterhin Bestand. Unter diesem reaktionären und längst überholten Gesetz leiden nicht nur muslimische Lehrerinnen, sondern zunehmend auch LehrerInnen und BeamtInnen, die anderen Religionen wie zum Beispiel. der Sikh-Religion angehören.

So wird aus der Repression gegen eine Religionsgemeinschaft eine allgemeine Benachteiligung von Minderheitenreligionen in Deutschland, gegen die bisher auf juristischem Wege kein Erfolg erzielt werden konnte. Nun versuchen die Betroffenen, gemeinsam auf politischem Weg dieses Problem zu lösen. Die Aussicht auf Erfolg hängt letztlich von den großen Volksparteien ab, die die unbegründeten Ängste der stetig alternden Gesellschaft genau im Blick haben.

Auch heute im Jahr 2020 steht der Islam als die eine große Minderheitenreligion im Fokus der politischen und öffentlichen Debatten, während andere religiöse Minderheiten, die sogar großen Mitgliederzustrom verzeichnen, wie etwa der Buddhismus, nur selten wahrgenommen werden. Die Zahl der BuddhistInnen in Deutschland ist in den letzten Jahren gestiegen. Dennoch bleibt ihre öffentliche Wahrnehmung begrenzt, und wenn sie stattfindet, werden die in Deutschland lebenden BuddhistInnen exotisiert. Es findet keine wirkliche Auseinandersetzung mit den buddhistischen Lehren und der buddhistischen Lebensweise statt. Für andere Religionen wie den Hinduismus und das Jesidentum ist die deutsche Öffentlichkeit weiterhin vollkommen blind.

Der ‚Heilige Vater' auf Deutschlandbesuch muss sich also nicht primär um seine katholischen ‚Schäfchen' sorgen, sondern um den anhaltenden Kreislauf aus

Folklorisierung, Stigmatisierung und Ignoranz, der einen tiefen Bruch zwischen den einzelnen Bevölkerungsgruppen verfestigt. Die Gesellschaft, die religiöse Vielfalt als Bereicherung und nicht als Belastung versteht, ist noch fern.

Szenario 3: Neue Rattenfänger - neue Probleme

Der Gründer einer international agierenden Sekte wird am 23. März 2020 in seiner Zentrale in Berlin eine Preisverleihung eröffnen. Der Preis wird nur an Mitglieder mit besonderen Leistungen verliehen. Den Auftakt zu dieser Veranstaltung gab eine Mitgliederwerbekampagne in Deutschland. Doch Ziel der Feierlichkeiten ist nicht primär die Motivation und die Anerkennung der Leistungen der Mitglieder, sondern eine groß angelegte Imagekampagne. In der Vergangenheit hat es diese Sekte verstanden, mit Hilfe einer Reihe von SchauspielerInnen aus Hollywood eine erfolgreiche Selbstinszenierung zu betreiben. Mit dieser Strategie konnte sie zahlreiche neue Mitglieder anwerben.

Da auch der Gründer dieser Sekte inzwischen festgestellt hat, dass in Europa gerade eine neue Wirtschaftselite auf dem Vormarsch ist, die zwar den Minderheitenreligionen Europas angehört, jedoch keinen oder nur sehr geringen Bezug zu den Religionsgemeinschaften ihrer Elterngeneration vorweist, glaubt er in dieser Gruppe potentielle Mitglieder finden zu können. Hier setzt er auf die bewährte Maschinerie der Pop-, Medien- und Eventkultur. Die Verleihung soll sowohl im Fernsehen als auch im Internet weltweit live übertragen werden. Neben den obligatorischen Filmstars werden auch einige Musiker auftreten, die als Identifikationsfiguren für die aus der deutschen Gesellschaft Ausgeschlossenen fungieren sollen. Selbstverständlich werden die Gewinner nicht vor der Verleihung bekannt gegeben werden, doch ist Insiderberichten zufolge bereits zu diesem Zeitpunkt absehbar, dass diejenigen Mitglieder Auszeichnungen erlangen werden, die Merkmale der ausgeschlossenen Gruppen tragen. Auf diese Weise soll der neuen Zielgruppe suggeriert werden, dass sie in den Reihen der Sekte willkommen ist.

Das Besorgniserregende an dieser Veranstaltung ist nicht die mediale Präsenz, die Unterstützung seitens der Prominenten oder das enorme Budget, mit dem sie finanziert wird. Was vielmehr Grund zur Besorgnis bietet, ist die Tatsache, dass diese Sekte sich gerade derer annimmt, für die sich die deutsche und europäische Öffentlichkeit und Politik lange Zeit nicht interessiert haben - und damit wahrscheinlich sogar Erfolg haben wird.

In Deutschland hat keine der Bemühungen der muslimischen Religionsgemeinschaften, rechtliche Anerkennung zu finden, Früchte tragen können. Zu Beginn des 21. Jahrhunderts gab es zwar zahlreiche Verhandlungen zwischen Vertretern der muslimischen Dachorganisationen und den Bundes- und Landesregierungen. Sie alle gingen, bis auf einzelne Modellprojekte im Bereich Religionsunterricht, aber recht erfolglos aus. Auch die Modellprojekte zum islamischen Religionsunterricht wurden, trotz kompetenter wissenschaftlicher Begleitung, schon früh als unzureichend eingestuft und eingestellt. Zwischen 2008 und 2012 wurde der Dialog mit den Gemeinden schrittweise eingestellt, alle bestehenden Projekte wurden abgebrochen, Selbstorganisationen von Minderheitenreligionen wurden grundsätzlich nicht mehr finanziell unterstützt und das Verbot aller religiösen Symbole (mit Ausnahme christlicher Symbole) in öffentlichen Einrichtungen wurde bundesweit erlassen. Dieses Verbot galt explizit den Minderheitenreligionen. Es trifft hier besonders diejenigen, zu deren Praxis auch das Tragen von spezifischer Kleidung oder von Schmuck gehört.

Diese Entscheidungen seitens der Bundes- und Landesregierungen wurden von MuslimInnen, AlevitInnen, Sikhs und Hindus verständlicherweise als Repressalien empfunden. Als Konsequenz zogen sich diese Religionsgemeinschaften aus der Öffentlichkeit zurück. Auch die Bundesregierung, die zwischen 2013 und 2017 regierte, konnte nur unter großen Bemühungen einzelne Gespräche mit Vertretern der Minderheitenreligionen zustande bringen. Als Ergebnis dieser Gespräche wurde auf Drängen der grünen Innenministerin 2016 eine Revision der in der Zwischenzeit erlassenen Verbote und Beschränkungen in die Wege geleitet, die aber aufgrund des Regierungswechsels von 2017 zu keinem Ergebnis führte. Anerkennungspolitik ist mehr den je zum Spielball konkurrierender politischer Lager geworden.

Die Entwicklungen seit 2008 haben bei den religiösen Minderheiten insgesamt zu einem gestiegenen Gefühl der Stigmatisierung geführt. So z.B. zeigt eine aktuelle Studie, dass BürgerInnen mit asiatisch oder gar orientalisch klingenden Namen signifikant häufiger von Haus- und Onlinedurchsuchungen betroffen sind als BürgerInnen mit europäisch klingenden Namen - obgleich empirische Daten nicht bestätigen, dass Angehörige dieser Gruppe eine höhere Zahl an Straftaten begehen. Auch

auf dem Arbeits- und Wohnungsmarkt sowie in Bildungseinrichtungen hat diese Personengruppe schlechtere Chancen an Ressourcen teilzuhaben. Selbstredend wird durch solche staatlichen Eingriffe und Überwachungen und gesellschaftlichen Diskriminierungen das Gefühl verstärkt, in Deutschland unwillkommen zu sein.

Der Rückzug ins Private aber auch die Radikalisierung und Politisierung religiöser Milieus ist die Folge: Es gab in den letzten Jahren mehrere versuchte Anschläge von religiösen ExtremistInnen, die in Deutschland geboren und aufgewachsen sind. Sie konnten glücklicherweise alle verhindert werden. Die Studie des Bundesinnenministeriums über religiös motivierte Gewalt von 2015 zeigt einmal mehr, dass es einen starken Zusammenhang zwischen gesellschaftlicher Marginalisierung, Stigmatisierung und soziokultureller Benachteiligung mit Gewaltbereitschaft und Extremismus gibt.

Die als Diskriminierung empfundene Benachteiligung von religiösen Minderheiten bewirkte eine starke Politisierung und inhaltlichen Radikalisierung vieler Mitglieder dieser Gemeinschaften. Einstmals große Religionsgemeinschaften, wie die christlichen Kirchen aber auch so beliebte Religionsgemeinschaften wie die Buddhisten müssen herbe Rückgange ihrer Mitgliederzahlen hinnehmen. Es kommt zu Zersplitterung der Kirchen und eingehender Radikalisierung. Kleine Glaubensgruppen mit starken sozialen Bindungskräften wie z.B. die international agierende Sekte sind auf dem Vormarsch. Das Klima der Ausgrenzung und Benachteiligung wirkt wie ein Nährboden für neu entstehende, sektenartige Glaubensgemeinschaften, die durch charismatische Figuren und einer engen Vernetzung der Mitglieder starke Kohäsionseffekte hervorrufen.

Verwundern muss uns das nicht, denn der Mensch sucht seit eh und je nach Sinn. Und wenn die althergebrachten Religionen nicht mehr als Option wahrgenommen werden, wird diese Leerstelle mittels anderer Sinn- und Wertbezüge ausgefüllt.

Die Zukunft jetzt gestalten

Anhand der obigen Skizzierungen möglicher zukünftiger Entwicklungen in Bezug auf Religionsgemeinschaften in Deutschland habe ich versucht deutlich zu machen, dass die Organisation der religiösen Vielfalt eine der bedeutenden Herausforderungen für diese Gesellschaft darstellt. In dem ersten Ausblick beschreibe ich die politischen Prozesse, die eine erfolgreiche Integration von Minderheitenreligionen auf gesamtgesellschaftlicher und politischer Ebene begünstigen. Hierbei ist eine generelle Dialogbereitschaft aller Beteiligten, die auf Respekt und Anerkennung gründet, zentral für das Funktionieren einer auch in der religiösen Dimension pluralistischen Gesellschaft.

Im Anschluss schildere ich eine Situation, die durch Stagnation im Integrationsprozess gekennzeichnet ist. Der fehlende politische Wille und die fehlende bzw. anhaltend negative mediale Repräsentation von Minderheiten-religionen führen hier zu einem Ausbleiben notwendiger Maßnahmen zur Eingliederung und Aufnahme neuer Religionsgemeinschaften.

Schließlich skizziere ich einen Prozess, der zu einer zunehmenden Ausgrenzung von religiösen Minderheiten führt. Aufgrund von Ängsten und Ignoranz gegenüber Minderheiten und ihren Religionsgemeinschaften wird hier eine restriktive Politik betrieben, die zum Rückzug führt und Radikalisierungseffekte auslöst.

Diese drei Szenarien sollen verdeutlichen, dass der Anerkennungs- und Integrationsprozess religiöser Minderheiten getragen wird von den drei Säulen Politik, Öffentlichkeit (inkl. Massenmedien) und aktiver Kommunikation auf allen gesellschaftlichen Ebenen. Werden diese drei Mittel richtig eingesetzt, kann und wird die Organisation religiöser Vielfalt gelingen.

Hasret Karacuban ist Soziologin und stellvertretende Sprecherin des Arbeitskreises Grüne MuslimInnen.

Beitrag drucken

Michael Blume

Ergrauende Säkulare, religiös vielfältige Jugend in den Städten - Das multireligiöse Deutschland 2020

Die Prognose

Im Jahr 2020 wird in Deutschland Konfessionslosigkeit vor allem eine Angelegenheit älterer Leute sein. In den jüngeren Generationen gilt Glauben dagegen wieder etwas und es gibt eine bunte, sich oft auch durch verbindliche Regeln und Kleidung voneinander abgrenzende Vielfalt an Gemeinden. Neben die (häufig säkularisierten oder zu anderen Gotteshäusern umgebauten) Kirchen früher dominanter Konfessionen sind, in Ringen um die Kernstädte, freikirchliche Neubauten, Moscheen, Synagogen und Tempel getreten, meist mit Kinderbetreuungs- und Schuleinrichtungen kombiniert. Religiöse Vielfalt prägt vor allem deutsche Städte, zunehmend deutsche Kultur und Politik und KandidatInnen suchen das Gespräch mit VertreterInnen aller Weltreligionen. Nur eine Vermutung? Nein, harte Fakten, die sich schon heute andeuten!

Zwei scheinbar widersprüchliche Trends: Säkularisierung und die Rückkehr der Religionen

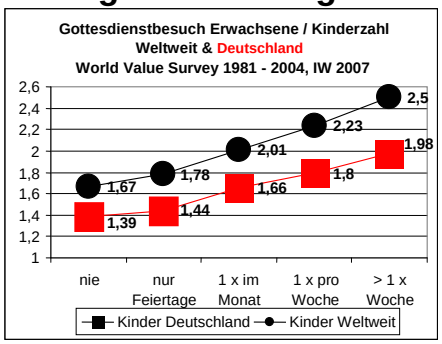
Seit Jahrzehnten stellen WissenschaftlerInnen zwei anscheinend widersprüchliche Trends fest. Erster Trend: Säkularisierung findet weiter statt. Auch in den USA haben sich 13% der heute Erwachsenen aus der Religionsgemeinschaft, in die sie geboren wurden, in die Konfessionslosigkeit verabschiedet.[1] Zweiter Trend: Weltweit gewinnen die Religionen an AnhängerInnen, wie in den USA, Indien und anderen Regionen färben sich auch in Europa Jugendkulturen wieder religiös, religiös bekennende PolitikerInnen gewinnen Wahlen. Wie passt das zusammen?

Der erklärende Zusammenhang: Religionen und Demografie

Der Zusammenhang der scheinbar widersprüchlichen Beobachtungen liegt in einem simplen Faktor, den der Nobelpreisträger Friedrich August von Hayek (1899-1992) 1982 erstmals beschrieb: den im religiösen Wettbewerb geformten Zusammenhang von Religiosität und Demografie.[2]

Verbindliche Religionsgemeinschaften ermuntern ihre AnhängerInnen zu Ehe, Familien und Kindern. Denn wenn sie das nicht oder nicht erfolgreich tun, scheiden sie innerhalb kürzester Zeit aus dem ständigen Wettbewerb religiösen Entstehens und Vergehens. Wo immer Kinder ihre Funktion als Arbeitskräfte und Altersversorgung verlieren und zu Kostenfaktoren werden, entsteht so eine weltweite und quer durch die Kontinente und Religionen beobachtbare Korrelation aus Frömmigkeit und relativ höherer Kinderzahl.[3]

Religion & Demografie



Datenquelle: Dominik Enste, Institut der deutschen Wirtschaft Köln 2007

Datenquelle: Dominik Enste, Institut der deutschen Wirtschaft Köln 2007.4

Religion & Demografie

Mission ist gegen die Reproduktion nur eine scheinbare Alternative: denn überalternde Gemeinden werden auch von den letzten Jüngeren verlassen, die sich lieber Gemeinschaften anderer junger Leute und Familien anschließen. Ein Trend, der auch in deutschen Städten längst eingesetzt hat: Kinderreichtum und Missionserfolg wirken tendenziell in die gleiche Richtung.

Eigentlich nicht neu: Beispiel USA

Schon länger ist bekannt, dass die USA trotz fehlender Familienförderung viele Kinder haben, Deutschland dagegen noch sehr viel weniger. Und Demografen erklären das seit langem (bislang meist verschämt) mit

[1] Vgl. Pew Forum (2008)

[2] Vgl. Blume (2008):

[3] Vgl. auch Blume (2007):

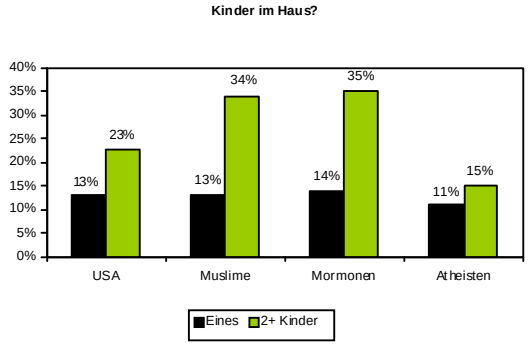
[4] Dominik Enste, "Kinder - Auch eine Frage der Überzeugung", iwd 13/2007

der unterschiedlichen Rolle der Religionen.[5] Welcher Faktor auch sonst könnte die hohen Kinderzahlen etwa von Amischen, Mormonen, evangelikalen Baptisten oder orthodoxen Juden erklären?

Deswegen geht die Säkularisierung gerade in den USA mit dessen strikter Staat-Kirchen-Trennung immer wieder ins Leere: Weil schrumpfende Gemeinschaften nicht durch staatliche Subventionen am Leben gehalten werden, ist der religionsdemografische Wettbewerb viel härter. Die konfessionslos Gewordenen hinterlassen deutlich weniger Kinder, dagegen rollen immer neue Generationen aus tief religiösen Familien demografisch erfolgreicher Gemeinschaften nach. Der gegen die Evolutionstheorie gerichtete Kreationismus in den USA kehrt nicht deswegen immer wieder, weil er gute, wissenschaftliche Argumente hätte - sondern weil KreationistInnen durchschnittlich deutlich mehr Kindern das Leben schenken.

Aus rationalistischer und insbesondere auch evolutionstheoretischer Sicht übrigens eine paradoxe (und deshalb von säkularen Denkern noch nicht aufgearbeitete?) Ironie.

USA: Religion & Demografie



Datenquelle: Pew Forum, 2007

Was Deutschland (bisher) von den USA unterschied, war also ein simpler Faktor: Fehlender, religiöser Wettbewerb. Entsprechend wenig Anreiz bestand für die Kirchen, sich der Situation der Familien wirklich anzunehmen, früher bewährte Ideale (etwa der Alleinverdienerehe) zu überprüfen und Familien und Kinder als Kernkompetenz zu erkennen. Scheinbar hing das kirchliche Wohlergehen viel stärker von Steuermitteln als von der Lebensrealität der Familien ab. Auch diese Wirkung religiöser Monopole und Kartelle ist keine deutsche Spezialität: Wo immer Agrarwirtschaft (in der sehr viele Söhne aus ökonomischen Gründen gewünscht und Minderheiten vertrieben oder vernichtet wurden) durch moderne Marktwirtschaft (in der Kinder zu Kostenfaktoren werden, insbesondere, wenn Bildung wertvoll wird) ersetzt wird, brechen Geburtenraten und die Gottesdienstbesuchszahlen beim jeweiligen religiösen Monopolisten gleichermaßen ein. So in Italien, Spanien, Griechenland, Polen und inzwischen auch den Balkanländern inklusive Albanien sowie Russland, Tunesien und auch dem Iran. Nur wenige Staaten (v.a. Frankreich, Schweden, Island) konnten durch aktive, staatliche Familienpolitik der demografischen Schwäche der religiösen Monopole einigermaßen entgegensteuern - freilich ohne das US-amerikanische Fertilitätsniveau zu erreichen. Die religiöse Vielfalt muss dagegen erst über Generationen hinweg wachsen, beschleunigt allerdings durch Migration in die schrumpfenden und alternden Gesellschaften.

Wachsender Anteil religiöser Menschen an der Migration

Auf globaler Ebene ist dieser Prozess bereits längst wirksam - und wirkt sich auf die Zusammensetzung der MigrantInnen aus. In "Sacred & Secular" von 2004 maßen die Politikwissenschaftler Pippa Norris und Ronald Inglehart bereits das demografische Auseinanderklaffen religiöser und säkularer Gesellschaften. Bereits heute haben auch wohlhabende, religiöse Gesellschaften wie die USA oder Irland deutlich mehr Kinder als arme, säkularisierte Länder wie Russland oder Bosnien-Herzegowina. Der Anteil der Menschen an der Weltbevölkerung, die aus den Ländern mit den höchsten Werten an religiöser Selbsteinschätzung und Praxis (gemessen in den World Value Surveys) stammen, wächst bereits seit Jahrzehnten wieder auf Kosten der moderaten und vor allem säkularen Gesellschaften.[6] - Und das bedeutet schlicht: Unter jungen MigrantInnen weltweit steigt der Anteil religiös sozialisierter Menschen bereits heute an, denn die säkularen Gesellschaften stagnieren oder sind bereits in die Bevölkerungsschrumpfung übergegangen. Bis 2020 wird sich nicht nur dieser Trend weiter verschärft haben - sondern die alternden Aufnahmeländer werden sich im zunehmend verzweifelten Werben um junge Talente und Arbeitskräfte Intoleranz gegenüber Religiosität und religiösen Minderheiten schlicht nicht mehr leisten können. Vielmehr wird ein breites Angebot an aktiven Gemeinden in repräsentativen Kirchen, Moscheen, Syn-

[5] Frejka/ Westhoff 2008: Religion, Religiousness and Fertility in the US and in Europe, in: European Journal of Population 24/1, 2008

[6] Vgl. Norris / Inglehart 2004. "Sacred and Secular. Religion and Politics Worldwide", Cambridge University Press 2004, S. 234f.

agogen und Tempeln vor allem den entwickelten (und also auch deutschen) Großstädten als wichtiger Standortfaktor gelten, um junge Familien zu halten und weitere, dringend benötigte ZuwanderInnen zu gewinnen.

Die Situation heute: Religiöse Gemeinschaften wachsen

Schon heute beginnt sich das Bild in Deutschland (und nicht nur dort) sichtbar zu verändern: Nicht nur die Großkirchen und Konfessionslosen, sondern auch familienpolitisch traditionalistische Gemeinschaften wie die Zeugen Jehovas oder Neuapostolische Kirche implodieren demografisch.[7]

Die jungen Generationen stammen dagegen zu wachsenden Anteilen aus religiös verbindlichen, aber wirtschaftlich zunehmend als Doppelverdiener strukturierten Familien der Unter-, Mittel- und Oberschichten mit und ohne Migrationshintergrund: aus hoch verbindlichen Gruppen innerhalb der Großkirchen, aus nicht selten ethnisch einheitlichen Freikirchen, islamischen, jüdischen und weiteren Gemeinden.

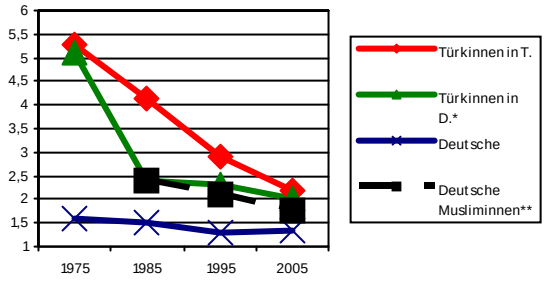
Verbindliche, aber der Lebensrealität angepasste Ideale, Familienangebote und an Zielgruppen orientierte Gottesdienste, hoch engagierte (gelegentlich auch parallelgesellschaftliche) Einrichtungen für Klein- und Schulkinder, eine gewisse Abgrenzung zur "individualistischen" Umwelt - schon heute erkennen wir wachsende Religionsgemeinschaften in Deutschland an diesen Merkmalen. Und auch die Kirchen beginnen sich zu bewegen - in diesen Tagen haben die katholische Diözese und evangelische Landeskirche in Baden ihre erste, gemeinsame Erklärung just zum Thema Familie veröffentlicht und darin unter anderem die Vereinbarkeit von Familie und Beruf auch für Mütter nicht mehr etwa verurteilt, sondern ausdrücklich eingefordert.[8]

Die Situation 2020: Das Ende religiöser Monokulturen

Deutschland 2020 wird also, soviel ist schon abzusehen, keinesfalls einheitlich grau und sterbend sein, wie Pessimisten die Zukunft gerne zeichnen. Ebenso falsch sind Szenarien einer "Islamisierung" - islamische Gemeinschaften im Aus- und Inland entwickeln sich völlig entsprechend ihrer christlichen Pendants und weisen mit sozioökonomisch-marktwirtschaftlicher Entwicklung ebenso den Einbruch der Geburtenraten und die Spreizung zwischen säkular-kinderarmen und religiös-kinderreicheren Populationen auf.[9] Der Wahlsieg der islamisch-konservativen AKP in der Türkei geht genau auf diese demografische Implosion der religionsfeindlich-kemalistischen Milieus zurück, wogegen religiös gekleidete Türkinnen zusätzlich zum normalen Religion-Demografie-Effekt auch durch das generelle Kopftuchverbot an Universitäten von der Bildung ab- und den Familien zugewiesen wurden. Unter den ZuwanderInnen türkischer Herkunft in Deutschland erfolgte der Einbruch der Geburtenraten sogar noch schneller.

Deutschland und seine Muslime

Der Islam wird also eine bedeutende, deutsche Minderheit (bis 2020 ca. 6-8% der Gesamtbevölkerung, konzentriert vor allem in den jungen Generationen und westdeutschen Städten), aber keineswegs eine Mehrheit. Vielmehr werden sich aus den Gemeinden einheimischer wie zugewanderter Glaubender in und um die schrumpfenden Städte eine Vielfalt konkurrierender, bunter Inseln des Lebens geformt haben: Religiös sichtbare, nicht selten auch fundamentalistische Gemeinschaften mit hoher Familienorientierung und Kinderzahl.[10]



Datenquellen: UN Population Division (UNPD) 2007; * Nauck 1992 (1975/85), Stat. Landesamt B.-W. 2007 (1995 & 2003, nur B.-W.); ** Schätzung nach Vergleichsdaten Schweizer Volkszählung

Ähnlich wie in den USA werden Politiker keine Wahlen mehr gewinnen, die religiöse Minderheiten oder gar religiöse Menschen generell verprellen. Vielmehr werden insbesondere städtische KandidatInnen mit interreligiöser Kompetenz und zivilreligiöser Sprache gemeinsame Identität anzusprechen gelernt, aber auch handfeste, interreligiöse Konflikte zu lösen haben.

Wie groß der Anteil der angestammten Kirchen und differenzierten, universitären Theologien im Gegensatz

[7] Vgl. Bume (2007)

[8] Vgl. Gemeinsame Erklärung zur Zukunft der Familie

[9] Vgl. Blume (2007)

[10] Vgl. Religiöse Identität und Fundamentalismus in Europa, in Deutschland & Europa 53, Landeszentrale für politische Bildung Baden-Württemberg 2007 (S. 20-27

zu schlichten, aber wirksamen Fundamentalismen an der deutschen Religionslandschaft 2020 noch sein wird, wird entscheidend davon abhängen, wie schnell und entschieden die Etablierten den Wettbewerb als Herausforderung annehmen, statt sich an lähmende Privilegien zu klammern. Religiöse Monokulturen werden um 2020 in Deutschland Schnee von gestern sein - wie ein Blick in die ganz alltäglichen Freundeskreise heutiger Stadtkinder schon zeigt.

Dr. Michael Blume ist Religionswissenschaftler und forscht derzeit an der Universität Heidelberg zum Zusammenhang von Religionen und Demografie. Er betreibt zu diesem Thema den Blog religionswissenschaft.twoday.net/

HEINRICH BÖLL STIFTUNG
MIGRATION INTEGRATION DIVERSITY

DOSSIERS

MIGRATION

DOSSIER Border Politics - Migration in the Mediterranean *
DOSSIER Migration & Entwicklung
DOSSIER European Governance of Migration
DOSSIER Leben in der Illegalität *
DOSSIER Europa 2007: Chancengleichheit für alle!

INTEGRATION

DOSSIER Migration & Gesundheit *
DOSSIER Migrationsliteratur - Eine neue deutsche Literatur?*
DOSSIER Starke Jugend - Lebenswelten junger MigrantInnen
DOSSIER Religiöse Vielfalt & Integration *
DOSSIER Schule mit Migrationshintergrund
DOSSIER Der Nationale Integrationsplan auf dem Prüfstand
DOSSIER Muslimische Vielfalt in Deutschland
DOSSIER Wirtschaftliche Potenziale von Migration & Integration
DOSSIER HipHop zwischen Mainstream und Jugendprotest
DOSSIER Multikulturalismus: Vision oder Illusion?
DOSSIER Fußball & Integration *

DIVERSITY

DOSSIER Politics of Diversity *
DOSSIER Medien und Diversity
DOSSIER Managing Diversity - Alle Chancen genutzt?
DOSSIER Das Allgemeine Gleichbehandlungsgesetz
DOSSIER Schwarze Community in Deutschland

Die MID-Dossiers erscheinen als Online-Dossiers, zu finden unter
http://www.migration-boell.de/web/sonstige/747.htm
*Die mit * gekennzeichneten Dossiers können auch als pdf heruntergeladen werden.*
Stand September 2009

Mit Acrobat / Reader kommentieren

Wenn umfangreiche Publikationen als PDF am Bildschirm gelesen und der Austausch über das Internet erfolgen soll, kann das Kommentarwerkzeug von Adobe Acrobat/Reader eine wertvolle Hilfe sein.

Mit dem **Kommentarwerkzeug** kann in PDF-Dateien ähnlich wie auf einer gedruckten Papiervorlage markiert, redigiert und kommentiert werden. Bei umfangreichen Dokumenten entsteht nebenbei im Kommentare-Fenster eine **persönliche Navigation im Kommentare-Fenster**

Das **Notizwerkzeug** ist am gebräuchlichsten. Geöffnet besteht es aus einem Fenster in das Text geschrieben oder über die Zwischenablage einkopiert werden kann. Solche Notizfenster gehören auch zu fast allen anderen Kommentar-Werkzeugen hinzu.

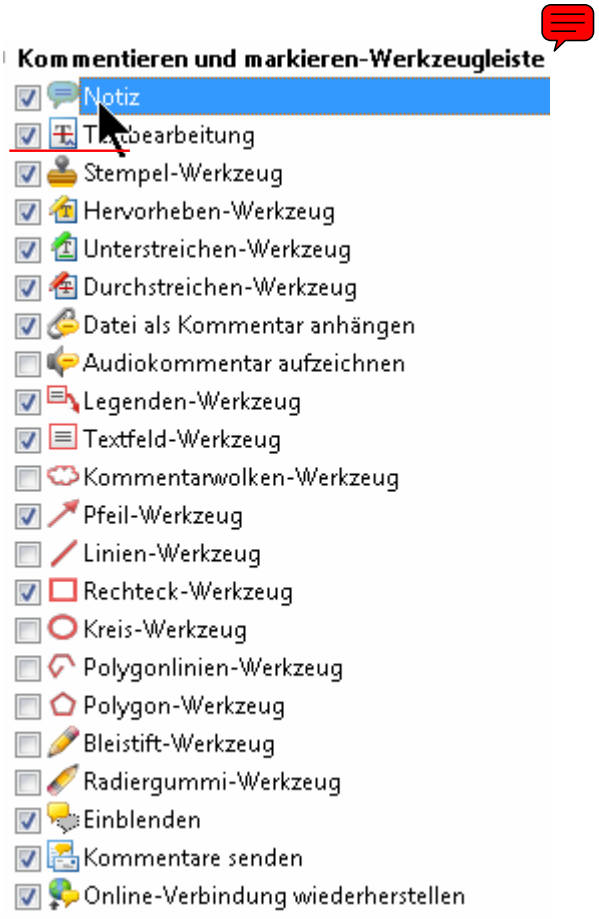
PDF-Kommentare können mit dem Button „**Kommentar senden**“ vom Dokument getrennt, per E-Mail verschickt und vom Empfänger in die eigene Fassung der Datei importiert werden

Wenn Sie einen solchen **Kommentar beantworten** wollen, benutzen Sie die Antwortfunktion: Mit der rechten Maustaste auf den Kommentar klicken, *Antworten* wählen.

Nebenstehend ein Ausschnitt des Werkzeug-Fenster, mit dem man im Menü *>Werkzeuge >Werkzeugleiste anpassen* die Kommentartypen für den eigenen Bedarf auswählt. Die Haken zeigen eine Werkzeug - Auswahl.

Das **Hervorhebe-Werkzeug** eignet sich wie auf dem Papier für das Hervorheben kurzer Textstellen.

Mit dem **Rechteck-Werkzeug** kann man größere Abschnitte zum Austausch markieren. Bei Acrobat (nicht im Reader) kann man in den Grundeinstellungen festlegen (Strg+K, K), dass umrandete oder markierte Texte in das zugehörige Kommentarfeld kopiert werden. Mit Acrobat kann man so Textauszüge herstellen. (Im Kommentare-Fenster bei > *Optionen* mit der Funktion *Kommentare zusammenfassen*.)

Datei als Kommentar anhängen, ermöglicht das Einfügen einer extra Datei, z.B.eines gescannten Zeitungsausschnittes zum Thema.

Mit dem *Stempelwerkzeug* und der Auswahl **Bild aus der Zwischenablage als Stempel einfügen** können Bildinhalte eingefügt und anschließend mit einem zugehörigen Kommentar versehen werden.