

# RELIGION UND IHRE BEDEUTUNG FÜR MIGRANTEN<sup>1</sup>

von Martin Baumann

## *Disziplingeschichtlicher Kontext*

Das Interessenfeld religionswissenschaftlicher Forschungen hat sich in den vergangenen zwei Jahrzehnten auffallend verändert: Die Religionswissenschaft hat die Gegenwart und Religionen vor Ort entdeckt. Ganz im Gegensatz zu ihren ersten 100 Jahren Fachgeschichte widmet sich die Disziplin – genauer formuliert: widmen sich viele Fachvertreter und -vertreterinnen – der Erforschung der religiösen Gegenwartskultur und im Land vorzufindender religiöser Traditionen. Pointiert kann von einer Religionsgeschichte im Hier und Jetzt gesprochen werden; der Geschichte religiöser Traditionen, die nicht lediglich in vergangenen Epochen situiert gesehen wird, sondern als aktuell stattfindend studiert und erforscht werden kann. Den Wandlungsprozess im inhaltlichen und methodischen Ansatz verdeutlicht instruktiv die Charakterisierung der Disziplin durch Reinhard Hummel, damaliger Leiter der Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen, 1985: »Die Religionswissenschaft beschäftigt sich erstens überwiegend mit Religionen, die nicht mehr so lebendig oder neu sind. (Heiterkeit). [...] Zweitens würde dazu Feldbeobachtung gehören; die religiöse Praxis müsste einbezogen werden. Es ist leichter, die *Upanischaden* und den *Koran* zu studieren. Das unreine Treiben des Volkes, zumal noch auf westlichem Boden, ist nichts, womit ein Religionswissenschaftler sich gern abgibt.«<sup>2</sup>

Bald 20 Jahre später ist festzuhalten, dass Religionswissenschaftler sich nicht mehr nur primär mit Texten und wenig lebendigen Religionen befassen. Vielmehr führen sie »Feldbeobachtung« durch, und dieses auf »westlichem Boden«. Das religionswissenschaftliche Methodenspektrum wurde über die etablierten philologischen und historischen Methoden hinaus um sozialwissenschaftliche und ethnologische Beobachtungs- und Befragungsverfahren erweitert. Auf dieser Grundlage entstanden beispielsweise zahlreiche Erhebungen zu Religionen vor Ort, d.h. zu einzelnen Sakralstätten und zum religiösen Pluralismus in der Stadt, in der man lebt.<sup>3</sup> Die Hinwendung zur Jetztzeit impliziert in einigen Themenfeldern

<sup>1</sup> Dem Beitrag liegt die gekürzte und um Verweise ergänzte Antrittsvorlesung des Autors an der Universität Luzern, Professur für Religionswissenschaft ([www.unilu.ch/relwiss](http://www.unilu.ch/relwiss)), zugrunde. Der Vortrag fand am 20.06.2002 in Luzern statt.

<sup>2</sup> Reinhard HUMMEL in der Diskussionsrunde der 19. Essener Gespräche im Anschluss an seinen Vortrag Die so genannten Jugendreligionen als religiöse und gesellschaftliche Phänomene, in: Heiner MARRÉ / Johannes STÜTING (Hg.), *Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche*, 19, Münster 1985, 64–82, Zitat in der anschließenden Aussprache, 103.

<sup>3</sup> Beispiele solcher deskriptiven Erhebungen sind Hermann RUTTMANN, *Vielfalt der Religionen am Beispiel der Glaubensgemeinschaften im Landkreis Marburg-Biedenkopf*, Marburg 1995; Christoph-Peter BAUMANN, *Religionen in*

zugleich eine gesellschaftspolitische Relevanz und Brisanz. Am offenkundigsten ist dieses in der Debatte um so genannte »Sekten« und neue religiöse Bewegungen.<sup>4</sup>

Verstärkt in den Blick religionswissenschaftlichen Interesses rückten auch religiöse Traditionen, die Migranten aus dem Nahen Osten, Asien und Afrika nach Europa, Australien und Nordamerika brachten. Die Zuwanderung von Personen mit nicht-christlichen Glaubens- und Praxisinhalten und das Entstehen eines religiösen, in der Öffentlichkeit sichtbar gewordenen Pluralismus haben das Bedürfnis und die Notwendigkeit geweckt, mehr über diese »fremden«, zugewanderten Religionen zu erfahren. Als zuständige Kompetenzwissenschaft kann sich die Religionswissenschaft hier gewinnbringend profilieren. Zugleich ist mit der additiven Zunahme von Religionen die Frage bzw. das Bedenken entstanden, inwiefern die Vielzahl unterschiedlicher religiöser Identifizierungen in einem Staat das Zusammenleben der Bürger erschweren und behindern kann. Wie viele Religionen verträgt ein Nationalstaat? Und, finden sich unter den zugewanderten Religionen auch solche, die den vorhandenen Wertekonsens negieren, solche, die gesellschaftlich desintegrativ sind?

Migration, die territoriale Veränderung von Einzelnen und Gruppen durch Auswanderung oder Flucht, ist sicherlich kein Spezifikum der Moderne. Migration hat in allen historischen Zeiten stattgefunden. Sie stellt in der Religionsgeschichte einen der wichtigsten Faktoren räumlicher Ausbreitung und inhaltlicher wie auch praxisbezogener Innovationen (mittels Adaption) religiöser Traditionen dar. In der Moderne, zumal in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts, intensivierten sich aufgrund neuer technologischer Möglichkeiten die Migrationprozesse in globalem Umfang. Diese Prozesse erweiterten zugleich nachhaltig das Forschungsfeld der Religionswissenschaft.

Im Kontext der skizzierten »Religionsgeschichte im Hier und Jetzt« systematisiert und analysiert der erste Teil des Beitrages die Wechselbeziehungen von Migration und Religion. Beispiele illustrieren ergänzend die Bedeutung von Religion für Migranten. Der zweite Teil wendet sich Fragen des gesellschaftlichen Integrationsvermögens fremdreligiöser Traditionen zu.

---

*Basel-Stadt und Basel-Landschaft*, Basel 2000 sowie RELIGIONSWISSENSCHAFTLICHES FORUM LEIPZIG (Hg.), *Religionen in Leipzig*, Leipzig 2003. Methodische Ausarbeitungen und reflexive Überlegungen zu einer religionswissenschaftlichen Feldforschung geben Hans-Jürgen GRESCHAT (Hg.), *Mündliche Religionsforschung*. Erfahrungen und Einsichten, Berlin 1994; Martin BAUMANN, *Qualitative Methoden in der Religionswissenschaft*, 2. Aufl., Marburg 1998; Edith FRANKE / Gisela MATTHIAE / Regina SOMMER (Hg.), *Frauen, Leben, Religion*. Ein Handbuch empirischer Forschungsmethoden, Stuttgart/Berlin/Köln 2002 sowie die exzellenten Beiträge in *Method & Theory of Religion* 13, 1 (2001) 1–136.

<sup>4</sup> Dazu Massimo INTROVIGNE, *Schluß mit den Sekten!* Die Kontroverse über »Sekten« und neue religiöse Bewegungen in Europa, hg. und eingeleitet von Hubert SEIWERT, Marburg 1998. Demnach ist nicht nur eine inhaltliche und methodische Erweiterung des religionswissenschaftlichen Forschungsfeldes erfolgt, sondern auch das akademische Selbstverständnis hat sich gewandelt. Einige Religionswissenschaftler befürworten im Sinne einer »angewandten Religionswissenschaft«, religionswissenschaftliche Ergebnisse und Erkenntnisse in gesellschaftspolitische Debatten einzubringen und sich in die zumeist interessengeleiteten Diskurse einzumischen.

## 1. Zum Wechselverhältnis von Migration und Religion

Was sollen die zwei Größen »Migration« und »Religion« miteinander zu tun haben? Blickt man auf Studien zu Migrantengruppen in Europa und Nordamerika, so scheint eine kritische Hinterfragung einer möglichen Beziehung gerechtfertigt. Trotz viel versprechender früher Studien<sup>5</sup> finden sich in sozial- und migrationwissenschaftlichen Publikationen der 1970er und 1980er Jahre kaum Hinweise auf religiöse Stätten und religiöse Orientierungen von Migranten. Der Faktor Religion taucht, wenn überhaupt, lediglich als Funktion auf: Religion erbringe eine Leistung, etwa den ethnisch-nationalen Zusammenhalt der Gruppe zu stärken. Eine Eigenwahrnehmung von Religion in dem Sinne, dass Religion Gläubigen Lebensorientierung, Halt und Sinnggebung ist und ihr Menschen- und Weltbild begründet, findet sich nicht. Vielmehr, die überwiegende Mehrzahl von Migrationforschern sah Religion als überholt, obsolet und vormodern an. Religion sei eine vernachlässigungswürdige Variable, die angesichts von Moderne und Säkularisierung unaufhaltsam ihrem Ende entgegen steuere. Der Objektbereich »Religion« fiel aus dem Wahrnehmungs- und Denkhorizont heraus, er verschwand als mögliche Untersuchungsgröße. Unter den Prämissen des modernen Selbstverständnisses wurde »Religion als Option der Moderne«<sup>6</sup> weitgehend ausgeblendet.

Jedoch: Angesichts der quasi überraschenden Dauerhaftigkeit und gar der neuen Vitalität von Religion hat sich seit etwa einem Jahrzehnt das Wahrnehmungsfeld gewandelt. Religion ist zu einem als relevant und wichtig erachteten Thema geworden. Dieses ist sowohl in der Forschung als auch Politik abzulesen. Ein konkretes, auch für die Religionswissenschaft interessantes Beispiel politischer Bezugnahme ist hier illustrativ: Der Regierungsrat des schweizerischen Kantons Luzern hat im Jahr 2000 einen Bericht und ein Leitbild für die Ausländer- und Integrationspolitik des Kantons erstellt.<sup>7</sup> Im Bericht heißt es ausdrücklich: »Das religiöse Leben ist für viele Ausländerinnen und Ausländer von großer Bedeutung, gerade auch als Ersatz für den Verlust der Heimat.« (S. 15). Und im Leitbild wird unter der Überschrift »Toleranz« zu Respekt und Anerkennung aufgerufen, so dass »auch Angehörige von uns weniger bekannten oder fremden Volksgruppen, Religionen und Kulturen die ihnen wichtigen Werte im Rahmen unserer Rechtsordnung leben und pflegen dürfen.« (S. 18, vgl. S. 23). Als konkrete Maßnahme zur Verwirklichung dieser Anerkennungspolitik schlägt das Leitbild vor, Anliegen auf Gewährung eigener Gebetsräume und Bestattungsmöglichkeiten zu unterstützen. Dieses solle gewährleisten, dass Angehörige der verschiedenen Religionen ihren Glauben leben können. (S. 27). Die große Bedeutung von Religion für

<sup>5</sup> Siehe Will HERBERG, *Protestant, Catholic, Jew: An Essay in American Religious Sociology*, 1955, 2. Aufl., Garden City, N.Y. 1960; Hans MOL, *Churches of Immigrants. A Sociological Study of the Mutual Effect of Religion and Immigrant Adjustment*, Den Haag 1961 sowie Raymond BRETON, Institutional Completeness of Ethnic Communities and the Personal Relations of Immigrants, in: *American Journal of Sociology* 70 (1964) 193–205.

<sup>6</sup> Hubert SEIWERT, Religion in der Geschichte der Moderne, in: *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 3, 1 (1995) 91–101, Zitat 98

<sup>7</sup> *Bericht und Leitbild für die Ausländer- und Integrationspolitik des Kanton Luzern*, erstellt vom Regierungsrat des Kantons Luzern, Luzern 2000.

Migranten streichen Bericht und Leitbild klar heraus. Lassen Sie uns daher einen Blick auf die Beziehung von Migration und Religion werfen.

### 1.1 Einfluss von Migration auf Religion

Migranten nehmen nicht nur materielle Güter, handwerkliche Fertigkeiten und soziale Lebensformen mit aus dem Land des Fortzugs. Mit im Gepäck sind ebenso religiöse Deutungssysteme und Handlungspraktiken. Raymond Bradey Williams hob in seiner instruktiven Studie zu südasiatischen Einwanderern in die USA hervor: »Immigrants are religious – by all counts more religious than they were before they left home – because religion is one of the important identity markers that helps them preserve individual self-awareness and cohesion in a group. [...] Apart from its spiritual dimension, religion is a major force in social participation; it develops and at the same time sacralizes one's self-identity, and thus the religious bond is one of the strongest social ties.«<sup>8</sup>

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

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

Die Bewahrung der religiös-kulturellen Tradition in der Fremde kann in unterschiedlichen Formen erfolgen: Manche Hüter der Tradition sprechen sich für ein getreues Beibehalten der heimatlichen Rituale, Lehrdarlegungen und Hierarchien aus. Nur so könne die Religion

<sup>8</sup> Raymond B. WILLIAMS, *Religions of Immigrants from India and Pakistan: New Threads in the American Tapestry*, Cambridge 1988, 11.

bewahrt und authentisch an die Kinder weitergegeben werden. Andere sehen in solchem Konservieren die Gefahr des Erstarrens und mahnen zu Änderungen. Sie fordern Adaptionen an die neue Umwelt und ihre Anforderungen. Rituale z.B. werden vereinfacht, zeitlich verkürzt und mit neuen Elementen, etwa dem aktiven Einbezug der Gläubigen, versehen. Andachtszeiten und Rollenzuständigkeiten werden verändert, heilige Texte für die nachwachsende Generation in die Landessprache übersetzt. Sich unterscheidende Lehrinhalte werden mitunter in Form von Glaubensbekenntnissen standardisiert. Solche Adaptionen beinhalten vielfach Innovationen und die Einführung neuer Elemente in die angestammte Tradition. Dazu drei Illustrationen: Im Hindu-Tempel in Adliswil (Kanton Zürich) führten tamilische Kinder als Bestandteil des Tempelfestes im August 2001 ein kleines Theaterstück auf; anders als in Südasien waren sie aktiv in das Fest einbezogen. Zu beobachten war auch, dass die Priester bei den Ritualen mit der Feuerlampe wesentlich weniger Kampfer verwenden, um die in Südasien übliche starke Rauchentwicklung zu vermeiden. Überdies, die Priester gaben mitunter Erklärungen zu der Durchführung und Symbolik der Rituale, ein Sachverhalt, der sich in Tempeln Indiens und Sri Lankas nicht findet.<sup>9</sup> Neben der bloßen Praxis der Gläubigen, die sie durch Wiederholung erlernten, treten durch die Erklärungen des Priesters inhaltliche und wissensbezogene Elemente hinzu. Die in vielen Hindu-Traditionen wenig prominente denkerisch-kognitive Dimension – im Unterschied zur Dominanz der Handlungs- und bildhaften Dimension – tritt in dem fremdkulturellen Kontext zusehends hervor.

Oftmals werden Migrantengemeinschaften als Horte von Traditionalität und religiösem Konservatismus angesehen. Die Kreativität und die Chance zur Veränderung in der Fremde, in der Diaspora, darf jedoch nicht übersehen werden. Mitunter ist es erst die räumliche Distanz, die bestehende Kontroll- und Normierungsmechanismen außer Kraft setzt. Die Ferne eröffnet Neuanätzen Raum und Entfaltungsmöglichkeiten. Migration kann damit, in zeitlich längerer Perspektive, zur Um- und Neugestaltung religiöser Traditionen, oftmals gar zur Bildung eigenständiger Traditionen mit distinkten Merkmalen im Unterschied zur einstigen Heimattradition führen.<sup>10</sup>

## 1.2 Einfluss von Religion auf Migration

Migration hat ohne Zweifel einen nachhaltigen Einfluss auf Religionen, d.h. auf die Eigenwahrnehmung durch Migranten und ihre reinterpreterende Veränderung von religiöser Praxis, Doktrin und Organisation. Wie gestaltet sich die umgekehrte Beziehungsstruktur,

<sup>9</sup> Zu dem Jahresfest und Tempel in Adliswil hat das Schweizerische Fernsehen SF 1 einen 60 minütigen Beitrag ausgestrahlt, Erstsendung in der Reihe »Sternstunde Religion« am 26.08.2001; Wiederholung des Beitrages am 27.08.2002 in 3Sat.

<sup>10</sup> Dazu instruktiv Gary D. BOUMA (Hg.), *Many Religions, All Australians*. Religious Settlement, Identity and Cultural Diversity, Kew, Australia 1996; Kim KNOTT, The Religions of South Asian Communities in Britain, in: John HINNELLS (Hg.), *A New Handbook of Living Religions*, Oxford 1997, 756–774 sowie R. COHEN, *Global Diasporas: An Introduction*, London 1997.

demnach der Einfluss von Religion auf Migration? Eingehender betrachten möchte ich den Stellenwert, den religiöse Handlungsmuster und Konzepte im Prozess des Sesshaftwerdens im neuen Land einnehmen. Während der Migration selbst, demnach im aktuellen Prozess der Flucht bzw. des Fortzugs, haben religiöse Bindungen für viele eine wichtige unterstützende und Trost bietende Bedeutung. Gerade angesichts von Gefahren auf der Flucht und einer unklaren Zukunft bieten religiöse Rückversicherungen Halt und Zuversicht.

Nach der Ankunft im Aufnahmeland sehen sich die Neuankömmlinge mit einer Vielzahl von Problemen und Unverständlichkeiten konfrontiert. Der Aufbau religiöser Institutionen ist zu diesem Zeitpunkt nicht ihr vordringlichstes Ziel. Vielmehr gilt es, das eigene Leben in der neuen Umwelt zu gestalten, sich zurechtzufinden, die Sprache des Landes zu erlernen und vieles mehr. Sicherlich entscheidend, gerade für die Frage der Errichtung religiöser Stätten, ist, ob die Migrantengruppe aus Individualmigranten, z.B. vornehmlich männlichen Arbeitsmigranten, oder aus Familien mit Kindern und Frauen besteht. Die Anwesenheit bzw. der Nachzug von Kindern und Frauen und damit die Frage der religiös-kulturellen Prägung der Kinder bilden einen der wichtigsten Faktoren, eigen-kulturelle und religiöse Strukturen auszubilden.<sup>11</sup>

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

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

<sup>11</sup> Siehe WILLIAMS, *Religions* (wie Anm. 8) sowie Kim KNOTT, Bound to Change? The Religions of South Asians in Britain, in: Steven VERTOVEC (Hg.), *Aspects of South Asian Diaspora*, Delhi 1991, 86–111.

a focus of community life, a place to pray and keep festivals, a source of friendship and advice in the long-term process of building a life in Australia.«<sup>12</sup>

Dieser funktionale Aspekt der Unterstützung und Stabilisierung des Einzelnen durch Religion wird durch die Bedeutung von Religion zur Vergewisserung der eigenen Identität ergänzt und verstärkt. Wie zuvor genannt, erfolgt in der neuen, fremd-kulturellen Umwelt oftmals eine neue und geschärfte Wahrnehmung der eigenen religiösen Zugehörigkeit. Anders als im Herkunftsland bildet nun Religion ein Kennzeichen der Differenz. Man unterscheidet sich nicht nur ggf. durch Hautfarbe und Aussehen von der Mehrheitsbevölkerung. Auch die religiösen Anschauungen und Praktiken können einen Unterschied markieren. Diese Sonderheit wirft erneut den Blick auf die eigene Religion, auf das, womit man sich identifiziert und was nicht aufgegeben werden soll. Religion ist für den bzw. die Einzelne nicht nur als spirituelle Kraft, als Glaube und Überzeugung wichtig. Religion fungiert zugleich als Symbol und Kennzeichen, womit und wodurch die eigene Gruppe repräsentiert und abgegrenzt wird. Die gemeinsame Religion führt die Migranten in der Fremde zusammen, lässt sie im Laufe der Zeit kleine wie große Andachtsstätten errichten.

Dieses zeigt sich beispielsweise im Hinblick auf buddhistische Vietnamesen und hinduistische Tاملen in Westeuropa. Auch hier bilden die religiösen Stätten einen integralen Bestandteil, ein Leben in den religiös und kulturell pluralen Gesellschaften aufzubauen und ein Teil der Gesellschaft zu werden. Mehr noch, die Andachtsstätten und Tempel nehmen in vielen Fällen neben ihren religiösen Aufgaben zugleich soziale, karitative und mitunter politische Funktionen an. In der in Hannover gelegenen großen Pagode Vien-Giac, beispielsweise, findet sich zugleich ein »Sozio-Kulturzentrum«. Es nimmt neben sprachlich-kulturellen Aufgaben unterstützende, beratende und auch politische Funktionen wahr.<sup>13</sup>

Die Ausweitung von Aufgaben und Zuständigkeiten religiöser Stätten über die sakrale Dimension kultischer Handlungen und doktrinärer Unterweisungen hinaus kann als geradezu typisch für religiöse Migranteninstitutionen gelten. Oftmals fungieren religiöse Stätten bzw. ihre Leiter als Repräsentanten der Zuwanderergruppe. Ihnen kommt die Bedeutung eines konkret fassbaren wie auch symbolischen Referenzpunktes für »Außenstehende«, etwa Behörden und andere gesellschaftliche Gruppen, zu. Diese profan-weltliche Stellvertreterfunktion beinhaltet zugleich, dass die religiösen Stätten bzw. ihre Leiter in Auseinandersetzungen um Verteilung gesellschaftlicher Ressourcen Gewicht und Bedeutung erlangen – es sind Zuständigkeiten, die ihnen in dieser Weise im einstigen Herkunftsland nicht zukam.<sup>14</sup>

Die neue, geschärfte Wahrnehmung der eigenen religiösen Zugehörigkeit zieht den Aufbau religiöser Institutionen nach sich und fördert ihn zugleich. Neben Faktoren wie gemeinsamer Herkunft und politischer Überzeugung kann auch Religion Mittel und Grundlage sein – und

<sup>12</sup> BOUMA, *Religions* (wie Anm. 10), 67.

<sup>13</sup> Dazu Loc HO, *Vietnamesischer Buddhismus in Deutschland*. Darstellung der Geschichte und Institutionalisierung, Hannover 1999, 72–73 und Martin BAUMANN, *Migration, Religion, Integration*. Buddhistische Vietnamesen und hinduistische Tاملen in Deutschland, Marburg 2000, 82.

<sup>14</sup> Exemplarisch dazu Roger BALLARD (Hg.), *Desh Pardesh*. The South Asian Presence in Britain, London 1994; BOUMA, *Religions* (wie Anm. 10), 53–93 sowie Irene LIN, *Journey to the Far West: Chinese Buddhism in America*, in: *Amerasia Journal* 22, 1 (1996) 107–132.

es fast immer –, Gruppen zu konstituieren und Gruppenzusammenhalt herzustellen. Auch – vielleicht gerade – in modernen, rechtlich säkularen Gesellschaften fungiert Religion als »Bindekitt« der Vergemeinschaftung und des Gruppenzusammenhalts. Damit einher geht die Fähigkeit, Gruppenidentität, Gruppenkohäsion und Gruppengrenzen darzustellen.

Migration beeinflusst Religion, da der geänderte, neue gesellschaftliche Kontext unweigerlich eine Anpassung und Aktualisierung religiöser Inhalte, Zeiten, Rollen und Funktionen verlangt. Religion nimmt Einfluss auf die der Migration nachfolgenden Prozesse des sich Einrichtens auf Dauer, des Sesshaft- und Heimischwerdens. Religion vermag aus einer zuvor (meist) zusammenhanglosen Personenzahl eine Gruppe und Gemeinschaft zu konstituieren. Gerade diese Fähigkeit, gesonderte Institutionen und Vergemeinschaftungen mit hohem Identifizierungs- und Symbolwert auszubilden, hat Religion verdächtig gemacht, einer Integration der Zuwanderer in die Aufnahmegesellschaft entgegenzustehen. Die Loyalität der Migranten sei an diese, aus Sicht der Aufnahmegesellschaft fremd-kulturellen und fremd-religiösen Gruppen und Strukturen gebunden. Den Ansprüchen und Anforderungen des aufnahmegewährenden Staates könnten sie daher nicht in vollem Umfang nachkommen, d.h. sich nicht in die Gesellschaft *integrieren*.

## 2. Zur Integrations- und Desintegrationsleistung von Religion

Es ist an dieser Stelle grundlegend wichtig, sich über den Begriff der »Integration« zu verständigen. Integration soll hier *nicht* als ein assimilatorischer Prozess verstanden sein, in dem die Zuwanderergruppe sich nicht nur sozioökonomisch, sondern auch religiös-kulturell weitgehend an die Wertvorstellungen und Verhaltensnormen der Mehrheitsgesellschaft anpasst. In Westeuropa ist diese Einpassung – historisch gesehen – der erprobte und gewissermaßen »erwartete« Fall, denkt man etwa an die Eingliederung der protestantischen Hugenotten, die als Flüchtlinge im 17. und 18. Jahrhundert nach England, in die freien Niederlande, die Schweiz und weitere Länder kamen.<sup>15</sup> Ein solches Verständnis von »Integration« bedeutet Assimilation. Es beinhaltet die Aufgabe mitgebrachter Verhaltensweisen und Anschauungen zugunsten der Wert- und Normvorstellungen der Mehrheitsgesellschaft.

Integration soll vielmehr zum einen nach sozioökonomischen Formen der Anpassung und zum anderen nach kulturellen und hier insbesondere nach religiösen Formen der Angleichung unterschieden werden. Eine sozioökonomische Eingliederung auf Seiten der Zugewanderten umfasst etwa die Übernahme von gesellschaftlich gängigen Berufen, von Schul- und Ausbildungswegen, von landesüblichen Umgangsformen im alltäglichen Leben sowie das Erlernen und die Verwendung der Landessprache. Diese Form struktureller Eingliederung beinhaltet darüber hinaus in vielen Fällen die Übernahme von Bildungs- und Wohlstands-idealen sowie im Laufe der Generationsnachfolge die zunehmende Identifikation mit dem

<sup>15</sup> Ingrid und Klaus BRANDENBURG, *Hugenotten. Geschichte eines Martyriums*, Leipzig 1990.

Land, in das die Eltern bzw. Großeltern einst als Flüchtlinge oder Arbeitsmigranten kamen. Die einstige Fremde wird den Kindern bzw. Enkeln zur neuen Heimat. Der Eingliederungsprozess, der sicherlich nicht ohne Konflikte verlaufen muss, ist dabei in den meisten Fällen nicht nur ein einseitiger Vorgang der Übernahme und Anpassung auf Seiten der Migranten. Auch die Mehrheitsgesellschaft profitiert etwa durch neue Fertigkeiten, durch innovative Angebote und Sichtweisen der Zugezogenen und ihrer Kinder. Zwei Beispiele sollen dieses illustrieren:

Indische Hindus und Muslime kamen im 19. Jahrhundert als Vertragsarbeiter in die Karibik, so auch nach Trinidad. Für Plantagenarbeiten angeworben, wurden die *East Indians* durch den Kauf von Land zu Kleinbauern, später auch zu Fuhr- und Gewerbehändlern. Durch die Inder kam der Reisanbau auf die Insel, und damit eine grundlegend wichtige Ergänzung und Bereicherung des Nahrungsmittelangebots. Im Zuge der Unabhängigkeit von britisch-kolonialer Herrschaft in den 1950er und 1960er Jahren erhielten die marginalisierten Inder – immerhin 35% der Bevölkerung Trinidads – erstmals politische und edukatorische Rechte. Sie durften eigene Schulen errichten, Parteien gründen und ihre religiösen Feste in öffentlichem Rahmen feiern. Die religiöse und kulturelle Vielfalt der »Regenbogeninsel« wurde zusehends sichtbar und anerkannt. In den 1980er und 1990er Jahren schafften die indischstämmigen Trinidadier die gesellschaftliche Anerkennung und Gleichstellung – sie nahmen Berufe insbesondere im tertiären Sektor ein und trugen nachhaltig zur Ausbildung einer Mittelschicht bei. Die Kulmination gelungener und anerkennender Integration – immerhin ein Prozess von 150 Jahren – war die Wahl des Inders und Hindu Basdeo Panday zum Ministerpräsidenten 1995. Zielstrebigkeit und Arbeitsethos ermöglichten den einst verachteten und deklassierten Inder den gesellschaftlichen Aufstieg.<sup>16</sup>

Der Profit für die Mehrheitsgesellschaft durch den Zuzug von Migranten kann sich jedoch auch wesentlich schneller materialisieren, es bedarf nicht notwendig der Dauer von ein bis zwei Jahrhunderten: Ein Beispiel kurzer Zeitdauer ist die im Juli 2002 erfolgte Einweihung des größten hindu-tamilischen Tempels in Europa im westfälischen Hamm. Die Stadt am Rande des Ruhrgebiets, eher unspektakulär, gediegen und allenfalls durch den stillgelegten Atomreaktor bekannt, stand im Frühjahr im Mittelpunkt vieler Zeitungs-, Radio- und Fernsehberichte. Durch den in südindischer Architektur erbauten Tempel, der zuvor aufgrund von Protesten in ein unansehnliches Industriegelände, weit entfernt vom Stadtzentrum, ausgelagert wurde, hat die Stadt eine nationale und internationale Aufmerksamkeit errungen, die keine Image- und Werbekampagne hätte schaffen können. Der Stadt und Kommune kommt der Tempel, errichtet allein durch Spenden der tamilischen Gläubigen, seit der Inbetriebnahme durch das große mediale Interesse sehr zugute.<sup>17</sup>

<sup>16</sup> Siehe Steven VERTOVEC, *Hindu Trinidad. Religion, Ethnicity and Socio-Economic Change*, London, Basingstoke 1992 und Martin BAUMANN, *Alte Götter in neuer Heimat. Religionswissenschaftliche Analyse von Diaspora am Beispiel von Hindus auf Trinidad*, Marburg 2003.

<sup>17</sup> Siehe zu diesem markanten hindu-tamilischen Tempel Martin BAUMANN, *Migration* (wie Anm. 13), 147–168 und Martin BAUMANN / Brigitte LUCHESI / Annette WILKE (Hg.), *Tempel und Tamilen in zweiter Heimat. Hindus aus Sri Lanka im deutschsprachigen und skandinavischen Raum*, Würzburg 2003.

Zuvor unterschied der Beitrag sozioökonomische und kulturell-religiöse Formen gesellschaftlicher Eingliederung: Die Grenzen zwischen sozialer und kultureller Integration sind sicherlich nicht scharf zu bestimmen. Im Hinblick auf die Dimension »religiöser Integration« sind sie es jedoch. Eine Anpassung der Zugewanderten in religiösen Überzeugungen und Praktiken, wenn diese von der dominanten Religion des Aufnahmelandes verschieden sind, bedeutet Konversion. In den Augen der Nichtkonvertierten ist dieses der Verlust und die Aufgabe der religiösen und damit zumeist kulturellen Identität. Eine Integration und gesellschaftliche Aufwärtsmobilität erscheint den Konvertierten nur zum Preis der Assimilation sowohl in religiösen Auffassungen als auch sozialen und beruflichen Rollen möglich. Von entscheidender Wichtigkeit ist hier jedoch die kulturell-politische Verfasstheit der Gesellschaft, in die sich die Zuwanderer und ihre Kinder integrieren wollen. Besteht eine rechtlich verankerte Glaubens- und Bekenntnisfreiheit und wird eine ungestörte Religionsausübung gewährleistet? Oder existieren Beschränkungen hinsichtlich religiöser Handlungsformen und Auffassungen, so dass einer sozial-beruflichen Aufwärtsmobilität denjenigen, die einer nicht gestatteten Religion angehören, klare Grenzen gesetzt sind?

In der Religionsgeschichte finden sich zahlreiche Beispiele unterschiedlicher gesellschaftlicher Integration von »fremd«-religiösen Zuwanderergruppen: Das Spektrum reicht von der raschen, auch religiös, assimilatorischen Eingliederung über Beispiele, in denen erst nach ein oder zwei Jahrhunderten die religiöse Sonderung aufgegeben wurde (z.B. Hugenotten) bis hin zur sozioökonomischen Eingliederung bei gleichzeitiger Wahrung der religiösen Eigenart. Im letztgenannten Fall, der hier »Integration in der Diaspora« genannt sein soll, haben die Zugezogenen und ihre Nachkommen Sprache, Kleidungsnormen, oftmals Namensgebung, Verhaltensweisen, Bildungsideale und mehr von der Residenzgesellschaft übernommen. Eine religiös-assimilatorische Anpassung wird jedoch abgelehnt. Dem »Erbe der Väter« bzw. des »Mutterlandes« will man treu bleiben, auch zum möglichen Preis sozialer und beruflicher Benachteiligung. Das bekannteste Beispiel stellt hier sicherlich die jüdische Diaspora dar: Juden in der Diaspora blieben dem jüdischen Gesetz und seinen normativen Vorgaben treu – sei es in antiker Zeit in Sardis und Alexandrien, sei es in der Gegenwart in New York oder Zürich. Mit solchen »Hütern der Tradition«, mit Rabbinern und weiteren jüdischen Vertretern, führte der Dalai Lama im Frühjahr 2002 ausführliche Gespräche über dieses Vermögen der Bewahrung und der Traditionsweitergabe. Es ging dem Dalai Lama darum, die jüdischen Erfahrungen für das tibetische Volk im Exil umzusetzen.

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

Je nach den gesellschaftlichen Rahmenbedingungen sowie den je favorisierten religiösen Überzeugungen *kann* eine religiöse Bindung desintegrativ wirken. Dies ist ohne Zweifel festzuhalten. Begegnet die Gast- bzw. Residenzgesellschaft den Zugewanderten mit andauernder Ablehnung und Diskriminierung, so können die religiösen wie auch kulturell-nationalen Gruppen von den Zugezogenen als sicherer Rückzugshort inmitten »feindlicher Umwelt« angesehen werden. Die Absonderung steht hier in engem Wechselbezug zu gesellschaftlicher Benachteiligung und Ablehnung. Solche Rückzugsgruppierungen tragen zumeist ein erhebliches Mobilisierungspotential in sich. Andererseits, eine bewusste gesellschaftliche Abkapselung kann mitunter von der Migrantengruppe offensiv und religiös begründet vorgetragen werden, ohne dass Erfahrungen von Diskriminierung zugrunde liegen, verwiesen sei etwa auf die *Amish People* im Osten der USA. Solche selbstgewählte Isolation setzt jedoch einen bestimmten Grad gesellschaftlicher Offenheit voraus und steht dadurch in einer impliziten Abhängigkeit gewährter Toleranz seitens der Umwelt.

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

Erst das Wissen und die Sicherheit eigener Stärke ermöglicht, den eigen-kulturellen Rückzugsort und »Schonraum« zu verlassen und aus selbstsicherer Position sich den Anforderungen der Aufnahme- bzw. Residenzgesellschaft zu stellen. Eine solche »Stabilisierung der Persönlichkeit« kann in ethnischen Kolonien und damit in räumlicher Absonderung erfolgen.<sup>18</sup> Sie kann sich aber auch in religiösen Vereinigungen und damit in kultisch-doktrinärer Grenzziehung vollziehen. Selbstgewissheit bezüglich der eigenen religiösen und kulturellen Identität und Differenz, nicht ein Streben nach assimilatorischer Angleichung, fungiert als Ausgangspunkt sozialer und identifikatorischer Integration in die Residenzgesellschaft. Der schweizerische Staatsrechtler Walter Kälin formulierte diesen Sachverhalt verblüffend einfach: »Auch wer ein Kopftuch trägt oder Gott an einem anderen Tag als dem Sonntag huldigt, kann in Schule und Beruf erfolgreich sein. Vielleicht mag sich diesen Herausforderungen besser zu stellen, wer weiß, wohin er gehört, als wer entwurzelt und vieler Werte beraubt ist.«<sup>19</sup>

Das Betonen der religiösen Differenz, das Hervorheben des fremdreligiösen Unterschieds erfolgt dabei mitunter in frappierend enger Anlehnung an Dominanzmuster der Gesellschaft.

<sup>18</sup> Friedrich HECKMANN, »Ethnische Kolonien: Schonraum für Integration oder Verstärker der Ausgrenzung?«, in: Forschungsinstitut der Friedrich-Ebert-Stiftung (Hg.), *Ghettos oder ethnische Kolonien? Entwicklungschancen von Stadtteilen mit hohem Zuwandereranteil* (Gesprächskreis Arbeit und Soziales, Nr. 85), Bonn 1998, 29–41, Zitat 35.

<sup>19</sup> Walter KÄLIN, Grundrechte in der Einwanderungsgesellschaft, in: Simone PRODOLLIET (Hg), *Blickwechsel. Die multikulturelle Schweiz an der Schwelle zum 21. Jahrhundert*, Luzern 1998, 37–49, Zitat 48.

Ein abschließendes Beispiel mag dieses illustrieren: Islamischer Glaube und Zugehörigkeit – sind diese einer Integration in westliche Gesellschaften hinderlich? Lassen Sie mich das Beispiel junger muslimischer Frauen nehmen, bekleidet mit langem Mantel und engansitzendem Kopftuch. Nicht wenige assoziieren bei einer Begegnung auf der Straße sogleich: Die arme Frau wird von ihren Eltern oder Ehemann gezwungen, ein Kopftuch zu tragen und sich zu verhüllen. Sie ist fremdbestimmt und darf nicht über sich selbst entscheiden. In einigen Fällen mag diese Zuschreibung zutreffen, ohne Frage.

Pauschal kann sie jedoch nicht für alle jungen Muslima, die als Migrantinnen in Westeuropa leben, gelten. Denn, wie Studien der vergangenen Jahre aufzeigen, wählen einige dieser jungen Frauen das Tragen des Kopftuches ganz bewusst als Zeichen persönlicher Stärke, Autonomie und islamischer Selbstvergewisserung. Weit davon entfernt ein Zeichen von Unterdrückung und Fremdbestimmtheit zu sein, bildet das Kopftuch für sie ein klar sichtbares Symbol, für sich den Islam entdeckt zu haben.<sup>20</sup> Die jungen Muslima haben sich in einem Selbstfindungsprozess islamisiert – oft in Konfrontation zu ihren Eltern, deren volkstümlichen, unreflektierten Traditionalismus sie kritisieren. Ebenso stehen sie in Spannung zu einheimischen Freunden, Lehrern und Arbeitsgebern, die verwundert auf das Tragen des negativ besetzten Symbols »Kopftuch« reagieren. In ihrer Entdeckung der eigenen islamischen Wurzeln und dem oft mehrjährigen Prozess, sich mit islamischen Inhalten, islamischer Lebensweise und Praxis auseinander zu setzen, haben die jungen Muslima die eigenverantwortliche Entscheidung getroffen, ihr Muslim-Sein nach außen, auch gegen Anfeindungen, durch die Koranische Anweisung der Verdeckung des Kopffhaares (u.a. Sure 33. 59) sichtbar zu machen. Grundlage der Entscheidung ist nicht überkommene Tradition, sondern Exegese des Korans. »Autodidaktischer Erwerb von Wissen und Eigenverantwortung sind für sie die Grundkomponenten zur Erzeugung einer individuellen islamischen Lebensweise.«<sup>21</sup> Reflexion, rationale Begründung und Argumentation auf textlicher Grundlage, Disziplinierung und Ästhetisierung des Lebensstils sind grundlegende Komponenten dieser neo-islamischen Orientierung und Praxis.

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

Leistungsethos, Eigenverantwortlichkeit, Entscheidung aufgrund bewusster Wahl, Subjektzentrierung und Religiössein als individuelles Projekt – dieses sind nun ihrerseits Muster und Werte, die in hohem Masse Anforderungen und Erwartungen westlich-industrieller Gesellschaften entsprechen. Islamisierungsprozesse in westlichen Gesellschaften müssen nicht, wie zuvor von Forschern behauptet<sup>22</sup>, zwangsläufig desintegrativ und konfliktbeladen

<sup>20</sup> Sigrid NÖKEL, *Die Töchter der Gastarbeiter und der Islam*, Bielefeld 2002, 19.

<sup>21</sup> NÖKEL, *Töchter* (wie Anm. 20), 51.

<sup>22</sup> Wilhelm HEITMEYER / Joachim MÜLLER / Helmut SCHRÖDER, *Verlockender Fundamentalismus. Türkische Jugendliche in Deutschland*, Frankfurt 1997.

sein. Sie können vielmehr hochintegrativ und adaptionsproduktiv sein – sowohl für die jungen Migrantinnen und Migranten als auch für die Aufnahme- bzw. Residenzgesellschaft.<sup>23</sup>

### Schlussbemerkungen

Der Beitrag hofft gezeigt zu haben, dass es durchaus lohnt, die Begriffe »Religion« und »Migration« miteinander in Beziehung zu setzen und auf ihre Wechselbezüge hin zu untersuchen. Migration hat weitreichende Konsequenzen für Religion – Migranten können ihre religiöse Orientierung ablegen, andererseits auch bewusst und bewusster wahrnehmen. Die Wahrung religiöser Tradition in fremdkultureller Umwelt bedarf der Adaption. Ohne Veränderung und Anpassung wird die Tradition von den Kindern und Enkeln als erstarrter Traditionalismus negiert. Die Wandelungsprozesse können – und wie die Religionsgeschichte zeigt – haben zu grundlegenden religiösen Innovationen und zur Bildung regionalisierter Subtraditionen geführt. Die Veränderungsprozesse vollzogen sich jedoch nicht nur in zurückliegenden Zeiten. Vielmehr sind sie auch in der Gegenwart anzutreffen; sie »passieren« gewissermaßen vor den Augen religionswissenschaftlicher Forscher und Forscherinnen. Umso interessanter und lohnender ist es, ihnen nachzugehen, sie zu dokumentieren und zu analysieren.<sup>24</sup>

Religion, als gewanderte Religion, bringt Prozesse der Organisierung und Institutionalisierung religiösen Lebens hervor. Die Etablierung religiöser Andachts- und Verehrungsstätten dürfte in Migrationsituationen den Regel-, nicht den Ausnahmefall bilden. Religion ist – ganz einfach formuliert – für Migranten wichtig. Die religiöse Orientierung gibt Halt, Identität, schafft Selbstvergewisserung – gerade auch in der oft als kalt und abwehrend erfahrenen neuen Umwelt. Von einem solchen sicheren Ort aus ist es den Zugewanderten besser möglich, den Anforderungen und Zwängen der für sie fremden Gesellschaft zu begegnen. Funktional gesehen ist Religion jedoch nicht *nur* integrativ – je nach der Beharrlichkeit des sozial-politischen Ausschlusses, den die zugewanderte Gruppe erfährt, kann die Binnenintegration zu Absonderungs- und gesellschaftlich Desintegrationsprozessen führen.

<sup>23</sup> Angemerkt sei, dass nicht alle neo-islamischen Frauen notwendig ein Kopftuch tragen und dass die soziale Herkunft eine wichtige Rolle spielt. Siehe zu diesem Themenkomplex ausführlich die Studien von Sigrid NÖKEL, »Migration, Islamisierung und Identitätspolitik: Zur Bedeutung der Religiosität junger Frauen in Deutschland«, in: Ingrid LUKATIS (Hg.), *Religion und Geschlechterverhältnis*, Opladen 2000, 261–270; NÖKEL *Töchter* (wie Anm. 20) und Gritt KLINKHAMMER, *Moderne Formen islamischer Lebensführung. Eine qualitativ-empirische Untersuchung zur Religiosität sunnitisch geprägter Türkinnen in Deutschland*, Marburg 2001; übergreifend mit internationaler Perspektive Ruth KLEIN-HESSLING / Sigrid NÖKEL / Karin WERNER (Hg.), *Der neue Islam der Frauen. Weibliche Lebenspraxis in der globalisierten Moderne – Fallstudien aus Afrika, Asien und Europa*, Bielefeld 1999. Zu strukturell ähnlichen Ergebnissen im Hinblick auf junge muslimische Männer kommt Hans-Ludwig FRESE, *Den Islam ausleben. Konzepte authentischer Lebensführung junger türkischer Muslime in der Diaspora*, Bielefeld 2002.

<sup>24</sup> Exemplarische Studien sind neben den in der Anmerkung zuvor genannten Studien etwa R. Stephen WARNER / Judith G. WITTNER (Hg.), *Gatherings in Diaspora. Religious Communities and the New Immigration*, Philadelphia 1998; Harold COWARD / John R. HINNELLS / Raymond B. WILLIAMS (Hg.), *The South Asian Religious Diaspora in Britain, Canada, and the United States*, New York 2000; Diana L. ECK, *A New Religious America. How a ›Christian Country‹ has become the World's most religiously diverse Nation*, San Francisco 2002.

Und zu guter Letzt: Das Beispiel der Kopftuchtragenden neo-islamischen Frauen mag verdeutlichen, dass für einen gelingenden Integrationsprozess in einer plural gestalteten Gesellschaft nicht notwendig der Grad religiöser Unterschiedlichkeit ausschlaggebend ist. Religiöse Differenz und gesellschaftliche Integration sind kein Widerspruch. Vielmehr wichtig erscheinen kulturelle Muster und Voraussetzung der Migranten zu sein und inwiefern diese sich als kompatibel oder tendenziell inkompatibel mit gesellschaftlichen Anforderungen erweisen.<sup>25</sup> Diese Voraussetzungen können jedoch in der Aufnahmegesellschaft entscheidend mitgeformt und umgestaltet werden. Motor kann hier gerade das fremdreligiöse, adaptiv interpretierte Deutungssystem mit seinem hohen Autoritäts- und Verbindlichkeitsgrad sein. Kulturelle Kompatibilitäten und religiöse Orientierung können in gegenseitiger Verschränkung sowohl für Migranten wie für die Aufnahmegesellschaft eine hochintegrative Effizienz erbringen.

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

*Summary:* The paper systematizes and analyses the interrelation of migration and religion. Though previous studies neglected to take religion into account when speaking about migrants, recent studies turned to perceive a significant importance of religious bonds and bondages. This importance, however, has made religion suspicious to hinder the migrants' full integration in and identification with the host society. The article argues that it is paramount to differentiate between socio-economic and religious forms of integration. As examples from the history of religions illustrate an encompassing socio-economic integration can go hand in hand with maintaining a religiously different belief. More over, as can be shown, a different religious orientation can become a contributor to enhance and foster processes of socio-economic integration and cultural adjustment.

*Sumario:* El artículo sistematiza y analiza la relación entre migración y religión. Mientras que hasta ahora muchos estudios sobre la migración no prestaban suficiente atención al factor religioso, existe ahora una tendencia a resaltar el significado y el papel de la religión para los migrantes. Esto ha llevado a culpar a la religión de ser un obstáculo a la completa integración de los migrantes en la sociedad de acogida. El artículo arguye que es necesario distinguir entre las dimensiones socioeconómicas y religiosas de la integración. El artículo muestra además que una identidad religiosa foránea no tiene por qué impedir la satisfactoria integración, sino que más bien puede contribuir a lograr una integración socioeconómica y una asimilación cultural.

---

<sup>25</sup> Siehe Jürgen FJALKOWSKI / Helmut GILLMEISTER, *Ausländervereine – Ein Forschungsbericht*, Berlin 1997, 284–285.