

Buddhistische, hinduistische und christliche Migranten aus Asien

Ein Vergleich zur Bedeutung von Religion in der Diaspora

von Manfred Hutter

Zusammenfassung

Der Beitrag zeigt, dass Religion für Diaspora-Gemeinden in Deutschland eine unterschiedliche Rolle spielt. Vergleicht man Buddhisten aus Korea mit denen aus Vietnam, so verorten sich erstere durch den Buddhismus international, während für Vietnamesen diese Religion v. a. ein Teil ihrer kulturellen Identität ist. Koreanische Protestanten bleiben hingegen bei ihrer Religionsausübung eng auf ihre koreanische Herkunft fokussiert, was auch bei vietnamesischen Katholiken, wenngleich weniger stark ausgebildet, der Fall ist. Wiederum unterschiedlich stellt sich die Situation bei afghanischen Migranten dar: Afghanische Hindus haben kaum intrareligiöse Kontakte zu Hindus vom indischen Subkontinent und für afghanische Muslime zeigt sich, dass für sie der Islam im täglichen Leben eine geringere Rolle spielt als für Muslime aus anderen islamischen Ländern. Die vergleichende Betrachtung von Diasporagemeinden zeigt, dass Religion nicht automatisch als der zentrale Faktor für die Identität von Migranten gewertet werden darf, da sie nur ein Faktor neben anderen für die Verortung von Migranten in der Gastgesellschaft ist.

Schlüsselbegriffe

- Religion und Diaspora
- hinduistische, buddhistische, christliche und islamische Migranten
- Migration und religiöse Identität

Abstract

The article shows the different roles religion plays for diaspora communities in Germany. Buddhists from Korea – compared to Buddhists from Vietnam – see Buddhism as part of a »world religion,« while Vietnamese see Buddhism as part of their Vietnamese identity. Korean Protestants, however, remain focused on their Korean background in their religious practice which is also partly true for Vietnamese Catholics. Despite the importance of the respective religions for Vietnamese identity, the religious background does not disallow interaction with non-Vietnamese in everyday life and in the economy. Regarding migrants from Afghanistan, the Hindus among them have almost no contact with Hindus of various Indian origins, and religion is less important in daily life for Afghan Muslims than for Muslim migrants from other countries. By comparing these diaspora communities, one can show that religion is not automatically the core factor for determining migrant identity, but one has to keep in mind that each community may present its different interpretation of religion as part of its identity.

Keywords

- Religion and diaspora,
- Hindu, Buddhist, Christian and Moslem migrants
- migration and religious identity

Sumario

El artículo muestra que la religión juega un papel diferenciado en las comunidades de diáspora en Alemania. Si se comparan los budistas de Corea con los de Vietnam, se ve que los primeros se comprenden como miembros del budismo universal, mientras que los segundos ven esa religión como parte integral de su identidad cultural. Los protestantes coreanos, sin embargo, practican su religión en estrecha relación con su origen coreano, lo que ocurre también con los católicos vietnamitas, aunque en menor grado. Algo diferente es la situación de los inmigrantes afganos: los hinduistas afganos apenas tienen contactos con los del subcontinente indio, y en los musulmanes afganos se puede observar que para ellos el islam – comparado con los musulmanes de otros países islámicos – tiene menos importancia. A través del análisis comparado de comunidades de inmigrantes, se puede ver que la religión no es automáticamente el factor central de identidad, sino un factor entre otros en vistas a la presencia de los inmigrantes en la sociedad de acogida.

Conceptos claves

- Religión y diáspora
- inmigrantes hinduistas, budistas, cristianos y musulmanes
- migración e identidad religiosa

Der religiöse Pluralismus in Deutschland hat durch Migranten aus Asien, die unterschiedlichen Richtungen des Buddhismus oder des Hinduismus sowie des Christentums angehören, in den letzten Jahrzehnten zugenommen. Die Verbindung des Migrationshintergrunds mit den unterschiedlichen Religionen ist in den folgenden Ausführungen in den Mittelpunkt zu stellen. Obwohl Migration ein weltweites und auch schon in der Antike bekanntes Phänomen ist, hat sie im späten 18. Jh. im größeren Ausmaß durch die Anwerbung von Arbeitsmigranten durch europäische Kolonialmächte begonnen. Für den deutschsprachigen Raum wurde dabei Migration von Menschen aus dem asiatischen Kontinent seit den 1960er Jahren relevant. Bildlich kann man davon sprechen, dass Migranten immer auch Religion in ihrem Gepäck haben, die jedoch unterschiedlich genutzt werden kann, um dadurch Zusammenhalt mit »Gleichgesinnten« zu finden,¹ die eigene Herkunftskultur zu fördern und sie gegebenenfalls neu zu definieren. Daraus ergibt sich, dass in der Diaspora – als Ergebnis von Migration – nicht nur der Faktor »Religion« unterschiedlich ausgeprägt sein kann, sondern dass Diaspora – im Anschluss an Steven Vertovec – unter drei verschiedenen Aspekten betrachtet werden kann:²

a Diaspora ist die Bezeichnung für eine Sozialform, d. h. hier gibt es spezifische Sozialbeziehungen, die eine »eigene« Identität schaffen (teilweise durch ethnische Mythen eines gemeinsamen Ursprungs), wodurch sowohl Abgrenzung gegen andere geschieht, aber auch Solidarität mit anderen »Diaspora-Gemeinden« entsteht. In dieser Sozialform pflegt man dabei einen eigenen »way of life«,³ in dem man sich als Mitglied der Diasporagemeinde erlebt, aber auch als Teil anderer Sozialbezüge und Gemeinschaften, die in dem umgebenden Gastland vorhanden sind.

b Diaspora ist eine Form des Bewusstseins, da man in der Diaspora eine »besondere« Gesinnung entwickelt und sich dadurch seiner Identität bzw. auch unterschiedlicher Identitäten stärker bewusst wird, als dies im Ursprungsland der Fall war. Im Kopf entwickelt man dabei eine »geistige« Heimat, die als *mental map* fungiert, und als (Ideal-)Bild der konkreten Realität im Ursprungsland nur bedingt zu entsprechen vermag.⁴ Die *mental map* kann »Unstimmigkeiten« oder »dunkle Flecken« der Heimat ausklammern. In Bezug auf Religion mag dies zu einem idealisierten Religionsbild führen, das mit der praktizierten Religion im Herkunftsland nicht identisch ist: man verdichtet bzw. akzentuiert besondere Traditionen, die man in der Diaspora besonders genau beachten möchte, d. h. es ergibt sich (für den Außenstehenden) dadurch der Eindruck, dass die Personen in der Diaspora hochgradig religiös sind.

c Diaspora ist ferner eine »kulturelle Produktion«, was mit dem Vorherigen zusammenhängt. Es entstehen »Netzwerke«, die teilweise informell, teilweise aber auch bewusst gesteuert werden. So ist z. B. die Türkei über DİTİB aktiv engagiert, um türkischen

1 Vgl. auch Alexander-Kenneth NAGEL, Religiöse Netzwerke. Die zivilgesellschaftlichen Potentiale religiöser Migrantengemeinden, in: DERS. (Hg.), *Religiöse Netzwerke. Die zivilgesellschaftlichen Potentiale religiöser Migrantengemeinden*, Bielefeld 2015, 11–35, hier 16: »Religiöse Migrantengemeinden bezeichnen [...] Zusammenschlüsse bzw. Gruppen von Menschen mit Migrationshintergrund, die in erster Linie auf geteilten religiösen Sinnzusammenhängen beruhen.«

2 Steven VERTOVEC, *The Hindu Diaspora. Comparative Patterns*, London 2000, 141–159; vgl. Chitra Venkatesh AKKOOR, *Ways of Speaking in the Diaspora. Afghan Hindus in Germany*, Iowa 2011, 20. Online-Publikation <http://ir.uiowa.edu/etd/915>.

3 Dieser wird gerne durch verschiedene – von außen herangetragene – Interpretationen und Konstruktionen umschrieben, die in negativer Formulierung von »Parallelgemeinschaften«, in ethnisch (teilweise rassistisch und damit

wiederum abwertend) gefärbter Formulierung z. B. von »Little India«, »Arab Street«, »Chinatown« oder »Little Saigon« sprechen. Vgl. zu Bildern einer »ethnischen Kolonie«, NAGEL, *Netzwerke* (wie Anm. 1), 13–15. 4 Vgl. dazu auch die Konstruktion eines »new homeland«, auf die Paul YOUNGER, *New Homelands. Hindu Communities in Mauritius, Guyana, Trinidad, South Africa, Fiji, and East Africa*, Oxford 2010, 8f. in Bezug auf Hindu-Migranten verweist, wobei m. E. das »new homeland« nicht auf Hindu-Migranten beschränkt bleibt.

Muslimen in der Bundesrepublik ein Gemeinsamkeitsempfinden in der Diaspora zu vermitteln; der Vishwa Hindu Parishad versucht dies – wenngleich mit geringem Erfolg – für Hindus. Dadurch entstehen komplexe Beziehungsgeflechte, die je nach Kontext die einzelnen Faktoren der Identität in den Vordergrund rücken, um den eigenen Platz in der Diaspora zu definieren.⁵ Als »Kulturproduktion« ist dabei Diaspora – in Hinblick auf Identität – auch offen, dass man in der Diaspora »bi-kulturell« wird.

Solche »Diaspora- und Identitätskonstrukte« sollen im Folgenden anhand von Migranten aus Korea (Buddhisten und Protestanten), Vietnam (Katholiken und Buddhisten) und Afghanistan (Hindus und Muslime) hinsichtlich der Bedeutung von Religion beschrieben und konkretisiert werden. Die vergleichende Betrachtung von Migranten mit gleicher geographischer Herkunft, aber unterschiedlicher Religionszugehörigkeit kann die Bedeutung von Religion(en) für Migration und Integration präzisieren, indem Religion nicht als isolierter Faktor für Migrationsprozesse gesehen wird, sondern auch ethnische und geographische Faktoren in Wechselwirkung zu Religion gebracht werden.

1 Koreanische Buddhisten und Protestanten

Die ersten Koreaner (eine Gruppe von 263 Personen) sind im Dezember 1963 für den Bergbau im Ruhrgebiet nach Deutschland gekommen. Seit 1966 kamen junge Frauen für Pflegeberufe, gefolgt seit den 1970er Jahren von Studenten und seit den 1980er Jahren von Geschäftsleuten als Partner deutscher Unternehmen. Dadurch leben aktuell ca. 30.000 Koreaner – nach Großbritannien die zweitgrößte koreanische Diaspora in Europa – in Deutschland, v. a. in Nordrhein-Westfalen und im Großraum von Frankfurt am Main.⁶

Die ca. 10.000 koreanischen Buddhisten können drei verschiedenen buddhistischen Traditionen zugeordnet werden. Won-, Seon- und Nichiren-Buddhismus, wobei letzterer Richtung der historische Vorrang unter den Migranten zukommt, man jedoch auch feststellen kann, dass seit rund einem Jahrzehnt koreanischer Nichiren-Buddhismus in institutionalisierter Form in Deutschland nicht mehr vertreten ist.

Zunächst ist der Won-Buddhismus (Won-bulgyo) zu nennen: In Vorbereitung des 100. Geburtstages des Stifters betonte Kim Dae-San, der damalige Führer der Religions-

5 Neben solchen – hier beispielhaft genannten – externen Steuerungsmechanismen zur kulturellen Produktion gibt es eine Reihe von weiteren Vernetzungen für Migrantengemeinden, die alle drei Aspekte von »Diaspora« betreffen; hinsichtlich der religiösen Migrationsgemeinden kann man – mit NAGEL, Netzwerke (wie Anm. 1), 23 – zwischen innerreligiösen, intrareligiösen, interreligiösen und außerreligiösen Beziehungen der Gemeinden unterscheiden; bei den unten behandelten Gemeinden spielen interreligiöse Beziehungen kaum eine Rolle.

6 Manfred HUTTER, Koreanischer Buddhismus in Deutschland, in: Michael KLÖCKER/ Udo TWORUSCHKA (Hg.), *Handbuch der Religionen*, 42. Ergänzungslieferung, München 2014, VII-2.8., hier 1f.; Sabrina WEISS, Die zivilgesellschaftlichen Potentiale

koreanischer Freikirchen, in: Alexander-Kenneth NAGEL (Hg.), *Religiöse Netzwerke. Die zivilgesellschaftlichen Potentiale religiöser Migrantengemeinden*, Bielefeld 2015, 77-98 (hier 77f.). – Für weitere Details der Einwanderung siehe Yang-Cun JEONG, *Koreanische Immigrationsgemeinden in der Bundesrepublik Deutschland*, Frankfurt a. M. 2008, 29-34.

7 Vgl. Byong-Ro AN, *Die Religiosität der Koreaner in Deutschland*, Frankfurt a. M. 1997, 100. – Zum Won-Buddhismus allgemein siehe Hai-Ran WOO, *Neue Religionen anders verstehen*. Am Beispiel des Won-Buddhismus, München 2004.

8 Vgl. AN, *Religiosität* (wie Anm. 7), 111; HUTTER, *Buddhismus* (wie Anm. 6), 4-6.

9 Vgl. KOREA BUDDHIST ORDER ASSOCIATION (Hg.), *Korean*

Buddhism, Seoul 2009, 232-241; Henrik H. SØRENSEN, *Buddhism and Secular Power in Twentieth-Century Korea*, in: Ian HARRIS (Hg.), *Buddhism and Politics in Twentieth-Century Asia*, London 1999, 127-152 (141-143).

10 Für eine kurze religionsethnographische Darstellung der drei Gemeinden siehe HUTTER, *Buddhismus* (wie Anm. 6), 7-12.

11 Vgl. zum Folgenden AN, *Religiosität* (wie Anm. 7), 44f.

12 Siehe die Hinweise zu koreanischen Katholiken in Deutschland bei AN, *Religiosität* (wie Anm. 7), 30f.

13 Vgl. auch JEONG, *Immigrationsgemeinden* (wie Anm. 6), 45f.; dies spiegeln z. T. auch die fast ausschließlich in koreanischer Sprache gestalteten Internetauftritte verschiedener Immigrationsgemeinden wider. Siehe auch WEISS, *Potentiale* (wie Anm. 6), 81.

gemeinschaft, die Notwendigkeit, den Won-Buddhismus als »vereinigte Religion« überall zum Nutzen der Menschheit bekannt zu machen.⁷ Zu diesem Zweck kam daher erstmals im Jahr 1981 ein Won-Priester nach Köln, um die Möglichkeiten für ein deutsches Zentrum zu prüfen. Als Ergebnis begannen im Jahr 1984 zwei koreanische Studenten mit Aktivitäten des Won-Buddhismus in Deutschland und am 8. April 1986 wurde der »Won Buddhismus Europa Tempel« als Verein angemeldet. Ursprüngliche Zielgruppe der Aktivitäten des Won-Buddhismus waren zunächst Koreaner, die sich – teilweise durch einen deutschen Ehepartner bzw. durch die Diaspora-Situation – vom Buddhismus entfernt hatten, um ihnen in der fremd-kulturellen deutschen Umgebung wieder den Rückbezug zu den eigenen koreanischen Wurzeln zu ermöglichen. Im letzten Jahrzehnt hat sich die Situation jedoch dahingehend verändert, weil immer häufiger Deutsche (ohne koreanisch-kulturelle Wurzeln) an den Meditationen und Tempelzeremonien der einzelnen Zentren teilnehmen.⁸

Quantitativ wichtiger sind die unterschiedlichen koreanischen Seon-Gruppierungen, die durch den Meditationsbuddhismus und die religiöse Praxis des Jogye-Ordens, als wichtigster buddhistischer Einrichtung in Korea,⁹ geprägt sind. In historischer Perspektive ist zu erwähnen, dass Seon-Buddhismus bis 1990 in Deutschland keine Rolle spielte, da nur die japanischen Formen des Meditationsbuddhismus als Zen-Buddhismus hier populär waren. Der »Internationale Seon Tempel Berlin«, die »Kwan Um Zen Schule« in Berlin und anderen Orten, sowie das Hanmaum Zen-Zentrum in Kaarst bei Düsseldorf sind dabei als wesentliche Institutionen zu nennen.¹⁰ Dabei ist zu sehen, dass die überwältigende Zahl der in den beiden erstgenannten Einrichtungen Seon-Praktizierenden keine Koreaner, sondern Westeuropäer sind, das Hanmaum Zentrum bedient eine ausgewogene »gemischte« Klientel von Koreanern und Deutschen. Dadurch bereichert der koreanische Seon-Buddhismus nicht nur die Vielfalt des Buddhismus in Deutschland, sondern trägt auch zur »Kulturvermittlung« zwischen Deutschland und Korea bei, was ein halbes Jahrhundert nach der Ankunft der ersten koreanischen Migranten als Ausdruck von weit fortgeschrittener Integration von Buddhisten aus Korea zu interpretieren ist. Buddhistisch-religiöse Praxis ist nicht mehr zentral Ausdruck der Förderung und Bewahrung koreanischer Migrantenidentität, sondern man versucht, die Religion in der »Aufnahmegesellschaft« zu verbreiten und Deutsche für den koreanischen Buddhismus zu gewinnen, da man die Religion nicht mehr als exklusives Merkmal der eigenen Herkunftsgemeinschaft betrachtet.

Etwas anders gelagert ist die Situation bei den ca. 12.000 koreanischen Christen – etwa dreiviertel von ihnen sind protestantischer Prägung.¹¹ In einem teilweisen Unterschied zu Katholiken¹², die koreanische Traditionen wie die Feier des Neujahrsfestes nach dem Mondkalender, das Erntedankfest sowie Gedenktage für die Ahnen mit der christlichen Religion verbinden, praktizieren protestantische Christen aus Korea diese Traditionen in Deutschland weniger. So wird z. B. das Neujahrsfest nicht nach dem (chinesischen) Mondkalender, sondern nach dem »Sonnenkalender« umgerechnet am Abend des 31. Dezember gefeiert; um Mitternacht erbittet der Pfarrer Gottes Segen für das Neue Jahr. Genauso werden zu Erntedank die traditionell damit verbundenen Familiengedenkfeiern und der Ahnenkult unterlassen, weil der »National Council of Churches in Korea« dies als »unchristliche Traditionen« ablehnt. Diese nicht vorhandene Inkulturation von Teilen koreanischer Kultur betrifft dabei sowohl Protestanten in Korea als auch Migranten. Dennoch bietet der Gottesdienst Anknüpfungspunkte, den Bezug zu Korea zu bewahren. Man feiert die Gottesdienste primär als »koreanische« Kirchengemeinde und nicht als Teil einer deutschen Kirchengemeinde.¹³ Dadurch bietet die Religion aber die Möglichkeit, fern von Korea die koreanische Sprache zu bewahren und Sozialkontakte mit koreanischen Bekannten bei den Gottesdiensten zu pflegen. Aber auch andere Veranstaltungen, die von

den Kirchengemeinden organisiert werden, dienen dazu, durch die Förderung von Religion einen besonderen Zusammenhalt innerhalb der Migrationsgemeinschaft – im Unterschied zu deutschen Protestanten – zu schaffen. Man schließt sich denen gegenüber zwar nicht prinzipiell ab, möchte allerdings die koreanische Identität durch die eigenständige Religionsausübung ihnen gegenüber bewahren.¹⁴ Dem tragen verschiedene Aktivitäten Rechnung: In »Samstagsschulen«¹⁵ für Kinder wird Sprachunterricht angeboten, um dadurch nicht nur die Kenntnis der Sprache, sondern über die Sprache auch koreanisch-protestantisch geprägte Formen von Frömmigkeit zu fördern. Genauso sollen gelegentlich durchgeführte Sonderveranstaltungen das »Wiederaufblühen der Christen in der Gemeinde«¹⁶ bewirken.

Zusammenfassend möchte ich aus dieser kurzen Gegenüberstellung folgende Tendenz betonen: Buddhistische Migranten praktizieren auch in Deutschland entsprechend den unterschiedlichen koreanischen Schulrichtungen, aber man versteht den Buddhismus nicht als zentrales, geschweige denn exklusives Vehikel für die Stärkung bzw. Bewahrung koreanischer Identität in der Diaspora, sondern öffnet den Buddhismus als »Beitrag« Koreas für die spirituelle Bereicherung Europas. Tendenziell anders stellt sich die Situation bei Protestanten dar, für die ihre Religionsausübung stärker mit der Bewahrung ihrer koreanischen Herkunft verknüpft ist, wodurch das Festhalten an koreanischen protestantischen Kirchengemeinden eine gewisse Abgrenzung zu »deutschen« Protestanten bewirkt.

2 Vietnamesische Katholiken und Buddhisten

Etwa 140.000 Menschen (davon rund ein Drittel inzwischen mit deutschem Pass) vietnamesischer Herkunft leben in Deutschland, die entweder als »Vertragsarbeiter« oder als boat people Ende der 1970er und während der 1980er Jahre in die beiden deutschen Staaten gekommen sind.¹⁷ Die Vertragsarbeiter wurden von der DDR angeworben und sollten einige Jahre als Arbeitskräfte in der DDR bleiben. Entsprechend der politischen Situation wurden v. a. Personen aus Nordvietnam – ohne oder mit nur ganz geringer religiöser Sozialisation – angeworben. Die boat people kamen als Folge des Vietnam-Krieges in die BRD und zwischen 60–80% von ihnen waren Mahayana-Buddhisten, die anderen (mehrheitlich) Katholiken, was mit der geographischen Herkunft der boat people aus Südvietnam zusammenhängt.¹⁸

Die Zahl der Katholiken vietnamesischer Herkunft in Deutschland beträgt jetzt etwa 12.000 bis 14.000 Personen, deren wichtigen Zentren u. a. in Freiburg, Köln, München, Berlin, Münster und Würzburg sind. Da die katholische Ekklesiologie betont, dass

14 Vgl. JEONG, *Immigrationsgemeinden* (wie Anm. 6), 61–65, der in diesem Zusammenhang die Bedeutung der Bereitstellung einer »emotionalen Heimat« und die »Lebenskraft spendende Sozialstruktur« betont.

15 AN, *Religiosität* (wie Anm. 7), 41f.

16 AN, *Religiosität* (wie Anm. 7), 43; JEONG, *Immigrationsgemeinden* (wie Anm. 6), 94.

17 Olaf BEUHLING / TUAN Van Cong, *Vom Mekong an die Elbe. Xuôi dòng Cửu đẩu bên Elbe*, Hamburg 2013, 44; vgl. Manfred HUTTER, *Vietnamese Catholics and Vietnamese Buddhists in Germany. Their Position*

in *Local Religious Pluralism*, in: Nguyễn QUANG HUNG (Hg.), *Tình hiệy đđai và đđoi sống tôn giáo hiệy nay ở Việt Nam. Modernity and Religious Life in Vietnam Today*, Hà Nội (Hanoi) 2012, 161–177 (164).

18 BEUHLING / TUAN, *Mekong* (wie Anm. 17), 46f.; Martin BAUMANN, *Migration, Religion, Integration. Buddhistische Vietnamesen und hinduistische Tاملen in Deutschland*, Marburg 2000, 29–33.

19 Vgl. BAUMANN, *Migration* (wie Anm. 18), 44f.; HUTTER, *Vietnamese* (wie Anm. 17), 172.

20 HUTTER, *Vietnamese* (wie Anm. 17), 173f.

21 Chi Thien VU, *Vietnamesischer Katholikentag. Vietnamesische Katholiken in Deutschland*, in: *Franziskaner Mission* 2 (2008) 7.

22 Vgl. Antonie SCHMIZ, *Transnationalität als Ressource? Netzwerke vietnamesischer Migrantinnen und Migranten zwischen Berlin und Vietnam*, Bielefeld 2011, 105.

23 Vgl. Peter C. PHAN, *Vietnam, Cambodia, Laos, Thailand*, in: DERS. (Hg.), *Christianities in Asia*, Malden 2011, 129–147 (138).

24 Vgl. VERTOVEC, *Diaspora* (wie Anm. 2), 153–156.

es nur eine weltweite katholische Kirche gibt, liegt es nahe, dass solche »ethnischen« Katholiken – unabhängig von ihrer Herkunft – in die deutschen katholischen Gemeinden integriert werden sollen, ohne »Nationalkirchen« zu etablieren.¹⁹ Dies gelingt allerdings nur bis zu einem gewissen Grad, da die vietnamesischen Katholiken in Deutschland einen zweifachen Weg praktizieren: Man sucht durchaus innerreligiöse Kontakte mit lokalen katholischen Gemeinden, indem man z. B. katholische Kirchengebäude für den Gottesdienst mitbenutzt. Aber zugleich bemühen sich die – oft wenigen – vietnamesischen Gemeindeglieder, wenigstens einmal im Monat einen vietnamesischen Gottesdienst zu feiern; in den zahlenmäßig kräftigeren Gemeinde findet sonntags der Gottesdienst in Vietnamesisch statt. Da ein Katholik prinzipiell jeden Sonntag an der Eucharistiefeier teilnehmen sollte, gibt es für Vietnamesen – außerhalb der Zentren – die Möglichkeit, entweder zu einer deutschsprachigen Messe zu gehen, oder – und dieses »Modell« ist beliebter – durch einen »Eucharistiefeier-Tourismus« wöchentlich zu einer vietnamesisch-sprachigen Messfeier an einem anderen Ort zu fahren. Die Ursache dafür sind jedoch nicht fehlende Deutschkenntnisse, sondern ein Diaspora-Aspekt: Der Besuch der Sonntagsmesse ist die Gelegenheit, v. a. auch die vietnamesische Kultur in der Diaspora-Gemeinschaft gemeinsam zu erleben, wofür der katholische Rahmen den Aufhänger bietet, d. h. die (gemeinsame) katholische Religionsausübung bietet eine Gelegenheit, sich mit anderen Vietnamesen zu treffen. Aber für das Leben in der Diaspora (in katholischer Umgebung) ist die Religion nicht der primäre Faktor für die Förderung der eigenen vietnamesischen Identität im Alltag.

Zwei besondere religiös motivierte und identitätsstärkende Aktionen sind erwähnenswert:²⁰ der vietnamesische Katholikentag und die Wallfahrt nach Banneux. Seit rund dreißig Jahren findet zu Pfingsten jeweils in Aschaffenburg der sog. vietnamesische Katholikentag statt. Diese dreitägige Veranstaltung ist dabei nicht nur ein religiöses Treffen, sondern fungiert zugleich als katholisches vietnamesisches »Kulturfestival«, das einige Tausend Teilnehmer aus Deutschland, aber auch Österreich und der Schweiz anzieht.²¹ Dadurch wird Religion zu einem transnationalen Verbindungsglied für vietnamesische Migranten in Mitteleuropa; zwar ist nicht-katholischen Vietnamesen die Teilnahme daran nicht untersagt, aber die religiöse Ausrichtung dieses Migrantentreffens macht es für Buddhisten (oder Protestanten, die häufig einer Pfingstkirche angehören²²) wenig attraktiv, was zugleich zeigt, dass intra- oder interreligiöse Kontakte zwischen vietnamesischen Katholiken und anderen Vietnamesen wenig ausgebildet sind. Transnationale Beziehungen entstehen auch durch die Vietnamesen-Wallfahrt in den belgischen Wallfahrtsort Banneux. Seit einer Marienerscheinung im Jahr 1933 ist der belgische Ort ein lokales Marienheiligtum. Seit den 1990er Jahren haben katholische Vietnamesen in Deutschland, aber auch in Nordfrankreich, Belgien und in den Niederlanden dieses Heiligtum »entdeckt« und eine Verbindung zur »Frau von La Vang« konstruiert. Im Jahr 1798 fand in dem kleinen Ort in Zentralvietnam eine Marienerscheinung statt, woraus sich das wichtigste Marienheiligtum für Vietnam entwickelte.²³ Der Sinn dieser »Konstruktion« einer Verbindung zwischen Banneux und La Vang liegt auf der Hand: Für Migranten ist der vietnamesische Wallfahrtsort (zumindest praktisch und finanziell) kaum erreichbar, so dass ein »Kulttransfer« der Marienverehrung von La Vang nach Banneux stattgefunden hat, da der Wallfahrtsort in Belgien für viele Vietnamesen in Deutschland innerhalb von zwei bis drei Stunden mit dem Auto erreichbar ist. Die jährliche Wallfahrt nach Banneux ist somit m. E. aufschlussreich für die Rolle von Religion unter Migranten, die ihre religiösen Bedürfnisse der neuen Lebenssituation anzupassen wissen und auch fähig sind, Neuerungen und Veränderungen zu schaffen, wobei der »neue« Wallfahrtsort Banneux auch die einer Diasporagemeinde innewohnende Eigenschaft einer »kulturellen Produktion«²⁴ widerspiegelt.

Blicken wir vergleichend auf die buddhistischen Vietnamesen, die quantitativ den größten Anteil unter Buddhisten asiatischer Herkunft in Deutschland ausmachen. Die erste Andachtsstätte wurde 1978 in Hannover errichtet, um – bald nach Ankunft der boat people – deren religiösen Bedürfnisse zu erfüllen. Dies führte im Sommer 1987 zur Grundsteinlegung eines Pagodenbaus, der am 27. Juli 1991 unter der Bezeichnung Vien Giac, die »vollkommene Erleuchtung«, eingeweiht werden konnte. In den folgenden Jahren entwickelte sich die Vien Giac Pagode zu einem überregionalen religiösen Zentrum für vietnamesische Buddhisten in Mitteleuropa.²⁵ Die religiöse Praxis in der Pagode kann man wie folgt beschreiben:²⁶ Die Rezitationen und Gebete während der Andachten finden in klassischer sino-vietnamesischer Sprache und in modernem Vietnamesisch statt, verbunden mit Ritualmusik, Glockenklang, Gongs und Trommeln. Die Verwendung von Sino-Vietnamesisch bzw. Vietnamesisch im Kult erschwert die religiöse Interaktion zwischen vietnamesischen und deutschen Buddhisten, dazu kommen noch weitere Ursachen, die einer intrareligiösen Interaktion zumindest nicht förderlich sind: Der vietnamesische Buddhismus ist durch eine klare hierarchischen Struktur mit Unterschieden zwischen Ordinierten und Laien geprägt. Auch die traditionelle Verbindung mit den Ahnen und die von den Ahnen übernommenen Formen buddhistischer Frömmigkeit und Rituale tragen zur vietnamesisch-buddhistischen Prägung bei. Dadurch bewahren Vietnamesen sich eine spezifische buddhistische Identität, die auch durch die jährlichen großen Feste gefördert wird: das Tet-Fest als vietnamesisches Neujahrsfest, das Vesak-Fest in Erinnerung an die Geburt des Buddha sowie das Ullambanafest als Ahnen- und Totengedenktag. Dies gilt dabei nicht nur für die Pagode in Hannover. Andere Tempel, die erwähnenswert sind, befinden sich etwa in München (Tam Giac, Pho Bao) sowie in Hamburg, wo die Bao Quang Pagode seit 1986 von einer Nonne geleitet wird. Im Jahr 2008 wurde – ausgehend von Hannover – das vietnamesische Kloster Vien Duc in Eschach errichtet. Diese Einrichtungen orientieren sich durchwegs am vietnamesischen »Buddhismus des Reinen Landes«. Diese Tempel sind auch Mitglied der »Vereinigten Buddhistischen Kirche in Vietnam/Abteilung für Deutschland«.²⁷ Durch diese organisatorischen Vernetzungen sind die vietnamesischen Buddhisten nicht nur eng mit Vietnam verbunden, sondern diese Verbindungen tragen dazu bei, dass durch den Buddhismus (und die vietnamesische Sprache in der Religionsausübung) die Verbindung der Migranten zu ihrer Herkunft aus Vietnam und zur Bewahrung der vietnamesischen Kultur gestärkt wird. Das ist m. E. auch ein Grund dafür, dass zwischen den genannten Pagoden und jenen Zentren in Deutschland, die sich auf den »engagierten Buddhismus« des bekannten vietnamesischen Exil-Mönches Thich Nhat Hanh stützen,

25 Vgl. Thich Nhu DIEN, *Kloster Pagode Vien Giac*, Hannover 1995; ferner BAUMANN, *Migration* (wie Anm. 18), 77–82.

26 HUTTER, *Vietnamese* (wie Anm. 17), 166f.; vgl. auch die Beschreibung des Tagesablaufs in der Bao Quang Pagode in Hamburg bei BEUCHLING/TUAN, *Mekong* (wie Anm. 17), 93–96.

27 Coung Tu NGUYEN, Vietnam, in: Robert E. BUSWELL (Hg.), *Encyclopedia of Buddhism*. Vol. 2, New York 2004, 879–883 (880); Sallie B. KING, *Unified Buddhist Church*, in: J. Gordon MELTON / Martin BAUMANN (Hg.), *Religions of the World*. A Comprehensive

Encyclopedia of Beliefs and Practices. Second Edition, Santa Barbara 2010, 2947–2950 (2947f.).

28 KING, *Church* (wie Anm. 27), 2949; BEUCHLING/TUAN, *Mekong* (wie Anm. 17), 28.

29 Vgl. BEUCHLING/TUAN, *Mekong* (wie Anm. 17), 102.

30 https://www.tagesschau.de/multimedia/bilder/asylbewerber-eu-pro-kopf-101~_v-videowebl.jpg (05.11.2015). – In den ersten drei Monaten des Jahres 2015 stellen die Asylbewerber aus Afghanistan nur die sechstgrößte Gruppe dar, was daran liegt, dass v. a. aus dem Kosovo (größte Gruppe) und aus Albanien (viertgrößte Gruppe) die Zahl der

Migranten sich gegenüber 2014 deutlich vergrößert hat, vgl. <http://www.welt.de/politik/deutschland/article139388688/Zahl-der-Asylbewerber-mehr-als-verdoppelt.html> (05.11.2015).

31 GTZ-DEUTSCHE GESELLSCHAFT FÜR TECHNISCHE ZUSAMMENARBEIT (Hg.), *Ägyptische, afghanische und serbische Diasporagemeinden in Deutschland und ihre Beiträge zur Entwicklung ihrer Herkunftsländer*, Eschborn 2006, 17–19.

32 GTZ, *Diasporagemeinden* (wie Anm. 31), 20f.; vgl. AKKOOR, *Ways* (wie Anm. 2), 7f.

33 Vgl. AKKOOR, *Ways* (wie Anm. 2), 68–70.

wenig Kontakte bestehen, da letzterer manchen Vietnamesen bereits als »verwestlicht« gilt.²⁸ Dadurch entsteht eine ambivalente Haltung, in der man den Exil-Mönch zwar für seine Verdienste zur Verbreitung des Buddhismus im Westen schätzt, als Migrant seine Aktivitäten aber für die eigene Religionsausübung als Teil des »Vietnamesese-Seins« nicht für relevant hält.

Vietnamesische Migranten sind ein kleiner, aber eigenständiger sichtbarer Teil des Buddhismus bzw. des Katholizismus in Deutschland. Beide durch die Religion zu unterscheidenden Gruppen sind dahingehend zu charakterisieren, dass sie in der Religionsausübung noch ein starkes Band des Festhaltens an vietnamesischer Kultur sehen. Es lassen sich aber auch Schritte zur – je unterschiedlichen – »Anpassung« an Buddhismus bzw. Katholizismus in Deutschland erkennen, sei es durch das Angebot von Chan-buddhistischer Meditation, das von deutschen Buddhisten im größeren Ausmaße rezipiert wird als von Vietnamesen,²⁹ sei es durch Teilnahme am Gemeindeleben deutscher katholischer Pfarrgemeinden. Allerdings bleiben diese Kontakte bislang auf niedrigem Niveau. Hält man sich die weit fortgeschrittene Integration und Kooperation vietnamesischer Migranten im »profanen« Bereich (d. h. wirtschaftliche Aktivitäten, Bildungsbereich, soziale Kontakte) vor Augen, so wird deutlich, dass die Religion (Buddhismus oder Katholizismus) jenes Segment im Leben ist, das die Beziehung zur vietnamesischen Kultur in Deutschland in besonderer Weise aufrecht erhält.

3 Afghanische Hindus und Muslime

Aktuell leben beinahe 90.000 Personen aus Afghanistan oder mit afghanischer Abstammung in Deutschland. Dies ist mehr als in jedem anderen europäischen Land. Auch ist zu beobachten, dass die Zahl der Asylsuchenden in den letzten Jahren wieder zugenommen hat. In Jahr 2014 haben 9673 Personen aus Afghanistan in Deutschland Asyl beantragt; damit sind sie die viertgrößte Gruppe der Asylsuchenden, hinter Personen aus Syrien, Eritrea und Serbien, jedoch knapp vor Asylbewerbern aus dem Irak.³⁰ Vor 1979 sind Afghanen nur vereinzelt zu Studienzwecken oder als Geschäftsleute nach Deutschland gekommen, so dass in den 1970er Jahren nicht mehr als 2.000 Personen hier lebten, zum Großteil in Hamburg, wo auch heute – neben Hessen und Nordrhein-Westfalen – die Mehrheit der afghanischen Migranten lebt.³¹ Mit den politischen Umbrüchen in Afghanistan nach dem Einmarsch sowjetischer Truppen nimmt zu Beginn der 1980er Jahre die Zahl von Flüchtlingen deutlich zu. Sie sind meist städtischer Herkunft, d. h. sie haben ein relativ hohes Bildungsniveau, was sich auch in der – im Vergleich zu anderen Migranten aus dem muslimischen Kulturraum – deutlich höheren Einbürgerungsquote widerspiegelt.³² Wichtig in der Befassung mit »afghanischen« Migranten ist zu beachten, dass sowohl die ethnische als auch die religiöse Zugehörigkeit wesentliche Faktoren sind, die die Afghanen in eine relativ große Zahl von »Gruppen« aufspalten; dabei ist der Unterschied zwischen »Hindus und Sikhs« gegenüber »Muslimen« zu kurz gegriffen, da der »Sammelbegriff« Muslim vielfältig differenziert werden muss.

Blicken wir zunächst auf die rund 10.000 Hindus und Sikhs aus Afghanistan in Deutschland. Im Jahr 1991 haben afghanische Hindus in Köln den ersten afghanischen Tempel errichtet, wobei diese Afghanen v. a. aus Kandahar stammen, sich dort jedoch teilweise erst in den späten 1940er Jahren – nach der Teilung des indischen Subkontinents – aus ihren ursprünglichen Wohngebieten im Punjab im jetzigen Pakistan niedergelassen hatten.³³ Diese »Vorgeschichte« im Punjab ist hinsichtlich ihrer Religionsausübung insofern relevant, als

dass afghanische Hindus durch ihre Umgebung sowohl hinduistische als auch sikhistische Elemente in die religiöse Praxis einbezogen haben. Der »Sikh-Anteil«, der für die religiöse Identität dieser afghanischen Hindus charakteristisch ist, führte aber auch zu religiös bedingten Spannungen mit jenen afghanischen Hindus in Köln, die aus Kabul stammten und keine Elemente der Sikh-Tradition in ihre Religionsausübung integriert hatten. Letztlich führte dies dazu, dass sich die Migrantengemeinde wegen dieser religionsinternen Unterschiede in zwei Gruppen spaltete, so dass die Kabulis einen eigenen Tempel für sich etablierten.³⁴ Die beiden Kölner Tempel sowie weitere afghanische Hindu-Tempel in Deutschland dienen dabei als entscheidende Einrichtungen, um hindu-afghanische Kultur an die jüngere Generation weiterzugeben, indem Hindi als Sprache im Gottesdienst bewusst verwendet wird, um die Kenntnis der Sprache unter den in Deutschland Geborenen nicht verloren gehen zu lassen. Trotz dieses Bemühens um das Festhalten an der eigenen Tradition sind die afghanischen Hindus gesellschaftlich und wirtschaftlich weitgehend in ihrer neuen Umgebung integriert, wobei die hindu(-sikh)istische Religionszugehörigkeit zugleich ein Faktor ist, der diese Migranten religiös von der Islamischen Republik Afghanistan trennt. Die Diaspora-Idee einer Rückkehr ins Ursprungsland ist wenig ausgebildet, da – sowohl in der politischen Realität als auch im Bewusstsein – Afghanistan nicht das »ideal(isiert)e« Heimatland ist, sondern manche der Afghanen ihre Heimat als Indien und nicht Afghanistan konstruieren, obwohl sie nicht aus dem heutigen Indien stammen. Deshalb kann man sagen, dass die afghanischen Hindus und Sikhs im Prinzip Anteil an drei »Kulturen« haben – nämlich an ihrer afghanischen »Heimatkultur«, an einer indischen »Religionskultur« in geographischer und inhaltlicher Nähe zu Sindhi-Traditionen und an einer deutschen »Gastlandkultur«.³⁵ Diese Komplexität macht deutlich, dass Religion nur ein Faktor – unter jeweils verschiedenen anderen – für die Diaspora-Konstruktion von Migranten ist. Dies zeigen auch die wenigen intrareligiösen Kontakte zu »anderen« Hindus mit tamilischer oder bengalischer Prägung in Deutschland, die nur punktueller oder – wie im Falle der »Mitbenutzung« des Ganesha-Tempels in Berlin seit 2012 – pragmatischer Natur ist.³⁶

Hinsichtlich der Muslime ist folgendes zu betonen: Die in Statistiken zu Afghanistan regelmäßig genannte 99%ige Zugehörigkeit der Bevölkerung zum Islam (80% Sunniten, 19% Schiiten einschließlich von 2% Ismailiten)³⁷ ist keineswegs auf die Afghanen in Deutschland übertragbar, wofür unterschiedliche Gründe, die mit der Migration zusammenhängen, zu nennen sind. Es gibt drei Flüchtlingswellen: Anfang der 1980er Jahre haben v. a. Muslime, für die der Einmarsch der Sowjetunion und die Ausrichtung der sowjetischen Politik problematisch oder gefährlich waren, das Land verlassen. Eine zweite Welle brachte – zu

34 Siehe für Details Manfred HUTTER, »Half Mandir and Half Gurdwara«. Three Local Communities in Manila, Jakarta and Cologne, in: *Numen* 59 (2012) 344–365 (354–357); vgl. auch AKKOOR, *Ways* (wie Anm. 2), 132–140.

35 Vgl. zur Komplexität der Kulturbezogenheit und Kulturkonstruktion auch die Beobachtung von AKKOOR, *Ways* (wie Anm. 2), 168, die betont, dass die von afghanischen Hindu-Flüchtlings zunächst in Indien angestrebte Verbindung zum »Hinduismus« scheiterte, weil man sie als »Afghanen« klassifizierte. In Deutschland allerdings ist – v. a. in der Frage von Asylgewährung – der Afghanistan-Bezug vorteilhaft gewesen, wo-

bei nach 2001 eine Verlagerung der Diaspora-Konstruktion auf die Verbindung »afghanische Hindus« relevant wurde, um sich dadurch von (afghanischen) Muslimen klar zu unterscheiden.

36 HUTTER, Mandir (wie Anm. 34), 361f.; Liane WOBBE, Der Wettlauf von Ganesha und Murugan. Zwei Hindugötter erobern Berlin, in: *Materialdienst der Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen* 77 / 6 (2014) 210–218 (216).

37 <http://www.state.gov/documents/organization/222535.pdf> (05.11.2015).

38 Vgl. MINISTERIUM FÜR ARBEIT, INTEGRATION UND SOZIALES, *Muslimisches Leben in Nordrhein-Westfalen*, Düsseldorf 2010, 38.

39 GTZ, *Diasporagemeinden* (wie Anm. 31), 18.

40 Maximilian STEINBEIS, Größte Afghanen-Gemeinde Europas lebt in Hamburg, in: *Handelsblatt* (11.10.2001).

41 Sonja HAUG/Stephanie MÜSSIG/Anja STICHS, *Muslimisches Leben in Deutschland*, hrsg. vom BUNDESAMT FÜR MIGRATION UND FLÜCHTLINGE, Nürnberg 2009, 325f.

Beginn der 1990er Jahre – durch die Machtübernahme der Mujaheddin »säkularisierte« Muslime und Nicht-Muslime auf die Flucht. Diese wurden in der dritten Welle nach 1996 mit dem Beginn der Taliban-Herrschaft besonders durch Schiiten und Ismailiten ergänzt. Parallel zu allen drei Flüchtlingswellen ist auch die ethnische Herkunft (u. a. Hazara, Tadjiken) zu beachten. Dies zersplittert den »Islam« der »afghanischen« Migranten in Deutschland noch stärker als den »Hinduismus«, zugleich betont ein relativ hoher Anteil von Afghanen in Deutschland die eigene religiöse Ungebundenheit. Für Nordrhein-Westfalen kann man damit rechnen, dass nur 67,1% der afghanischen Migranten Muslime sind, 8,2% einer anderen Religion angehören und 24,7% sich keiner Religion zugehörig fühlen.³⁸ Nach einer anderen Einschätzung in Bezug auf Hamburg, wo die meisten Afghanen in Deutschland leben,³⁹ lassen sich drei »Typen« bzw. Gruppen hinsichtlich der Integration unterscheiden, wobei sich die Situation auch auf die übrigen Bundesländer im Wesentlichen übertragen lässt:⁴⁰

a eine Minderheit, die eine »islamisch-afghanische« Mikrokultur pflegt, wodurch sich diese Minderheit kaum integriert und ihre Lebensweise (oft mit äußerst geringen Kenntnissen der deutschen Sprache) völlig inner-islamisch ausrichtet; hier prägt die Religion klar die Lebensweise der Migranten und ist auch das exklusive Band des Zusammenhalts;

b die Gruppe von »voll Integrierten«, der bis 40% der Afghanen Hamburgs zugerechnet werden können, die sich von ihrer afghanischen Herkunft (und weitgehend heißt dies auch vom Islam) distanzieren haben, so dass sie nur noch »deutsch« sein wollen;

c jene 40-50% Migranten, die sich integriert haben, im deutschen Alltag Fuß fassen, dabei aber auch ihre afghanischen Wurzeln in Kultur und Sprachen in Deutschland bewahren möchten. Bei dieser Gruppe ist jedoch – um nicht voreilige Schlüsse einer ungerechtfertigten Gleichsetzung »Islam« und »Afghanistan« zu ziehen – die Heterogenität zu beachten: sowohl ethnisch, religiös (sunnitisch, schiitisch, ismailitisch) und politisch kommen hier unterschiedliche »Identitätsmarker« zum Tragen, unter denen Religion nur ein (und keineswegs einheitlicher) Faktor ist.

Stellt man somit »Hindus/Sikhs« und »Muslime« unter den afghanischen Migranten einander gegenüber, so wird deutlich, dass Hinduismus – als Verortung in indischer Tradition – ein Faktor für das Selbstbild des deutlich kleineren Teils (10%) der afghanischen Migranten ist. Für die ungleich größere Zahl (fast 90%) dieser Migranten ist der Islam als Religion aber keineswegs automatisch ein Faktor, der ihr Diaspora-Bewusstsein bestimmt. Es gibt stark religiöse Hindus und Muslime unter den Migranten, für den mehrheitlichen Teil unter ihnen ist aber die Religion zwar ein Faktor, der im Alltag eine Rolle spielt, aber nicht das Leben durchgehend prägt. Dabei ist hinsichtlich des Islam der Afghanen zu betonen, dass sie – etwa im Vergleich mit Muslimen aus der Türkei oder aus afrikanischen Ländern⁴¹ – der Religion einen geringeren Raum in ihrer Lebensgestaltung zuweisen.

4 Wieviel Religion »vertragen« Migration und Integration?

Nach diesen kurzen Beispielen seien abschließend einige systematische Schlussfolgerungen gezogen. Migration und Religion hängen im Bereich interkultureller Kontakte zusammen, wobei Migration diesen Kontakt ermöglicht. Mit der Religion wird eine Reihe von »Werten« transportiert, die in der Gast- bzw. Aufnahmegesellschaft anders als in der Herkunftsgesellschaft sind. Damit stellt sich für den »Neuankömmling« die Frage, wie er »seine« Besonderheit in der anderen Umgebung bewahren kann. Dabei ist auch zu beachten, dass der so genannte »Kern« einer Religion sich für Gläubige und religiöse Gruppierungen

mitunter subjektiv durchaus unterschiedlich darstellt, wobei solche »Subjektivitäten« im Verhältnis Migration und Religion mit berücksichtigt werden sollten. Ferner ist zu beachten, dass innerhalb der eigenen Gruppe der »Kern« der Religion anders akzentuiert wird als gegenüber Angehörigen der gleichen Religion, die aber eine andere geographische oder ethnische Herkunft haben und von denen man sich – durch eigene lokale Besonderheiten in der Lehre oder Tradition – auch unterscheiden möchte. Wiederum anders wird der Kern der Religion gegenüber Außenstehenden präsentiert, d. h. eben auch gegenüber den Angehörigen der – häufig – anders religiös geprägten Aufnahmegesellschaft. Wenn daher in Diskussionen über Integration und Migranten dem Faktor »Religion« Relevanz zugesprochen wird, so ist dies zwar nicht falsch, aber man darf Religion nicht als isolierten Faktor sehen.⁴² Unbestreitbar sind nämlich auch sozio-ökonomische Faktoren sowie das Bemühen, eigene kulturelle Faktoren zu bewahren und zugleich Elemente deutscher Kultur zu übernehmen, die die Fähigkeit zur Integration bzw. misslungenen Integration bestimmen.

Die vorhin genannten Beispiele haben dabei zweifellos klar gemacht, dass Religion für Migranten einen Zusammenhalt in der Fremde ermöglichen kann und die praktizierte Religion ein gemeinsames Band sein kann, durch das man Kontakt zur Herkunftstradition hält und worin man seine eigene Kultur sieht. Allerdings ist Religion nicht unveränderbar: So gibt es zwar das Beibehalten der Rituale und Hierarchien, aber teilweise sind Anpassungen notwendig. Auch die Einbeziehung der Laien mangels professioneller religiöser Spezialisten kann unumgänglich werden, genauso wie die Anpassung des kultischen Kalenders an neue Rahmenbedingungen wie Arbeitswelt und lokale Traditionen der Aufnahmegesellschaft. Ab der zweiten oder dritten Generation in der Diaspora kann sich auch die Übersetzung religiöser Texte in die Landessprache (als Produkt der Integration) als unvermeidbar erweisen. Somit zeigen solche Faktoren der Veränderung, dass Migrantenreligionen keineswegs nur eine Kopie der Religionswelt des Ursprungslandes sind. Migranten entwickeln dabei eine Vorstellung von sogenannten »new homelands«, ein Begriff, den Paul Younger im Zusammenhang mit den von ihm untersuchten Hindus in der Karibik, in Afrika und Ozeanien verwendet hat, der aber m. E. auch für andere Migrantengemeinden zutreffend ist.⁴³ Darunter versteht Younger die Vorstellungen, die Personen hinsichtlich ihrer Identität in der Diaspora entwickeln und die sich aus Werthaltungen, Ritualen und Erzählungen über die Herkunft und die Traditionen aus dem ursprünglichen Herkunftsland zusammensetzen. Daraus entwickeln sie für sich ein Weltbild einer religiösen Tradition, das für die neue soziale Umgebung der Diaspora stimmig ist. Zwar betont Younger zu Recht, dass diese »homeland-Konstruktionen« unter den Diaspora-Gemeinden, die in der Kolonialzeit entstanden sind, stärker ausgebildet sind, als dies bei den Migranten in der zweiten Hälfte des 20. Jh. in Europa und Amerika

42 Vgl. Werner GEPHART, Zur Bedeutung der Religionen für die Identitätsbildung, in: DERS./Hans WALDENFELS (Hg.), *Religion und Identität*. Im Horizont des Pluralismus, Frankfurt a. M. 1999, 233–266 (265).

43 Vgl. YOUNGER, *Homelands* (wie Anm. 4), 7–9.

44 YOUNGER, *Homelands* (wie Anm. 4), 10.

45 Vgl. auch die Abstufungen der verschiedenen religionsbezogenen Kontakte von Migrantengemeinden bei NAGEL, Netzwerke (wie Anm. 1), 23.

46 Manfred HUTTER, Germany, in: Knut A. JACOBSEN (Hg.), *Brill's Encyclopedia of Hinduism*. Vol. VI, Leiden 2015, 95–99 (98).

47 Vgl. dazu z. B. BAUMANN, *Migration* (wie Anm. 18), 92–172; WOBBE, Wettlauf (wie Anm. 36), 210–214; HUTTER, Germany (wie Anm. 46), 96f.

der Fall ist.⁴⁴ Dennoch ist das Konzept auch für unsere Überlegungen brauchbar, wenn man – wie etwa im Fall der katholischen Vietnamesen – durch die Wallfahrt nach Banneux sich einen »neuen heimatlich-vietnamesischen« Marienwallfahrtsort konstruiert, oder aber bei koreanisch-protestantischen Kirchengemeinden, die wenig Kontakt zur jeweils lokalen evangelischen Landeskirche haben. Diese zeigt, dass auch christliche Migranten ein »new homeland« – trotz der christlichen Umgebung in ihrem »Diaspora-Bewusstsein« – konstruieren können. In einer – wenngleich eher negativen – Weise kann durch die Konstruktion eines solchen »new homeland« tendenziell auch eine »Parallelgesellschaft« mit fehlender Integration gebildet werden, wie dies bei einer Minderheit von muslimischen Migranten aus Afghanistan der Fall ist.

Wenn manchmal von einer »hochgradigen« Religiosität in der Diaspora die Rede ist, sollte man dies – so zeigen die Beispiele – nicht einlinig und unkritisch verallgemeinern.⁴⁵ Denn es gibt sowohl »intensive« Religionsausübung durch Migranten als auch die bewusste Distanzierung von Religion. Denn manche Migranten legen die eigene Religion ab oder greifen bewusst die religionskulturellen oder auch säkularen Formen der Aufnahmegesellschaft auf. Dies führt somit zu zwei systematischen Beobachtungen hinsichtlich des Zusammenhangs von Religion und Migration.

a Religion, die durch Migranten mitgebracht wird, ist ein Instrument der Entwicklung von Globalisierung. Selbst in jenen Fällen, wenn eine Religion skeptisch bezüglich Globalisierung ist, kann sie sich zumindest Einzelbereichen von Globalisierung nicht entziehen und trägt – über die Netzwerke, die Migranten zu ihrem Herkunftsgebiet haben – zur Einbeziehung der Heimat in Globalisierungsprozesse durch Rückwirkung bei.

b Da Globalisierung zumindest teilweise auch lokale oder kulturelle Besonderheiten nivelliert, vielleicht überhaupt verschwinden lässt, kann sich dies auf die Relativierung oder Marginalisierung von Religionen auswirken; die eigene Religion wird nur noch als ein System neben anderen Religionen (als konkurrierenden Systemen) sowie weiteren Systemen wie beispielsweise Wirtschaft oder (National-)Politik gesehen, mit denen sich das gemeinschaftliche wie auch individuelle Leben der Migranten in einer neuen Weise auseinanderzusetzen hat.

Beides führt m.E. dazu, dass Migranten ihre »bisherigen« (oder kulturell traditionellen) Werte in der neuen Umgebung der »Diaspora« in vielfältige Kontexte gestellt sehen, wobei ich dies hinsichtlich der sechs Migrantengruppen, die ich hier kurz besprochen habe, mit folgender Schlussthese zusammenfassen möchte: Es zeigt sich bei ihnen, dass sich das Verhältnis von Religion zu Migration sehr unterschiedlich darstellt. Für Buddhisten aus Korea spielt Religion eine offensichtlich geringere Rolle als für Buddhisten aus Vietnam. Die christlichen Migranten aus beiden Ländern zeigen ihre – auch konfessionell geprägten – eigenen Profile. Bei Migranten aus Afghanistan ist in vielen Fällen der Islam weniger bedeutsam als anscheinend für Migranten aus anderen muslimisch geprägten Ländern, ohne dass man auch diese Länder verallgemeinern dürfte. Genauso wenig sollte man von der Rolle des Hinduismus für afghanisch-stämmige Mitbürger auf die Bedeutung des Hinduismus z. B. im Leben der etwa 800 Balinesischen Hindus (v. a. in Berlin und Hamburg)⁴⁶ oder auf die große Zahl tamilischer Hindus in Deutschland, die mehrheitlich aus unterschiedlichen Teilen Sri Lankas stammen⁴⁷, schließen. Für weitere Fragestellungen führen solche vorläufigen vergleichenden Beobachtungen zum Schluss, dass man sowohl die inner- und intrareligiöse ethnische Vielfalt wie auch den religiösen Pluralismus berücksichtigen muss, da beides – zuzüglich zu ökonomischen und sozialen Faktoren – die Rolle von Religion im Leben des Einzelnen und einer Gruppe prägt. ◆