

RelBib

Bibliography of the Study of Religion

<https://relbib.de>

Dear reader,

This is a self-archived version of the following article:

Author: Nagel, Alexander-Kenneth
Title: "Migration und religiöser Wandel in der Frühen Neuzeit und heute: Religionssoziologische Perspektiven"
Published in: Religion im Transit: Transformationsprozesse im Kontext von Migration und Religion.
Berlin; Boston: De Gruyter
Year: 2021
Pages: 9 – 28
ISBN: 978-3-11-067338-8
Persistent Identifier: <https://doi.org/10.1515/9783110673388-002>

The article is used with permission of [De Gruyter](#).

Thank you for supporting Green Open Access.

Your RelBib team

EBERHARD KARLS
UNIVERSITÄT
TÜBINGEN



UNIVERSITÄTSBIBLIOTHEK

Alexander-Kenneth Nagel, Göttingen

Migration und religiöser Wandel in der Frühen Neuzeit und heute: Religionssoziologische Perspektiven

1 Ausgangspunkt

Dieser Beitrag ist ein riskantes Unterfangen. Er soll nicht nur eine diachrone Perspektive auf den Zusammenhang von Religion und Migration in der Frühen Neuzeit und heute einnehmen, sondern auch einen interdisziplinären Brückenschlag wagen zwischen historischen Analysen ganz bestimmter Phänomene und sozialwissenschaftlichen Neigungen zur Generalisierung. Ich begegne dieser Herausforderung in zwei Schritten: Im ersten Abschnitt gehe ich auf einige wiederkehrende Themen und Motive ein, welche die historischen Beiträge dieses Bandes verbinden und versuche, sie zu aktuellen Diskussionen in der sozialwissenschaftlichen Migrationsforschung sowie den *diaspora studies* in Verbindung zu setzen. Im zweiten Abschnitt drehe ich den Spieß herum und präsentiere einen eigenen Systematisierungsversuch zu religiösem Wandel im Migrationskontext.

2 Religion im Transit: Übergreifende Themen

Bei der vergleichenden Lektüre der Beiträge haben sich einige übergeordnete Themen herauskristallisiert, bei denen erkennbare *Synergien* zwischen historischen und sozialwissenschaftlichen Perspektiven zur Erforschung von Migration und religiösem Wandel vorliegen. Dazu gehören die diaspora-typische Spannung zwischen Anpassung und Bewahrung, grenzüberschreitende Sozialräume, die Rolle religiöser Netzwerke und Unterstützungsstrukturen sowie Praktiken der Grenzarbeit und Identitätspolitik. Darüber hinaus habe ich zwei Themenkomplexe ausgewählt, die die Komplementaritäten zwischen historischen und gegenwartsorientierten Perspektiven besonders gut zur Geltung bringen, nämlich zum einen Religion als Push-Faktor und zum anderen die heilsgeschichtliche Rahmung von Migrationsprozessen. Im Folgenden werde ich diese Themen zunächst in aller Kürze aus den Beiträgen heraus erschließen und Brücken zu aktuellen Debatten in der sozialwissenschaftlichen Migrationsforschung schlagen. Dabei geht es weniger um Vollständigkeit als um konzeptionelle Resonanzräume.

2.1 Balance zwischen Anpassung und Bewahrung

Das Spannungsverhältnis zwischen (dem Drang zur) Veränderung und (dem Wunsch nach) Bewahrung war und ist für die Diaspora charakteristisch. Besonders augenfällig ist dies im Beitrag von Hartmut Lehmann, der zeigt, wie die Altlutheraner*innen in Australien sich an ihr Deutschtum klammern, sich aber angesichts interner (Rekrutierung von Geistlichen) und externer (weltpolitische Konflikte) Schwierigkeiten auf das Englische als Kultsprache einlassen müssen. Die Ausführungen von Gisela Mettele verdeutlichen, wie unter Bedingungen von Enge, langer Reisezeit und äußerer Bedrängnis bereits die Reise selbst zu einer Anfechtung der religiösen Identität werden konnte. Die Schiffe der Herrnhuter*innen erscheinen dabei geradezu als Chiffre für den Versuch, das Eigene zu bewahren. Demgegenüber arbeitet Alexander Schunka heraus, dass sich die Kultivierung des Status als „Glaubensflüchtling“ auch finanziell lohnen konnte, nicht nur im Rahmen der Reise, sondern auch zur Sicherung von Unterstützungsleistungen in den Aufnahmegesellschaften.

Der Religionswissenschaftler Martin Baumann hat schon früh darauf hingewiesen, dass der ausgeprägte Wunsch nach Bewahrung nicht automatisch mit konservativen oder rückwärtsgewandten Haltungen einhergeht: „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“¹. In diese Richtung hat auch Robin Cohen argumentiert, der die Diaspora der Israelit*innen nicht nur als Stätte der Unterdrückung, sondern als Forum für Kreativität und Innovation begreift. Diese Überlegungen fügen sich nahtlos in die Argumentation von Schunka in diesem Band ein, der nach den sozialen Standorten und Opportunitätsstrukturen hinter Viktimisierungsdiskursen fragt.

Dabei zeichnet sich das „Diaspora-Bewusstsein“ durch einen besonderen Sensus für die Multilokalität und einen Habitus der Selbsthinterfragung aus.² In der neuen Umgebung werden tradierte Wissensbestände und Verhaltensweisen begründungsbedürftig, sei es aufgrund von Anfragen von außen oder sei es, weil ihnen ihr „Sitz im Leben“ abhandengekommen ist. Gerade das Bewusstsein der Multilokalität kommt in zahlreichen Beiträgen in diesem Band prominent zum

1 Martin Baumann, „Religion und ihre Bedeutung für Migranten. Zur Parallelität von „fremd“-religiöser Loyalität und gesellschaftlicher Integration,“ in *Religion – Migration – Integration in Wissenschaft, Politik und Gesellschaft*, hg.v. der Beauftragten der Bundesregierung für Migration, Flüchtlinge und Integration. (Bonn, 2004), 21.

2 Vertovec, Steven, „Three Meanings of Diaspora: Exemplified among South Asian Religions.“ *Diaspora* 7.2 (1999), 8–10.

Ausdruck, v.a. im Hinblick auf die kosmopolitische Ekklesiologie der Herrnhuter*innen bei Breul und Mettele. Allerdings ist das Bewusstsein in diesem Fall keine Folge, sondern vielmehr eine Voraussetzung für die Diaspora-Situation. Prozesse der religiösen Selbstvergewisserung scheinen demgegenüber weniger ausgeprägt zu sein. Gründe dafür könnten in den bereits angesprochenen Tendenzen zur Abschottung gegen äußere Einflüsse bestehen, die kognitive Dissonanz reduziert, oder in der Tatsache, dass es sich überwiegend um Angehörige religiöser bzw. konfessioneller Minderheiten handelte, die sich zur Auswanderung nach Übersee rüsteten.

2.2 Grenzarbeit und Identität

Die prekäre Balance zwischen Anpassung und Bewahrung ist eng verbunden mit konkreten Praktiken der Grenzarbeit und Identitätspolitik. So arbeitet Lehmann die „doppelte Abgrenzung der Altlutheraner“ heraus, die zum einen eine konfessionelle (preußische Unionskirche) und zum anderen eine kulturelle Dimension aufweist (englische Baptist*innen). Demgegenüber weist Schunka auf die Dynamik der Grenzarbeit hin und merkt an, „dass etwa unter den Hugenotten der französischen ‚Kolonie‘ Berlins keineswegs von Beginn an feststand, was eigentlich deren ‚Französisch-Sein‘ in sprachlich-kultureller oder konfessioneller Hinsicht ausmachte, und dass sich unter den Kolonieangehörigen denn auch mancherlei Menschen befanden, die man nach objektivierbaren Kriterien nicht unbedingt zur Gruppe der Hugenott*innen gezählt hätte.“³

Beide Beispiele verdeutlichen, dass die Grenz- bzw. Identitätsarbeit in der Diaspora sich nicht nur an einzelnen Markern wie „Migrationsgeschichte“ oder „religiöses Bekenntnis“ festmachen lässt. In der sozialwissenschaftlichen Diskussion wird diese Einsicht häufig mit den Begriffen der *Intersektionalität*⁴ oder *Superdiversität*⁵ beschrieben. Gemeint ist die Überschneidung unterschiedlicher Differenzdimensionen (Migration, Religion, Geschlecht, Alter, soziale Lage) als Ansatzpunkt für kollektive Identifikation und Abgrenzung. So mögen ein Expatriate und ein Flüchtling ähnliche Erfahrungen der Entbettung und Liminalität teilen, während sich zugleich ihre Erfahrungen mit der Aufnahmegesellschaft und natürlich ihre Handlungsspielräume deutlich unterscheiden.

³ Schunka, in diesem Band, S. 69.

⁴ Gabriele Winkler und Nina Degele, *Intersektionalität: Zur Analyse sozialer Ungleichheiten* (Bielefeld: transcript, 2015)

⁵ Steven Vertovec, „Super-diversity and its implications,“ *Ethnic and racial studies* 30 (6) (2007): 1024–1054.

Ein wichtiges Instrument der Grenzarbeit ist die Heiratspraxis. Der Beitrag von Susanne Lachenicht in diesem Band arbeitet die Rolle der *Endogamie* bei Juden in Portugal zur externen und internen Grenzziehung heraus: „So wurden für sephardisch-jüdische Gemeinden [...] nicht nur Heiratsverbote für Ehen von Jüdinnen und Juden mit Christ*innen erlassen, sondern auch für Heiraten von sephardischen mit aschkenazischen Jüdinnen und Juden. Letztere wurden von den Sephard*innen wegen ihrer mittel- und osteuropäischen Herkunft, ihrer kulturellen Praktiken einschließlich Sprache als ‚minderwertiger‘ angesehen.“⁶ Auch heute gehört die Frage, ob man jemanden heiraten würde, der eine andere Konfession oder Herkunft hat, zum festen Repertoire der empirischen Diskriminierungsforschung. Dabei ist die Endogamie-Neigung unter religiösen Minderheiten besonders ausgeprägt. So lehnten in einer jüngeren Umfrage 44 Prozent der Muslim*innen in Deutschland eine Heirat mit einem Nicht-Muslim ab, umgekehrt war dies nur bei 23 Prozent der Christ*innen der Fall⁷. In einer qualitativen Studie zu den zivilgesellschaftlichen Potentialen unterschiedlicher religiöser Migrant*innengemeinden zeigte sich eine ausgeprägte Neigung zur Endogamie zum Beispiel bei Yezid*innen und tamilischen Hindus. Neben dem Wunsch nach Traditionspflege und der Aufrechterhaltung der eigenen Gemeinschaft war in diesen Fällen auch das interne Kastenwesen ausschlaggebend⁸.

2.3 Grenzüberschreitende Vergesellschaftung

Fast alle Beiträge in diesem Band verorten Migration in einem weiteren Kontext grenzüberschreitender Vergesellschaftung. Schunka verweist dabei v.a. auf die *ökonomischen Beziehungen zum Herkunftsland*: „Viele Zuwanderer*innen finanzierten ihr Leben daher zunächst mit laufenden Einkünften aus der alten Heimat wie Pachteinahmen oder Ernteerträgen. Im Falle wirtschaftlichen Erfolgs an den Zuwanderungsorten kam es nach einiger Zeit allerdings auch vor, dass Zuwan-

⁶ Lachenicht, in diesem Band, S. 90.

⁷ Antonius Liedhegener, Gert Pickel, Anastas Odermatt, Alexander Yendell und Yvonne Jaeckel, *Wie Religion „uns“ trennt – und verbindet. Befunde einer Repräsentativbefragung zur gesellschaftlichen Rolle von religiösen und sozialen Identitäten in Deutschland und der Schweiz 2019* (Forschungsbericht), (Luzern, Leipzig: 2019), 23–24. Online-Ressource: https://resic.info/wp-content/uploads/2019/12/KONID-Bericht-2019_Religion-trennt-verbundet.pdf (letzter Zugriff 14.09.2020).

⁸ Alexander-Kenneth Nagel und Ulf Plessentin, „Zivilgesellschaftliche Potenziale im Vergleich,“ in *Religiöse Netzwerke. Die zivilgesellschaftlichen Potenziale religiöser Migrantengemeinden*, hg.v. Alexander-Kenneth Nagel (Bielefeld: transcript, 2015), 253.

derer*innen umgekehrt ihre daheimgebliebenen Familien mit Einnahmen aus der neuen Heimat unterstützten.“⁹ Demgegenüber betont Mettele v. a. die Bedeutung einer anhaltenden *Mobilität von Personen und Nachrichten*: „Das globale Netzwerk, das die Gemeinorte und Missionsstationen in Europa und Übersee zusammenhielt, war äußerst feinmaschig. Das Gefühl gemeinschaftlicher Identität wurde nicht nur durch enge organisatorische und finanzielle Verbindungen [...] aufrechterhalten, sondern auch durch die häufige Versetzung von Mitgliedern, die kontinuierliche Zirkulation von Nachrichten über das Leben in den verschiedenen Gemeinorten, sowie durch gemeinsame Lieder, Rituale und Feste.“¹⁰ Lachenicht zeichnet nach, wie sich französische Protestant*innen aus ganz unterschiedlichen Herkunftsregionen in der Diaspora als „eine französisch-reformierte Nation“ imaginieren und Lehmann rekonstruiert die transnationalen Ausbildungsnetzwerke der Altlutheraner*innen in Australien.

Auch in der sozialwissenschaftlichen Diskussion wurde immer wieder auf die sozialräumliche Gestalt der Diaspora hingewiesen. Laut Vertovec ist die Diaspora als „Sozialform“ gekennzeichnet durch eine „*triadische Struktur*“ zwischen dem Herkunftsland und mindestens zwei Diaspora-Standorten¹¹. Diese Standorte sind durch eine Vielzahl von Beziehungen und Bezugnahmen miteinander verbunden. Diese reichen von ökonomischen Transaktionen über politische Mobilisierung bis hin zum eher mythisch-symbolischen Rekurs auf die alte Heimat. Ich selbst habe mich an anderer Stelle einmal bemüht, die verschiedenen Beziehungsinhalte transnationaler religiöser Netzwerke zu systematisieren. Dazu zählen u. a. translokale Formen religiöser Beratung, etwa Online-Fatwas (muslimische Ratschläge zur religiösen Lebensführung), grenzüberschreitende seelsorgerliche oder pastorale Unterstützung, entweder fernmündlich oder durch mobile Geistliche, lobbyistische Interventionen (etwa die Presse-Arbeit des Gustav-Adolf-Werkes zugunsten evangelischer Diaspora-Kirchen) sowie nicht zuletzt transnationale religiöse Sprechakte oder sakramentale Handlungen¹².

Dabei unterstreicht der Beitrag von Schunka einen übergeordneten Aspekt der Debatte zur Sozialform der Diaspora, nämlich die Frage nach der Gewichtung bzw. *Reziprozität zwischen dem Herkunftsland und den Diaspora-Standorten*. Sozialwissenschaftler*innen haben sich diesen Zusammenhang lange als eine Art Zentrum-Peripherie-Modell vorgestellt. So hat Ludger Pries „Diaspora-Institutio-

⁹ Schunka, in diesem Band, S. 76.

¹⁰ Mettele, in diesem Band, S. 33.

¹¹ Vertovec, „Three Meanings of Diaspora“, 5.

¹² Alexander-Kenneth Nagel, *Urbi et Orbi*: Transnationale religiöse Netzwerke, in *Arbeit, Organisation und Mobilität: eine grenzüberschreitende Perspektive*, hg.v. Martina Maletzky, Martin Seeliger und Manfred Wannöffel (Frankfurt am Main: Campus, 2013), 150.

nalisierung“ als einen Modus transnationaler Vergesellschaftung beschrieben, der sich durch die eine prinzipielle Asymmetrie zwischen Herkunftsland und Diaspora-Standorten auszeichnet¹³. Demgegenüber haben entwicklungsökonomische Arbeiten immer wieder auf die große Bedeutung von Remittances für die Herkunftsländer hingewiesen¹⁴. Schunkas Hinweis auf die Umkehr von Geldflüssen im Zuge der fortschreitenden Etablierung der Auswanderer*innen beschreibt einen ganz ähnlichen Zusammenhang. Auch viele Geflüchtete bleiben noch eine ganze Weile von monetärer Unterstützung aus den Herkunftsländern abhängig, um die Transaktionskosten von Ankunft und Beheimatung zu bewältigen.

2.4 Religiöse Netzwerke und Unterstützungsstrukturen

Viele Beiträge in diesem Band thematisieren die Rolle religiöser Unterstützungsnetzwerke, sei es im Zusammenhang mit der Auswanderung oder mit der Ankunft. Katharina Breidenbach zeichnet am Beispiel der Salzburger Amerikaemigration die religiösen Netzwerke in Europa nach, welche die Auswanderung der Salzburger*innen ermöglicht haben. Einerseits war die Institutionalisierung dieser Netzwerke förderlich für die Ressourcenmobilisierung und komplexe Logistik des Emigrationsgeschehens, andererseits verringerte sie durch eine zunehmende Rollendifferenzierung die Handlungsspielräume der beteiligten Akteure. Demgegenüber veranschaulicht Schunka die Bedeutung religiöser Unterstützungsstrukturen in den Aufnahmeländern: „An den Ankunftsorten waren Geistliche und – sofern es sie gab – die bereits existierenden Fremden Gemeinden wichtige Anlaufstellen zur Versorgung von Migrierenden. Dies galt für Individuen und Kleingruppen, aber auch, wenn Migrationszüge einen relativ hohen Organisationsgrad aufwiesen wie im Fall der Salzburger*innen. Deren Kommissare wandten sich an lokale Pfarrer, denn jene kanalisierten Hilfsleistungen der örtlichen Bevölkerung, machten Werbung für den guten Zweck und verteilten Essen oder Almosen für den Weiterzug der Migrierenden.“¹⁵ Interessant ist in beiden Beiträgen die Rolle der Reisekommissare, die nicht nur während der Reise als eine Art Reiseleitung unterstützend tätig waren, sondern den Neuankömmlingen auch nach der Ankunft den Weg bereitet haben.

¹³ Ludger Pries, *Die Transnationalisierung der sozialen Welt: Sozialräume jenseits von Nationalgesellschaften* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2008), 156.

¹⁴ Edward J. Taylor, „The New Economics of Labour Migration and the Role of Remittances in the Migration Process,“ *International Migration* 37 (1) (1999): 63–88.

¹⁵ Schunka, in diesem Band, S. 75.

Die sozialwissenschaftliche Migrationsforschung bietet für diese Beobachtung zwei unterschiedliche Andockpunkte. In den *diaspora studies* wurde immer wieder auf die *ko-ethnische Solidarität* als wichtiges Kennzeichen von Diaspora-Communities hingewiesen¹⁶. Dahinter steht die Idee, dass Angehörige einer Diaspora-Gemeinschaft aufgrund des geteilten kulturellen oder religiösen Hintergrundes und gemeinsamer Ausgrenzungserfahrungen in der Aufnahmegesellschaft eine starke Binnenorientierung und nach innen gerichtete Unterstützungsbeziehungen entwickeln. In Richtung von Schunka wäre demnach zu fragen, ob die angesprochenen „lokalen Pfarrer“ der gleichen Denomination wie die Salzburger*innen angehörten oder ob sich die Reisekommissare zielgerichtet um eine konfessions- und herkunftslandübergreifende Unterstützung bemüht haben (und was dies für die Figur des „Glaubensflüchtlings“ als Fundraising-Rhetorik bedeutete).

Eine weitere Anschlussstelle, die im Beitrag von Breidenbach auch explizit angesprochen wird, sind Debatten über *human trafficking* oder sogenannte „Schlepper“. Gemäß der UN-Definition bezeichnet *human trafficking* den Transfer von Personen unter Anwendung von Zwang zum Zwecke der Ausbeutung.¹⁷ Diese Merkmale sind in den historischen Fallstudien erkennbar größtenteils nicht erfüllt. Trotz der disziplinarischen Befugnisse der Reisekommissare kann doch von einer regelmäßigen Zwangsanwendung gegen die Auswanderer*innen keine Rede sein; der Zwang zur Emigration ergibt sich vielmehr aus der prekären Situation als konfessionelle Minderheit im Herkunftsland. Schon gar nicht haben die Unterstützungsnetzwerke die Ausbeutung der Emigrant*innen im Sinn (abgesehen vielleicht von dem bei Schunka erwähnten Neuländer-System, bei dem „die Migrant*innen später als Kontraktarbeiter*innen ihre Kosten abstottern mussten und sich zeitweilig in sklavenähnlicher Abhängigkeit befanden“)¹⁸.

Damit bleibt die Frage nach der Rolle von (religiösen) Netzwerken oder Organisationen für die Anbahnung und Durchführung der Emigration. In den aktuellen Berichten von Geflüchteten spielen derartige Strukturen gewöhnlich keine Rolle. Die Ressourcen für die Auswanderung werden in aller Regel im weiteren Familienkreis mobilisiert. Für prekäre Grenzübertritte steht eine informelle Ökonomie profitorientierter Kleinunternehmen („Schlepper“) bereit, der Kontakt kommt in der Regel durch Mund-zu-Mund-Propaganda zustande. Am ehesten vergleichbar mit den religiösen Unterstützungsnetzwerken der Frühen Neuzeit sind heute vermutlich *Nichtregierungsorganisationen*, die Geflüchtete bei der

¹⁶ Vertovec, „Three Meanings of Diaspora“, 4.

¹⁷ Online-Ressource: <https://www.unodc.org/unodc/en/human-trafficking/what-is-human-trafficking.html> (letzter Zugriff 12.09.2020).

¹⁸ Schunka, in diesem Band, S. 73.

Aufnahme oder beim Transit unterstützen. Diese sind aber gerade nicht in den Herkunftsländern angesiedelt, sondern entlang der üblichen Routen sowie in den Hauptzielländern.

Während die vorgenannten Themen exemplarisch für die Synergien zwischen historischen und sozialwissenschaftlichen Zugängen zum Verhältnis von Religion und Migration stehen, lässt sich an zwei anderen Themenkomplexen die *Komplementarität* dieser Perspektiven illustrieren, aus der sich letztlich der Mehrwert einer stärkeren interdisziplinären Zusammenarbeit ergibt.

2.5 Religion als Push-Faktor

In fast allen Beiträgen in diesem Band ist die Religion der primäre Migrationsgrund. In der Regel sind es dort religiöse Minderheiten, die sich zur Auswanderung gezwungen sehen, da sie in den Herkunftsländern entweder akuten Repressalien ausgesetzt sind oder aber eine freie Religionsausübung dort nicht möglich ist. Religiöse Konflikte kommen somit vor dem Hintergrund der Reformation und damit einhergehender konfessioneller Spannungen und erster Ansätze der Nationenbildung als zentraler Push-Faktor in den Blick, wie der Beitrag von Lachenicht deutlich macht. Zugleich arbeitet Schunka die soziale Standortgebundenheit der Rede vom „Glaubensflüchtling“ heraus. Dabei handele es sich einerseits um einen Typus für „ein wiederkehrendes, europäisches Migrationsphänomen zwischen dem 16. und dem 18. Jahrhundert, das letztlich viele hunderttausende Menschen betraf“, und andererseits um eine rhetorische Figur zur Mobilisierung von Unterstützung und Ressourcen. Eine andere Variante von religionsgetriebener Migration repräsentieren die Herrnhuter, wie die Beiträge von Mettele und Breul zeigen. Hier ist es weniger ein Verfolgungsdruck als eine positive Ekklesiologie der Diaspora, die als Triebkraft für wiederkehrende Migrationsbewegungen wirksam wird.

Diese starke religiöse Imprägnierung der Migration in der Frühen Neuzeit spiegelt sich auch in der oben angeführten Bedeutung religiöser Unterstützungsstrukturen und einem eher schwach ausgeprägten religiösen Selbstvergewisserungsbedarf in der neuen Heimat wider. Im Unterschied dazu spielt Religion im aktuellen Migrationsgeschehen augenscheinlich eine untergeordnete Rolle. Natürlich gibt es nach wie vor religiös konnotierte Konflikte und religiös begründete Verfolgung, etwa die Pogrome des sogenannten Islamischen Staates gegen die Yezid*innen im Nordirak oder die Bedrängnis von Christ*innen im Nahen und Mittleren Osten. Der Großteil der Migrationsbewegungen seit dem Zweiten Weltkrieg war allerdings primär wirtschaftlich (von den Anwerbeabkommen in den 1960er-Jahren bis zur EU-Binnenmigration heutiger Tage) moti-

viert oder das Ergebnis geopolitischer kriegerischer Auseinandersetzungen (Heimatvertriebene, Boat-People, Arabischer Frühling). Bei der jüngeren sogenannten „Flüchtlingskrise“ kamen religiöse Unterschiede v.a. als Argument in den Blick, um die Aufnahme von Geflüchteten zu verweigern. So entdeckten einige der am stärksten säkularisierten Staaten Osteuropas ihre christlichen Wurzeln, um auf dieser Basis einen Abwehrdiskurs gegen die überwiegend muslimischen Flüchtlinge zu lancieren. Auch der Präsident der USA verbot Anfang 2017 Menschen aus sieben mehrheitlich muslimischen Staaten die Einreise unter dem Vorwand der Terrorbekämpfung. Das entsprechende Dekret ging als *Muslim ban* in die Geschichte ein.

Einige der Beiträge in diesem Band deuten darauf hin, dass die genaue Festlegung der Migrationsgruppe und des Migrationsgrundes auch für die künftigen Verwirklichungschancen der Zuwanderer*innen in der Aufnahmegesellschaft relevant sind. Ein Beispiel dafür ist die bereits erwähnte Notwendigkeit der anhaltenden Bewirtschaftung des Mythos vom „Glaubensflüchtling“ (Schunka), ein anderes Beispiel sind die korporativen Rechte, die einer bestimmten Migrationsgruppe durch den Landesherrn zugestanden wurden. Wie Lachenicht ausführt, waren diese korporativen Rechte verbunden mit einer weitreichenden Selbstbestimmung und Selbstorganisation der jeweiligen religiösen oder ethnischen Minderheiten. Auch manche moderne Nationalstaaten binden gesellschaftliche Interessenverbände über korporatistische Strukturen in die Produktion öffentlicher Güter ein, ein gutes Beispiel dafür ist sicherlich der deutsche Religionskorporatismus. Eine ähnlich umfassende Übertragung korporativer Rechte an Migrant*innengruppen wie in der Frühen Neuzeit ist heute allerdings nicht mehr denkbar. Besonders deutlich wird dies am Beispiel der Jurisprudenz: Auch wenn Religionsgemeinschaften in personenstandsrechtlichen Angelegenheiten eine gewisse Mitsprache eingeräumt wird, erscheint ein Rechtspluralismus auf breiterer zivil- oder gar strafrechtlicher Grundlage heute als Ding der Unmöglichkeit.

2.6 Migration in heilsgeschichtlicher Perspektive

Der Stellenwert der Religion als Migrationsgrund in der Frühen Neuzeit hat aber nicht nur Auswirkungen auf die Unterstützungsstrukturen, Selbstvergewisserungsprozesse und die Ausstattung mit korporativen Rechten, sondern drückt sich auch in einer im engeren Sinne religiösen beziehungsweise heilsgeschichtlichen Verarbeitung der Migrationserfahrungen selbst aus. Die Beiträge in diesem Band nähern sich diesem Aspekt auf unterschiedliche Weise: So deuten Breul und Mettele die biblische Semantik hinter der diasporischen Ekklesiologie der

Herrnhuter*innen an. Die „Angehörigen der Brüdergemeine sind demnach das ‚Salz der Erde‘ (Mt 5,13), das über die Erde verstreut bleiben und Kristallisationskerne für Gemeinschaften wahrer Christen bilden soll“¹⁹. Und Mettele berichtet, wie die Fähnrisse der Überfahrt in einen biblischen Deutungshorizont gestellt wurden, nachdem Zinzendorf die sichere Passage durch ein Unwetter vorausgesagt hatte: „Das Motiv des ‚besonderen Passagiers‘, der über ein den Seeleuten überlegenes Wissen verfügt, ist der Apostelgeschichte (27,1–44) entnommen. Dort zeigt sich Paulus bei der Schiffsreise nach Rom ebenfalls im Sturm aller Not überlegen, und sagt, wetterkundiger und nautisch mehr bewandert als die Seeleute, den weiteren Ablauf exakt voraus.“²⁰ Ein Hinweis zu den Folgen der heilsgeschichtlichen Perspektive findet sich bei Lehmann, der andeutet, dass die Naherwartung und der Millenarismus der Altlutheraner*innen sie für die Großmachtfantasien des Deutschen Reichs musikalisch gemacht haben könnten.

Aus Sicht der gegenwartsorientierten sozialwissenschaftlichen Religionsforschung sind diese Beobachtungen zur religiösen Semantik von Migrationserfahrungen gerade deshalb interessant, weil sie in zeitgenössischen Zeugnissen weitgehend fehlen. In einem Forschungsprojekt mit dem Titel *Promised Lands and Scattered Tribes: Spiritual Aspirations in Modern Mass Migration* haben wir vor einigen Jahren Menschen unterschiedlicher Religionszugehörigkeit zu ihren Vorstellungen von der Aufnahmegesellschaft (zum Zeitpunkt der Auswanderung) und von ihrem Herkunftsland (zum Zeitpunkt des Interviews) befragt. Religiöse Konnotationen wie etwa Anleihen zu kanonischen Migrationsgeschichten (Exodus, Diaspora, Hidschra) kamen dabei so gut wie nicht vor. Einzig unsere buddhistischen Interviewpartner*innen beriefen sich mehrfach auf ihr „Karma“, um bestimmte biographische Erfahrungen einzuordnen²¹. Stattdessen wurden kleine und mittlere Transzendenzerfahrungen beschrieben, die sich aus dem Bewusstsein der Multilokalität ergeben (s.o.), etwa mit Blick auf die eigene Liminalität zwischen dem Herkunftsland und dem Residenzland oder die Perspektive, dass erst die eigenen Kinder die Früchte der Auswanderung ernten würden.

Ob diese Abwesenheit einer religiösen Semantik für Migrationserfahrungen ein Indiz für einen umfassenderen Säkularisierungstrend darstellt, kann und muss hier dahingestellt bleiben. Eine diachrone Perspektive könnte aber unter Umständen Aufschlüsse bieten, ob es sich lediglich um eine Form der religiösen Sprachlosigkeit handelt (wer die Geschichte der Hidschra nicht kennt, kann seine

¹⁹ Breul, in diesem Band, S. 101.

²⁰ Mettele, in diesem Band, S. 39.

²¹ Alexander-Kenneth Nagel, „Religionswissenschaftliche Perspektiven auf Utopien und Mythologien der Migration,“ in *Gottes Gegenwart – God’s Presences*, hg.v. Markus Höfner und Benedikt Friedrich (Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2020), 280.

eigene Migrationsbiographie auch nicht vor diesem Hintergrund lesen) oder um einen tiefergehenden Plausibilitätsverlust. Auch wäre zu untersuchen, ob religiöse Verfolgung oder Konflikte als Push-Faktor eine Verarbeitung der eigenen Migrationsgeschichte in religiösen Narrativen und Begriffen begünstigt und ob „erfahrene Minderheiten“, also Gruppen, die bereits im Herkunftsland einer religiösen oder ethnischen Minderheit angehörten, sich dabei besonders hervortun.

Insgesamt hat die Re-Lektüre der historischen Beiträge in diesem Band zahlreiche Überschneidungen und Anschlussstellen zwischen einer sozialwissenschaftlichen und einer historischen Perspektive auf Religion und Migration erbracht. Dazu gehören neben einer Reihe von Synergien (etwa die Balance zwischen Veränderung und Bewahrung, komplexe grenzüberschreitende Sozialräume und religiöse Unterstützungsstrukturen) auch komplementäre Blickwinkel, etwa die Rolle der Religion als Push-Faktor und die explizit religiöse bzw. heilsgeschichtliche Codierung von Migrationserfahrungen. Als interdisziplinäre Gesprächsplattform scheinen sich dabei v. a. die *diaspora studies* anzubieten. Sie stellen Heuristiken zum Umgang mit der Multilokalität zur Verfügung, etwa das Konzept der triadischen Konstellation, das den Blick auf die Austauschprozesse zwischen den Diaspora-Standorten lenkt, oder Überlegungen zur Selbstvergewisserung und Identitätsarbeit sowie zur ethnischen Ko-Solidarität. Besonders aufschlussreich erscheinen dabei Ansätze, welche die Diaspora-Situation als Raum von Veränderung und Innovation begreifen, etwa der eingangs geschilderte Versuch von Cohen, Babylon „as a site of creativity“ zu erschließen.²² Ein solcher Zugang erfasst Migration nicht als äußere Wiederfahrungen, die es zu erdulden gilt, sondern akzentuiert die Handlungsspielräume der Migrant*innen. Die Selbstbeschreibung als Opfer wird auf diese Weise von einem Strukturmerkmal zu einem diskursiven Element, dessen Standortgebundenheit sich untersuchen lässt, wie Schunka an der Figur des „Glaubensflüchtlings“ exemplarisch zeigt.

Im folgenden Abschnitt möchte ich das Augenmerk von den Einzelaspekten der Diaspora-Situation auf die allgemeineren Modalitäten religiösen Wandels im Migrationskontext richten.

²² Vgl. Cohen, *Global diasporas*, 23f.

3 Modalitäten religiösen Wandels²³

Der Gedanke, dass Migration zu religiösem Wandel führt, erscheint auf den ersten Blick ebenso einleuchtend wie trivial. Als Ortswechsel von einiger Dauer sind Migrationsprozesse durch eine umfassende Veränderung der Lebensbedingungen, oder wie Anthony Giddens es formuliert hat, durch eine grundsätzliche Spannung zwischen „Entbettung“ und „Wiedereinbettung“ gekennzeichnet²⁴, die bestehende religiöse Weltbilder und Praktiken herausfordert. Wo also Menschen auf dem Weg sind, da ist prinzipiell auch die Religion in Bewegung²⁵. Aus Sicht der sozialwissenschaftlichen Religionsforschung ergeben sich indes weitere Fragen: Ein Fragekomplex bezieht sich auf Religion als *Push-Faktor* für Migrationsbewegungen. Dabei geht es im Kern darum, wie religiöse Weltbilder oder Zugehörigkeiten zum Anlass für Migrationsentscheidungen und Prozesse werden können bzw. diese strukturieren. Die Beiträge in diesem Band führen eindrucksvoll vor Augen, dass Religion in der Frühen Neuzeit eine dominante Antriebskraft für grenzüberschreitende Wanderungsbewegungen war.

Ein weiterer Fragekomplex bezieht sich auf den Wandel von Religion unter Migrationsbedingungen. Dazu scheint in der bestehenden Forschung ein unausgesprochener Konsens zu bestehen, dass Migration zu religiöser Intensivierung führt, da die Religion als „Identitätsressource“ an Bedeutung gewinnt. Ich möchte demgegenüber die These stark machen, dass der dominante Fokus auf den Bedeutungsgewinn religiöser Zugehörigkeiten, Vorstellungen und Praxisformen in der Diaspora seine Plausibilität aus den Wertbezügen außerwissenschaftlicher Diskursfelder gewinnt. Da ist zum einen der integrationspolitische Diskurs der Aufnahmegesellschaft, der auf die Bewertung von Religion als Sicherheitsrisiko und ihre Kultivierung im Einklang mit dem deutschen Religions korporatismus ausgerichtet ist. Dabei handelt es sich um ein vergleichsweise neues Phänomen, das nicht zuletzt als Antwort auf „islamistisch“ motivierten Terrorismus zu sehen ist. Die Transformation des Religiösen im Migrationskontext ist hier v. a. in den Ausprägungen der „Intensivierung“ oder „Radikalisierung“ relevant. Das zweite Diskursfeld ist aus der Religionsgeschichte selbst in die Religionssoziologie übergeschwappt und betrachtet das Zusammenspiel von Religion und Migration

²³ Bei diesem Abschnitt handelt es sich um die stark gekürzte und überarbeitete Form eines früheren Beitrags: Alexander-Kenneth Nagel, „Bedeutung und Wandel von Religion im Migrationskontext,“ in *Transformation religiöser Symbole und religiöser Kommunikation in der Diaspora*, hg.v. Rauf Ceylan und Hacı-Halil Uslucan. (Wiesbaden: Springer VS, 2018).

²⁴ Anthony Giddens, *Konsequenzen der Moderne* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1995), 33 ff.

²⁵ Vásquez, Manuel. „Studying religion in motion: A networks approach.“ *Method & Theory in the Study of Religion* 20.2 (2008): 151–184.

vor dem Hintergrund biblisch überlieferter Diaspora-Erfahrungen²⁶. Dabei wird ein Motiv übernommen, das sich pointiert als „Viktimisierung und Eskalation“ beschreiben lässt: Die Diaspora-Gemeinschaft konstituiert sich in der Klage über ihr Schicksal und grenzt sich scharf bis hin zur Feindseligkeit von ihrer neuen Umgebung ab²⁷.

Demgegenüber erscheint es durchaus angemessen zu fragen, ob Migrationserfahrungen nicht eigentlich auf Säkularisierung und Privatisierung drängen müssten, indem sie einen umfassenden Plausibilitätsverlust und mithin einen „Zwang zur Häresie“ mit sich bringen²⁸? Ich möchte daher religiöse Intensivierung und Relativierung als analytisch gleichrangige Unterfälle religiöser Transformation im Migrationskontext verstehen. Migrationserfahrungen können, müssen aber nicht, zu einer stärkeren religiösen Orientierung führen. Sie könnten ebenso einen Rückzug und Indifferenz nach sich ziehen oder schlicht keinen Unterschied machen. Relevanter als die Frage, ob Migrant*innen mehr oder weniger religiös sind (als vor der Auswanderung bzw. als die Aufnahmegesellschaft) ist daher eine analytische Perspektive auf die *Modalitäten* der religiösen Transformation, ihrer Antriebskräfte, Erscheinungsformen und Konsequenzen.

3.1 Antriebskräfte religiösen Wandels

Als Antriebskräfte religiöser Transformation können alle Impulse zur Veränderung gelten, die sich aus dem Migrationsprozess bzw. der Situation im Aufnahmeland ergeben. Systematisch bietet es sich an, zwischen intrareligiösen, interreligiösen, zivilgesellschaftlichen und staatlichen Antriebskräften zu unterscheiden.

Intrareligiöse Antriebskräfte beziehen sich auf die religiöse Selbstorganisation und Selbstvergewisserung der Diaspora-Gemeinde. Ein wesentlicher Impuls für Wandel ist der Mangel an religiösen Spezialist*innen²⁹. Abseits der Selbstverständlichkeiten der Herkunftskultur muss die eigene religiöse Tradition nunmehr

²⁶ James Clifford, *Diasporas*. *Cultural Anthropology* 9 (3) (1994), 305 f.

²⁷ Robin Cohen, *Global diasporas. An introduction* (London: Routledge, 2001), 21 ff.; Alexander-Kenneth Nagel, „Von der Leidensgeschichte zur transnationalen Gemeinschaft: Religiöse Selbstorganisation und Selbstvergewisserung in der Diaspora,“ in *Liturgie und Migration. Die Bedeutung von Liturgie und Frömmigkeit bei der Integration von Migranten im deutschsprachigen Raum*, hg.v. Benedikt Kranemann (Stuttgart: Kohlhammer, 2012), 76.

²⁸ Peter Ludwig Berger und Willi Köhler, *Der Zwang zur Häresie. Religion in der pluralistischen Gesellschaft* (Freiburg im Breisgau: Herder, 1980).

²⁹ Baumann, „Religion und ihre Bedeutung für Migranten“, 16 ff.

aktiv erinnert und kollektiv rekonstruiert werden. Wo aber Vorbewusstes bewusstgemacht wird, da drängt es auf Begründung und Rationalisierung. Auf diese Weise kann eine dynamische und elastische mündliche Diaspora-Theologie entstehen. Eine weitere intrareligiöse Antriebskraft ist die religiöse Erziehung der nachfolgenden Generationen. Schulpflicht, soziale Mobilität und interreligiöse Kontakte führen dazu, dass die Lebenswelten der ersten und zweiten Generation innerhalb der Ankunfts-gesellschaft auseinanderdriften. Die Brechung religiöser Traditionen an diesen Unterschieden und die daraus resultierende Dynamik religiösen Wandels sind kaum zu überschätzen³⁰.

Interreligiöse Antriebskräfte ergeben sich aus dem Kontakt mit der Mehrheitsreligion sowie generell aus dem pluralen religiösen Feld der Aufnahmegesellschaft. Interreligiöse Begegnungen, seien sie spontan oder organisiert in Dialogveranstaltungen oder runden Tischen, fordern zu Grenzziehungen und -überschreitungen heraus³¹. Die Dominanz der Mehrheitsreligion im öffentlichen Raum (Schulwesen, Feiertage, Gebäude) eröffnet religiösen Minderheiten zwei grundsätzliche Strategien: Dissimilation und Inklusion. *Dissimilation* bezieht sich auf die Kultivierung der religiösen Differenz durch die Vermeidung von „synkretistischen“ Formen. Ein Beispiel wären Fatwas, die sich gegen die Teilnahme an christlichen Festen richten³². *Inklusion* bezieht sich hingegen auf die Einbeziehung der Mehrheitsreligion in die eigene religiöse Tradition, zum Beispiel durch Mehrfachzugehörigkeiten oder mystische Universalisierung. Der innovative Impuls besteht in beiden Fällen darin, dass die „eigene“ Tradition in der expliziten Auseinandersetzung mit der „fremden“ Religion neu modelliert wird. Ein weiterer Mechanismus religiösen Wandels sind *interreligiöse Kontaktzonen an den Rändern*: Aufgrund ähnlicher finanzieller und räumlicher Restriktionen finden sich religiöse Minderheiten nicht selten Tür an Tür oder teilen sich gar dieselben Räumlichkeiten, etwa in Gestalt einer Kombination aus Hindu-Tempel und Sikh-Gurudwara³³.

30 Peter Beyer, „The future of non-Christian religions in Canada: Patterns of religious identification among recent immigrants and their second generation, 1981–2001“, *Studies in Religion/Sciences religieuses* 34 (2) (Thousand Oaks: Sage Publications, 2005); Sandhya Marla-Küsters, *Diaspora-Religiosität im Generationenverlauf. Die zweite Generation srilankisch-tamilischer Hindus in NRW* (Würzburg: Ergon Verlag, 2015).

31 Alexander-Kenneth Nagel, „Enacting Diversity: Boundary Work and Performative Dynamics in Interreligious Activities,“ in *Annual Review of the Sociology of Religion*, Volume 10: Interreligious Dialogue, hg.v. Giuseppe Giordan und Andrew P. Lynch (Koninklijke: Brill NV, 2019).

32 Nagel, „Von der Leidensgeschichte zur transnationalen Gemeinschaft“, 95 f.

33 Manfred Hutter, „Half Mandir and Half Gurudwara. Three Local Hindu Communities in Manila, Jakarta, and Cologne,“ *Numen* 59 (4) (2012): 344–365.

Neben diesen im engeren Sinne religiösen Antriebskräften können auch *gesellschaftliche Erwartungshaltungen* und politische Mobilisierung Impulse für religiösen Wandel in der Diaspora liefern. Dazu gehören etwa verbreitete Vorstellungen von einer „guten“ oder „legitimen“ Religion, die häufig an der Mehrheitsreligion orientiert sind und sich in Gestalt kulturreligiöser Mentalitäten („das christliche Abendland“) artikulieren können. Die Kehrseite davon sind Gefährdungs- und Exotisierungsdiskurse gegenüber verschiedenen religiösen Traditionen. Als Beispiel für Exotisierungsdiskurse mag der werbende Rückgriff auf repräsentative buddhistische und hinduistische Gemeinden im Rahmen des Stadtmarketings dienen, etwa im Fall des großen Hindutempels in Hamm oder der buddhistischen Pagode in Hannover. Ein naheliegendes Beispiel für Gefährdungsdiskurse stellt hingegen der neue antimuslimische Rassismus dar, der derzeit von rechtspopulistischen Bewegungen und Parteien inner- und außerparlamentarisch betrieben wird³⁴.

Schließlich, aber nicht zuletzt, können *staatliche Strukturen* als wichtige Antriebskraft religiöser Transformation wirksam werden. Solche Strukturen umfassen Religionsregime, also die generelle Verhältnisbestimmung von Religion und Staat, kodifizierte Religionsdefinitionen, zum Beispiel im Rahmen von Jurisprudenz und Verwaltung sowie die rechtliche Verfassung religiöser Gruppen. Für religiöse Minderheiten kann damit ein Bedeutungsverlust verbunden sein, wenn sie etwa im Herkunftsland der primäre Ansprechpartner für Wohlfahrtsleistungen oder personenstandsrechtliche Angelegenheiten waren und sich in der Aufnahmegesellschaft mit einer subsidiären Rolle bescheiden müssen. Ein weiterer wichtiger Faktor sind offizielle Religionsdefinitionen, die nicht selten die oben angeführten gesellschaftlichen Religions-Mentalitäten reflektieren. Diese Definitionen werden v.a. dann wirksam, wenn es um den grundrechtlich abgesicherten Schutz religiöser Minderheiten oder um die Erlangung eines Vereins- oder körperschaftsrechtlichen Status geht. Auf diese Weise kann eine einfache Vereinsgründung zu weitreichenden Anfragen an die Binnenstruktur einer Diaspora-Gemeinde führen, insoweit sie eine Dissonanz zwischen den religiösen Autoritätsstrukturen und formalen Erfordernissen erzeugt.

34 Naime Çakir, *Islamfeindlichkeit. Anatomie eines Feindbildes in Deutschland*. (Freiburg: Päd. Hochschule, Diss., 2012), Zugl. u.d.T.: Naime Çakir, *Ethnisierung des Fremden am Beispiel des Islam* (Bielefeld: Transcript, 2014); Thorsten Gerald Schneiders, *Islamfeindlichkeit. Wenn die Grenzen der Kritik verschwimmen* (Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 2009).

3.2 Erscheinungsformen religiösen Wandels

Die *Erscheinungsformen* religiösen Wandels sind naturgemäß vielgestaltig und entziehen sich einer einfachen typologischen Erfassung. Generell ist zu sagen, dass religiöse Transformation sich in unterschiedlichen Dimensionen des religiösen Lebens niederschlagen kann, seien es Weltbilder und Glaubensinhalte, Praktiken oder Gemeinschaftsformen. Ohne einem schlichten Materialismus das Wort reden zu wollen, ist anzunehmen, dass Transformationsprozesse in der Diaspora häufig auf der praktischen oder rituellen Ebene angestoßen werden und dann theologische Reflexionen nach sich ziehen. Eine ebenso basale wie bedeutsame Erscheinungsform religiösen Wandels dürften daher Ad-hoc-Innovationen im Umgang mit materiellen oder immateriellen Beschränkungen sein. Solche Beschränkungen können sich auf rituelle Gegenstände oder Materialien beziehen, auf religiös reine Speisen, auf die korrekte Gestaltung und Ausrichtung des Andachtsraums und auf Umgebungsfaktoren wie den Auf- oder Untergang der Sonne im Zusammenhang mit dem Fastenbrechen.

Auf einer konzeptionellen Ebene werden die Erscheinungsformen religiöser Transformation häufig unter dem Gesichtspunkt der *Hybridisierung* verhandelt. Ein Beispiel dafür ist Vertovecs Unterscheidung von Diaspora als Sozialform, Bewusstseinsform und Modus kultureller Reproduktion³⁵; Danach ist Diaspora als Sozialform bestimmt durch intensive transnationale Beziehungen zum Herkunftsland und anderen Diaspora-Gemeinden, starke Loyalitäten innerhalb der ethnischen oder religiösen Ingroup und eine identitätsbildende Kultivierung der Differenz zur Aufnahmegesellschaft³⁶. Damit korrespondiert ein diasporisches Bewusstsein, das im religiösen Bereich durch eine „duale und paradoxe“ Spannung zwischen Selbsthinterfragung und Selbstvergewisserung gekennzeichnet ist³⁷. Aus dieser transnationalen und reflexiven Konstellation geht ein Modus kultureller Produktion hervor, der die liminale Erfahrung zwischen dem Nicht-Mehr und dem Noch-Nicht in neuartige, hybride kulturelle Formen übersetzt, wobei der Generationenwechsel und globale Kommunikationsmittel eine besondere Rolle spielen³⁸.

So betrachtet, lässt sich Hybridisierung gleichermaßen als Erscheinungsform und als Konsequenz religiösen Wandels verstehen. Dabei fällt auf, dass Vertovec v. a. Transformationsprozesse innerhalb der Diaspora vor Augen hat, auch wenn sie durch kulturelle Produktion für die Gesamtgesellschaft objektiviert und ver-

³⁵ Vertovec, „Three Meanings of Diaspora“.

³⁶ Vertovec, „Three Meanings of Diaspora“, S. 4 f.

³⁷ Vertovec, „Three Meanings of Diaspora“, S. 10 f.

³⁸ Vertovec, „Three Meanings of Diaspora“, S. 20 f.

füßbar gemacht werden. Wenn ich im Folgenden von Konsequenzen spreche, so ist damit vor allem die Rückwirkung religiöser Migrant*innengemeinden in die Aufnahmegesellschaft sowie in ihre Herkunftsländer gemeint.

3.3 Konsequenzen religiösen Wandels

In der *Aufnahmegesellschaft* können Diaspora-Gemeinden zum Ferment religiösen Wandels werden, indem sie ganz abstrakt den religiösen Markt erweitern und ganz konkret die etablierten Religionsgemeinschaften zu theologischen und praktischen Positionierungen herausfordern. Hier kommt die religiöse Revitalisierung wieder ins Spiel, aber nicht als Verteidigungsreaktion einer bedrängten Minderheit, sondern als Transformation des gesamten religiösen Feldes. Das einfachste theoretische Argument dafür stammt aus der sogenannten Religionsökonomie: Pluralisierung führt zu Wettbewerb und mithin zu religiöser Vitalisierung³⁹. Insoweit Migration zu religiöser Vielfalt beiträgt, wirkt sie also belebend auf den religiösen Markt. Für diese Argumentation spricht auch der beträchtliche *entrepreneurial spirit*, den religiöse Migrant*innengemeinden mit neuen religiösen Bewegungen teilen. Aber auch abseits der religionsökonomischen Überlegungen gilt: Wo religiöse Vielfalt sichtbar wird, da nimmt auch religiöse Kommunikation (im weiten systemtheoretischen Sinne) zu. Das betrifft sowohl den Austausch innerhalb des religiösen Feldes, zum Beispiel in Gestalt interreligiöser Dialoge, als auch die Aufmerksamkeit für Religion im Allgemeinen in anderen gesellschaftlichen Feldern. Dabei kann die religiöse Pluralisierung bestehende Religionsregime auch herausfordern, wie die aktuelle Diskussion über die „Ausbaureserve“ des deutschen Religionskorporatismus, etwa im Bereich des Religionsunterrichts, zeigt.

Zugleich können Diaspora-Gemeinden zu Transformationsagenten in ihren *Herkunftsländern* werden, ein religionsgeschichtliches Beispiel dafür ist die Entwicklung des babylonischen Talmuds in der jüdischen Diaspora, der den klassischen Tempelkult nicht nur zeitweilig ersetzte, sondern auch nach dem Bau des zweiten Tempels ein wichtiges und eigenständiges Forum religiöser Gelehrsamkeit blieb⁴⁰. Das klassische Verständnis einer „Opferdiaspora“⁴¹ muss das innovative Potential religiöser Migrant*innen-Gemeinden verkennen, da es auf einer starken Zentrum-Peripherie-Annahme beruht. Die Diaspora hängt gleichsam am

³⁹ Rodney Stark und Roger Finke, *Acts of faith. Explaining the human side of religion* (Berkeley: University of California Press, 2000).

⁴⁰ Cohen, *Global diasporas*, 23 f.

⁴¹ Cohen, *Global diasporas*, 39 ff.

identitätsbildenden Tropf der Heimat und bleibt ihr ewiger Trabant. So folgerichtig diese Annahme vor dem Hintergrund der religiösen Leidensgeschichte auch sein mag, so wenig hält sie einer empirischen Überprüfung stand: Nachdem Ökonomen schon seit Jahren auf die bedeutende Rolle von Remittances, also Geldtransfers von Migrant*innen in ihr Herkunftsland, als nationalem Wirtschaftsfaktor hingewiesen haben⁴², haben sich sozialanthropologische Autor*innen der Untersuchung von sogenannten *social remittances* zugewandt⁴³. Gemeint sind Ströme bzw. das Zirkulieren von Normen, Praktiken, Identitäten und sozialem Kapital über nationale Grenzen hinweg.

4 Fazit und Ausblick

Mein Hauptziel in diesem Kapitel war es, für eine stärker diachrone und interdisziplinäre Perspektive auf Migration und religiösen Wandel zu werben. Dazu habe ich zunächst nach thematischen Synergien und Komplementaritäten zwischen den historischen Beiträgen dieses Bandes und der gegenwartsorientierten sozialwissenschaftlichen Forschung zu Religion und Migration gesucht. Zu den zahlreichen Synergien gehören die diaspora-typische Spannung zwischen Anpassung und Bewahrung, grenzüberschreitende Sozialräume, die Rolle religiöser Netzwerke und Unterstützungsstrukturen sowie Praktiken der Grenzarbeit und Identitätspolitik. Darüber hinaus ließ sich an zwei weiteren Themenkomplexen zeigen, wie sich historische und gegenwartsorientierte Zugänge fruchtbar ergänzen können: Während sich Religion in der Frühen Neuzeit als prominenter Push-Faktor (und mithin als unabhängige Variable) für Migration erweist, nehmen sozialwissenschaftliche Beiträge religiöse Prägungen (wenn überhaupt) v. a. als abhängige Variable in den Blick und privilegieren dabei die Option religiöser Intensivierung gegenüber anderen denkbaren Ausprägungen des Wandels. Der zweite Themenkomplex umfasst die heilsgeschichtliche (oder überhaupt explizit religiöse) Deutung der Migrationserfahrungen. War diese für die religiösen Emigrant*innen der Frühen Neuzeit zentral, tritt sie in zeitgenössischen Zeugnissen selbst von religiös musikalischen Migrant*innen zurück zugunsten kleiner und mittlerer Transzendenzerfahrungen im diasporischen Niemandsland zwischen dem Nicht-Mehr und dem Noch-Nicht.

Im zweiten Teil habe ich mich um eine Systematisierung der Modalitäten religiösen Wandels im Kontext von Migration bemüht. Dabei habe ich eine Reihe von

⁴² Taylor, *The New Economics*.

⁴³ Peggy Levitt und Deepak Lamba-Nieves, „Social Remittances Revisited,“ *Journal of Ethnic and Migration Studies* 37 (1) (2010): 1–22.

Antriebskräften (intrareligiös, interreligiös, gesellschaftlich, staatlich) unterschieden und einige weiterführende Überlegungen zu den Erscheinungsformen und Konsequenzen religiöser Transformation angestellt. Auf Bezüge zu den historischen Beiträgen habe ich in diesem Teil bewusst verzichtet. Stattdessen möchte ich diesen Abschnitt im Sinne eines anzuberaumenden interdisziplinären Austauschs als eine *Art invitatio ad offerendum* verstanden wissen, als Gesprächsangebot an Historiker*innen, die sich mit Migration und Religion beschäftigen. Damit ist ausdrücklich nicht der Anspruch verbunden, dass die vorgeschlagenen Unterscheidungen von nun an als das allein seligmachende Modell religiösen Wandels zu verstehen sind. Sie sind vielmehr als eine erste Andockstelle für Beobachtungen gedacht, die sich aus dem historischen oder empirischen Material ergeben mögen.

Bibliografie

- Baumann, Martin. „Religion und ihre Bedeutung für Migranten. Zur Parallelität von „fremd“-religiöser Loyalität und gesellschaftlicher Integration.“ In *Religion – Migration – Integration in Wissenschaft, Politik und Gesellschaft*, hg. v. Beauftragte der Bundesregierung Für Migration, Flüchtlinge und Integration, 2004.
- Berger, Peter Ludwig und Willi Köhler. *Der Zwang zur Häresie. Religion in der pluralistischen Gesellschaft*. Freiburg im Breisgau: Herder, 1980.
- Beyer, Peter. *The future of non-Christian religions in Canada: Patterns of religious identification among recent immigrants and their second generation, 1981–2001*. Studies in Religion/Sciences religieuses 34 (2), Thousand Oaks: Sage Publications, 2005.
- Çakır, Naime. *Islamfeindlichkeit. Anatomie eines Feindbildes in Deutschland*. Freiburg: Päd. Hochschule, Diss., 2012, Zugl. u.d.T.: Çakır, Naime: *Ethnisierung des Fremden am Beispiel des Islam*. Bielefeld: Transcript, 2014.
- Clifford, James. Diasporas. *Cultural Anthropology* 9 (3) (1994): 302–308.
- Cohen, Robin. *Global diasporas. An introduction*. London: Routledge, 2001.
- Giddens, Anthony. *Konsequenzen der Moderne*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1995.
- Hutter, Manfred. „Half Mandir and Half Gurdwara“. Three Local Hindu Communities in Manila, Jakarta, and Cologne. *Numen* 59 (4) (2012): 344–365.
- Levitt, Peggy und Deepak Lamba-Nieves. „Social Remittances Revisited.“ *Journal of Ethnic and Migration Studies* 37 (1) (2010): 1–22.
- Liedhegener, Antonius, Gert Pickel, Anastas Odermatt, Alexander Yendell und Yvonne Jaeckel. *Wie Religion „uns“ trennt – und verbindet. Befunde einer Repräsentativbefragung zur gesellschaftlichen Rolle von religiösen und sozialen Identitäten in Deutschland und der Schweiz 2019* (Forschungsbericht). Luzern, Leipzig: 2019. Online-Ressource: https://resic.info/wp-content/uploads/2019/12/KONID-Bericht-2019_Religion-trennt-verbundet.pdf (letzter Zugriff 27. 09. 2020).
- Marla-Küsters, Sandhya. *Diaspora-Religiosität im Generationenverlauf. Die zweite Generation srilankisch-tamilischer Hindus in NRW*. Würzburg: Ergon Verlag, 2015.

- Nagel, Alexander-Kenneth und Ulf Plessentin. „Zivilgesellschaftliche Potenziale im Vergleich.“ In *Religiöse Netzwerke. Die zivilgesellschaftlichen Potenziale religiöser Migrantengemeinden*. hg.v. Alexander-Kenneth Nagel. Bielefeld: transcript, 2015.
- Nagel, Alexander-Kenneth. „Enacting Diversity: Boundary Work and Performative Dynamics in Interreligious Activities.“ In *Annual Review of the Sociology of Religion*. Volume 10: Interreligious Dialogue. hg.v. Giuseppe Giordan und Andrew P. Lynch. Koninklijke Brill NV, 2019.
- Nagel, Alexander-Kenneth. „Bedeutung und Wandel von Religion im Migrationskontext.“ In *Transformation religiöser Symbole und religiöser Kommunikation in der Diaspora*. hg.v. Rauf Ceylan und Haci-Halil Uslucan. Wiesbaden: Springer VS, 2018.
- Nagel, Alexander-Kenneth. „Von der Leidensgeschichte zur transnationalen Gemeinschaft: Religiöse Selbstorganisation und Selbstvergewisserung in der Diaspora.“ In *Liturgie und Migration. Die Bedeutung von Liturgie und Frömmigkeit bei der Integration von Migranten im deutschsprachigen Raum*, hg.v. Benedikt Kranemann. Stuttgart: Kohlhammer, 2012.
- Nagel, Alexander-Kenneth. „Religionswissenschaftliche Perspektiven auf Utopien und Mythologien der Migration.“ In *Gottes Gegenwart – God's Presences*. hg.v. Markus Höfner und Benedikt Friedrich. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2020.
- Nagel, Alexander-Kenneth. „Urbi et Orbi: Transnationale religiöse Netzwerke.“ In *Arbeit, Organisation und Mobilität: eine grenzüberschreitende Perspektive*, hg.v. Martina Maletzky, Martin Seeliger und Manfred Wannöffel. Frankfurt am Main: Campus, 2013.
- Oldopp, Birgit und Rainer Prätorius. „'Faith Based Initiative': Ein Neuanfang in der U.S.-Sozialpolitik und seine Hintergründe.“ *Zeitschrift für Sozialreform* 48 (1) (2002): 28–52.
- Pries, Ludger. *Die Transnationalisierung der sozialen Welt: Sozialräume jenseits von Nationalgesellschaften*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2008.
- Schiffauer, Werner. *Die Gottesmänner. Türkische Islamisten in Deutschland*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2000.
- Schneiders, Thorsten Gerald. *Islamfeindlichkeit. Wenn die Grenzen der Kritik verschwimmen*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 2009.
- Stark, Rodney und Roger Finke. *Acts of faith. Explaining the human side of religion*. Berkeley: University of California Press, 2000.
- Taylor, Edward J. „The New Economics of Labour Migration and the Role of Remittances in the Migration Process.“ *International Migration* 37 (1) (1999): 63–88.
- United Nation Office on Drugs and Crime, ed. *Human Trafficking*. Online-Ressource: <https://www.unodc.org/unodc/en/human-trafficking/what-is-human-trafficking.html> (letzter Zugriff 12.09.2020).
- Vásquez, Manuel. „Studying religion in motion: A networks approach.“ *Method & Theory in the Study of Religion* 20.2 (2008): 151–184.
- Vertovec, Steven. „Three Meanings of Diaspora: Exemplified among South Asian Religions.“ *Diaspora* 7.2 (1999).
- Vertovec, Steven. „Super-diversity and its implications.“ *Ethnic and racial studies* 30 (6) (2007): 1024–1054.
- Vertovec, Steven. *The Hindu Diaspora. Comparative Patterns*. London: Routledge, 2000.
- Winkler, Gabriele und Nina Degele. *Intersektionalität: Zur Analyse sozialer Ungleichheiten*. Bielefeld: transcript, 2015.