

Alexander-Kenneth Nagel

II.2 Diaspora: Migration und religiöser Wandel

1 Einführung

Das Wort „**Diaspora**“ stammt aus dem Altgriechischen (mit der Bedeutung „Verstreuung“). Der Begriff meint die Verteilung einer religiösen Tradition über weite räumliche Distanzen, zum Beispiel durch erzwungene oder freiwillige Migrationsbewegungen, wobei sie dann in den Migrationskontexten den Status einer Minderheit hat. Als religionsgeschichtlicher Ausgangspunkt gilt das babylonische Exil des jüdischen Volkes nach dem Untergang des Reiches Juda im Jahr 586 vor Christus. Als religionswissenschaftlicher Analysefokus bezeichnet Diaspora einen **transnationalen** religiösen Sozial- und Erfahrungsraum und einen wichtigen Ausgangspunkt für religiöse Transformation und Innovation. Im ersten Teil dieses Beitrags zeichne ich die Diskussion in den sozialwissenschaftlichen Diaspora Studies nach und erörtere die verschiedenen Dimensionen von Diaspora als religionswissenschaftlichem Analysebegriff. Im zweiten Teil stelle ich exemplarisch aktuelle Forschungsthemen zu Religion in der Diaspora vor, um die Chancen und Herausforderungen von Diaspora-Konzepten zu illustrieren. Dabei konzentriere ich mich hauptsächlich auf den westeuropäischen Kontext.

2 Diaspora als Analysekonzept

Die Ausweitung von Diaspora vom jüdischen Exil auf religiöse und ethnische Mehrheit-Minderheiten-Konstellationen unterschiedlichster Art ist eng verbunden mit der Entstehung der sogenannten Diaspora Studies. Im Folgenden liegt der Akzent vor allem auf soziologischen und sozialanthropologischen Ansätzen, die darauf gerichtet sind, das komplexe Konzept Diaspora in unterschiedliche, empirisch handhabbare, Dimensionen zu zerlegen. Während der Fokus hier vorrangig auf den grenzüberschreitenden Beziehungen und Bezugnahmen von Diaspora-Gemeinschaften liegt, haben kulturwissenschaftlich ausgerichtete Zugänge Diaspora in erster Linie als dynamische Geisteshaltung oder Bewusstseinszustand erschlossen (Vásquez 2008). Vor diesem Hintergrund wurden die sozialwissenschaftlichen Ansätze dafür kritisiert, dass sie ein komplexes Phänomen unzulässig vereinfachen würden (Neumaier-Dargay 1995, 192; als Antwort auf Baumann 1994). Auch wenn es wichtig ist, dies als Mahnung im Hinterkopf zu haben, bieten

solche Unterscheidungen doch einen guten Ausgangspunkt, um sich Diaspora als religionswissenschaftlichem Konzept zu nähern.

Ein wichtiger Meilenstein der sozialwissenschaftlichen Diaspora-Forschung war ein Beitrag des US-amerikanischen Politikwissenschaftlers William Safran (Safran 1991). Ausgehend von der jüdischen Diaspora fragt er nach allgemeinen Strukturmerkmalen, die eine Diaspora-Situation ausmachen. Im Zentrum stehen dabei neben der Zerstreuung der Gemeinschaft an mehrere **Orte** die gemeinsame Erinnerung an die verlorene Heimat und ihre **mythische** Verklärung sowie das Bewusstsein, in der Aufnahmegesellschaft nicht akzeptiert zu sein (Safran 1991, 83–84). Safran betont, dass sich seine Systematik prinzipiell auf alle ethnischen oder religiösen Minderheiten anwenden lässt, auch wenn keine davon vollständig mit der jüdischen Diaspora übereinstimmt. Obwohl er einen wichtigen Beitrag zur vergleichenden Diaspora-Forschung vorgelegt hat, erscheinen einige von Safrans Überlegungen aus heutiger Sicht kritikwürdig. Das gilt zum einen für die Überbetonung der Selbstisolation und Fremdsteuerung von Diaspora-Communities und zum anderen für Fallbeispiele wie die „Gypsies“, denen er unter anderem eine „Verweigerung des sesshaften Lebens“ attestiert (Safran 1991, 87).

Eine Weiterentwicklung von Safrans Ansatz war das Buch *Global Diasporas* des britischen Soziologen Robin Cohen (Cohen 2008). Darin stellt sich Cohen gegen eine einseitige Lesart der babylonischen Gefangenschaft als Opfermythos und betont demgegenüber die kreativen Potentiale einer multikulturellen und multireligiösen Gesellschaft. Belege dafür sind nicht nur die zahlreichen Aufstiegs- und Erfolgsgeschichten von Angehörigen der Diaspora, sondern auch die theologischen Innovationen und Impulse der Diaspora-Gemeinden mit der Entstehung des Babylonischen Talmud als Paradebeispiel (Cohen 2008, 23–24). Im Einzelnen unterscheidet Cohen neun Dimensionen von Diaspora:

1. Zerstreuung aus der ursprünglichen Heimat, oft auch traumatisch, in mindestens zwei fremde Regionen
2. Alternativ oder zusätzlich: Ausweitung des Homelands auf der Suche nach Arbeit, Handel oder aufgrund kolonialer Ambitionen
3. Gemeinsame Erinnerung und Mythos der Heimat, bezogen auf den Ort, Geschichte, Leiden und besondere Leistungen
4. Idealisierung der Heimat der Vorfahren und eine gemeinsame Anstrengung, ihren Erhalt, Wiederherstellung oder Neuerrichtung ins Werk zu setzen
5. Herausbildung einer Rückkehrbewegung, teils auch nur in Form zeitweiliger Besuche
6. Starkes und dauerhaftes ethnisches Gruppenbewusstsein auf der Basis der eigenen Unterschiedlichkeit, gemeinsamen Geschichte und eines geteilten Schicksals
7. Gestörtes Verhältnis zur Aufnahmegesellschaft, gegründet auf der Wahrnehmung, nicht akzeptiert zu sein

8. Empathie und Verantwortung für Angehörige der ethnischen oder religiösen Eigengruppe, auch in anderen Ländern
9. Möglichkeit für ein in der Unterschiedlichkeit kreatives und bereicherndes Leben in den Gastländern, verbunden mit einer pluralistischen Haltung

Die Dimensionen 1 und 2 beziehen sich auf die räumliche Zerstreuung und ihre Hintergründe. Hier öffnet Cohen das Konzept von der erzwungenen Migration im Rahmen von Flucht und Vertreibung hin zu formal freiwilliger Arbeits- und Wirtschaftsmigration. Mit dieser Ausweitung verändert sich auch der Blick auf die Diaspora-Gemeinschaft: Im ersten Fall liegt der Fokus auf ihrem Opferstatus und Passivität, im zweiten Fall hingegen auf ihrer Eigeninitiative und Aktivismus.

Die Dimensionen 3 bis 5 sind vor allem auf das Verhältnis der Diaspora-Gemeinschaften zu ihren Herkunftsländern gerichtet. Ähnlich wie bei Safran stehen hier die kollektive Erinnerungskultur, die Idealisierung der ursprünglichen Heimat, Rückkehrwünsche sowie ein politischer Aktivismus mit Blick auf die Herkunftsländer im Vordergrund.

Die Dimensionen 6 bis 9 betreffen schließlich den inneren Zusammenhalt der Diaspora-Gemeinschaften und ihr Verhältnis zur Mehrheitsgesellschaft. Cohen betont hier zunächst die starke Binnenorientierung, die sich in relativ geschlossenen religiösen oder ethnischen Gruppierungen und einer Pflege kultureller Unterschiede äußert. Ähnlich wie Safran verweist er auf Akzeptanzprobleme und ein „gestörtes Verhältnis“ zur Aufnahmegesellschaft, bekräftigt aber auch die Potentiale religiös pluraler Gesellschaften. Im Grunde handelt es sich bei dem neunten Punkt weniger um eine analytische Dimension als um einen optimistischen Denkanstoß: So wie schon Babylon nicht nur eine Stätte der Unterdrückung, sondern vor allem ein Raum für religiöse Innovation war, so können auch heute Diaspora-Gemeinden als Laboratorien religiösen Wandels begriffen werden, und sowohl in Richtung der Herkunftsländer als auch der Residenzländer positive Wirkungen entfalten.

Die genannten Dimensionen lassen sich als Versuch verstehen, den religiösen Erfahrungsraum der jüdischen Diaspora in ein systematisches Analysemodell zu übersetzen. Wie aber können sie für die angewandte empirische oder historische Religionsforschung nutzbar gemacht werden? Cohen und Safran haben deutlich gemacht, dass sie ihre Merkmale nicht als eine Art Index verstanden wissen wollen, um ein bestimmtes Phänomen abschließend als „Diaspora“ zu klassifizieren oder ihm diesen Status abzuspreeken. Insofern ist die zugrundeliegende Forschungslogik nicht auf Bestätigung ausgerichtet. Vielmehr lässt sich das Modell als Einladung zu einem analytischen *Gedankenexperiment* verstehen: Was erfahre ich über eine bestimmte aktuelle oder historische Konstellation (mehr), wenn ich

sie unter dem Blickwinkel der Diaspora betrachte? Insoweit hier das Auffinden neuer Facetten im Vordergrund steht, kann man daher von einer *heuristischen Perspektive* sprechen (von altgriechisch *heurísko* = „ich finde“).

Etwas anders gelagert ist der Systematisierungsversuch von Steven Vertovec. Statt einer Liste von Dimensionen unterscheidet er zwischen drei Perspektiven auf Diaspora (Vertovec 1997, 277–278): (1) Als *Sozialform* wird Diaspora durch ein charakteristisches Muster sozialer Beziehungen, politischer Orientierung und Mobilisierung sowie wirtschaftlicher Strategien bestimmt. Wichtig ist dabei vor allem die triadische Struktur, die neben dem Herkunftsland mindestens zwei Diaspora-Standorte umfasst, zwischen denen ebenfalls Austauschbeziehungen bestehen. (2) Als *Form des Bewusstseins* prägt ein Leben in der Diaspora Erfahrungen und Identitäten. Ein besonderes Kennzeichen ist dabei nach Vertovec das Bewusstsein der „Multilokalität“ (Vertovec 1997, 282) und die damit verbundene Notwendigkeit der Selbst-Positionierung zwischen Herkunfts- und Aufnahmeland. Als *Modus kultureller Produktion* bildet Diaspora eine eigene hybride materielle Kultur aus, etwa in Form von Modetrends (zum Beispiel „Islamic Fashion“) oder neuen Geschmackskreationen („Fusion Kitchen“).

Es sollte deutlich geworden sein, dass Diaspora als Perspektive auf transnationale Konstellationen in verschiedenen sozial- und kulturwissenschaftlichen Disziplinen eine Rolle spielt. Für die Religionswissenschaft lassen sich dabei grob drei Anwendungsfelder umreißen, die jeweils unterschiedliche Diaspora-Dimensionen hervorheben und die ich im folgenden Abschnitt anhand von Beispielen weiter vertiefen möchte: Das erste Anwendungsfeld sind grenzüberschreitende religiöse Sozialräume und die Austausch- und Aushandlungsprozesse, die sich in ihnen vollziehen. Der Akzent liegt hier auf der räumlichen Dimension und der Mobilität von Personen und Ideen. Das zweite Anwendungsfeld zielt auf Diaspora als Motor religiöser Transformation und Innovation. Der Akzent liegt dabei auf der Dynamik und dem Wandel religiöser Symbolsysteme und Praktiken. Das dritte Anwendungsfeld bezieht sich auf religiöse Diaspora-Gemeinschaften und ihre Verhältnisbestimmung mit der Mehrheitsgesellschaft. Der Akzent liegt in diesem Fall auf der Aushandlung von Zugehörigkeit und Fragen der strukturellen und sozialen **Integration**.

3 Exemplarische Anwendungen

3.1 Migration und grenzüberschreitende religiöse Sozialräume

Auch wenn verschiedene Religionsgemeinschaften immer wieder die Nähe zu Nationalstaaten gesucht haben und religiöse Traditionen stets in der lokalen Kultur verankert sind, ist das kollektive religiöse Selbstverständnis doch in der Regel grenzüberschreitend, wenn nicht gar global ausgeprägt. So bringen die christliche **Ökumene** und die islamische Umma den Anspruch zum Ausdruck, dass die Gläubigen durch geteilte religiöse Vorstellungen und Praxisformen weltweit miteinander verbunden sind. In der Tat wird diese Gemeinschaft auch in zentralen religiösen Ritualen beschworen, wenn etwa die Blicke von Muslim:innen weltweit sich in Mekka treffen oder Christ:innen das Vaterunser in dem Bewusstsein sprechen, „gemeinsam mit der gesamten Christenheit“ zu beten. Die beiden wesentlichen Triebkräfte für die Entstehung transnationaler religiöser Sozialräume sind und waren Migration und Mission. Aus Sicht der Diaspora-Forschung liegt das Augenmerk auf den Strukturen des transnationalen religiösen Sozialraums und den Austauschprozessen zwischen dem ursprünglichen Herkunftsort und verschiedenen Diaspora-Standorten.

Im Fall der jüdischen Diaspora wurde mit dem ersten Jerusalemer Tempel das religiöse Zentrum zerstört und Teile der Bevölkerung nach Babylon zwangsumgesiedelt. Zugleich bestanden andere jüdische Gemeinden, etwa im ägyptischen Elephantine, wobei über die Beziehungen zwischen diesen Diaspora-Standorten keine Quellen vorliegen. Auch heute sehen sich Angehörige religiöser Minderheiten in ihren Herkunftsländern mitunter Verfolgung und Vertreibung ausgesetzt. Beispiele wären etwa Yezid:innen und orientalische Christ:innen im Nahen Osten, aber auch Angehörige der Ahmadiyya, einer muslimischen Sondergruppe, in Pakistan. Ihnen allen ist gemein, dass der größere Teil der Anhänger:innen ihre Herkunftsländer verlassen und sich an anderen Orten ansiedeln mussten. Bei den Yezid:innen ging die erzwungene Emigration zudem mit dem zeitweiligen Verlust des Zugangs zu ihrem zentralen Heiligtum in nordirakischen Lalish einher. Ähnlich wie im antiken Judentum führte dieser Verlust zu einer tiefgreifenden Neuorientierung des religiösen Lebens und religiöser Autoritätsstrukturen (Wettich 2020, 341–345; Omarkhali 2024). Wie von Safran beschrieben, bleibt die Herkunftsregion in diesen Fällen ein wichtiger Ankerpunkt für das kollektive Gedächtnis, es finden aber nur wenige grenzüberschreitende Beziehungen statt. In anderen Fällen bleiben die religiösen Strukturen im Herkunftsland hingegen bedeutende Knotenpunkte im transnationalen religiösen **Netzwerk**. So hat Martin Baumann herausgearbeitet, wie tamilische Migrant:innen in Deutschland repräsentative Tempel errichten und dabei intensiv auf religiöse Würdenträger

und spezialisierte Handwerker aus Indien zurückgreifen (Baumann 2000). Ein weiteres Beispiel sind nationale Behörden wie das türkische Präsidium für Religionsangelegenheiten, das durch die Entsendung von Imamen und die zentrale Verbreitung von Freitagspredigten Einfluss auf das Islamverständnis in der Diaspora nehmen will (dazu mehr im folgenden Abschnitt). Und auch die engen Beziehungen von neugegründeten christlichen Filiationen zu ihren missionarischen Mutterkirchen, zum Beispiel in Korea, wären hier zu nennen (Weiß 2014, 386–99).

In der soziologischen Forschung zu transnationaler Vergesellschaftung steht Diaspora zum Teil sinnbildlich für eine Zentrum-Peripherie-Struktur, in der die Diaspora-Standorte wie Satelliten auf das Herkunftsland ausgerichtet, untereinander aber kaum verbunden sind (Pries 2008, 156). Die oben genannten Beispiele machen allerdings deutlich, dass diese Sternstruktur nur eine von mehreren Ausprägungen des transnationalen religiösen Sozialraums ist. Gerade wenn nur noch ein kleiner Teil der Anhänger:innen im Herkunftsland verblieben oder eine Rückkehr unmöglich geworden ist, intensivieren sich die Austauschprozesse zwischen den Diaspora-Standorten. Ein Beispiel dafür ist die Tatsache, dass der Erzbischof der syrisch-orthodoxen Kirche im deutschen Warburg seine Ausbildung in Schweden erhalten hat. Stellt man sich den transnationalen religiösen Sozialraum als Netzwerk vor, dann richtet sich der Blick auf die verschiedenen -materiellen und nicht-materiellen-Beziehungen, die diesem Netzwerk zugrunde liegen. Tabelle 1 fasst exemplarisch einige der wichtigsten Beziehungsinhalte zusammen (dazu ausführlicher Nagel 2013).

Tabelle 1: Beziehungsinhalte von Diaspora und Herkunftsland.

Beziehung	Ressource	Beispiele
Finanzielle & Materielle Unterstützung	Geld, Vermögenswerte, Güter	Spenden; Gebühren; Zustiftungen; Sachspenden
Fachliche Unterstützung	Personengebundenes Know-How	Einladung spezialisierter Kulthandwerker
Konsultation/Beratung	Religiöses Handlungswissen	Internet-Fatwas
Pastorale Unterstützung/ Seelsorge	Ermunterung/ Empowerment	Erbauung der Diaspora-Gemeinde durch reisende religiöse Würdenträger:innen
Sakramentales Handeln	Heilsgüter	päpstlicher Segen „Urbi et Orbi“

Tabelle 1 (fortgesetzt)

Beziehung	Ressource	Beispiele
Affirmative Sprechakte	Legitimität	religiöse Autoritäten im Herkunftsland billigen Diaspora-Innovationen
Lobbyismus/ Sozialanwaltschaft	Politische Einflussnahme	religiöse NGOs in UN-Konsultationen

Finanzielle Transaktionen sind Transfers von Geld oder Vermögenswerten in Gestalt von Spenden, Gebühren für bestimmte Ritualhandlungen oder Zustiftungen. Materielle Unterstützung beschreibt hingegen die Überlassung spezifischer Gegenstände, etwa in Form von Sachspenden oder der Mitnutzung von Räumen oder technischer Infrastruktur. Fachliche Unterstützung bezieht sich auf personengebundenen Spezialwissen, wenn etwa wie im oben angegebenen Beispiel hochspezialisierte Kulthandwerker für die Innenausstattung eines Hindu-Tempels angeworben werden. Zu den im engeren Sinne religiösen Beziehungsinhalten gehört unter anderem die religiöse Beratung, also Hinweise zur korrekten religiösen Lebensführung in der Diaspora, wie sie zum Beispiel Fatwa-Portale im Internet anbieten. Pastorale Unterstützung hingegen beruht weniger auf religiösem Handlungswissen als auf seelsorgerlich-therapeutischer Kommunikation mit dem Ziel, Ermutigung und Empowerment zu bewirken. Sakramentales Handeln schließlich bezieht sich auf die performative Übertragung von **Heilsgütern** durch religiöse Funktionsträger wie Priester oder Mönche, etwa im Rahmen von Ritual- oder Segenshandlungen. Ferner lässt sich religiöse Legitimität durch affirmative Sprechakte übertragen (oder auch absprechen). Ein Beispiel dafür wäre die Billigung religiöser Innovationen in der Diaspora durch religiöse Autoritäten im Herkunftsland. Und schließlich sind transnationale religiöse Netzwerke auch Plattformen für Lobbyismus und politische Mobilisierung in Richtung der Herkunfts- oder Aufnahmelande oder internationaler Organisationen.

3.2 Diaspora als Motor religiöser Innovation

Wie bereits ausgeführt, bietet die Diaspora-Situation einen Anstoß zur religiösen Selbstvergewisserung. Anfragen der Aufnahmegesellschaft und das Bedürfnis, die eigene religiöse Identität zu bewahren, können zu einer verstärkten Auseinandersetzung mit religiösen Fragen führen. In der Folge kann es auf der individuellen Ebene zu einer Intensivierung, aber auch zur Relativierung religiöser Prägungen kommen (Nagel 2022). Auch auf der Ebene religiöser Symbol- und Sozialsysteme

kann die Diaspora religiösen Wandel und Innovation befördern. Wichtige Triebkräfte dafür sind unter anderem Regularien des Aufnahmelandes (etwa zum Bestattungswesen oder zur rechtlichen Verfassung von Religionsgemeinschaften), gesellschaftliche Debatten (etwa antisemitische oder islamfeindliche Gefährdungsdiskurse) und Religionskontakte (etwa die Auseinandersetzung mit der vorherrschenden Mehrheitsreligion). Im Folgenden möchte ich diese allgemeinen Überlegungen knapp an drei Beispielen illustrieren.

Das erste Beispiel sind sogenannte „Cyber-Muftis“, also islamische Rechtsgelehrte, die Ratschläge zur religiösen Lebensführung im Internet anbieten. Parallel zur Etablierung muslimischer Migrant:innen in nicht-muslimischen Ländern hat sich hier eine Debatte entwickelt, ob das islamische Recht in einer Minderheitensituation weiter ausgelegt werden könne. Hinter dieser sogenannten Jurisprudenz der Minderheiten, die eng mit dem umstrittenen ägyptischen Religionsgelehrten Yusuf al-Qaradawi (1926–2022) verbunden ist, steht die Intention, das religiöse Leben von Muslim:innen in der Diaspora zu erleichtern, um so einer Abkehr vom Islam vorzubeugen (Gräf 2010). Eine wichtige Plattform sind dabei Online-Portale, die Fatwas zu verschiedenen Fragen der religiösen Lebensführung anbieten. Wiederkehrende Themen sind neben rituellen Fragen unter anderem Beziehungen zwischen den Geschlechtern (zum Beispiel ob Männer Frauen die Hand geben dürfen) oder das Verhältnis zur Mehrheitsreligion (zum Beispiel ob man christlichen Nachbarn zu Weihnachten etwas schenken darf). Dabei lässt sich insgesamt eine Tendenz erkennen, religiöse und kulturelle Unterschiede beizubehalten, ohne in Konflikt mit der Aufnahmegesellschaft zu geraten.

Das zweite Beispiel ist der bereits angesprochene religiöse Wandel in der yezidischen Diaspora. Als religiöse Minderheit konnten die Yezid:innen in ihren ursprünglichen Siedlungsgebieten ihre Religion zum Teil nur im Geheimen praktizieren. Das religiöse Wissen wurde mündlich tradiert und die Gemeinschaft war durch ein Kastenwesen strukturiert. Mit dem Übertritt in die Diaspora haben sich die Rahmenbedingungen maßgeblich gewandelt und verschiedene Veränderungen in Gang gesetzt: Erstens genießen Yezid:innen in den Aufnahmелändern formale Religionsfreiheit, so dass die Notwendigkeit der Geheimhaltung entfällt. Zweitens haben die Erfahrung der Verstreuung und die damit verbundene Sorge vor einem Traditionsabbruch den Anstoß zu einer Verschriftlichung und Kodifizierung der religiösen Tradition gegeben. Und drittens gerät dadurch die bestehende Autoritätsstruktur unter Druck, da das religiöse Wissen nunmehr allgemein zugänglich ist. Auf diese Weise verschiebt sich die Deutungshoheit tendenziell von einem durch Geburt und Tradition begründeten Klerus hin zu neuen Formen und Trägerschichten religiöser Gelehrsamkeit. Dieser Prozess erhält durch den Generationenwandel zusätzliche Dynamik (Wettich 2020, 341–342).

Ein drittes Beispiel sind transnationale Austausch- und Lernprozesse im Rahmen der religiösen Entwicklungsarbeit. So hat eine Gruppe britischer Forscher:innen die grenzüberschreitenden Netzwerke der Ravidassia-Diaspora in Großbritannien rekonstruiert (Singh, Simon und Tatla 2012).¹ Mit zunehmendem Wohlstand fördert die Diaspora-Gemeinschaft immer mehr karitative Projekte in ihrer Herkunftsregion in Indien. Als wichtige Knotenpunkte fungieren dabei lokale Schreine, die nun um Schulen und Hospitäler erweitert werden. Besonders großzügige Spenden werden durch eine Plakette im Schrein gewürdigt. Beruht das Fundraising zunächst noch auf regelmäßigen Besuchen religiöser Würdenträger in der Diaspora, werden mit der zunehmenden **Institutionalisierung** der Hilfsprojekte dauerhafte Finanzierungsmodelle durch Stiftungen nach britischem Recht implementiert. Die Diaspora fungiert hier als Motor der Veränderung der religiösen Fürsorge im Herkunftsland. Dabei geht es nicht nur um Geld, sondern auch um Modelle nachhaltiger Entwicklungsarbeit. Zugleich verweist das Beispiel auf die Komplexität des transnationalen religiösen Sozialraums, in dem die Diaspora kein bloßer Satellit des Herkunftslandes ist, sondern mit diesem durch beidseitige und vielschichtige Beziehungen verbunden ist.

3.3 Diaspora-Gemeinschaften zwischen Herkunfts- und Aufnahmeland

In den Aufnahmeländern werden die **Verflechtungen** der Diaspora-Gemeinschaften mit ihren Herkunftsländern immer wieder kritisch betrachtet. Dahinter stehen teilweise Befürchtungen vor einer Fremdsteuerung aus dem Ausland, welche die Loyalität zur gesellschaftlichen und politischen Ordnung des Aufnahmelandes untergräbt. Es ist auffällig, dass sich entsprechende Debatten in Europa vor allem auf muslimische Organisationen beziehen, während etwa die transnationale Konstellation der römisch-katholischen Kirche mit dem Vatikan als Zentrum nur selten problematisiert wird. In der Tat unterhalten Diaspora-Gemeinschaften zum Teil enge Beziehungen zu religiösen Autoritäten in den Herkunftsländern. Wichtige Kanäle sind die Entsendung von Geistlichen, die zentrale Abfassung und Verteilung von Predigten oder Aussagen religiöser Würdenträger zur (Nicht-)Zulässigkeit religiöser Praktiken. Sofern die entsandten Geistlichen nur eine begrenzte Zeit in den Diaspora-Gemeinden verbleiben, sind

¹ Ravidassias sind eine religiöse Reformbewegung aus dem 15. Jahrhundert, die sich auf den Guru Ravidass (1450–1520) zurückführt und zur gleichen Zeit wie die Reformbewegung der Sikhs entstand.

sie mit der Sprache und Lebenswelt der Aufnahmeländer oft wenig vertraut, was ihre Mitwirkung im **interreligiösen Dialog**, aber auch im Bereich der Jugendarbeit erschwert. Aus diesem Grund gibt es in Deutschland seit längerem Debatten über die Ausbildung von Imamen vor Ort.

Ein weiterer Kritikpunkt, dem sich Diaspora-Gemeinschaften ausgesetzt sehen, ist ihr Fokus auf die eigenen Belange und ihre vermeintliche Abschließung von der Aufnahmegesellschaft. Wie oben ausgeführt, geht die Selbsterfahrung als Minderheit in der Diaspora häufig einher mit einem ausgeprägten Hang zur Pflege der Sprache und Kultur des Herkunftslandes. Diese Ausrichtung hat Diaspora-Gemeinschaften den Vorwurf der „Parallelgesellschaft“ und „Integrationsverweigerung“ eingetragen. Dabei wird angenommen, dass Diaspora-Gemeinden die strukturelle und soziale Integration ihrer Mitglieder in der Aufnahmegesellschaft untergraben. Allerdings treffen diese Befürchtungen weder für die Geschichte noch für die Gegenwart zu. So hat Cohen schon für die jüdische Diaspora die enge Verflechtung mit der babylonischen Mehrheitsgesellschaft herausgearbeitet (Cohen 2008, 23–24). Und auch für zeitgenössische religiöse Migrantenorganisationen ist mittlerweile gut dokumentiert, dass es sich durchaus um „Brückenorte“ handelt, die mit dem Aufnahmeland auf vielfältige Weise vernetzt sind (Baumann und Nagel 2023, 86–87).

Ein Kernproblem in der Debatte über „Integrationsverweigerung“ besteht darin, dass hier einseitig auf den – durchaus vorhandenen – Hang von Diaspora-Gemeinschaften nach Unterscheidung abgestellt wird, ohne dabei die Minderheitensituation und den damit verbundenen Veränderungsdruck zu berücksichtigen. So betrachtet ist der vermeintliche Konservatismus der Diaspora eher eine Zuschreibung als eine soziale Wirklichkeit. Auf diese Spannung zwischen dem Wunsch nach Bewahrung und dem ständigen Drang zur Veränderung hat vor 20 Jahren bereits Martin Baumann hingewiesen (Baumann 2004). Daraus resultiere eine spezifische Form der „Diaspora-Integration“, wobei die Diaspora-Gemeinschaft als ein (zeitweiliger) Rückzugsraum fungiert, der im Ergebnis die strukturelle Integration der Mitglieder stärkt.

Angesichts ihrer umfassenden Problematisierung verwundert es kaum, dass Diaspora-Gemeinschaften in den Aufnahmeländern immer wieder zum Gegenstand *politischer Adressierung* werden. Im Mittelpunkt steht dabei vor allem die *Sprache*. So ist in Deutschland die Einreisegenehmigung für Geistliche aus dem Ausland an (grundlegende) deutsche Sprachkenntnisse gekoppelt. Zudem hat das Bundesinnenministerium im Jahr 2023 ein Abkommen mit der türkischen Religionsbehörde geschlossen, das die Praxis der Entsendung beendet und für die etwa 900 Mitgliedsgemeinden mittelfristig nur noch in Deutschland ausgebildete Imame vorsieht. Vor einigen Jahren gab es von konservativer politischer Seite den Vorstoß, Deutsch in religiösen Migrantenorganisationen als verpflichtende Verkehrssprache

zu verankern. Dieses Vorhaben verkannte die zentrale Rolle muttersprachlicher Verständigung in der Diaspora und konnte sich nicht durchsetzen.

4 Fazit

Diaspora-Konzepte in der Religionswissenschaft ermöglichen eine facettenreiche Analyse transnationaler religiöser Sozialräume, lokaler Mehrheiten-Minderheiten-Konstellationen und religiöser Transformations- und Austauschprozesse. Dabei bieten sich historische und gegenwartsanalytische Bezugspunkte gleichermaßen an. Im Kontext dieses Bandes bestehen daher Schnittstellen zu **global- oder verflechtungsgeschichtlichen** Ansätzen (Winter; Hermann; Strube) ebenso wie zu religiöser Pluralisierung (Neumaier und Klinkhammer; in städtischen Kontexten auch Kirby) und Mediatisierung (Radde-Antweiler). Als methodisches Instrument können netzwerkanalytische Ansätze dabei helfen, die Struktur des transnationalen religiösen Sozialraums (Kirby; Langer) sichtbar zu machen. Zugleich ist deutlich geworden, dass die religionswissenschaftliche Diaspora-Forschung sich in einem politisierten **Diskursfeld** bewegt. Das betrifft sowohl Erwartungshaltungen der jeweiligen Dominanzgesellschaft bezüglich Öffnung und Assimilation als auch identitätspolitischen Aktivismus innerhalb der Diaspora-Communities. Auf einer systematischen Ebene schließlich steht Diaspora exemplarisch für eine Strategie der religionswissenschaftlichen Theoriebildung, allgemeine Konzepte aus empirischen Einzelfällen zu gewinnen.

Literatur

- Baumann, Martin. 1994. „The Transplantation of Buddhism to Germany: Processive Modes and Strategies of Adaptation.“ *Method Theory Study Religion* 6 (1):35–61.
- Baumann, Martin. 2000. *Migration – Religion – Integration: Buddhistische Vietnamesen und hinduistische Tamilen in Deutschland*. Marburg: Diagonal.
- Baumann, Martin. 2004. „Religion und ihre Bedeutung für Migranten.“ *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 88 (3–4):250–63.
- Baumann, Martin und Alexander-Kenneth Nagel. 2023. *Religion und Migration*. Baden-Baden: Nomos.
- Cohen, Robin. 2008. *Global Diasporas: An Introduction*. London, New York: Routledge.
- Gräf, Bettina. 2010. *Medien-Fatwas Yusuf al-Qaradawi: Die Popularisierung des islamischen Rechts*. Berlin: Schwarz.
- Nagel, Alexander-Kenneth. 2013. „Urbi et Orbi: Transnationale religiöse Netzwerke.“ In *Arbeit, Organisation und Mobilität: Eine grenzüberschreitende Perspektive*, hg. v. Martina Maletzky, Martin Seeliger und Manfred Wannöfel, 133–153. Frankfurt am Main: Campus.

- Nagel, Alexander-Kenneth. 2022. „Intensivierung, Privatisierung, Relativierung: Muster religiösen Wandels bei Geflüchteten.“ *Zeitschrift für Religion, Gesellschaft und Politik* 6 (2):545–66. <https://doi.org/10.1007/s41682-022-00118-z>.
- Neumaier-Dargay, Eva K. 1995. „Is Buddhism like a Tomato? Thoughts about the Transplantation of Buddhism to Germany: A Response to Martin Baumann.“ *Method Theory Study Religion* 7 (2):185–194.
- Omarkhali, Khanna. 2024. „Yezidis“. In *Religious Minorities Online*, hg. V. Erica Baffelli, Alexander van der Haven und Michael Stausberg. Berlin, Boston: De Gruyter. <https://doi.org/10.1515/rmo.22274667>
- Pries, Ludger. 2008. *Die Transnationalisierung der sozialen Welt: Sozialräume jenseits von Nationalgesellschaften*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Safran, William. 1991. „Diasporas in Modern Societies: Myths of Homeland and Return.“ *Diaspora* 1 (1):83–99. <https://doi.org/10.1353/dsp.1991.0004>.
- Singh, Gurharpal, Charlene Simon und Darshan Singh Tatla. 2012. *New Forms of Religious Transnationalism and Development Initiatives: A Case Study of Dera Sant Sarwan Dass, Ballan, Punjab, India*. Birmingham: Religions and Development Revised Working Papers 52.
- Vásquez, Manuel. 2008. „Studying Religion in Motion: A Networks Approach.“ *Method and Theory in the Study of Religion* 20 (2):151–184. <https://doi.org/10.1163/157006808X283570>.
- Vertovec, Steven. 1997. „Three Meanings of ‚Diaspora‘, Exemplified among South Asian Religions.“ *Diaspora: A Journal of Transnational Studies* 6 (3):277–299. <https://doi.org/10.1353/dsp.1997.0010>.
- Weiß, Sabrina. 2014. *Migrantengemeinden im Wandel: Eine Fallstudie zu koreanischen Gemeinden in Nordrhein-Westfalen*. Bielefeld: transcript.
- Wettich, Thorsten. 2020. *Erkundungen im religiösen Raum*. Stuttgart: Kohlhammer.