



Hessische
Landeszentrale
für politische
Bildung



Mechtild M. Jansen
Susanna Keval (Hg.)



Religion und Migration



Die Bedeutung vom
Glauben in der Migration



POLIS 38

POLIS: *analysen – meinungen – debatten*
POLIS: Analysen – Meinungen – Debatten

POLIS soll ein Forum für Analysen, Meinungen und Debatten aus der Arbeit der Hessischen Landeszentrale für politische Bildung (HLZ) sein. POLIS möchte zum demokratischen Diskurs in Hessen beitragen, d.h. Anregungen dazu geben, wie heute möglichst umfassend Demokratie bei uns verwirklicht werden kann. Der Name POLIS erinnert an die große geschichtliche Tradition dieses Problems, das sich unter veränderten gesellschaftlichen Bedingungen immer wieder neu stellt.

Politische Bildung hat den Auftrag, mit ihren bescheidenen Mitteln dazu einen Beitrag zu leisten, indem sie das demokratische Bewusstsein der Bürgerinnen und Bürger gegen drohende Gefahren stärkt und für neue Herausforderungen sensibilisiert. POLIS soll kein behäbiges Publikationsorgan für ausgereifte akademische Arbeiten sein, sondern ohne große Zeitverzögerung Materialien für aktuelle Diskussionen oder Hilfestellungen bei konkreten gesellschaftlichen Problemen bieten.

Das schließt auch mit ein, dass Autorinnen und Autoren zu Wort kommen, die nicht unbedingt die Meinung der HLZ widerspiegeln.

Inhalt

Vorwort: Mechtild M. Jansen	3
Grüßworte:	
– Stadtrat Dr. Albrecht Magen	4
– Jean Claude Diallo	5
Mechtild M. Jansen: Einleitung	7
Stefan Rech: Frankfurt am Main als Beispiel für eine multireligiöse Stadt	10
Karsten Lehmann: Religion und Integration. Spezifika der politischen Debatte und Perspektiven der Forschung	24
Podiumsgespräch:	
Biografie und Identität. Persönliche Erfahrungsberichte.	
TeilnehmerInnen:	
Rina Otterbach, Lehrerin an der Jüdischen Oberschule Berlin	38
Giovanni di Florian, katholischer Seelsorger, Frankfurt am Main	40
Dr. Mounira Daoud-Harms, pädagogische Mitarbeiterin am HeLP, Frankfurt am Main	44
Tich Thien Son, buddhistischer Mönch, Zenlehrer, Frankfurt am Main	46
Die Bedeutung von Religion in der Migration.	
Theoretische und empirische Reflexionen am Beispiel von	
– Biographien (Dr. Susanna Keval)	49
– türkischen Frauen unterschiedlicher Generationen (Dr. Nevâl Gültekin)	56
– der russisch-jüdischen Zuwanderung (Dalia Moneta)	64
Dietmar Will: Unruhige Geschwister – bereichernde Gäste.	
Integration – wo und wie fängt sie an?	69
Podiumsgespräch:	
Glauben in Frankfurt. VertreterInnen einzelner Gemeinden stellen sich und ihre Gemeinden vor.	74
TeilnehmerInnen:	
Franjo Akmazda, Kroatische Gemeinde	
Unal Kaymakci, Verein der Hazrat Fatima Moschee e.V.	
Ghebrehiwet Kidane, Orthodoxe Gemeinde eritreischer Flüchtlinge	
Dr. Hüseyin Kurt, Türkisch-Islamische Union der Anstalt für Religion e.V. Merkez Moschee	
Han-Na Lee, Koreanische Evangelische Gemeinde im Rhein-Main-Gebiet	
Elina Oldenbourg, Finnische Gemeinde	
Dr. Smritindu Roy, Rhein-Main-Bengali Cultural Association e.V.	
Interreligiöse Feier	87
Autorenverzeichnis	90

Die Religionsfreiheit stellt als allgemeines Menschenrecht einen Anspruch, der über die Toleranzpolitik der Staaten, wie eng oder pragmatisch, demütigend oder großzügig diese auch angelegt sein mochte, konzeptionell hinausgeht. Sie zielt nicht auf eine graduelle Erweiterung der Toleranz, sondern formuliert ein neues Grundprinzip, das erstmals in der Zeit der großen demokratischen Revolutionen politisch zum Durchbruch gelangt ist.

Das Prinzip der respektvollen Nicht-Identifikation trägt eine Spannung in sich: Mit Verweis auf den gebotenen Respekt vor der Würde und Freiheit des Menschen wird dem Staat gewissermaßen etwas „Negatives“ abverlangt, nämlich ein prinzipieller Verzicht auf staatliche Handlungskompetenz in Fragen umfassender Sinnorientierung. Ein affirmatives Anliegen führt somit paradoxerweise zu einer negativen Konsequenz, zu einer staatlichen Nicht-Kompetenz. Diese Spannung steht stets in Gefahr, nach der einen oder anderen Seite hinaufgelöst zu werden: entweder in Richtung einer Leugnung des im Respekt vor der Freiheit begründeten normativen Gehaltes der staatlichen Säkularität zu einer umfassenden politischen Weltanschauung quasi-religiöser oder postreligiöser Art, in der das Prinzip der Nicht-Identifikation aufgehoben wäre. Durch beide Auflösungen gerät der spezifische Anspruch des säkularen Rechtsstaates aus dem Blick.

Die Religionsfreiheit als Menschenrecht bricht aber nicht nur mit der konfessionsstaatlichen Form von Toleranz; sie geht auch – was oft übersehen wird – über eine skeptisch motivierte Toleranz hinaus, für die Aufklärer wie Montaigne, Voltaire oder Lessing mit ihrer Kritik an religiösem Dogmatismus stehen.

Die unterlegten Zitate wurden entnommen aus:
Heiner Bielefeldt: Muslime im säkularen Rechtsstaat.
Integrationschancen durch Religionsfreiheit.
transcript Verlag, Bielefeld 2003.

Die Migration hat viele Facetten.

„Religion und Migration“ war der Titel einer Fachtagung, die das Amt für multikulturelle Angelegenheiten der Stadt Frankfurt am Main, die Evangelische Stadtakademie Frankfurt am Main, das Bildungswerk der Katholischen Erwachsenenbildung Frankfurt am Main und die Hessische Landeszentrale für politische Bildung am 1. und 2. November 2002 in der Heiliggeistkirche des Frankfurter Dominikanerklosters veranstalteten.

Dabei haben die Veranstalterinnen den Versuch unternommen, sich dem Thema „Religion und Migration“ unter der Fragestellung, welche Bedeutung Glauben und Religion für den Migrationsprozess und das Leben von Migrantinnen und Migranten haben, zu nähern. Ein weiterer Gesichtspunkt war, inwieweit Religion ein integrierender Faktor im Migrationsprozess sein kann.

Nicht falsch verstandene Toleranz und Rücksichtnahme, sondern Respekt gegenüber anderen Religionen und Denktraditionen leiteten uns bei der Auseinandersetzung mit diesem Thema.

Frankfurt ist eine multireligiöse Stadt, das wollten wir auf dieser Tagung sichtbar machen. Darüber hinaus wollten wir den Teilnehmerinnen und Teilnehmern die Möglichkeit bieten, den jeweils „Anderen“ zuzuhören, sich auf deren Realität und Glauben einzulassen. Wir denken, dass so Neugier und Erkenntnisinteresse geweckt werden und damit die Möglichkeit entsteht, ein differenziertes Bild von Religionen und Konfessionen zu entwickeln.

Neben Vorträgen und Diskussionen wurde eine interreligiöse Feier in die Tagung integriert, um so einen – wenn auch kleinen – „sinnlichen Eindruck“ von der Vielfalt der Religionen und Konfessionen zu vermitteln.

Die Tagung wurde konzipiert und durchgeführt von:

Dr. Eva Maria Blum, Mechtild M. Jansen, Dr. Susanna Keval, Dr. Ingeborg Nordmann und Dr. Kornelia Siedlaczek.

Die Konferenz wurde dankenswerterweise durch das Hessische Sozialministerium gefördert.

Wir hoffen, dass mit der Veröffentlichung der folgenden Texte nicht nur die Akzeptanz gegenüber Migrantengemeinden steigt, sondern dass auch ein interreligiöser Dialog untereinander und mit der Stadtgesellschaft wächst und selbstverständlicher wird.

Mechtild M. Jansen
Hessische Landeszentrale
für politische Bildung

Grußwort: Dr. Albrecht Magen

Nahezu unbemerkt von der breiten Öffentlichkeit hat sich in Frankfurt am Main in den letzten Dekaden eine außerordentliche religiöse Vielfalt entwickelt: Jede der großen Weltreligionen ist mittlerweile in der Stadt vertreten, und mit mehr als 130 unterschiedlichen Religionsgemeinschaften der Zuwanderer findet in Frankfurt am Main ein vielfältiges religiöses Leben statt.

Während die großen christlichen Kirchen seit langem einen Rückgang der Mitgliederzahlen und ein wachsendes Desinteresse an der religiösen Praxis beklagen, zeigt sich bei den Zuwanderergemeinden ein völlig anderes Bild: Überfüllte Gottesdienste und eine innige Teilnahme an den religiösen Zeremonien kennzeichnen das Gemeindeleben der meisten Religionsgemeinschaften.

Ein Grund für den engen Zusammenschluss der Gemeinschaften ist sicherlich das Streben nach Zusammenhalt in der Diasporasituation. Durch den Kontakt mit den Zuwanderergemeinden wissen wir aber auch, dass die überwiegende Mehrheit von ihnen eine Integration ihres Glaubens mit den Anforderungen des Lebens in der modernen Stadtgesellschaft anstrebt.

Unser Grundgesetz garantiert allen religiösen Gruppen Glaubensfreiheit. Voraussetzung ist, dass die Gemeinschaften und ihre einzelnen Mitglieder sich an die vorgegebenen Rahmenbedingungen unserer Verfassungsordnung halten. Der Staat wie auch die Kommunen haben dies zu beachten, ohne sich in die religiösen Fragen einzumischen zu dürfen.

Die Gemeinden der Migranten tragen zunehmend ihre Anliegen an Politik und Verwaltung heran, so dass gemeinsam an der zunehmenden Integration der Menschen anderer Herkunft gearbeitet werden kann. So dienen die Bemühungen um ein friedliches Zusammenleben genau wie die Geborgenheit, die die Menschen anderer Herkunft in ihren Glaubensgemeinschaften finden, dem Zusammenleben und Zusammenwachsen in unserer pluralen Gesellschaft, die sich gerade auch in Frankfurt am Main dadurch auszeichnet, dass die unterschiedlichen Überzeugungen im Glauben nicht zu gewalttätigen Konflikten führen.

Wir bemühen uns verstärkt um den interkulturellen Dialog. Für das Gelingen dieses Dialoges ist es entscheidend, dass wir die Verschiedenheit unserer Glaubensüberzeugungen nicht ignorieren und verwischen, sondern im Gegenteil sehen und respektieren.

Stadtrat Dr. Albrecht Magen
Dezernent für Integration

Jean Claude Diallo: Die Religion ist ein Boden, der in der Fremde trägt.

Es freut mich sehr, Sie in unserer Heiliggeistkirche im Dominikanerkloster, dem Sitz des Evangelischen Regionalverbandes Frankfurt am Main, begrüßen zu dürfen. Ich bedanke mich bei den Veranstaltern, dass ich ein Grüßwort an die Teilnehmerinnen und Teilnehmer der Tagung richten darf.

Ich will sehr kurz auf einige Fragen eingehen, mit denen Sie sich in diesen beiden Tagen beschäftigen werden:

- Werden Glaube und religiöse Gemeinschaft in der Migration wichtiger?
- Stärkt Religion das Zusammengehörigkeitsgefühl und führt sie zur Integration oder im Gegenteil zur Abgrenzung?
- Welche Bedeutung hat der Glaube für einzelne Migranten, aber auch für die Stadtgesellschaft?

Das, was ich Ihnen im folgenden sagen will, beruht auf ganz persönlichen Erfahrungen.

Zur ersten Frage: Ich persönlich unterscheide zwischen Glauben und religiöser Gemeinschaft. Ich bin der Meinung, dass ein Mensch glaubt oder nicht. Ich glaube an Gott oder ich glaube nicht an Gott. Ob ich in die Moschee bzw. die Kirche gehe oder nicht, das ist eine andere Frage. Insofern wird der Glaube in der Migration nicht wichtiger, sondern wichtiger können die Riten und die Frömmigkeit, mit denen ich mich zu meinem Glauben bekenne, werden.

Aus meiner beruflichen Erfahrung weiß ich, dass Flüchtlingsgemein-

schaften, Migrantenvereine und religiöse Gemeinschaften sehr wichtig werden. Ich will Ihnen ein besonders prägnantes Beispiel schildern: Der Evangelische Regionalverband und der Caritasverband Frankfurt sind Träger der Flüchtlingsunterkunft am Flughafen Frankfurt. Die Verweildauer in dieser Unterkunft beträgt für ca. 75% der Flüchtlinge zwei bis drei Wochen; für etwa ein Viertel der Menschen kann sich der Aufenthalt über mehrere Monate hinziehen. Die Männer, Frauen und Kinder leben in dieser Zeit im „Niemandland“.

Die Wartezeit ist bestimmt durch Unruhe und Angst vor der Zurückweisung. Die Menschen gehören unterschiedlichen Nationalitäten und Religionen an. Sie sind enturzelt, reisen oft alleine, und in manchen Fällen spricht kein anderer ihre Sprache.

In dieser Lebenssituation haben wir beobachtet, dass die Religion ein Boden ist, der in der Fremde trägt. Muslime halten ihre Gebetszeiten peinlich genau ein. Christen finden sich zu Gebetskreisen zusammen und nehmen am wöchentlichen Gottesdienst teil.

Würden diese Menschen sich in einer anderen Situation genau so verhalten? Ich weiß es nicht! Aber ich weiß, dass viele Menschen, je länger sie fernab von ihrer Heimat leben (was immer auch Heimat heißen mag), umso mehr an Sitten, Riten und Gebräuchen hängen, die nicht mehr so streng ausgeübt werden, wie sie es ursprünglich kannten. Das ist häufig

„Je länger Menschen fernab von ihrer Heimat leben, umso mehr hängen sie an Sitten, Riten und Gebräuchen.“

„Die Geschichte der Menschheit ist voller guter Beispiele, wie ein Miteinander der verschiedenen Religionsgemeinschaften zum Aufblühen einer Gesellschaft führt.“

„Eine Gesellschaft wird an dem gemessen, wie sie mit ihren Minderheiten umgeht.“

eine Quelle von Generations- und Familienkonflikten.

Zur meiner zweiten Frage, ob Religion das Zusammengehörigkeitsgefühl stärkt und zur Integration oder zur Abgrenzung führt.

Zum einen sagt der Volksmund: Zusammen sind wir stark. Zusammen können wir aber auch unangenehm werden. Die Frage ist nur: Gegen wen müssen wir stark sein? Für wen können wir unangenehm werden?

Zum anderen dürfen wir nicht die Probleme vermengen: Nicht Religion führt zur Integration oder Abgrenzung, sondern ein fehlender Rahmen für eine vernünftige Integration. Ich weiß nicht mehr, wer gesagt hat, dass eine Gesellschaft an dem gemessen wird, wie sie mit ihren Minderheiten umgeht. Die aufnehmende Gesellschaft hat Bedingungen zu schaffen, die es Menschen ermöglichen, sich zu integrieren. Wenn die Gesellschaft diese Chance verpasst, dann – und erst dann – können religiöse Gemeinschaften, Migrationsvereine oder gar politische Gruppierungen Zufluchtsorte für Menschen sein, weil sie sich dort besser aufgehoben fühlen.

Aber ich betone eines: Die Geschichte der Menschheit ist voller guter Beispiele, wie ein Miteinander der verschiedenen Religionsgemeinschaften zum Aufblühen einer Gesellschaft führt.

Zu meiner dritten Frage nach der Bedeutung des Glaubens für einzelne Migranten und die Stadtgesellschaft.

Ich war neulich in Palermo in Sizilien. Ich habe die Kathedrale besichtigt. Das majestätische Gebäude beeindruckt durch die effektvolle Wucht seiner architektonischen Linien. Es ist auf einem Friedhof der Ureinwohner Siziliens gebaut, umgeben von einer

Marmorbalustrade, die von barocken Skulpturen gekrönt ist.

Diese vielseitige, monumentale Kirche ist beeindruckend, weil sie gleichzeitig arabische, normannische, gotische und barocke Strukturen in sich vereint, die aber dem Ganzen einen unschätzbaren architektonischen Wert verleihen. Palermo ist auch die einzige Stadt der Welt, behauptet der Bürgermeister, in der Katz, Maus und Hund Hand in Hand spazieren gehen!

Und wenn ich die Formulierung in Ihrer Einladung aufgreife, dass diese Tagung betrachten will, welche Bedeutung die 130 religiösen Gemeinden für die einzelnen Migranten haben oder auch für die Stadtgesellschaft, dann erzähle ich Ihnen gern zum Schluss, was ich von meinem Freund, dem Theologen Dr. Gerhard Hoffmann, kenne. Das ist eine Geschichte Gottes mit seinen Menschen, wie wir sie in der hebräischen und in der griechischen Bibel vorgezeigt finden: Die Flucht begann mit der Vertreibung der ersten Menschen aus einem Garten. Und nach biblischem Befund gibt es offenbar keine nostalgische Rückkehr in den Garten. Das letzte Buch der griechischen Bibel geht von der Vision einer Stadt aus, in der Gott selbst bei seinen Menschen wohnt, und wo deshalb Tempel, Kirchen, Moscheen und Kultstätten überflüssig werden.

Wenn wir uns einzeln an dieser Vision orientieren, dann brauche ich mir keine Sorgen mehr um die Zukunft zu machen.

Möge diese Tagung ein paar Hinweise in diesem Sinne geben.

Mechtild M. Jansen: Einleitung

Die Tagung „Die Bedeutung von Glauben in der Migration“ wurde von zwei säkularen Institutionen, dem Amt für multikulturelle Angelegenheiten der Stadt Frankfurt am Main und der Hessischen Landeszentrale für politische Bildung, sowie zwei kirchlichen Institutionen, der Evangelischen Stadtakademie und dem Katholischen Bildungswerk Frankfurt, gemeinsam konzipiert und veranstaltet.

Über Migration und in diesem Zusammenhang auch über Integration ist in den letzten Jahren viel und heftig diskutiert worden. Viele Facetten und Probleme, die mit dem Prozess der Migration einhergehen, sind betrachtet und oft sehr kontrovers diskutiert worden. Die Frage, welchen Einfluss die religiöse Orientierung auf die Migranten hat und wie sie ihre Bereitschaft zur Integration beeinflusst, wurde immer wieder gestellt.

Durch die Ereignisse des 11. September 2001 ist die Bedeutung von Religion und das Interesse an uns nicht so bekannten Religionen in dem Mittelpunkt gerückt. Es wurden in diesem Zusammenhang Fragen diskutiert, ob zum Beispiel Religion benutzt und missbraucht werden kann, um Fanatismus und Zerstörung zu legitimieren – oder – ob Religion den Menschen Schutz und Sinnstiftung bei schwer fassbaren Ereignissen oder angesichts des Todes bieten kann.

Unser Interesse, über die Bedeutung von Glauben in der Migration zu reden, ist bereits lange vor dem 11. September 2001 entstanden. Was bedeutet Religion und religiöses Leben für Menschen in einer multikulturellen Stadt? Allein in Frankfurt am Main wohnen und arbeiten Menschen

aus mehr als 180 Ländern der Welt, es gibt hier 130 muttersprachliche religiöse Gemeinden, die Zugehörigkeitsgefühl und Gemeinschaft vermitteln. Religion wird oft als ein Stück „portable Heimat“ erlebt, die man mitbringen und an die man sich halten kann, die ein Stück Orientierung bietet, wenn man sich fremd, nicht immer willkommen und entwurzelt fühlt.

Religion, religiöse Riten und Bräuche werden schon in der frühen Kindheit vermittelt und haben daher eine oft prägende Wirkung auf unser Leben, selbst wenn man sich von der Religion abwendet. Religiöse Erfahrungen sind verbunden mit unterschiedlichen sinnlichen Eindrücken, mit bestimmten Räumen, Gerüchen, Klängen, Symbolen, Gesängen, Gebeten und auch mit Stille.

Religiöse Riten strukturieren das Leben vieler Menschen. Sie gliedern das Jahr durch Feste und die Lebensphasen eines Menschen durch herausgehobene Lebenslaufrituale, wie z.B. Taufe, Konfirmation oder Hochzeit.

Über Religion und religiöse Praxis wurde in den letzten Jahrhunderten viel gestritten. Viele Kriege sind im Namen von Religionen geführt worden. Neben Epochen großer Toleranz gab und gibt es noch heute Länder, die von Hass und Missachtung durch religiöse Indoktrination geprägt sind und nicht durch Respekt gegenüber Andersdenkenden und Anderslebenden.

Auch heute noch müssen Menschen auf Grund ihrer religiösen Überzeugung aus ihren Heimatländern fliehen und suchen bei uns Asyl. Viele aber, die hier wohnen, sind aus anderen

„Für einen großen Teil der hier lebenden Menschen hat Religion an Bedeutung und Sinnstiftung verloren.“

Gründen gekommen: um hier zu arbeiten, um hier zu leben oder auch der Liebe wegen. Viele von ihnen bringen ihre religiösen Werte und Vorstellungen mit. Sie wollen diese hier ungehindert leben können. Für einen großen Teil der hier lebenden Menschen hat Religion an Bedeutung und Sinnstiftung verloren, trotzdem bleibt sie Thema in einer multikulturellen und multireligiösen Stadt. Es wird darüber gestritten, wie sehr Religion öffentlich sein darf, wer wie seine religiösen Bräuche offen zeigen kann.

„Ungläubig sind immer die Anderen.“

Wo liegt bei uns die Grenze zwischen säkularem Staat, Menschenrechten und unterschiedlichen religiösen Vorschriften und Praktiken? erinnert sei nur exemplarisch an die Auseinandersetzungen, wenn es um den Bau von Moscheen und Tempeln, Schächtungsregeln und religiöser Bekleidung im öffentlichen Raum geht.

Hier ist es wichtig, immer wieder hervorzuheben, dass gerade der säkulare Staat ein Garant für Religionsfreiheit ist und diesen Streit zulässt. Es geht hier um einen Aushandlungsprozess, was im Rahmen unserer Verfassung möglich und garantiert ist. Manche dieser Diskussionen ließen sich entschärfen, wenn mit weniger Aufgeregtheit, vorurteilsfrei, mit Respekt und Wissen dem Anderen gegenüber begegnet würde. Das bedeutet aber auch, keine falsch verstandene Toleranz an den Tag zu legen, kritische Fragen zu stellen und eindeutig Position zu beziehen.

Eine säkulare Welt benötigt Religion und religiöse Gemeinschaften. Trotzdem ist für viele Menschen offene gelebte Religion zunehmend fremd und schwer zu verstehen, weil sie dem rationalen Diskurs nicht immer

zugänglich ist. Auf „Nichtgläubige“ kann dies unheimlich wirken, weil es um Gefühle, Mystik und Glauben geht.

Religion und religiöse Erfahrungen in Vernunft und Wissenschaft aufzulösen, ist nicht möglich. Religion bietet offensichtlich mehr als nur „Opium für's Volk“ und mehr als nur „der Seufzer der bedrängten Kreatur in einer herzlosen Welt“¹. Religion bietet für Menschen Orientierung, Schutzräume und Visionen, mit denen man sich durchaus kritisch auseinandersetzen sollte.

Ich möchte hier Herbert Marcuse zitieren, der zum Verhältnis von Religion und Wissenschaft bemerkt:

„Wo die Religion weiterhin das kompromisslose Streben nach Frieden und Glück bewahrt, haben ihre ‚Illusionen‘ doch einen höheren Wahrheitsgehalt als die Wissenschaft, die an der Ausschaltung dieser Ziele arbeitet. Der verdrängte und umgeformte Inhalt der Religion kann nicht dadurch befreit werden, dass man ihn der wissenschaftlichen Haltung ausliefert.“²

Wir wollen während dieser Tagung Erfahrungen mit und über die unterschiedlichen Religionen, Konfessionen und Gemeinden machen, über die Menschen, die in diesen Gemeinden leben und wie sie ihren Alltag und ihre Identität gestalten, mehr erfahren.

Es geht aber auch um die Frage, ob der Prozess der Migration die Suche nach den Wurzeln verstärken kann, weil die Realität hier manchmal zu fremd und zu unwirtlich ist, und ob religiöse Gemeinschaften dabei ein Stück Heimat bieten. Oder sind Migranten eher Grenzgänger zwischen zwei Welten?

Die Tagung fand in einem sakralen Raum, in einer Kirche statt, die eine wechselvolle Geschichte hat: früher Klosterkirche der Dominikanermönche, gehört sie heute der evangelischen Kirche Frankfurt und wird nicht nur für Gottesdienste, sondern auch für Konzerte und kulturelle Veranstaltungen genutzt. Es ist also ein offener Raum, der hier einlädt und Zuflucht vor der Hektik der Stadt gewährt. Ich möchte daran erinnern, dass sich hier im Mittelalter in unmittelbarer Nachbarschaft das jüdische Ghetto und bis zur Pogromnacht vom 9. November 1938 auch mehrere Synagogen befanden. Der heutige Börneplatz war bereits in den letzten Jahrhunderten eine durchaus multireligiöse Gegend in unserer Stadt Frankfurt mit einer wechselvollen und auch leidvollen Vergangenheit.

Die Tagung fand am 1. und 2. November 2002 statt: die Katholiken begehen in diesen Tagen Allerheiligen und Allerseelen. Es sind Feste, die den Heiligen, dem Totengedenken gewidmet sind und dazu einladen, über den Sinn und die Endlichkeit des irdischen Lebens nachzudenken. Sicher ein passendes Datum, um über Religion zu reden, aber auch angemessen zu feiern, bildet doch das Feiern von Festen einen wichtigen Bestandteil jeder Religion.

Mit einem Zitat des berühmten Philosophen und Theologen an der Schnittstelle des ausgehenden Mittelalters zur Neuzeit, Nikolaus von Kues (1401-1464), will ich schließen. Das Zitat macht deutlich, dass ungläubig nicht immer die Anderen sind und sagt viel ermutigendes für den interreligiösen Dialog.

Gebet an Gott der monotheistischen Religionen

„Du also, der du der Spender des Seins und des Lebens bist, du bist es,

der in den verschiedenen Religionen auf verschiedene Weise gesucht und mit verschiedenen Namen genannt wird, weil du bleibst, wie du bist, allein unerkannt und unaussprechlich. (...) So verbirg dich nicht länger, oh Herr! Sei gnädig und zeige dein Antlitz. (...) Wenn du gnädig so tun wirst, dann werden aufhören das Schwert und der neidvolle Hass und alles Übel, und alle werden erkennen, wie nur eine Religion ist in der Mannigfaltigkeit religiöser Bräuche.“³

Anmerkungen:

- 1 Karl Marx: Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. In: MEW 1, S. 378.
- 2 Herbert Marcuse: Triebstruktur und Gesellschaft. Frankfurt am Main 1965, S. 75.
- 3 Zitiert nach Gerhard Schweizer: Ungläubig sind immer die anderen. Weltreligionen zwischen Toleranz und Fanatismus. Stuttgart 2002, S. 96.

Die Religionsfreiheit als Menschenrecht ist eine moderne Idee, die gegenüber der vormodernen Toleranzpolitik christlicher oder islamischer Prägung einen grundlegend anderen Ansatz bedeutet.

Stefan Rech: Frankfurt am Main als Beispiel für eine multireligiöse Stadt

Die Frankfurter Hauptwache an einem Samstagmittag im Mai 2002

Ein buddhistischer Tempelverein feiert den Geburtstag des Buddha Shakyamuni: Gläubige, vorwiegend aus Taiwan, China und Vietnam, haben sich in einer Reihe aufgestellt, um nacheinander eine weiße Keramikfigur vorsichtig mit Wasser zu begießen. Danach verbeugen sie sich in einem innigen Moment und legen die Hände zum Gebet zusammen. Die kleine stehende Buddhafigur, deren rechter Zeigefinger zum Himmel zeigt, stellt den neugeborenen künftigen Buddha dar. Die „Badezeremonie“ steht symbolisch für die Reinigung der menschlichen Seele, die Entfernung des Unheilsamen und für die Wiedergeburt mit neuer Hoffnung.

Der zentrale Platz, in dessen Nähe sich die Hochhaustürme der internationalen Finanzwelt in den Himmel schrauben und die Kirchtürme überragen, ist normalerweise umspült von regem Autoverkehr. Gläubige, Angehörige, Freunde und Passanten tummeln sich auf der Verkehrsinsel. Es wird gesungen, Essensstände versorgen die Hungerigen und Neugierigen mit asiatischen Speisen.

Vom Frankfurter Hauptbahnhof startet eine andere Zeremonie anlässlich des Geburtstags von Muhammad. Ein pakistanischer Moscheeverein hat die Demonstration zu Ehren des Propheten organisiert. Ein Zug – vorwiegend Männer in festlicher weißer Kleidung – schiebt sich langsam durch die Münchener Straße, vorbei am Thea-

terplatz in Richtung Hauptwache. Das Glaubensbekenntnis prangt in arabischer Schrift auf grünem Transparent, ab und an werden Lobeshymnen in Urdu skandiert. Die Gläubigen werden von Polizeibeamten begleitet, die den Verkehr regeln. Junge Männer verteilen Flugblätter an Passanten und Interessierte, die Anlass und Hintergrund des Festzuges erläutern.

Als der muslimische Umzug an der Buddhafeier vorbei kommt, finden einzeln Gespräche zwischen beiden Gruppen statt. Die Lieder der Buddhisten und die Rufe der Muslime durchdringen einander. Auf der anderen Seite der Hauptwache singt ein leicht bekleideter Cowboy zur Gitarre. Die PR-Aktion eines Handyherstellers zieht ebenso viele Passanten an wie die beiden religiösen Demonstrationen.

Als urbanes Zentrum hat Frankfurt am Main schon immer Fremde angezogen, die auch ihre Religionen mitbrachten. Aus den verschiedensten Gründen kommen immer mehr Menschen aus immer unterschiedlicheren Regionen der Welt nach Frankfurt am Main – temporär oder bleibend. Die Welt rückt näher zusammen und ist gleichzeitig Schauplatz pluraler Lebensstile und Weltanschauungen. Das Nahe und das Ferne, die fremde und die eigene Religion berühren und überkreuzen sich, die Koordinaten gegenseitiger Wahrnehmungen sind flexibler und austauschbarer geworden. Für einen Moment verwandelte sich die Hauptwache in dem beschriebenen Bild zur Schaubühne religiöser Welten. Vom Standpunkt der intensiv erlebten Nähe im Kreis der religiösen

Zeremonie wirkte das hektische Treiben ringsherum befremdlich.

Nur wenige Gemeinden tragen ihre Religion in der geschilderter Weise nach außen. Und auch die sozial-integrativen Funktionen der Gemeinden bleiben vielfach im Verborgenen. Gleichwohl ist zu beobachten, dass es eine Entwicklung gibt, die eigene Religion selbstbewusster und sichtbarer im öffentlichen Raum zu etablieren. Deutlich wahrnehmbar nehmen z.B. auch Planungsvorhaben religiöser Einwanderergemeinden für repräsentative Bauten zu. Die Realisierung dieser Vorhaben geschieht nicht immer reibungslos, gibt aber den Beteiligten im städtischen und nachbarschaftlichen Umfeld im besten Fall auch Anlass zur konstruktiven Auseinandersetzung mit bisher unbekanntem religiösen Glaubensvorstellungen.

Diese Auseinandersetzungen finden inmitten unserer Gesellschaft statt und sollten weder einem engen Zirkel von religionswissenschaftlich Interessierten oder Migrationsspezialisten vorbehalten bleiben, noch ausschließlich medialer Vermittlung überlassen werden. Die religiösen Gemeinden möchten wahrgenommen, erkannt und anerkannt werden.

Religion und Migration – eine Herausforderung für die Stadtgesellschaft

Ohne Einwanderung keine Stadtgeschichte, der Zuzug von Neuankömmlingen war und ist Bedingungsfaktor der Stadtentwicklung. Dabei gestalten sich ökonomische, soziale und rechtliche Bedingungen der Einwanderung und Integration sowie Aufnahmebereitschaft im Laufe der Geschichte höchst unterschiedlich. Die

Frankfurter Juden, deren Geschichte untrennbar mit der Stadtgeschichte verbunden ist und die jeden Bereich der städtischen Kultur mitprägten, erlebten mehrfach Gemeindegründungen, Ausschlüsse und Vernichtung.

Die Zuwanderer anderer Glaubensrichtungen, ob katholische Bedientete aus dem Frankfurter Umland, Glaubensflüchtlinge aus Frankreich oder Händler aus Italien oder Griechenland, brachten immer auch ihre religiösen Überzeugungen mit und übten sie aus.

Heute macht sich die dauerhafte Präsenz der Arbeitsmigranten und ihrer Familien aus den verschiedensten europäischen und außereuropäischen Ländern bemerkbar. Flüchtlinge aus den Kriegs- und Krisengebieten der ganzen Welt leben in der Stadt. Der internationale Wirtschaftsstandort Frankfurt am Main zieht rotierende Fachkräfte aus Banken, Handel und dem Dienstleistungssektor nach sich. Und auch heute bringt jeder einzelne Zuwanderer in seinem kulturellen Gepäck auch seine Glaubensüberzeugungen mit. Manche entdeckten die eigene Religion sozusagen beim „Auspacken“, auf dem Weg des Ankommens. Für manche gehörte sie wie das Zähneputzen zur Alltagsroutine. Wiederum andere zogen es vor, die negative Religionsfreiheit in Anspruch zu nehmen und ignorierten ihren Glauben. Alle waren herausgefordert, ihr Verhältnis zur Religion angesichts der Ankunft in einem fremden Land und säkularen Rechtsstaat neu zu bestimmen.

Religion und Migration in Zahlen

Wie stellt sich das religiöse Leben und die Zusammensetzung von Mig-

„Als urbanes Zentrum hat Frankfurt am Main schon immer Fremde angezogen, die auch ihre Religionen mitbrachten.“

ranten nach Religionszugehörigkeit in der Stadt Frankfurt am Main quantitativ dar?

Die meisten der großen Weltreligionen sind in Frankfurt am Main anzutreffen. Die zahlenmäßige Präsenz der religiösen Gemeinden von Migranten und deren organisatorische Ausdifferenzierung innerhalb der Stadt hängen mit dem Herkunftsland, der Einwanderungsgeschichte und dem Eingliederungsprozess zusammen.

Neben der Jüdischen Gemeinde gibt es derzeit 50 evangelische und freikirchliche, 20 katholische, 14 orthodoxe, 32 islamische, 8 buddhistische, 5 hinduistische und jeweils eine Sikh- und eine Bahá'í-Gemeinde sowie 14 weitere Einrichtungen, Informationsstellen und Interessenverbände in Frankfurt am Main. Der religiöse Bereich der Stadtgesellschaft zeichnet sich allerdings durch ständige Veränderungen aus. Neue Gemeinden entstehen dadurch, dass bereits bestehende Gemeinden sich teilen oder neue Zuwanderergruppen eigenständige Gemeinden gründen.

Angaben zur Religionszugehörigkeit werden prinzipiell nicht erfasst.² Nur für die katholische und evangelische Kirche sowie für die Jüdische Gemeinde gibt es aufgrund der Erhebung der Kirchensteuer verlässliche Daten.

Alle anderen Gläubigen sind in den Statistiken unter der Kategorie „Sonstige“³ erfasst, die mittlerweile fast die Hälfte aller Frankfurter ausmacht. Die nicht christlichen Religionen können einen Teilbereich dieser wenig aussagekräftigen Kategorie erklären.

Die religiösen Zuwanderergemeinden bringen eine zum Teil reiche und vielfältige Glaubenstradition mit. Sie erweiterten auch das innerchristliche Spektrum – national und konfessionell. Insgesamt erleben die beiden

großen christlichen Konfessionen dennoch einen erheblichen Rückgang ihrer Mitgliederzahlen. Die Gründe hierfür sind vielfältig. Derzeit gehören etwa je ein Viertel der in Frankfurt am Main Wohnenden einer der beiden großen Kirchen an.⁴

Keine statistischen Angaben im Bereich der evangelischen Konfession gibt es für die fremdsprachigen Gemeinden von Einwanderern, die überwiegend als eigenständige Partnerkirchen oder assoziierte Gemeinden organisiert sind.

Die Kirchenstatistik der römisch-katholischen Kirche gibt eine Zahl von fast einem Drittel Katholiken anderer Muttersprachen (31%) für Frankfurt am Main an. Der größte Anteil der fremdsprachigen Katholiken sind die in Frankfurt am Main lebenden Italiener, gefolgt von den Kroaten und anderen aus dem ehemaligen Jugoslawien kommenden Gläubigen, Spaniern, Polen und Portugiesen. Auch die römisch-katholische Kirche weist einen großen Anteil an „Sonstigen“ auf, was der Vielfalt der in Frankfurt am Main lebenden Menschen anderer Herkunft entspricht. Durch die Zuwanderung römisch-katholischer Christen wurde der zahlenmäßige Mitgliederrückgang innerhalb der römisch-katholischen Kirche abgeschwächt bzw. aufgefangen. Dieses Phänomen ist für die evangelische Kirche aufgrund der verfügbaren Zahlen nicht festzustellen.⁵

Die orthodoxen Kirchen sind in einer Vielzahl jeweils eigenständiger Kirchen in Frankfurt am Main vertreten. Die Gemeinden selbst zählen meist alle im Einzugsgebiet lebenden Migranten aus den jeweiligen Herkunftsländern zu ihren Mitgliedern. Auf Grundlage der in Frankfurt am Main gemeldeten Angehörigen von Staaten mit überwiegend ortho-

xer Prägung ergibt sich eine Zahl von etwa 30.000 Orthodoxen.⁶ Dies entspricht einem Anteil von ca. 6% an der Gesamtbevölkerung und von 17% gemessen an der ausländischen Bevölkerung. Zum Teil gehen die Angaben der Gemeinden aufgrund des häufig weiteren Einzugsgebietes um ein Vielfaches darüber hinaus.

Die Jüdische Gemeinde macht, gemessen an ihrer Mitgliederzahl, gut 1% der Gesamtbevölkerung aus. Derzeit zählt sie knapp 7.000 Mitglieder, davon etwa ein Drittel Kontingentflüchtlinge aus den Nachfolgestaaten der Sowjetunion.

In der Wahrnehmung der säkularisierten Öffentlichkeit dominiert der Islam oft als einheitlicher Block. Dieser erste Eindruck täuscht jedoch, denn die unterschiedlichen muslimischen Vereine zeigen, dass der Islam in Frankfurt am Main nicht nur national, sondern auch in seinen religiösen Äußerungs- und Organisationsformen inzwischen ein heterogenes Bild bietet. Nach Berechnungen, die auf Angaben zur Staatsangehörigkeit der ausländischen Bevölkerung Frankfurts basieren, kann von etwa 60.000 Muslimen ausgegangen werden. Das ergibt einen Anteil von 35% Muslime gemessen an der ausländischen Bevölkerung und von knapp 10% gemessen an der Gesamtbevölkerung Frankfurts. Die hohen Einbürgerungsquoten insbesondere von Türken sind dabei nicht berücksichtigt.

Für ausländische Buddhisten und Hindus kann jeweils etwa 1% gemessen an der Gesamtbevölkerung angegeben werden. Wobei auch hier die Einbürgerungsquote und die großen Einzugsgebiete der Vereine berücksichtigt werden müssen.

Zu den Sikhs und den Bahá'í können keine Angaben gemacht werden,

weil sich die Zugehörigkeit der Mitglieder über die Statistik der Staatsangehörigkeit / Nationalität schlecht erfassen lässt bzw. wenig aussagekräftig ist. (...)

Es ist also nicht zu bestreiten, dass Frankfurt am Main eine multireligiöse Stadt ist. Ist deshalb die Religiosität, die ja in (messbaren) Zahlen deutlich weniger geworden ist, durch das Element der „Anderen“, „Sonstigen“, „Nicht-Erfassten“ sozusagen durch die Hintertür in die Stadt eingekehrt? So einfach ist die Gleichung nicht, denn: Auch bei Migranten – nicht anders als bei der Mehrheitsgesellschaft – wirkt sich ein gewisser Säkularisierungsprozess aus. Viele fühlen sich einer Religion zugehörig, aber praktizieren diese nicht, nicht öffentlich, nicht gemeinschaftlich oder nicht regelmäßig. Andere haben der Religion den Rücken gekehrt oder konvertieren. Und dennoch: Religiös gefärbte Weltbilder und Vorstellungen erhalten gerade in der Migration besondere Bedeutung. Glaubensüberzeugungen können nicht einfach »abgeschüttelt« werden, als seien sie der Tau einer vergangenen »verzauberten Welt«. Glaubensvorstellungen reichen meist weit in die Einzelbiographie zurück, sie sind – bewusst oder unbewusst – tief in der Persönlichkeitsstruktur verankert. Das Leben in der Migration stellt mitgebrachte Regeln und Erwartungen oftmals infrage. Religiöse (Re)Orientierung gibt auf diese Infragestellung verschiedene Antworten. Gerade durch die Migration rückt die eigene Religion in den Mittelpunkt des Interesses. In der Fremde wird die eigene Religion bewusster erlebt, ja (wieder)entdeckt. Sie ist Schutz(raum), Grenze, markiert und signalisiert das Andere, sichert und schafft Zugehörigkeit und ist (H)Ort des Selbstgefühls und Selbstwerts.

„Jeder einzelne Zuwanderer bringt in seinem kulturellen Gepäck auch seine Glaubensüberzeugungen mit. Manche entdecken die eigene Religion beim »Auspacken«, auf dem Weg des Ankommens. Für manche gehört sie zur Alltagsroutine. Wiederum andere ziehen es vor, die negative Religionsfreiheit in Anspruch zu nehmen und ignorieren ihren Glauben. Alle aber sind herausgefordert, ihr Verhältnis zur Religion angesichts der Ankunft in einem fremden Land und säkularen Rechtsstaat neu zu bestimmen.“

Wie aber verändert sich Religion in der Migration? Welche Funktionen werden von ihr übernommen? Inwiefern dient sie der Integration? Schließen sich fremdreligiöse Betätigung und Teilnahme an der (Stadt)Gesellschaft aus? Wie äußert sich das „Pendeln“ zwischen vorgestellter Herkunftsreligion und gelebtem Glauben in der Wahlgemeinschaft im Selbstverständnis der Migranten? Welchen Beitrag leistet Religion und welchen könnte sie im zivilgesellschaftlichen Miteinander leisten? Jede Gemeinde ist ein „eigener Kosmos“ mit einer eigenen „Lebensgeschichte“ – und damit gelebte Antwort auf diese Fragen.

Religion und Migration in Frankfurt am Main: Kontinuität und Wandel

Fremde sind nichts Neues für Frankfurt am Main. Wie jedes urbane Zentrum war und ist Frankfurt am Main ein Anziehungspunkt – manche sagen: eine Integrationsmaschine – für Migranten und Fremde. Die Kategorie der Fremdheit beschränkte sich jedoch nicht auf die Menschen, die aus anderen Ländern gekommen waren. Fremdheit war in der Vergangenheit überwiegend eine Frage des sozialen Standes. Die religiöse Zugehörigkeit spielte eine entscheidende Rolle beim Zugang zu sozialen, politischen und ökonomischen Rechten bis ins späte 19. Jahrhundert hinein.

Noch in der Mitte des 19. Jh. teilte sich die Frankfurter Bevölkerung zur Hälfte in Fremde und Bürger. Fremde waren vor allem Gesinde, Dienstboten sowie Handels- und Gewerbehilfen aus dem näheren Umkreis der Stadt⁷. Sie alle können mehr oder weniger den christlichen

Konfessionen zugeordnet werden. Die Frankfurter Juden blieben bis zur Emanzipation und Gleichberechtigung ausgegrenzt, obwohl sie dauerhaft in Frankfurt lebten.⁸

Man kann von einer abgestuften Hierarchie sprechen, bei der seit der Reformation die politischen Mitspracherechte den Lutheranern vorbehalten blieben, während sich die beiden anderen christlichen Konfessionen (Katholiken, Reformierte) in unterschiedlicher Gewichtung in Bürger, Beisassen und Fremde aufteilten. Eine in Frankfurt weit verbreitete Redensart der frühen Neuzeit drückt es drastischer so aus: „Die Katholiken besitzen die Kirchen, die Lutheraner die Macht und die Calvinisten das Geld“⁹. Bezeichnenderweise werden die Juden bei dieser Aufzählung ausgelassen. Die seit dem Mittelalter ansässigen Juden wurden im Laufe ihrer Anwesenheit ins selbstverwaltete Ghetto gedrängt. Dem Rat unterstellt, waren ihre ökonomischen Beziehungen zur Mehrheit gewissen, immer wieder neu formulierten Sonderregelungen unterworfen.

Ob es sich um italienische Pomeranzenhändler, wallonisch-reformierte Glaubensflüchtlinge oder jüdische Händler handelte, ihnen allen war in unterschiedlicher Weise der gleichberechtigte Zutritt zum ökonomischen Leben der aufstrebenden Messe- und Handelsstadt verweigert. Der ökonomische Erfolg, der sich manchmal trotz der erschwerten Auflagen bei diesen Bevölkerungsgruppen einstellte, führte nicht selten zu dann religiös begründeten Auseinandersetzungen.¹⁰

Durch die napoleonischen Eroberungen wurde kurzzeitig (zwischen 1806 und 1815) die volle Gleichberechtigung der christlichen

Konfessionsangehörigen wie auch die Gleichstellung der Juden durch Theodor von Dalberg in die Stadt gebracht. Die Gleichstellung der „israelitischen Bürger“, wie die in der Freien Stadt lebenden Juden ab 1824 offiziell genannt wurden, fand mit dem Ende der Besatzung auch schon bald ihr vorläufiges Ende. Erst mit der Einführung der Gewerbefreiheit 1864 erlangten die Frankfurter Juden die Gleichberechtigung.

Ende des 19. Jahrhunderts stieg die Einwohnerzahl zwischen 1871 und 1914 beinahe um das Vierfache¹¹, was unter anderem auf die Erweiterung des Frankfurter Stadtgebietes zurückzuführen ist. Nun gehörten auch größere Gewerbebetriebe zu Frankfurt. Die beginnende Industrialisierung verlangte Arbeitskräfte, die zunächst aus der näheren oder weiteren Umgebung rekrutiert wurden. Dies schlägt sich auch in einem Anstieg der katholischen Bevölkerung nieder.¹²

Während viele Deutsche das Land verließen, kamen neue Fremde aus dem östlichen Mitteleuropa: Polen und Juden. Der enorme Anstieg der jüdischen Gemeinde in der Zeit zwischen 1871 und 1910 ist auf diese allgemeinen Wanderungsbewegungen zurückzuführen. Viele der Juden flüchteten aus Galizien, Polen und teilweise Russland.¹³

Mit der Gründung des Deutschen Reiches (1871) änderten sich die Demarkationslinien zwischen Fremden und Einheimischen grundlegend. Die bürgerlichen Rechte und Privilegien wurden über die Nationalität und den Zugang zur Nationalität geregelt. Die Religionszugehörigkeit scheidet mit der rechtlichen Gleichstellung der Bürger zumindest formal als Unterscheidungskriterium aus. Fremder ist nun der fremde Staats-

bürger und nicht mehr der „Jude“, der „Katholik“ oder der Reformierte“. Die Praxis der Einbürgerung sorgte dafür, dass die Ärmeren und allzu Fremden (z.B. sogenannte Ostjuden) nicht vorschnell die deutsche Staatsbürgerschaft erhielten.¹⁴ Schon in der Weimarer Republik bahnte sich die Diskriminierung von als fremd konstruierten Gruppen an, was sich am Beispiel der größtenteils sesshaften Frankfurter Sinti und Roma zeigen lässt.¹⁵ Durch die Herrschaft des Nationalsozialismus wurde schließlich die rassistisch begründete Verfolgung und Ermordung der Juden, Sinti und Roma, Homosexuellen und anderen, zu Sündenböcken gebrandmarkten, Gruppen legitimiert. Der Zweite Weltkrieg bewirkte eine Umwälzung der Bevölkerungsstruktur. Deutsche Männer wurden in den Krieg eingezogen. Zwangsarbeiter, Kriegsgefangene und Deportierte kamen in die Stadt. Sie hielten die Kriegsproduktion unter zum Teil grausamen Bedingungen in Gang, wurden aber auch in anderen Sektoren wie beispielsweise der Landwirtschaft gebraucht. Bei Kriegsende stellte die heterogene Gruppe ehemaliger Zwangsarbeiter, Rückkehrer und Displaced Persons etwa ein Viertel der Frankfurter Bevölkerung.¹⁶

Gemeindegründungen im Spiegel der Migrationsphasen nach 1945

Die Gemeindegründungen spiegeln – meist unter Berücksichtigung einer gewissen zeitlichen Verzögerung – die unterschiedlichen Phasen der Migration bzw. die Anwesenheit als fremd wahrgenommener religiöser Gruppen seit der Nachkriegszeit.

Die Jüdische Gemeinde der Vorkriegszeit war durch die planmäßi-

ge Vernichtung der Juden nahezu ausgelöscht. Der Wiederaufbau erfolgte weitgehend durch die so genannten „Displaced Persons“. Auch die Zusammensetzung und Gründung der polnisch-katholischen, ukrainisch-katholischen und russisch-orthodoxen Kirchen im Ausland ist mit den Zwangsarbeitern, Ostarbeitern und ehemaligen Kriegsgefangenen verbunden. Durch den politischen Wandel und die Öffnung der osteuropäischen Länder erfahren diese Gemeinden heute wieder Zulauf. In ihrer Zusammensetzung und in ihrem kollektiven Gedächtnis spiegelt sich die wechselhafte Geschichte des letzten Jahrhunderts.

Sowohl russische als auch griechische Zuwanderer sind bereits vor dem Zweiten Weltkrieg in Frankfurt bekannt, aber auch die Anwesenheit von Bahá'í. Die relativ frühen Gründungen dieser Gemeinden nach dem Zweiten Weltkrieg lassen sich daraus erklären. Die meisten der Gemeindegründungen in der Nachkriegszeit verlaufen parallel zu den mit den jeweiligen Ländern geschlossenen „Anwerbeverträgen“: mit Italien (1955), Spanien und Griechenland (1960), der Türkei (1961), Portugal (1964), Marokko, Tunesien (1965) und Jugoslawien (1968)¹⁷. Ende der Fünfzigerjahre entstand z.B. die erste Italienische Katholische Gemeinde in Frankfurt in der Innenstadt. Ende 1966 wurde die zweite Italienische Katholische Gemeinde in Frankfurt-Höchst gegründet. Im gleichen Zeitraum entstand die Freie evangelische italienische Pfingstgemeinde. Die Spanische Katholische Gemeinde wurde 1961 gegründet. Wie diese Beispiele belegen, kamen die „Gäste“ nicht nur zum Arbeiten, sondern sie brachten auch ihre religiösen Vorstellungen mit, die

sich in den Gemeindegründungen widerspiegeln. Nicht zu vergessen sind auch ausländische Studierende, die teilweise schon sehr früh oder parallel zur Arbeitsmigration nach Deutschland kamen.

Die Gemeindegründungen von Zuwanderern aus osteuropäischen Ländern beruhen größtenteils auf den Fluchtbewegungen derjenigen Menschen, die in ihren Freiheitsrechten durch den zunehmenden Einfluss der ehemaligen Sowjetunion beeinträchtigt waren. Die Katholische Ungarische Gemeinde wurde schon 1956, die Slowakische Katholische Mission 1968 und die Katholische Tschechische Gemeinde 1970 gegründet.

Mit der innereuropäischen Zuwanderung erweiterte sich das Spektrum der christlichen Kirchen in Frankfurt. Katholiken aus Südeuropa, Anglikaner und Protestanten aus Nordeuropa, Orthodoxe aus Ost- und Südosteuropa trugen zur Ausweitung der christlichen Mehrheit bei. Mit der Anwerbung türkischer Arbeitnehmer sowie der Zuwanderung von Menschen aus anderen islamisch geprägten Ländern (z.B. Marokko, dem ehemaligen Jugoslawien, Afghanistan, Pakistan und Indonesien) etablierte sich der Islam als drittgrößte Glaubensgemeinschaft in Frankfurt am Main. Aus den unterschiedlichsten Krisenherden der Welt fanden Flüchtlinge Aufnahme in Frankfurt am Main, die ihre eigene Glaubenspraxis mitbrachten. Sie haben oft einen hohen Bildungsgrad, verrichten aber nicht selten wenig qualifizierte Arbeiten.

Eine weitere Gruppe von Einwanderern, die oft übersehen wird, ist die Elite in Finanz-, Handels-, und Dienstleistungsbetrieben, die sich zunehmend international zusammensetzt. Für diese weltweit „rotierenden Fachkräfte“

kann die Existenz einer Gemeinde wichtige Anlaufstelle, Netzwerk und Wissensreservoir sein, um sich zeitweilig in der Fremde einzurichten.

Mit den Entfernungen ist auch die Vielfalt der hier lebenden Menschen unterschiedlichster Nationalität größer geworden. Die Überschneidungen von sozialem Status, Nationalität oder Herkunft und Religionszugehörigkeit, die in der frühen Neuzeit noch bindende Wirkung hatten, sind nicht nur durch die Zunahme an Optionen vielfältiger geworden, sondern auch austauschbarer. Heute begegnet man einem armenisch-orthodoxen Taxiunternehmer, einem indischen Import-Export-Unternehmer, der Hindu ist, einer philippinischen Krankenschwester, die den katholischen Gottesdienst in englischer Sprache besucht, einem iranischen Studenten, der sich als Bahá'í versteht, einem pfingstlerisch orientierten Informatiker aus Nigeria, einem evangelisch-reformierten Manager aus Schweden, einem alevitischen Industriearbeiter, einem pakistanischen Muslim, der als diplomierter Übersetzer tätig ist, einer thailändischen Buddhistin mit abgeschlossenem Studium, einer griechisch-orthodoxen Lehrerin und einem türkischen Arbeiter, der zur Moschee geht. Neuerdings trifft man den indischen Greencardbesitzer, der einen tamilischen Hindu-Tempel besucht, oder den jungen BWL-Studenten, der im Vorstand des Hindu-afghanischen Tempels sitzt, den spanischen Baptisten, der seit 30 Jahren in Deutschland lebt, genauso wie den afrikanischen Hausmeister-Pfingstler, der einer der ehemaligen Militärgemeinden angehört, die koreanische Nonne, die einen buddhistischen Tempel leitet, und den schiitischen Imam mit holländischem Pass, der in einer internationalen Gemeinde vorwiegend türkische Schiiten betreut. Religiöse Bindung wird immer

weniger eindeutig über die nationale Zugehörigkeit erkennbar. Durch das neue Staatsangehörigkeitsgesetz ist mit immer mehr deutschen Muslimen, Hindus, Sikhs, Bahá'í und Buddhisten zu rechnen.

Es gibt keine eindeutige Korrelation zwischen Profession, Glaubenszugehörigkeit und Nationalität. Würde man die Kategorien beliebig gegeneinander austauschen, fielen es zumindest schwer, eine Kombination zu finden, die nicht in Frankfurt am Main anzutreffen ist, was einen hohen Grad von Individualisierung und Pluralisierung ausdrückt. Gleichwohl sind die Formen der religiösen Vergemeinschaftung unterschiedlich. Sie reichen von der öffentlichkeitswirksam inszenierten Ökumene bis zur ethnisch-religiösen Enklave, der international vernetzten Diaspora bis zum großfamiliären Selbsthilfeverein.

Unterschiede und Gemeinsamkeiten: Potenzierte Vielfalt oder fließende Grenzen

Ein Anstieg der in Frankfurt am Main lebenden Menschen aus immer unterschiedlicheren Regionen der Welt bewirkt eine Ausdifferenzierung der religiösen Infrastruktur. Der Prozess der Pluralisierung ist nicht einfach nur quantitativ als ein Anstieg des religiös-konfessionellen Nebeneinanders zu sehen. Bei genauerer Betrachtung zeigt sich die Pluralisierung auch dadurch, dass jede ethnisch-nationale Gruppe von Migranten vielfältige religiöse Bezüge mitbringt. Die Einwanderung repräsentiert auf den ersten Blick den Querschnitt der im Herkunftsland vertretenen ethnischen und religiösen Gruppen. In vielen

„Es gibt keine eindeutige Korrelation zwischen Profession, Glaubenszugehörigkeit und Nationalität. Würde man die Kategorien beliebig gegeneinander austauschen, fielen es zumindest schwer, eine Kombination zu finden, die nicht in Frankfurt am Main anzutreffen ist, was einen hohen Grad von Individualisierung und Pluralisierung ausdrückt. Gleichwohl sind die Formen der religiösen Vergemeinschaftung unterschiedlich. Sie reichen von der öffentlichkeitswirksam inszenierten Ökumene bis zur ethnisch-religiösen Enklave, der international vernetzten Diaspora bis zum großfamiliären Selbsthilfeverein.“

Fällen trifft das zu, in anderen Fällen weniger. Interessant sind die zum Teil veränderten Proportionen von Minderheit(en) und Mehrheit(en) in der Einwanderungssituation im Vergleich zum Herkunftsland.

Türkische Muslime dominieren das Bild des Islam in Deutschland. Etwa die Hälfte der Muslime in der Stadt Frankfurt am Main sind Türken. Im bundesweiten Vergleich ist das eine eher niedrige Quote. Die türkischen Vereinsgründungen repräsentieren nahezu alle Schattierungen und Richtungen des Islam wie in der Türkei. Alevitische Muslime (die von manchen Sunniten nicht als Muslime angesehen werden), armenische und syrisch-orthodoxe Christen aus der Türkei verweisen aber auch auf den Trugschluss, alle Türken durch eine vereinheitlichende „Islambrille“ sehen zu wollen. Aus orthodox-dominierten Ländern sind evangelische Christen zu finden (z.B. Griechen), aus katholisch-dominierten Ländern sind evangelische Minderheiten zu finden. Aus Sri Lanka sind vorwiegend tamilische Hindus geflüchtet, aber auch katholische Tamilen treffen sich in Frankfurt am Main. Aus Afghanistan sind vorwiegend Muslime geflüchtet, sie haben unterschiedliche schiitische und sunnitische Vereine gegründet, aber auch afghanische Hindus sind stark in Frankfurt am Main vertreten. Es gibt Migrantengruppen, bei denen sich Mehrheits- und Minderheitensituation aus dem Herkunftsland in der Migration verkehrt, so wie bei den Koreanern oder Indonesiern. Indonesier sind im evangelischen freikirchlichen Spektrum vertreten und bei den Katholiken, zu einem geringeren Teil auch bei den Muslimen. Bei Äthiopiern und Eritreern fällt auf, dass sie nahezu im gesamten christlichen, besonders aber im orthodoxen Spek-

trum vertreten sind. Äthiopische und eritreische Muslime hingegen sind im Frankfurter Raum nicht organisiert.

Migranten, die in den Herkunftsländern zu den religiösen Minderheiten oder den verfolgten „Häretikern“ gehörten, sind im Einwanderungsland überrepräsentiert. Dies ist in manchen Fällen – wie bei den Ahmadiyya – direkt mit der ausgeübten Religion verknüpft, hat aber auch damit zu tun, dass die Religionsfreiheit die religiöse Vergemeinschaftung beflügelt.

Drei Dinge gilt es festzuhalten: Alle Migranten kommen in ein vom Christentum geprägtes Land. Dies bedeutet besonders für Nicht-Christen eine enorme Umstellung. Die Proportionen von Mehrheiten und Minderheiten bezogen auf das Herkunftsland verschieben sich zum Teil beträchtlich. Bisweilen werden die religiösen Unterschiede gerade in der Migration zusätzlich konturiert, bisweilen treten sie zugunsten neu gefundener Gemeinsamkeiten in den Hintergrund.

Der durchlaufene Migrationsprozess und die Einwanderungssituation selbst wirken sich auf die gelebte Religion und die dafür gefundenen Strukturen aus: Quelle einer Pluralisierung und Vervielfältigung innerhalb der Gemeinden. Veränderungsfaktoren sind die Öffnung gegenüber dem Wohnviertel oder der Mehrheitsgesellschaft, konfessionsübergreifende Kontakte über die gemeinsam gesprochene Sprache, nationenübergreifende Kontakte durch die gemeinsame Religion und die generationenübergreifende Vergemeinschaftung, in der sich – nicht immer reibungslos – die unterschiedlichen Phasen der Einwanderung spiegeln.

Eine mitgebrachte Diversität, die aus den internen Widersprüchen und Konfliktlinien des jeweiligen Her-

kunftslandes herrührt, muss prinzipiell vom Prozess der Diversifizierung in der deutschen Wahlgesellschaft unterschieden werden, auch wenn dies in manchen Fällen zusammenhängt.

Zwischen Herkunft und Ankunft – noch immer?

Die Vielfalt hat mehrere Gründe. Zum einen liegt sie in der Geschichte der Religionen selbst begründet. Sie ist eine Geschichte der Abspaltungen und Synkretismen. Zudem unterliegen Religionen, was ihre Verbreitung angeht, anderen Gesetzmäßigkeiten als Staaten, auch wenn durch staatlichen Einfluss bestimmte Religionen gefördert bzw. unterdrückt werden können. Zum anderen sind es migrationspezifische Gründe, die zur Heterogenität beitragen. Jeder Immigrant ist auch Emigrant – irgendwo. Das heißt, er bringt die vielschichtigen Einflüsse seines Herkunftslandes mit und versucht, diese mehr oder weniger mit den Anforderungen des Ankunftslandes in Einklang zu bringen. Im Ankunftsland trifft er nicht nur auf Menschen, die genau das gleiche Schicksal teilen (ethnische Enklave), noch ausschließlich auf eine mehr oder weniger duldsame Mehrheitsgesellschaft. Er trifft auf Menschen, die vielleicht ein ähnliches Schicksal wie er hatten, Menschen mit denen er irgendetwas gemeinsam hat. Das kann die Religion, die Sprache, die Nationalität, der Arbeitsplatz oder der Nachbar sein. Mit anderen Worten, es finden sich in der Migration bestimmte Koalitionen. Manche sind wahrscheinlicher als andere. Einige davon sind aufgezeigt worden. Weitere sind denkbar oder auch für die Zukunft möglich.

Religion und Diaspora: Selbstverständnis, Aufgaben und Funktionen

Für Angehörige anderer Kulturen wird Religion in der Einwanderungssituation oft deshalb erst wichtig, weil darin Lebensweise, Würde und Selbstbild geborgen liegen, die ihnen im alltäglichen Umgang verweigert werden. Dies ist sozusagen die bewahrende Funktion der Herkunftskultur. Im strikten Wortsinn kann hier „re-ligio“ betrachtet werden als „Rückbindung“ an die Kultur, die droht verloren zu gehen. Auf die konkrete Gemeindegarbeit vieler Vereine bezogen, bedeutet sie aber nicht nostalgische Rückkehr, sondern auch Übergang und Anknüpfen an die neue Kultur.

Wird Diaspora hier im erweiterten Sinn benutzt, so finden sich ein Großteil der Motive vieler Einzelgemeinden:

- Es geht um die Wiederverknüpfung von Kultur und religiösem Weltbild als vorgestellte und gelebte Erinnerung.
- Die religiösen Gemeinden sind symbolisch hoch besetzte Orte, wo die Herkunftskultur in der Residenzgesellschaft inszeniert und gelebt wird.
- Die religiöse Gemeinschaft ist Knotenpunkt eines (oft) weit verzweigten (europa- oder weltweiten) Netzwerks verstreut lebender Gleichgesinnter.
- Die Gemeinden sind Quelle positiver Identifikation und dienen als Brücke in die Residenzgesellschaft.
- Die Gemeinden sind »transnationale Räume«, in denen gleichzeitig und grenzüberschreitend eine eigenständige religiöse Kultur gelebt und erprobt wird, die An-

„Die zahlenmäßige Präsenz der religiösen Gemeinden von Migranten und deren organisatorische Ausdifferenzierung innerhalb der Stadt hängen mit dem Herkunftsland, der Einwanderungsgeschichte und dem Eingliederungsprozess zusammen.“

teile der Herkunft und der Ankunft miteinander verbindet.

- Die Gemeinden möchten als eigenständige Bestandteile der Residenzgesellschaft anerkannt werden.
- Die Gemeinden sind sowohl Rückzugsorte als auch Orte der Selbstbehauptung und Integration. Als Ort der Selbstvergewisserung will man sich auch positiv unterscheiden.

Die Gemeinden sehen sich als Anlaufstelle, als Brücken zwischen den Welten.

Die Moscheen, Kirchen, Gottes- und Andachtsräume sind soziale Orte in der Stadt, an denen aktive Integration stattfindet. Leider gibt es noch viel zu häufig Raumknappheit – sowohl bei den Christen als auch bei den anderen Religionen. Viele Andachtsstätten wurden errichtet. Die Gemeinden bieten vielfache interkulturelle Kompetenzen. Über 50 Sprachen werden in den verschiedenen religiösen Gemeinden gesprochen und unterrichtet. Die Gemeinden bieten Einblicke in gelebte religiöse Traditionen, bieten Anleitung in den unterschiedlichsten Meditationstechniken und besitzen Praxiswissen über verschiedene Heilmethoden. Die religiösen Leiter bringen die Befähigung zur Streitschlichtung mit und verfügen über genügend Anerkennung seitens der Mitglieder, um als Vermittler zwischen Herkunfts- und Residenzgesellschaft zu dienen.

Literaturverzeichnis:

ASEMANN, KARL H.: Religion im Leben der Frankfurter Bevölkerung im 20. Jahrhundert – von der christlichen Großstadt zur multireligiösen Metropole. (Hg.): Amt für Statistik, Wahlen

und Einwohnerwesen. Frankfurter Statistische Berichte 4/99. Frankfurt am Main 1999.

BADE, KLAUS J.: Ausländer, Aussiedler, Asyl. Eine Bestandsaufnahme. München 1994.

BERNASKO, ABENA / RECH, STEFAN: Religionen der Welt. Gemeinden und Aktivitäten in der Stadt Frankfurt am Main. (Hg.): Amt für multikulturelle Angelegenheiten der Stadt Frankfurt am Main. Frankfurt am Main 2003.

COHN-BENDIT, DANIEL / SCHMID, THOMAS: Heimat Babylon. Das Wagnis der multikulturellen Demokratie. Hamburg 1993.

HELMENDORFER, ERICH: Frankfurt – Metropole am Main. Geschichte und Zukunft. Düsseldorf/Wien/München 1992.

KARPF, ERNST: „Und mache es denen hiernächst Ankommen nicht so schwer...“ Kleine Geschichte der Zuwanderung nach Frankfurt am Main. (Hg.): Amt für multikulturelle Angelegenheiten der Stadt Frankfurt am Main. Frankfurt am Main/New York 1993.

SANDNER, P.: Frankfurt. Auschwitz. Die nationalsozialistische Verfolgung der Sinti und Roma in Frankfurt am Main, Frankfurt am Main 1998.

SCHMID, THOMAS: Nicht-Deutsche in einer deutschen Großstadt. Über die Entwicklung der ausländischen Populationen in Frankfurt am Main. (Hg.): Amt für multikulturelle Angelegenheiten der Stadt Frankfurt am Main. Frankfurt am Main 1995.

Anmerkungen

Bei dem Text handelt es sich um eine von Mechtild M. Jansen und Susanna Keval stark gekürzte Fassung der Einführung und der Schlussbetrachtung aus der Publikation: Religionen der Welt. Gemeinden und Aktivitäten in der Stadt Frankfurt am Main. Herausgegeben von Amt für multikulturelle Angelegenheiten der Stadt Frankfurt am Main. Verfasst von Abena Bernasko und Stefan Rech. Erschienen im Fachhochschulverlag. Frankfurt am Main 2003.

Anstelle des Textes, der auf der Tagung „Religion und Migration“ vorgetragen wor-

den war, wurde aufgrund ihrer Aktualität diese umfassendere Darstellung gewählt. Wir danken dem Amt für multikulturelle Angelegenheiten für die Abdruckgenehmigung.

2 »Niemand ist verpflichtet, seine religiöse Überzeugung zu offenbaren. Die Behörden haben nur insoweit das Recht nach der Zugehörigkeit zu einer Religionsgesellschaft zu fragen, als davon Rechte und Pflichten abhängen oder eine gesetzlich angeordnete statistische Erhebung dies erfordert.« (Art. 136 (3) WRV).

3 Zu dieser Kategorie zählen alle, die keine Kirchensteuer entrichten, d.h. auch Christen wie z.B. Orthodoxe oder Freikirchen, alle anderen Religionen und Konfessionslose. Wie grundlegend sich das Verhältnis zwischen den beiden christlichen Kirchen zu den Sonstigen in der Stadt verändert hat, zeigt folgender zeitlicher Vergleich: um 1900: röm.-kath. 30,6%, ev. 60,9%, Sonstige 8,5%; 1987: röm.-kath. 30,4%, ev. 36,0%, Sonstige 33,6%; 1998: röm.-kath. 27,2%, ev. 26,3%, Sonstige 46,5% (siehe Dr. Karl H. Asemann: Frankfurter Statistische Berichte 4/99). Nach Zahlen des Amtes für Statistik, Wahlen und Einwohnerwesen der Stadt Frankfurt am Main von 2001 gehörten von den 666.476 Einwohnern 169.499 der evangelischen und 171.346 Einwohner der römisch-katholischen Kirche an. Dies sind etwa 25,3% für die evangelische und 25,6% für die römisch-katholische Kirche.

4 Angaben zu den Katholiken der verschiedenen Nationalitäten: Italiener (13.243), Kroaten (10.152), Sonstige: ehemaliges Jugoslawien (5.350), Spanier (4.809), Polen (3.744), Portugiesen (2.845), Sonstige (11.871) (Quelle: Katholisches Bezirksamt Frankfurt am Main, Stand 1997).

5 Die folgenden Zahlen veranschaulichen diesen Sachverhalt: 1970 waren von der Bevölkerung Frankfurts 35,8% bei der römisch-katholischen und 51,8% bei der evangelischen Kirche Mitglied. Im Jahr 1993 sind bei der römisch-katholischen 29,5% und bei der evange-

lischen Kirche 29,8% zu verzeichnen (siehe Schmid 1995, S. 35).

6 Aus dem Auszug des Melderegisters Frankfurt am Main von ausländischen Einwohner/innen nach Staatsangehörigkeit 2002: Serbien-Montenegro (14.281), Griechenland (7.594), Russische Föderation (1.983), Rumänien (1.700), Äthiopien (1.036), Eritrea (897). Dazu kommen noch etwa 500 koptische Familien (nach Angaben der Gemeinde) sowie Armenisch- und Syrisch-Orthodoxe.

7 Vgl. Karpf 1993, S. 91 ff.

8 Nach Angaben in der Dauerausstellung des Jüdischen Museums der Stadt Frankfurt am Main wird die Anwesenheit von Juden in Frankfurt um 1150 erstmals erwähnt.

9 Vgl. Helmsdorfer 1992, S. 84.

10 So z.B. die Auseinandersetzungen zwischen zugewanderten Reformierten und Lutheranern in der frühen Neuzeit (vgl. Cohn-Bendit/Schmid, Hamburg 1993, S. 208 ff.).

11 Von 126.000 im Jahre 1871 auf 454.000 im Jahre 1914 (vgl. Karpf 1993, S. 101).

12 Karpf 1993, S. 103.

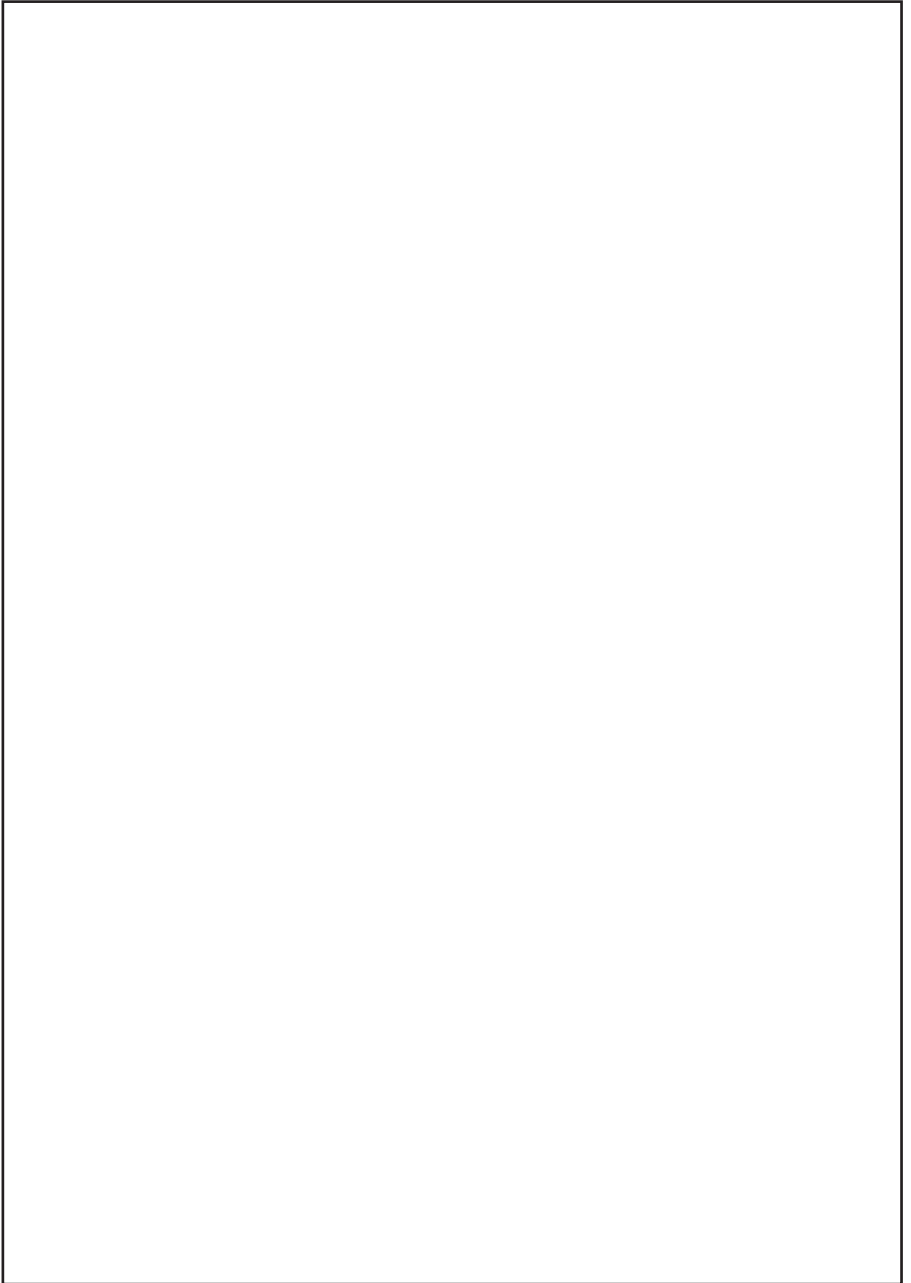
13 Im letzten Viertel des 19. Jh. verließen insgesamt drei Millionen Menschen jüdischen Glaubens die Länder Osteuropas, um der Armut und der Bedrohung durch Pogrome zu entkommen. Die meisten gingen nach Amerika. Ein kleiner Teil von ihnen blieb bis 1914 im Deutschen Reich – meist in Großstädten wie Berlin oder Frankfurt (vgl. Karpf 1993, S. 108).

14 Vgl. Karpf 1993, S. 109.

15 In seiner auf Zeitzeugengesprächen beruhenden und sorgfältig recherchierten Untersuchung schildert Peter Sandner, wie sesshafte Roma in Frankfurt, die meist die deutsche Staatsbürgerschaft besaßen, bereits 1929 in einem so genannten „Konzentrationslager“ an der Friedberger Landstraße zusammengelegt wurden (vgl. Sandner, P., Frankfurt am Main 1998).

16 Vgl. Karpf 1993, S. 120.

17 Bade 1994, S. 53.



Nicht-christliche religiöse Orte in Frankfurt am Main

Jüdische Andachtsstätten und Synagogen

1. Jüdische Gemeinde Frankfurt am Main-Westend Synagoge
1. Gemeindehaus mit Kindergarten und Synagoge, Baumweg (Nordend)

Islamische Andachtsstätten und Moscheen

Ahmadiyya Gemeinde

2. Ahmadiyya Muslim Jamaat – Nuur Moschee
2. Ahmadiyya Muslim Jamaat (Bonames)

Alevitische Gemeinde

3. Alevitisches Kulturzentrum Frankfurt e.V.

Schiitische Gemeinden

4. Verein der Hazrat Fatima Moschee e.V.
5. Imam Sadjad Kulturzentrum

Sunnitische Gemeinden

6. Afghanisches Kulturzentrum Jamal ad-Din al-Afghani Maihan e.V. – Ansar Moschee
7. Arabisch-Deutscher Kulturverein – Al Fitia
8. Bangladesch Islamisches Zentrum (BANIZ) e.V.
9. Deutsch-afghanischer Kulturverein e.V.
10. Eyüp Sultan Camii – Fechenheim Türkische Kultur Zentrum
11. Gamaat Bismi Allah e.V. Islamische Gemeinde
12. Gebets- und Kulturverein türkischer Arbeitnehmer in Frankfurt und Umgebung e.V.
13. Idara Minhaj-ul-Quran Kulturzentrum e.V.
14. Islamisch Indonesische Gemeinde in Frankfurt und Umgebung (ohne festen Raum)
15. Islamische Gemeinde Frankfurt e.V. (IGF) – Abu Bakr-Moschee
16. Islamische Gemeinschaft in Deutschland e.V.
17. Islamische Informations- und Serviceleistungen e.V.
18. Islamisches Kulturzentrum Frankfurt am Main e.V.
19. Islamischer Verein – Tarik ben Ziad-Moschee e.V.
20. Marokkanisch-islamischer Kulturverein – Bilal-Moschee
21. Marokkanischer Verein Frankfurt-Höchst
22. Marokkanischer Verein für die Förderung des Geistigen und Kulturellen Gutes e.V. Taqwa-Moschee

23. Muslim Studenten Vereinigung in Deutschland e.V. (M.S.V.) (c/o 16. Islamische Gemeinschaft)
24. Pak Dar ul Islam – Islamische Gemeinde e.V.
25. Pakistanisch-Islamische Gemeinde e.V.
26. Somalisch-islamischer Kulturverein e.V. (ohne Raum)
27. Türkisches Islamisches Kultur- und Erziehungszentrum Dergâh e.V.
28. Türkischer Kultur- und Bildungsverein e.V. (ATIB)
29. Türkisch-Islamische Union der Anstalt für Religion e.V. (DITIB) – Merkez Moschee
30. Verband der Islamischen Kulturzentren e.V. (VIKZ)
31. Verein der guten Sitten Hamidiye-Moschee

Buddhistische Andachtsstätten und Pagoden

32. Deutsch-Vietnamesische Buddhistische Gemeinde – Buddhistisches Meditationszentrum »Buddhas Wisdom« – Phat Hue Pagode
33. Frankfurt JongTo Society e.V. (ohne festen Raum)
34. Internationaler Buddhistischer Kulturverein e.V. Hessen – Frankfurt Fo Guang Shan-Andachtsstätte
35. Verein für buddhistische Forschung und tibetische Kultur e.V. (außerhalb)
36. Vereinigung der Buddhistischen Vietnam-Flüchtlinge in der Bundesrepublik Deutschland e.V. – Ortsgruppe Frankfurt
37. Wat Puttabenjapon (Langenselbold)
38. Won-Buddhismus Europa Tempel in Frankfurt e.V. (Dreieich-Sprendlingen)

Hinduistische Andachtsstätten und Tempel

39. Afghanischer Hindu Kulturverein e.V.
40. Hinduistischer Kulturverein Inthumantram e.V.
41. Rhein Main Bengali Cultural Association e.V. (ohne festen Raum)
42. Vishwa Hindu Parishad e.V.
43. Sri Kadpaha Vinajagar Tempel Frankfurt

Sikh Tempel

44. Gurdwara Sri Guru Singh Sabha e.V.

Bahá'í Tempel

45. Bahá'í-Gemeinde Frankfurt am Main (Hofheim-Langenhain)

Karsten Lehmann: Religion und Integration – Spezifika der politischen Debatte und Perspektiven der Forschung

Einleitung

Der Religionswissenschaftler Hans Kippenberg betonte zu Beginn eines Vortrages während des 13. Bremer Universitätsgesprächs: „Europa ist, was Religion angeht, seit der Antike ein Einwanderungsland gewesen. Die Vorstellung, ein Volk, eine Religion, eine vor allem in Deutschland verbreitete Auffassung, idealisiert eine Gemeinschaftlichkeit, die es bereits in der Antike nicht mehr gab. Europa war religiös gesehen nie besonders produktiv und hat seine prophetischen Religionsstifter aus dem Ausland geholt. Alle drei europäischen Religionen: Judentum, Christentum, Islam sind zugewandert.“¹

Diese Verbindung zwischen Migration und Religion ist häufig in Vergessenheit geraten. Die Zuwanderung von Menschen, die ihre religiösen Traditionen in der Aufnahmegesellschaft weiterpflegen wollen, wird so zum Ausnahmefall, und Migrantenreligionen werden als neuartige Bedrohung für die Aufnahmegesellschaft angesehen. In den letzten Jahren war es vor allem die Diskussion um die ‚grüne Gefahr‘, welche diese Sichtweise nachhaltig befördert hat.² ‚Der Islam‘ ist vielerorts zum Synonym für religiöse Traditionen geworden, deren Träger im Rahmen von Migrationsprozessen nach Europa gekommen sind und sich einer nachhaltigen Integration widersetzen. Eine Vorstellung, die auf eine traurige Tradition zurückgreifen kann.³

Die aktuelle Diskussion lässt sich folgendermaßen zusammenfassen: Integration wird als der erwünschte Endpunkt des Migrationsprozesses angesehen. Ein Migrant gilt als integriert, sobald er die Grundlagen der Aufnahmegesellschaft akzeptiert, ohne sich notwendig an sie anzupassen. Er soll dazu in der Lage sein, sich selbständig in der neuen Umgebung zurechtzufinden und sich ihren Herausforderungen zu stellen. Hilft ihm seine religiöse Zugehörigkeit dabei, so wird sie als integrationsfördernd gedeutet. Werden dagegen konfliktträchtige Vorstellungen vertreten bzw. fordern religiöse Repräsentanten eine eigenständige Organisationsform, so gilt dies als segregativ. Oft werden diese Attribute dann vom Einzelfall unkontrolliert auf die Gesamtheit der jeweiligen religiösen Tradition ausgeweitet.

Im Weiteren soll nun diskutiert werden, inwieweit diese Betrachtungsweise Sinn macht. Es wird der Frage nachgegangen, wie Integrationsprozesse ablaufen und welche Bedeutung ihnen in einer pluralistischen Gesellschaft zukommen. Hierzu sind zunächst einige begriffliche Vorbemerkungen notwendig. Im Zentrum stehen dann drei kontrastierende Thesen, die das Spektrum der aktuellen Diskussion abdecken:

- 1) Die Religion von Migranten kann unmöglich integrativ wirken.
- 2) Die Religion von Migranten wirkt per se integrativ.
- 3) Die Strukturen des Integrationspro-

zesses sind äußerst vielschichtig. Abschließend werden weiterführende Thesen formuliert, welche das Verhältnis von Religion und Integration genauer beleuchten.

Begriffliche Vorbemerkungen

Die in der Einleitung angerissene Diskussion kreist um zwei komplexe und kontrovers debattierte Begriffe: Religion und Integration. Beide müssen zumindest ansatzweise geklärt werden, bevor man sich mit ihrem Verhältnis zueinander beschäftigt.

Die Definition, was Religion ist, gehört zum zentralen Diskussionsbestand der Religionswissenschaften⁴. Im Anschluss an Günter Kehrer kann man zwei Argumentationsstränge verfolgen. Auf der einen Seite gibt es die Unterscheidung zwischen fideistischen⁵, d.h. rein religiös definierten Ansätzen und wissenschaftlichen Definitionen. Diese Dichotomie „lässt sich auf die Frage konzentrieren, ob Religion auf Soziales reduzierbar sei oder nicht“⁶. Auf der anderen Seite werden substantielle Definitionen von funktionalen Definitionen getrennt: „Substantielle Definitionen sagen, was Religion ist; funktionale Definitionen sagen, was Religion tut bzw. leistet.“⁷

Die Vor- und Nachteile der daraus ableitbaren Forschungsstrategien werden bis in die Gegenwart diskutiert.⁸ Den folgenden Überlegungen liegt eine Definition zugrunde, die sich an Spiros wissenschaftlich-substantieller Konzeption orientiert⁹: Religion umfasst demnach Denken, Handeln und Fühlen, das auf übernatürliche Tatbestände bezogen ist und damit zum ‚kulturellen Gepäck‘ von Migrantinnen und Migranten gehört. Diese Begriffsbestimmung ist mit den typischen Problemen sub-

stantieller Definitionen belastet. Sie besitzt aber den Vorzug, dass sie sich – als heuristischer Begriff – nahe am Alltagsverständnis orientiert. Für die folgende Diskussion scheint sie deshalb besonders geeignet.

Die Debatte um den Integrationsbegriff hat vor einigen Jahren eine besondere Dynamik gewonnen. Auch hier scheint es für den weiteren Diskussionsverlauf sinnvoll, sich möglichst nahe am Alltagsverständnis zu orientieren. So hat beispielsweise die Beauftragte der Bundesregierung für Migration, Flüchtlinge und Integration eine Konzeption vorgelegt, welche aus den Erfahrungen der konkreten Integrationsarbeit hervorgegangen ist und ihr Augenmerk auf die Strukturen der Integration unter den Bedingungen einer modernen Gesellschaft richtet. Marieluise Beck geht es darum, einen Ausgleich zwischen den Ängsten der einheimischen Bevölkerung und den Vorbehalten der Migranten herzustellen. In ihren „Leitlinien zur Integration“ führt sie aus:

Wir leben „in einer Gesellschaft, in der eine Vielzahl von Lebensstilen und Lebensentwürfen nebeneinander existieren. Integration kann und darf daher nicht Assimilierung bedeuten, sondern meint den beständigen Prozess der Verständigung über die gemeinsamen Grundlagen und Regeln des Zusammenlebens in einem Gemeinwesen. In diesem Sinne ist Integration ein gesellschaftlicher Prozess, der nicht irgendwann abgeschlossen ist, sondern immer wieder neu gefördert werden muss. Integration richtet sich damit auch nicht allein an die zugewanderte Bevölkerung. Sie ist keine Einbahnstraße, sondern bezieht sich letztlich auf jeden Einzelnen in unserer Gesellschaft. [...] Integration geht nicht ohne Konflikte vonstatten. [...] Konflikte zu benennen

„Europa ist, was Religion angeht, seit der Antike ein Einwanderungsland gewesen. Die Vorstellung, ein Volk, eine Religion, eine vor allem in Deutschland verbreitete Auffassung, idealisiert eine Gemeinschaftlichkeit, die es bereits in der Antike nicht mehr gab. Europa war religiös gesehen nie besonders produktiv und hat seine prophetischen Religionsstifter aus dem Ausland geholt. Alle drei europäischen Religionen: Judentum, Christentum, Islam sind zugewandert.“

(Hans G. Kippenberg)

und Lösungen dafür zu suchen, ist Teil des Integrationsprozesses.“¹⁰

Mit dieser Formulierung weicht die Bundesausländerbeauftragte den sozialwissenschaftlichen Phasen- und Ebenenmodellen zur Abbildung des Integrationsprozesses aus. Während sich die akademische Debatte zumeist mit den kognitiven, identifikatorischen, sozialen und strukturellen Dimensionen der individuellen Integration von Migranten beschäftigt¹¹, richtet die Beauftragte den Blick stärker auf die gesamtgesellschaftlichen Aspekte des Integrationsprozesses. Sie wirft dabei die Frage nach den Möglichkeiten der Systemintegration auf,¹² ohne diese im Weiteren genauer zu systematisieren. Beck beschreibt Integration als komplexe Interaktion, welche die Grundlagen der Gesellschaft in Frage stellt und verweist auf die möglichen Konflikte, die in diesem Zusammenhang entstehen können.

Für den Einfluss der religiösen Traditionen auf den Integrationsprozess sind diese weitergehenden Fragen von besonderem Interesse. Dabei geht es zunächst darum, dass religiöser Pluralismus als aktuelle Normalität akzeptiert werden muss. In einem zweiten Schritt muss überlegt werden, wie unter diesen Bedingungen Integration verstanden werden kann. An diesem Punkt setzt die Diskussion ein, die im Weiteren anhand der drei eingangs formulierten Thesen umrissen wird.

Die Religion von Migranten kann unmöglich integrativ wirken

Zunächst zu der These, dass Religion notwendig den Integrationsprozess behindere. Zugunsten dieser These werden in der Forschung vor allem zwei Argumente angeführt. Zum

einen wird behauptet, dass sich (a) Migranten in religiösen Belangen primär auf die Herkunftsgesellschaft beziehen und dadurch weitgehend integrationsresistent sind. Zum anderen wird (b) auf das religionssoziologische Paradigma verwiesen, dass jede religiöse Vorstellung oder Organisation unter den Bedingungen der Moderne an Integrationskraft verliert.

(a) Der französische Karikaturist Farid Boudjellal gewinnt dem ersten Argument in seinen Arbeiten immer neue Facetten ab. Im Mittelpunkt seiner Cartoons stehen ein jüdisches Mädchen und ein Sohn palästinensischer Eltern. Beide sind ein Liebespaar, stammen aber aus Familien, die nachhaltig vom jüdischen und muslimischen Glauben ihres Herkunftslandes geprägt sind. Aus dieser Konstellation entwickelt Boudjellal verschiedene humoristische Situationen, die die Integrationsfähigkeit der Beteiligten zum Gegenstand haben. In der Bildsequenz (siehe S. 25) versuchen sich die Jugendlichen beispielsweise mit einem christlichen Freund für das Wochenende zu verabreden.

Der hinter der Bilderfolge stehende Gedanke lässt sich in wenigen Schritten zusammenfassen. Den Ausgangspunkt liefert die Vorstellung, dass Religion bei der Identitätsbildung eine zentrale Rolle spielt. Migration hingegen stellt die eigene Identität an bedeutenden Punkten geradezu in Frage. Religion entwickelt sich in diesem Spannungsfeld zu einer „Identitätsressource“, die aus der Aufnahmegesellschaft übernommen wird. Sie leistet einer Rückwendung zur Herkunftsgesellschaft Vorschub, um dadurch die eigene Migrantenidentität zu stärken. Dies wiederum soll die Entstehung von islamistischen Tendenzen begünstigen, da funda-

Aus: Boudjellal, Farid:
Jude – Araber, Kiel
1991, S. 44.
© Achterbahn AG,
Kiel 1999

mentalistische Gruppierungen ihren Mitgliedern ein fiktives, konsistentes Weltbild zur Verfügung stellen.¹³

Als Gewährsleute dieser Argumentation können u.a. die klassischen Vertreter der Soziologie des Fremden genannt werden.¹⁴ Es kann aber auch eine Vielzahl von empirischen Untersuchungen aufgezählt werden,

welche die Signifikanz der Religion für Migrantenbiographien herausstreichen.¹⁵

In den biographischen Berichten von Migranten wird den religiösen Vorstellungen der Herkunftsgesellschaft häufig eine zentrale Bedeutung zugesprochen. In eine ähnliche Richtung weist schließlich die Beobachtung,

„Integration richtet sich nicht allein an die zugewanderte Bevölkerung. Sie ist keine Einbahnstraße, sondern bezieht sich auf jeden Einzelnen in unserer Gesellschaft.“

(Bundesbeauftragte für Religion)

dass (extreme) religiöse Migranten-
gruppen in Deutschland Mitglieder
gewinnen.¹⁶ Auch hier scheinen
religiöse Zugehörigkeiten zu einer
herkunftsbezogenen Identitätsbildung
beizutragen.

(b) Das zweite Argument für einen
segregativen Einfluss der Religion
basiert auf dem Säkularisierungs-
paradigma der Soziologie.¹⁷ Lässt
sich die Entstehung der modernen
Gesellschaft u.a. als ein Prozess
zunehmender funktionaler Differen-
zierung beschreiben, so muss die
übergreifende Bedeutung der Reli-
gion unweigerlich abnehmen. Vor
allem die Systemtheoretiker in der
Tradition Niklas Luhmanns betonen
die unterschiedlichen Modi von ge-
sellschaftlichen Subsystemen wie der
Wirtschaft, der Politik oder eben der
Religion. Jedes dieser Subsysteme
kann die Informationen aus seiner
Umwelt nur bedingt (als Rauschen
oder strukturelle Kopplung) verarbei-
ten und ist ansonsten ausschließlich
auf sich selbst bezogen. Eine Inte-
gration scheint unter diesen Bedin-
gungen nur schwer vorstellbar.

Aus dieser Perspektive legt sich die
Behauptung nahe, dass Religion
ebenso wenig zur umfassenden Inte-
gration der Gesellschaft beitragen
kann wie andere soziale Subsysteme.
Im Fall der Migrantenreligionen
kommt hinzu, dass sie in der Aufnah-
megesellschaft nur bedingt verankert
sind. Eine integrative Funktion wird
dadurch noch unwahrscheinlicher,
so dass das erste Argument weiter
untermauert wird. Zusammen schei-
nen sie eine kaum hinterfragbare
Position zu bilden, welche gegen jeg-
liche integrative Rolle der Religion im
Migrationsprozess spricht. Trotzdem
lassen sich auch für die gegenläufige
Auffassung Argumente namhafter
Autoren finden.

Die Religion von Migranten wirkt per se integrativ

Die Vorstellung, dass Religion per se
integrativ wirke, setzt an dem soeben
genannten Punkt an und wendet ihn
in sein Gegenteil. Autoren von Emile
Durkheim über Talcott Parsons bis zu
Richard Münch sehen in der Integra-
tion der Gesellschaft die zentrale
Funktion von Religion. So äußerte
etwa Münch jüngst die Auffassung,
dass die Aufgabe der Kirchen trotz
aller gegenläufiger Tendenzen darin
bestehe, auf eine solidarische Inte-
gration hinzuwirken:

Die Kirchen verlieren „jedoch ihre ur-
sprüngliche moralische Autorität. Dies
lässt sich unter den Bedingungen des
religiösen Pluralismus nicht wiederher-
stellen. In dem Maße, in dem sich die
Kirchen auf ihre öffentliche Rolle besin-
nen, können sie jedoch ihre Stimme in
den öffentlichen Dialog mit der Politik
über die moralisch-ethische Gestaltung
des modernen Lebens einbringen. Die
Wiedergewinnung der moralisch-ethi-
schen Gesellschaftsgestaltung ist um
so dringender gefordert, je schneller
sich die globalen Märkte entfalten und
den nationalstaatlichen Einklang von
Moral, Ethik und Recht sprengen.“¹⁸

Münch weist in diesem Zitat ausdrück-
lich auf die spannungsreichen Kon-
sequenzen religiöser Pluralisierungs-
prozesse hin. Gleichzeitig formuliert
er die These, dass Religion moralisch-
ethisch gestalten kann und muss. Als
Bezugspunkt nennt er die christlichen
Kirchen. Sie sollen sich in Zukunft ver-
mehrt mit Fragen der Moral beschäf-
tigen, um so den modernen Entwick-
lungen gerecht zu werden. Um die
integrative Bedeutung der Migranten-
religionen in diesem Sinne weiter zu
unterstreichen, muss Münchs These in
drei Punkten modifiziert werden:

(a) Es stellt eine Verkürzung dar, die Zugehörigkeit zu einer Migrantenreligion mit dem Bezug auf die Herkunftsgesellschaft gleichzusetzen. Tatsächlich existieren häufig intensive Beziehungen zu den Migrantencommunities der Aufnahmegesellschaft.¹⁹ Auf diesem Wege ist es nicht so sehr die Herkunftsgesellschaft als vielmehr die spezifische Lebenssituation in der Aufnahmegesellschaft, welche für das religiöse Handeln den Ausschlag gibt. Dies gilt für Kleidungs Vorschriften ebenso wie die architektonische Ausführung von Kultstätten oder die Auswahl sozialer Kontakte.

(b) Unter den Migrantenreligionen lassen sich Entwicklungen beobachten, die zu eigenständigen europäischen Spielarten der jeweiligen Traditionen führen. Zu nennen sind hier die asiatischen Religionen mit einer hohen Anzahl von Konvertiten, wie sie beispielsweise das Bild der ISKCON oder der Neo-Sannyas in Europa und den USA prägen. Beide Gruppen machen deutlich, wie stark sich die Vorstellungen der Herkunftsgesellschaft im Gefolge des Migrationsprozesses verändern können.²⁰ Vergleichbare Tendenzen sind im muslimischen Bereich zu beobachten. Auch hier werden von den Gläubigen nachhaltige organisatorische oder inhaltliche Modifikationen vorgenommen, die nicht notwendig als Bruch mit althergebrachten Traditionen verstanden werden.²¹

(c) Schließlich muss berücksichtigt werden, dass die Migrantenreligionen zunehmend zu ethnischen Institutionen der Aufnahmegesellschaft werden.²² Ihre Vertreter etablieren sich als Sprecher der jeweiligen Gemeinde in der deutschen Öffentlichkeit; ihre Interessen werden immer pointierter formuliert und in die allgemeine Diskussion eingebracht. Auf

diesem Wege kommt es zu einer Integration in die Mehrheitsgesellschaft, die in einer aktiven Partizipation am politischen Geschehen mündet.²³ Im Sinne der Bundesausländerbeauftragten kann dieser Prozess durchaus konfliktgeladen sein und stellt nichtsdestotrotz eine Form der Integration dar.

Berücksichtigt man diese Modifikationen, so macht es Sinn, Münchs Argumente für die integrative Funktion der Kirche auf die Migrantenreligionen auszuweiten. Auch diese Position wurde von Farid Boudjellal in einem Cartoon (S. 28) humoristisch aufgearbeitet.

Die Gegenüberstellung der ersten beiden Thesen legt nun die Vermutung nahe, dass eine eindeutige Antwort auf die Frage nach dem integrativen oder segregativen Einfluss der Religion auf Migranten nicht möglich ist. Dies führt zur dritten eingangs formulierten These.

Die Strukturen des Integrationsprozesses sind äußerst vielfältig

Folgt man dieser These, so wird es notwendig, die Strukturen des Integrationsprozesses genauer in den Blick zu nehmen. Allgemeine theoretische Debatten sind dabei nur bedingt zielführend. Vielmehr werden detaillierte empirische Untersuchungen unumgänglich.²⁴ Von besonderem Interesse sind hier die Arbeiten zum Islam in Deutschland. Im Gefolge der aktuellen Terrorismus-Debatte haben sie ein bislang nicht gekanntes Niveau erreicht. Bei der Beschäftigung mit den Integrationsstrategien religiös gebundener Migranten liegt es deshalb nahe, zunächst einmal auf die Muslime einzugehen:

Aus: Boudjellal, Farid:
Jude – Araber,
Kiel 1991.
© Achterbahn AG,
Kiel 1999.

Bislang leben in der Bundesrepublik etwa 2,8 bis 3,2 Millionen Muslime. Darunter sind nach Schätzungen des Bundesministeriums des Inneren nicht mehr als 370.000 bis 450.000 deutsche Staatsbürger.²⁵

Schon allein diese Gegenüberstellung macht deutlich, wie groß der Anteil der Migranten unter den in Deutsch-

land lebenden Muslimen ist. Die so entstandene muslimische Community hat – parallel zur wechselvollen Nachkriegsmigration aus muslimisch geprägten Ländern – in der Bundesrepublik einen hohen Grad an Heterogenität erreicht.

So entstand ein kaum mehr zu überschauender innermuslimischer Pluralis-



mus, der sich durch die nachfolgende Karte nur ansatzweise veranschaulichen lässt:

Es stellt sich nun die Frage, inwieweit bei diesen heterogenen muslimischen Migrantenströmen noch von Integration gesprochen werden kann. Auf den ersten Blick liegt es nahe, von einer kaum integrierbaren Menge unterschiedlichster muslimischer Traditionen auszugehen. Die Entwicklung scheint aber in eine andere Richtung zu weisen. So betonte beispielsweise Jamal Malik in seiner Erfurter Antrittsvorlesung, dass sich die verschiedenen muslimischen Migranten durchaus in Europa etabliert haben. Gleichzeitig unterstreicht er die Eigenständigkeit der muslimischen Migranten in Bezug auf ihre religiösen Vorstellungen und Handlungen:

„Diese vierzig Millionen Muslime in Europa sind in sich höchst divergent und spiegeln eine bunte und auch gespaltene muslimische Öffentlichkeit wider. Sie verfügen über funktionierende gesellschaftliche, politische und auch wirtschaftliche Netzwerke, tendierten bis vor zwanzig Jahren zum politischen Quietismus (Passivität/Zurückhaltung) und ließen sich weniger auf die Diasporasituation ein. [... Inzwischen werden die Antworten] vielmehr aus einer kolonialisierten Lebenswelt in der Diaspora formuliert. Zwar werden die [... Debatten aus den muslimischen Alt-Ländern] von Muslimen in Europa rezipiert. Darauf wird aber ein eigenständiger [Diskurs] etabliert.“²⁶

Im Kontext dieser Prozesse lassen sich unterschiedliche nationale Integrationsstrategien ausmachen.

Aus: Calderini, Simonetta, *Der Islam*, In: Smart, Ninian (Hg.): *Atlas der Weltreligionen*, Köln 2000, S. 193.
© Könnemann Verlagsgesellschaft, Köln

Reinhard Schulze spricht von einem spezifischen master code, welcher der Integration der Muslime in den verschiedenen europäischen Ländern zugrunde liegt. Er stellt fest, dass sich unter den deutschen Muslimen eine Integrationsstrategie herausbildet, die sowohl durch ihr Bild in der Öffentlichkeit wie auch durch die allgemeingültigen, rechtlichen Rahmenbedingungen (vor allem des Vereinsrechts) geprägt ist. Im Mittelpunkt steht die Etablierung eigener Institutionen zur Repräsentation muslimischer Interessen in der Öffentlichkeit:

Afrika	149		
davon:		anglophon	69
		frankophon	48
		mehrsprachig	28
Asien	111		
davon:		Koreaner	45
		Tamilen	31
Europa/Nordamerika	69		
davon:		Italiener	20
		international	17
Naher Osten	7		
Lateinamerika	4		

„Schaut man nun auf die innerislamische Diskussion in Deutschland, so fällt ein anderer master code [als in Frankreich, den USA oder Großbritannien] auf, den sich diese Gemeinschaften aneignen. Er besteht aus einer Setzung des Vereinswesens und einer bürokratischen Selbstorganisation. Gerade deshalb streiten sich islamische Gruppen ja hauptsächlich um den legalen Status ihrer Gemeinschaft [...] und konkurrieren um die Frage, welche der Gemeinschaften denn nun als ‚Sprecherin‘ der Muslime in Deutschland wirken dürfen.“²⁷

Es stellt sich aber die Frage, inwieweit sich auch innerhalb des jeweiligen nationalen Kontextes verschiedene religiöse Strategien identifizieren lassen. Besonders aussagekräftig ist hier der Vergleich mit den christlichen Migrantengemeinden, da diese eine völlig andere Ausgangssituation vorgefunden haben als die Muslime. Leider liegen in diesem Bereich bislang kaum systematische, empirische Studien vor. Der folgende Vergleich bezieht sich deshalb auf ein Projekt der Evangelischen Kirche im Rheinland sowie der Evangelischen Kirche von Westfalen, welche sich eine intensive Kooperation zwischen evangelischer Amtskirche und den ‚christlichen Gemeinden fremder Sprache und Herkunft‘ zum Ziel gesetzt haben.

Claudia Währisch-Oblau, die zuständige Beauftragte der beiden Landeskirchen, gibt einen Überblick über in Frage kommende Gemeinden. Im ‚Erfahrungsbericht der Beauftragten für Christen und Gemeinden fremder Sprache und Herkunft in der Region Deutschland‘ spricht sie von gegenwärtig 340 bekannten Gemeinden mit mehrheitlich je 50–70 Mitgliedern.²⁸ Diese lassen sich im Hinblick auf die geographische Herkunft ihrer Mitglieder unterteilen, wie es die Tabelle links oben zeigt:

Besonders aufschlussreich sind Währisch-Oblaus Aussagen zu den Strukturen des Integrationsprozesses der christlichen Migrantengemeinden in der Bundesrepublik. Sie unterscheidet vier unterschiedliche Gemeindetypen, die sich in der Phase der Gemeindegründung durch je spezifische Formen der Annäherung an die evangelischen Landeskirchen im Rheinland sowie in Westfalen auszeichnen:

- I Etabliert / denominationelle Gemeinden: Sie sind normalerweise „Zweiggemeinden“ ausländischer Kirchen, die Mitglieder des Ökumenischen Rates der Kirchen sind und ökumenische Kontakte zu deutschen Kirchen unterhalten.
- II Traditionell missionarisch / denominationelle Gemeinden: Sie sind ausschließlich Gründungen freikirchlicher Gemeinden oder freier Missionswerke.
- III Revers missionarisch / denominationelle Gemeinden: Sie wurden vor allem in den letzten 20 Jahren durch Immigranten gegründet, die sich mit anderen Christen ihrer Denomination zusammentaten und dann einen Kontakt zur ‚Mutterkirche‘ herstellten. Diese Gründungen geschahen in der Regel ohne Kontakte zu deutschen Kirchen. Ihre Mitglieder versuchen, die christlich-theologischen Erkenntnisse ihrer Herkunftsgesellschaft auch in Deutschland bekannt zu machen.
- IV Unabhängig missionarisch / nicht-denominationelle Gemeinden: Sie sind ‚deutsche Gründungen‘ durch Gruppen von Immigranten, haben oft nur lose Kontakte zu Kirchen in den Herkunftsländern und verstehen sich dezidiert als nicht-denominationell.²⁹

Neben den revers missionarischen und unabhängig missionarischen Gemeinden verweist Währisch-Ob-lau auf die etablierten und traditionell missionarischen Gemeinden, welche den Kontakt zu kirchlichen Institutionen in Deutschland pflegen oder zumindest suchen. Die Tendenz zur Gründung eigener Organisationen scheint bei diesen christlichen Gemeinden bei weitem geringer ausgeprägt zu sein, als dies bei den

Muslimen zu beobachten war. Dabei sind es die spezifischen institutionellen Rahmenbedingungen, welche die Form der Integration maßgeblich prägen. Im Unterschied zu den muslimischen Gemeinden besteht die Möglichkeit einer Anknüpfung an bestehende kirchliche Strukturen, welche in einigen Fällen auch wahrgenommen wird.

Bereits dieser erste kursorische Vergleich zwischen muslimischen und christlichen Migranten macht deutlich, dass hier grundsätzlich verschiedene Strategien verfolgt werden, die beide letztlich zu einer besonderen Form der Integration führen. Es macht somit zunächst keinen Sinn, von einer grundsätzlichen Integration oder Segregation im Gefolge religiöser Zugehörigkeit zu sprechen. Dahingehende Thesen werden sich angesichts der Vielfalt wohl nur schwer halten lassen. In Zukunft sollte größerer Wert darauf gelegt werden, die Besonderheit verschiedener Integrationsstrategien zu untersuchen. Erst dann können die Erfolgchancen dieser Strategien angemessen gewürdigt werden. Dem Verständnis der Strukturen des religiösen Pluralismus in der modernen Gesellschaft wird man so wohl näher kommen. Hierzu nun noch einige abschließende Bemerkungen.

Weiterführende Thesen

Wie zu Beginn dieses Artikels angedeutet, hat sich der Begriff der Integration zum zentralen Terminus der politischen Diskussion von Migrationsphänomenen entwickelt. Spricht man Migranten eine integrative Grundeinstellung zu, so wirkt dies wie ein ‚Gütesiegel‘. Vergleichbares trifft auf Migrantenorganisationen und Migrantenreligionen zu. Diese

Debatte reflektiert nicht zuletzt die Angst vor der möglichen Bedrohung durch eine unüberschaubare Zuwanderung und den Wunsch nach klaren Zuordnungen. Sie verliert die Normalität von Zuwanderung aus dem Blick, welche sich in der These von Hans Kippenberg zusammenfassen lässt, dass die europäische Religionsgeschichte seit der Antike durch Einwanderung geprägt ist.

Aus der Perspektive der Sozialwissenschaften lassen sich verschiedene maßgebliche Befunde nennen, die das Verhältnis zwischen Religion und Integration – je nach Theorie-tradition – eher optimistisch oder pessimistisch einschätzen. Stärker empirisch orientierte Arbeiten legen die Vermutung nahe, dass man in diesem Zusammenhang zwischen unterschiedlichen Integrationsstrategien unterscheiden muss. In der Bundesrepublik sind die Strategien in einem besonderen Maße durch die Formen der Vergemeinschaftung von Migrantenreligionen geprägt. So streben beispielsweise die muslimischen Migranten eine eigenständigere institutionelle Verfestigung an, als dies bei den christlichen Gemeinden fremder Sprache und Herkunft der Fall ist.

Vor dem Hintergrund dieser Ergebnisse darf nicht übersehen werden, dass Integrationsstrategien natürlich nicht ausschließlich durch die religiöse Verortung der Migranten geprägt werden. Ethnische und vor allem auch schicht- oder milieuspezifische Unterschiede spielen vermutlich eine weitaus bedeutsamere Rolle. Sie konnten im Kontext der hier vorgelegten Diskussion aber nicht weiter berücksichtigt werden. Trotzdem lassen sich abschließend einige Thesen formulieren, welche von der Dichotomie zwischen integrativen und segregati-

ven Religionen wegführen und gerade darin ihren Beitrag zur Diskussion des Verhältnisses zwischen Religion und Integration im Migrationsprozess sehen.

1. Die religiöse Landschaft der Bundesrepublik Deutschland (und besonders der Alten Länder) ist durch ihren religiösen Pluralismus geprägt.
2. Die unterschiedlichen religiösen Traditionen der Migranten erweitern die plurale Situation um eine zentrale Facette.
3. Migrantenreligionen etablieren sich zusehends als Institutionen der deutschen Gesellschaft bzw. schließen sich an bereits bestehende Institutionen an.
4. Die Vertretung der eigenen Interessen und der daraus resultierende Meinungsstreit gehören zu den genuinen Charakteristika des Pluralismus.
5. Dieses Recht (oder auch diese Pflicht) wird in Zukunft zunehmend von Seiten der Migranten in Anspruch genommen.
6. Die Eckpfeiler dieser Debatte müssen auf der Religionsfreiheit sowie der freiheitlich-demokratischen Grundordnung fußen.
7. Dabei wird es unweigerlich zu kontroversen Auseinandersetzungen zwischen den betroffenen Parteien kommen.
8. Trotzdem (oder gerade deshalb) sollte man darin einen bedeutsamen Schritt in Richtung auf die Integration der religiösen Traditionen sehen.

Literatur:

- BARKER, EILEEN, Plus ça change ..., in: *Social Compass* 42 (1995), S. 165–180 (Themenheft: Twenty Years on: Changes in New Religious Movements).
- BAUMANN, MARTIN, Migration – Religion – Integration, – Buddhistische Vietnamesen und hinduistische Tamilen in Deutschland. Marburg 2000, S. 185–187.
- BEAUFTRAGTE DER BUNDESREGIERUNG für Migration, Flüchtlinge und Integration, Anstöße zum Thema Integration. Januar 2000.
- DIEHL, CLAUDIA, Die soziale und politische Partizipation von Zuwanderern in der Bundesrepublik Deutschland, Bonn 1999 (Expertise des Forschungsinstituts der Friedrich-Ebert-Stiftung, Abteilung Arbeit und Sozialpolitik).
- ESSER, HARTMUT, Aspekte der Wanderungssoziologie, – Assimilation und Integration von Wanderern, ethnischen Gruppen und Minderheiten, eine handlungstheoretische Analyse. Darmstadt 1980.
- FEINDT-RIGGERS, NILS/STEINBACH, UDO, Islamische Organisationen in Deutschland. Eine aktuelle Bestandsaufnahme und Analyse. Hamburg 1997.
- HEITMEYER, WILHELM/MÜLLER, JOACHIM/SCHRÖDER, HELMUT, Verlockender Fundamentalismus. Türkische Jugendliche in Deutschland. Frankfurt a.M. 1997 (Kultur und Konflikt).
- HOFFMANN, LUTZ, Feindbild Islam. Warum man hierzulande den Islam erfinden würde, wenn es ihn nicht schon gäbe. In: Hannemann, Tilmann/Meier-Hüsing, Peter (Hg.), *Deutscher Islam – Islam in Deutschland*, Beiträge und Ergebnisse der 1. Bremer Islam-Woche. Marburg 2000, S. 63–81.
- JAGODZINSKI, WOLFGANG, Das diagnostische Potential von Analysen zum religiösen Wandel. In: Friedrichs, Jürgen/Lepsius, M. Rainer/Mayer, Karl Ulrich (Hg.), *Die Diagnosefähigkeit der Soziologie*, Opladen 1998, S. 237–255 (Sonderheft der KZfSS).
- KEHRER, GÜNTER, Einführung in die Religionssoziologie, Darmstadt 1988.
- KIPPENBERG, HANS G., Pluralismus der Religionen als europäischer Normalfall. In: Wolfgang-Ritter-Stiftung/Universität Bremen (Hg.), *Religiöser Pluralismus, – Wie viele Religionen verträgt eine Gesellschaft?*, 13. Bremer Universitäts-Gespräch. Bremen 2001, S. 37–43.
- KNOBLAUCH, HUBERT, *Religionssoziologie*, Berlin/New York 1999 (Sammlung Göschen).
- LEHMANN, KARSTEN, *Vereine als Medium der Integration. Zu Entwicklung und Strukturwandel von Migrantenvereinen*. Berlin 2001 (Völkervielfalt und Minderheitenrechte).
- MALIK, JAMAL, Europäische Muslime oder muslimische Europäer? In: Gotzmann, Andreas/Makrides, Vasilios N./Ders. /Rüpke, Jörg, *Pluralismus in der europäischen Religionsgeschichte. Religionswissenschaftliche Antrittsvorlesungen*. Marburg 2001, S. 79–90 (Europäische Religionsgeschichte).
- MERZ-BENZ, PETER-ULRICH/WAGNER, GERHARD (Hg.), *Der Fremde als sozialer Typus. Klassische soziologische Texte zu einem aktuellen Phänomen*. Konstanz 2002.
- MÜNCH, RICHARD, *Zwischen Dienstleistung, Psychokult und Fundamentalismus: Kirche im öffentlichen Diskurs*. In: Ders. (Hg.), *Globale Dynamik, lokale Lebenswelten, – Der schwierige Weg in die Weltgesellschaft*. Frankfurt a.M. 1998, S. 244–263.
- SCHIFFAUER, WERNER, *Die Gottesmänner, – Türkische Islamisten in Deutschland, Eine Studie zur Herstellung religiöser Evidenz*. Frankfurt a.M. 2000.
- SCHIMANK, UWE, *Funktionale Differenzierung und Systemintegration der modernen Gesellschaft*. In: Friedrichs, Jürgen/Jagodzinski, Wolfgang (Hg.), *Soziale Integration*, Opladen 1999, S. 47–65 (Sonderheft der KZfSS).
- SABBATUCCI, DARIO, *Kultur und Religion*. In: *Handwörterbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe*, Band 1, Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz 1988, S. 43–58.
- SCHOLL-LATOUR, PETER, *Kampf dem Terror – Kampf dem Islam, Chronik eines unbegrenzten Krieges*, Propyläen 2002.

- SCHULZE, REINHARD, Einbürgerung des Islam und die Pluralisierung des Religiösen. In: Wolfgang-Ritter-Stiftung/Universität Bremen (Hg.), *Religiöser Pluralismus, – Wie viele Religionen verträgt eine Gesellschaft?*, 13. Bremer Universitäts-Gespräch, Bremen 2001, S. 64–74.
- SEN, FARUK/AYDIN, HAYRETTIN, *Islam in Deutschland*, München 2002.
- SPIRO, MELFORD E., *Religion: Problems of Definition and Explanation*. In: Banton, Michael (Hg.) *Anthropological Approaches to the Study of Religion*, London 1966, S. 85ff (ASA monographs).
- STEINBACH, UDO, *Muslimen in Deutschland, – Probleme und Chancen eines gedeihlichen Zusammenlebens*. In: Hannemann, Tilmann / Meier-Hüsing, Peter (Hg.), *Deutscher Islam – Islam in Deutschland, Beiträge und Ergebnisse der 1. Bremer Islam-Woche*. Marburg 2000, S. 87–105.
- WÄHRISCH-OBLAU, CLAUDIA, *Erfahrungsbericht der Beauftragten für Christen und Gemeinden fremder Sprache und Herkunft in der Region Deutschland*, o.O. 2002 (Manuskript).
- WOHLRAB-SAHR, MONIKA, *Konversion zum Islam in Deutschland und den USA – eine funktionale Perspektive*, in: Knoblauch, Hubert/Krech, Volkhard /Dies. (Hg.), *Religiöse Konversion, – Systematische und fallorientierte Studien in soziologischer Perspektive*. Konstanz 1998, S. 125–146 (Passage und Transzendenz).
- trägt eine Gesellschaft? 13. Bremer Universitäts-Gespräch, Bremen 2001, S. 37.
- 2 Als Beispiel für diese Position sei genannt: Scholl-Latour, Peter: *Kampf dem Terror – Kampf dem Islam*. Chronik eines unbegrenzten Krieges. Propyläen 2002.
- 3 Hoffmann, Lutz: *Feindbild Islam*. Warum man hierzulande den Islam erfinden würde, wenn es ihn nicht schon gäbe. In: Hannemann, Tilmann/Meier-Hüsing, Peter (Hg.): *Deutscher Islam – Islam in Deutschland*. Beiträge und Ergebnisse der 1. Bremer Islam-Woche. Marburg 2000, S. 63-81.
- 4 Sabbatucci, Dario: *Kultur und Religion*. In: *Handwörterbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe*. Band 1. Stuttgart 1988, S. 43-58.
- 5 Fideismus (lat.) Erkenntnistheoretische Haltung, die den Glauben als erkenntnistheoretische Grundlage betrachtet und ihn über die Vernunft setzt.
- 6 Kehler, Günter: *Einführung in die Religionssoziologie*. Darmstadt 1988, S. 16.
- 7 Ebd., S. 21.
- 8 Jüngst in: Knoblauch, Hubert: *Religionssoziologie*. Berlin/New York 1999, S. 7-19 (Sammlung Götschen).
- 9 Vgl.: Spiro, Melford E.: *Religion. Problems of Definition and Explanation* In: Banton, Michael (Hg.): *Anthropological Approaches to the Study of Religion*. London 1966, S. 85ff (ASA monographs).
- 10 Beauftragte der Bundesregierung für Migration, Flüchtlinge und Integration. *Anstöße zum Thema Integration*, Januar 2000, S. 2.
- 11 Von zentraler Bedeutung für die bundesdeutsche Debatte ist bis heute: Esser, Hartmut, *Aspekte der Wanderungssoziologie. Assimilation und Integration von Wanderern, ethnischen Gruppen und Minderheiten, eine handlungstheoretische Analyse*. Darmstadt 1980.
- 12 Dieser Aspekt wird in der sozialwissenschaftlichen Forschung meist en passant behandelt. Schimank, Uwe: *Funktionale Differenzierung und Systemintegration der modernen Gesellschaft*. In: Friedrichs, Jürgen/Jagod-

Anmerkungen

Bei dem vorliegenden Text handelt es sich um die überarbeitete Fassung eines Vortrages bei der Tagung der Hessischen Landeszentrale für politische Bildung zum Thema ‚Religion und Migration – Die Bedeutung von Glauben in der Migration‘ am 2. November 2002 in Frankfurt a.M.

1 Kippenberg, Hans G.: *Pluralismus der Religionen als europäischer Normalfall*. In: Wolfgang-Ritter-Stiftung / Universität Bremen (Hg.): *Religiöser Pluralismus. Wie viele Religionen ver-*

- zinski, Wolfgang (Hg.): Soziale Integration, Opladen 1999, S. 47–65 (Sonderheft der KZfSS).
- 13 Eine sehr materialreiche und differenzierte Darstellung: Schiffauer, Werner: Die Gottesmänner. Türkische Islamisten in Deutschland. Eine Studie zur Herstellung religiöser Evidenz. Frankfurt a.M. 2000.
 - 14 Die Aktualität dieser Ansätze sowie ihre Bedeutung für die wissenschaftliche Debatte spiegelt der Sammelband: Merz-Benz, Peter-Ulrich/Wagner, Gerhard (Hg.): Der Fremde als sozialer Typus. Klassische soziologische Texte zu einem aktuellen Phänomen. Konstanz 2002.
 - 15 Hier ist vor allem auf die Arbeiten um Wohlrab-Sahr zu verweisen. Wohlrab-Sahr, Monika: Konversion zum Islam in Deutschland und den USA. Eine funktionale Perspektive. In: Knoblauch, Hubert/Krech, Volkhard/Wohlrab-Sahr, Monika (Hg.): Religiöse Konversion. Systematische und fallorientierte Studien in soziologischer Perspektive. Konstanz 1998, S. 125-146.
 - 16 Heitmeyer, Wilhelm/Müller, Joachim/Schröder, Helmut: Verlockender Fundamentalismus. Türkische Jugendliche in Deutschland. Frankfurt a.M. 1997.
 - 17 Eine kritische Würdigung findet sich bei Jagodzinski, Wolfgang: Das diagnostische Potential von Analysen zum religiösen Wandel. In: Friedrichs, Jürgen/Lepsius, M. Rainer/Mayer, Karl Ulrich (Hg.): Die Diagnosefähigkeit der Soziologie. Opladen 1998, S. 237-255 (Sonderheft der KZfSS).
 - 18 Vgl.: Münch, Richard: Zwischen Dienstleistung, Psychokult und Fundamentalismus: Kirche im öffentlichen Diskurs, in: Ders. (Hg.): Globale Dynamik, lokale Lebenswelten,. Der schwierige Weg in die Weltgesellschaft. Frankfurt a.M. 1998, S. 244.
 - 19 Sen, Faruk/Aydin, Hayrettin: Islam in Deutschland, München 2002.
 - 20 Barker, Eileen: Plus ça change ... In: Social Compass 42 (1995), S. 165-180 (Themenheft: Twenty Years on: Changes in New Religious Movements).
 - 21 Vgl.: Feindt-Riggers, Nils/Steinbach, Udo: Islamische Organisationen in Deutschland. Eine aktuelle Bestandsaufnahme und Analyse. Hamburg 1997.
 - 22 Lehmann, Karsten: Vereine als Medium der Integration. Zu Entwicklung und Strukturwandel von Migrantenvereinen., Berlin 2001.
 - 23 Diehl, Claudia: Die soziale und politische Partizipation von Zuwanderern in der Bundesrepublik Deutschland. Bonn 1999.
 - 24 Einen wichtigen Schritt in diese Richtung stellt die Studie von Martin Baumann: Migration-Religion-Integration. Buddhistische Vietnamesen und hinduistische Tamilen in Deutschland. Marburg 2000.
 - 25 Antwort der Bundesregierung auf die Große Anfrage der CDU/CSU-Bundestagsfraktion ‚Islam in Deutschland‘ vom 8.11.2000 (Bundesdrucksache 14/4530), S. 4-6.
 - 26 Malik, Jamal: Europäische Muslime oder muslimische Europäer? In: Gotzmann, Andreas/Makrides, Vasilios N./Malik, Jamal/Rüpke, Jörg: Pluralismus in der europäischen Religionsgeschichte. Religionswissenschaftliche Antrittsvorlesungen. Marburg 2001, S. 81-83.
 - 27 Schulze, Reinhard: Einbürgerung des Islam und die Pluralisierung des Religiösen. In: Wolfgang-Ritter-Stiftung/Universität Bremen (Hg.): Religiöser Pluralismus. Wie viele Religionen trägt eine Gesellschaft?, 13. Bremer Universitäts-Gespräch. Bremen 2001, S. 70.
 - 28 Die folgenden Angaben beziehen sich auf: Währisch-Oblau, Claudia: Erfahrungsbericht der Beauftragten für Christen und Gemeinden fremder Sprache und Herkunft in der Region Deutschland: o.O. 2002 (Manuskript). Weitere Informationen: www.vemission.org. Ähnliche Initiativen bestehen z.B. unter der Ägide des ‚Internationalen Konvents christlicher Gemeinden Rhein-Main e.V.‘.
 - 29 Ebd., S. 2f.

Podiumsgespräch: Biographie und Identität – persönliche Erfahrungsberichte

Das erste Podiumsgespräch hatte zum Ziel, persönliche Erfahrungen von Migranten unterschiedlicher Herkunft und Religion in Erfahrung zu bringen. Es ging darum, anhand dieser Berichte einen ersten Eindruck darüber zu gewinnen, aus welchen Motiven und mit welchen Gefühlen Zuwanderer in die Bundesrepublik Deutschland kommen und was sie während dieser ersten Zeit als besonders schwierig, aber auch als besonders angenehm erlebt haben. Insofern richteten sich die Fragen nach der Bedeutung von Religion in der Migration für die Podiumsteilnehmer selbst, aber auch nach den Erfahrungen aus ihrer Arbeit, da inzwischen alle vier Podiumsteilnehmer an Institutionen tätig sind, in denen sie als Lehrer, Seelsorger oder Berater ebenfalls mit Migranten arbeiten und dadurch über die eigene Migrationserfahrung hinaus auch Einblick in die Probleme vieler anderer Migranten haben. Kann sich

Religion in der Migration verändern oder führt sie in der Migration eher zu Verkrustungen, z.B. bei rituellen Handlungen, in den Geschlechterrollen und -Beziehungen? Trägt Religion zur Integration bei, oder bewirkt sie eher das Gegenteil? Auch das waren Fragen auf dem Podium

An dem Podiumsgespräch nahmen teil: Dr. Mounira Daoud-Harms, pädagogische Mitarbeiterin am HeLP (Hessisches Landesinstitut für Pädagogik, Regionalstelle Frankfurt), Giovanni di Florian, katholischer Seelsorger in Frankfurt am Main, Rina Otterbach, Lehrerin an der Jüdischen Oberschule in Berlin, Tich Thien Son, buddhistischer Mönch und Zenlehrer an der Phat Hue Pagode in Frankfurt.

Wir haben die Podiumsteilnehmer gebeten, ihre Statements zu kleinen schriftlichen Beiträgen zusammen zu fassen, die wir hier in loser Reihenfolge publizieren.

Rina Otterbach: Die Beziehung zu meiner religiösen Zugehörigkeit auf dem Hintergrund meines Lebens außerhalb von Israel

Ähnlich wie viele andere Mitglieder meiner Generation in Israel, bin ich in einer weltlichen, ja teilweise atheistischen Gesellschaft aufgewachsen.

Unter dem unmittelbaren Eindruck der Shoa gab es in meiner Familie hin und wieder Gespräche über die Existenz oder die Nichtexistenz von Gott. Egal, wie meine Verwandten zu diesem Thema standen, gewisse jüdische Traditionen wurden beibehalten,

so z.B. die Feiertage und der Schabbat, Brith Mila (die Beschneidung) oder die Bat- und Bar-Mizwa-Feiern.

Selbstverständlich wussten wir, dass wir Juden sind. Aber da ich in Israel so gut wie nur von jüdischen Menschen umgeben war (die meisten Nichtjuden, die ich kannte, waren Araber), hat mich meine religiöse Zugehörigkeit nicht sehr beschäftigt. Die Verbindung zur Shoa war das

Hauptanliegen, das mich und meine Gleichgesinnten mit dem jüdischen Volk verband. Das bedeutete für mich jedoch nicht, dass ich deswegen religiös leben sollte oder dass ich irgendeine Verpflichtung gegenüber den Juden in der Diaspora hatte. Von den Juden in der Diaspora erwartete ich, so wie viele, mit denen ich aufwuchs, dass sie nach Israel kommen sollten. Israel war das einzige, wofür es sich lohnte, ein Jude zu sein.

Als ich nach Deutschland kam, bin ich einmal an einem Wochenende zur Synagoge gegangen, weil ich sehen wollte, wie die Synagoge in der Stadt, in der ich damals lebte, aussah. Zu meiner Überraschung traf ich am Eingang einen Mann, der nicht schlecht Hebräisch sprach und mir etwas über die dortige Gemeinde erzählen konnte. Ich erinnere mich, dass ich ihn sofort nach der Beziehung der dortigen Juden zu Israel gefragt habe. Es dauerte fast ein Jahr, ehe ich Gemeindemitglied wurde.

Meine Kontakte zu der Jüdischen Gemeinde in Köln wurden mit den Jahren etwas intensiver, bis ich, zusammen mit einigen anderen Freunden aus der Gemeinde beschloss, einen jüdischen Studentenverband zu gründen.

Es gab eine Sache, an die ich mich in Deutschland gewöhnen musste. Ich habe schon erwähnt, dass ich schon in Israel gewohnt war, die jüdischen Feiertage zu feiern. In den ersten Jahren meines Aufenthalts hier fand ich es traurig, dass um mich herum keine Feiertagsstimmung war. Auf den Straßen war Alltag, obwohl wir Juden einen Feiertag hatten. Das führte dazu, dass ich, bevor ich meine eigene Familie gegründet habe, es mir zu einer Tradition machte, Freunde zu mir nach Hause einzuladen, mit denen ich die jeweiligen Feiertage

feiern konnte, um mir wenigstens in meinen vier Wänden eine feierliche Stimmung zu schaffen.

Da die Generation meiner Eltern und Großeltern aus Europa stammte, war ihnen der Begriff Antisemitismus sehr lebendig. Für mich als ein Mensch, der in Israel aufgewachsen ist, war der Begriff abstrakt. Als ich hierher kam und erzählte, dass ich aus Israel komme, fiel mir auf, dass es den älteren Menschen wichtiger war über das Schicksal der Juden im Zweiten Weltkrieg zu sprechen, eher als beispielweise über die politische Lage in Israel. Es fehlte auch nicht an klischeehaften Äußerungen oder Rechtfertigungsversuchen für die Geschehnisse im Krieg. Von Kommilitonen in dem Deutschkursus für Ausländer, also von Nichtdeutschen, bekam ich manchmal zu hören, dass alle Juden reich seien und immer mit Geld zu tun hätten. Es dauerte nicht lange, bis ich verstand, dass eine Diskussion über das Thema zwecklos ist. Mir war ziemlich klar, dass diese Art von Vorurteilen zu tief bei ihnen verwurzelt war, sie waren nur weniger gehemmt als die Deutschen, die meistens vorsichtig mit Vorurteilen waren.

Diese Art von Erfahrung war ein weiterer Meilenstein in meinem „Jüdischwerden“ in der Diaspora. Ich stand plötzlich vor demselben Phänomen, das mir von meinen Großeltern beschrieben worden war.

Als ich Kinder bekam, wurde mir erst mit der Zeit bewusster, dass ich sie jüdisch erziehen möchte. Gleichzeitig ist es mir wichtig, ihnen auch meine Muttersprache Hebräisch beizubringen und ihnen das Gefühl zu vermitteln, dass Israel ihr Land ist. Ich denke, dass ich mich darin von vielen anderen Juden in der Diaspora unterscheide.

In meiner Tätigkeit als Lehrerin in der Jüdischen Schule in Berlin versuche

„In den ersten Jahren meines Aufenthalts hier fand ich es traurig, dass um mich herum keine Feiertagsstimmung war. Auf den Straßen war Alltag, obwohl wir Juden einen Feiertag hatten.“

ich, meinen Schülern ähnliches zu vermitteln.

Wie stehe ich zum Thema Glauben?
Ich glaube, dass das jüdische Volk

weiter leben muss und deshalb handle ich so, wie ich versucht habe es zu erläutern.

Giovanni di Florian: Das Haus, die Piazza, die Gemeinde

Meine Bemerkungen beschränken sich auf meine persönlichen Erinnerungen und Eindrücke, die ich während des über dreißigjährigen Seelsorgedienstes während meiner alltäglichen Arbeit machen konnte. Das waren Gespräche mit Eltern, die ihre Kinder in unseren Kindergarten begleiteten, mit Hilfesuchenden aller Art, die täglich an unsere Tür klopfen, Taufgespräche mit jungen Eltern, Katechese zur Erstkommunion und Firmung, Gespräche zur Ehevorbereitung, Familienbesuche in Notsituationen, bei Krankheit, Tod und sonstigen schwierigen Situationen, im Krankenhaus und auch in der Strafanstalt. Vorbereitung von Gottesdiensten und Gemeindefesten. Hinzu kommen die regelmäßigen Arbeitsgespräche mit Mitarbeitern und italienischen Kollegen in Frankfurt, in Hessen und in Rheinland-Pfalz.

Von einer Männergesellschaft zu einer normalen Gesellschaft

Am Anfang der 60er Jahre, als die Italiener durch die deutschen Anwerbestellen in Verona, Rom, Neapel und Palermo angeworben wurden, meldeten sich fast ausschließlich Männer, um in Deutschland zu arbeiten, abgesehen von einigen, seltenen Ausnahmefällen.

In der zweiten Hälfte bis Ende der 60er Jahre ereignete sich bei den ita-

lienischen Migranten eine große und entscheidende Wende: Die Männer fingen an, ihre bei den Anwerbestellen in Italien abgeschlossenen Arbeitsverträge aufzulösen, um sich auf dem freien Arbeitsmarkt frei zu bewegen. Ungeachtet der Risiken, die sie bewusst in Kauf nahmen, haben sie angefangen, von dem europäischen Recht auf Freizügigkeit Gebrauch zu machen, um ihre Familien zusammenzuführen.

Diese Entwicklung war nicht im Sinne der deutschen Industrie und Politik: Es wurden zwar Arbeitskräfte bestellt, aber es kamen Menschen. In der Tat fehlten die nötigen Infrastrukturen wie: Wohnungen, Kindergärten- und Schulplätze usw.

Die Italiener wollten endlich die gehassten Wohnheime verlassen: (In Frankfurt erinnern sich noch manche Italiener an das berühmte Wohnheim, z.B. der Firma Holzmann, mit Stacheldraht). Sie fingen an, jeden Abend, nach der Arbeitszeit, auf Wohnungssuche zu gehen, um endlich, wie es sich gehört, mit ihren Familien und Kindern wieder zusammenzuleben. Die Ehefrauen in Italien übten schon seit langem auf ihre Männer Druck aus, und die Männer konnten ihrerseits nicht mehr die Einsamkeit aushalten. Manche hatten leider schon nach anderen Lösungen gesucht.

Jedes baufällige Haus, jede Bude, jeder Kellerraum, was es auch immer kostete, war ihnen recht. Gewissenlo-

„Den Italienern fehlte vor allem das ‚Haus‘.“

se Vermittler und Wohnungsbesitzer haben unverschämt die Situation ausgenutzt. Ich erinnere mich noch: Vor und nach dem Gottesdienst kamen die Landsleute behutsam in die Sakristei, um mich ganz vertraulich, „wie in der Beichte“, ihre Mietverträge prüfen zu lassen: vertraulich, weil der Makler sie bereits gewarnt hatte, dem Pfarrer den Vertrag zu zeigen. Die Italiener haben diese Phase mit großer Hoffnung und Opferbereitschaft durchgemacht.

Den Italienern fehlte das „Haus“

Wie sich aus meinen Vorbemerkungen ableiten lässt, fehlte den Italienern vor allem das „Haus“. Darunter verstehe ich nicht so sehr die vier Wände als Übernachtungsort, sondern als häuslicher Herd, als Sitz und Bezugspunkt der Familie. Die Familie ist der privilegierte Ort, wo sich die Identität des Italieners entwickelt und Ausdruck findet. In der Familie werden die Familien- und Gemeindeereignisse diskutiert, in der Familie bilden sich Meinungen. Zu Hause werden besonders an Sonn- und Feiertagen Verwandte und Freunde empfangen.

Ohne Familie fühlt sich der Italiener nicht nur einsam, sondern unsicher und ängstlich. Bei der Familienzusammenführung sind viele Ehe- und Erziehungsprobleme entstanden. Manche Familien sind daran gescheitert, aber für die Mehrheit war das eine wichtige Entscheidung, um ihre Identität und ihre Würde zu bewahren. In der Familie, als Gastgeber fühlt sich der Italiener in seinem Element. Hier zeigt er, was er wirklich ist. Hier übt er Gastfreundschaft aus.

Ein Beispiel: Die Leiterin einer Fachhochschule für Sozialarbeit in Mün-

chen (Prof. Krause) berichtete mir einmal über einen Integrationsversuch von italienischen Familien, den sie, Anfang der 70er Jahre, unternommen hatte: Sie schickte ihre Studenten in die Familien, um sie über Integrationsmöglichkeiten aufzuklären. Gegen ihre Erwartung ergab sich aber, dass am Ende die Studenten sich bei den italienischen Familien wie zu Hause gefühlt haben. Sie haben Pizza und Pasta zusammen gegessen und haben sich in die Familien integriert.

Was mich persönlich bei Familienbesuchen immer besonders beeindruckte, war eine große Herzlichkeit, echte Gastfreundschaft und zugleich ein großes Bedürfnis nach Anerkennung.

La piazza (der Platz)

La piazza (der Dorfplatz) ist das Synonym für Kommunikation, soziale Teilnahme und Aufnahme in den sozialen Kontext. Auch das kleinste Dorf im Süden hat eine Piazza. Die Piazza ist ein Ort der Begegnung, der Unterhaltung und der Meinungsbildung. Auf der Piazza wird Information angeboten und empfangen, dort bilden sich Meinungen und Urteile, auf der Piazza werden Zensur und soziale Kontrolle ausgeübt. Auf der Piazza kann man zur Hauptperson und zum Anhänger werden. Die Piazza gewährt Anerkennung und nivelliert zugleich. Die Piazza ist ein wichtiger Ort für die Entwicklung und Bewahrung der sozialen und kulturellen Identität.

Während sich die Italiener schon von Anfang an als tüchtige Arbeitnehmer behaupten konnten – auf der Arbeitsstelle haben sie Anerkennung als zuverlässige und liebenswürdige Kollegen verdient – fehlte und fehlt den Italienern eine Piazza, d.h. ein

„Was den italienischen Migranten besonders fehlte, war die Kirche (die Heimatkirche). In der Kirche findet ein grundlegendes Merkmal ihrer Persönlichkeit Ausdruck (...), weil die Kirche zum Leben (zum Inventar) der Heimat gehört.“

*„Wenn wir hier in
Deutschland auch den
Glauben und das religiöse
Leben verlieren, dann haben
wir alles verloren.“
(Satz eines älteren Italieners)*

gebührender (Ort), Platz, (ein „Status“) eine soziale Anerkennung in der deutschen Gesellschaft! In der Gesellschaft mussten sie den Gegenwind der sozialen und politischen Bedeutungslosigkeit und der Ablehnung spüren. Oft haben sie mir gegenüber ihr Unbehagen und ihre Enttäuschung über diese widersprüchliche und für sie unverständliche Behandlung geäußert: auf der Arbeitsstelle wegen der Leistung angesehen, als Mitbürger unbekannt und abgelehnt zu sein. Hinzu kam die Schwierigkeit, die die Grundpersönlichkeit des aus der Agrargesellschaft des Südens stammenden Menschen überhaupt hat, sich der modernen Industriegesellschaft anzupassen.

Diese soziale Randstellung war für die Italiener, die infolge der Entwurzelung aus der Kultur und aus den verschiedenen familiären und sozialen Beziehungen ihrer Heimat ein großes Bedürfnis nach sozialen Kontakten und sozialer Anerkennung hatten, besonders schmerzlich.

Als Ersatz versammelten sie sich am Sonntag zu Hunderten auf dem Hauptbahnhof, um Austausch mit Landsleuten zu haben, um mindestens den Zug aus Rom und Mailand zu sehen, eine Zeitung zu kaufen, Informationen zu erhaschen. Auf dem Hauptbahnhof haben sie vor den Telefonzellen Schlange gestanden und das Postamt aufgesucht, um ihr Wochengehalt an die Familie zu überweisen.

Die religiöse Gemeinde

Auf der Piazza des Heimatdorfes werden interessanterweise auch die verschiedenen religiösen Veranstaltungen der Kirche und das religiöse Leben besprochen und zensiert. Was

meiner Erfahrung nach den italienischen Migranten besonders fehlte, war die Kirche (die Heimatkirche). Nicht weil sie in der Heimat regelmäßige Gottesdienstbesucher waren, sondern, weil durch die Kirche ein grundlegendes Merkmal ihrer Persönlichkeit Ausdruck findet. Nicht aufgrund der besonderen Dienstleistungen, die die Kirche anbietet, sondern viel mehr, weil die Kirche einfach zum Leben (zum Inventar) der Heimat gehört. In der Kirche werden gewisse, wenn auch seltene Momente, im Laufe des Jahres ausgelebt, durch welche der Mensch aus dem Süden seine Stellung in der Gesellschaft wiedererkennen und besser verstehen kann. Es handelt sich um die Beziehung zum Geheimnis des Lebens, zum „Heiligen“. Jenem „Heiligen Geheimnis“ „in dem wir leben, uns bewegen und sind“ (Apostelgeschichte 17, 20).

Die italienische Mission

Die Italienische Katholische Mission oder Gemeinde italienischer Muttersprache, auch „wenn sie – in der Meinung der Migranten – längst nicht mit der Kirche der Heimat zu vergleichen war“, stellte für die Italiener den wichtigsten Bezugspunkt: „in jeder Hinsicht“; „für die Familie“, „für das soziale Leben, ...“, „sehr viel“ (so haben sie sich geäußert).

„Wenn nicht die Mission da wäre, wären wir wie die Heiden“ (ein älterer Sizilianer).

Die Mission, obwohl sie sich bewusst war, nur eine schmerzlindernde Ersatzfunktion auszuüben, war eine wichtige Brücke zwischen der Volksreligiosität der Heimat und der Gesellschaft und der Kirche des Aufnahmelandes.

Die Feier der Volksreligiosität, die besonders in Prozessionen, Wallfahrten und Patronatsfesten Ausdruck findet, sind vor allem Massenergebnisse, die das ganze Dorf, ohne Altersunterschiede, gefühlsmäßig einbeziehen. Das wichtigste Merkmal dieser Feier besteht darin, dass nicht nur der Zelebrant, sondern alle Teilnehmer zu Hauptpersonen werden.

Ein erwähnenswerter und gelungener Versuch ist zum Beispiel das Passionspiel, das die Italienische Gemeinde seit einigen Jahren am Karfreitag in Höchst im Bolongaropark veranstaltet. Mehrere hundert Italiener und Deutsche nehmen daran mit Begeisterung teil.

Nach ca. 40 Jahren Migration in einem stark säkularisiertem Land sind über 95% der Italiener, die in Frankfurt leben, weiter als katholisch angemeldet. Das ist kein christliches Glaubensbekenntnis im engeren Sinne, aber schon ein bedeutendes Zeugnis der Treue zu einer Tradition. Die Italiener lassen ihre Kinder taufen und bereiten sie mit Begeisterung zur Erstkommunion vor. Die Feier der kirchlichen Trauung (nicht der standesamtlichen), hier oder in der Heimat, gehört noch heute zu den wichtigsten Ereignissen im Leben der italienischen Familien.

Was versteht der Italiener unter Katholisch?

Aus der soziologischen Erhebung CSER (Studien-Zentrum-Emigration-Rom) geht hervor, dass auf die Frage: „Was verstehst du unter Katholisch-Sein?“ eine Vielfalt von Antworten gegeben wurde. Die meisten (36,5%) antworteten: „Ich glaube an Gott und an Jesus Christus“. Aber es gibt auch eine nicht unerhebliche Zahl von Italienern (11%),

die das Christ- oder Katholisch-Sein einfach in der Übereinstimmung mit der kulturellen Tradition sehen, in die sie hineingeboren und erzogen wurden: „Ich bin Italiener und deshalb auch katholisch“, „Unsere Heimat ist katholisch“, „Auch meine Eltern sind katholisch“ oder, mit einem gewissen Stolz: „Ich bin katholisch geboren und das bleibe ich auch“, und auch: „Ich bin in einer katholischen Familie geboren und mit dieser Religion gehe ich weiter“.

Neben dieser Einstellung einer bewusst aufgenommenen Tradition, gibt es auch manche Fälle, wo eine eher passive Annahme durchsickert: „Ich bin katholisch, wie es mir auferlegt wurde“ oder: „Es ist die Religion, die uns als Kindern beigebracht wurde und die wir immer mit uns tragen.“ In diesen Fällen erscheint das Katholisch-Sein einfach als Bestandteil der Familientradition und der kulturellen Wurzel.

Veränderungen sind m.E. zwar möglich, aber sie verlangen einen kritischen Prozess, eine Infragestellung der Tradition. Diese Prozesse können aber sowohl in eine Vertiefung der Glaubensinhalte, wie auch in eine Entleerung der Tradition münden. In diesem Prozess der „Akkulturation“ kommt den Heimatgemeinden im Ausland eine besondere Rolle zu. Es handelt sich um eine Brückenfunktion, zwischen den religiösen Traditionen der Heimat und dem, was an Traditionen und religiösem Leben in der aufgeklärten Gesellschaft Deutschlands übrig bleibt. Ohne dabei die laufende Entwicklung, von den herkömmlichen Formen der Volksreligiosität zu einem kritischen Glauben in Italien, aus dem Blick zu lassen. Damit der Migrant bei der Rückkehr in die Heimat sich nicht zum zweiten Mal enturzelt fühlt.

Abschließende Bemerkungen

Diese Brückenfunktion ist besonders wichtig und stellt eine große Verantwortung im Hinblick auf die jüngeren Generationen dar, die zwischen zwei Kulturen aufwachsen. Die Gefahr der Entwurzelung ist sehr groß. Bei dieser Brückenfunktion ist ein regelmäßiges Gespräch zwischen den Ortsgemeinden und der Heimatgemeinde sehr konstruktiv.

Jenseits der religiösen Dienstleistungen ist die Ortsgemeinde oft, wegen des unterschiedlichen sozialen Milieus, nicht in der Lage, italienische Arbeitnehmer und Familien aufzunehmen. Die Rolle der Familie bei der Weitergabe der religiösen Traditionen und des Glaubens hat sich im Laufe der vergangenen vierzig Jahre als entscheidend gezeigt. Es ist ihr nachgewiesener Verdienst, wenn, wie auch immer, lebenswichtige Inhalte der kulturellen und religiösen Tradition aufbewahrt und weitergegeben wurden. Die Eltern, aufgrund der festen Familienbande und Familientradition („Familismo“), haben sich bei der Vermittlung der religiösen

Inhalte als überzeugende Zeugen gezeigt. Die Familie tut sich meistens sehr schwer, wenn sie diese Inhalte ihren Kindern begründen muss.

Die Italiener haben ein tiefes Bedürfnis nach Teilnahme an jeder Form sozialen und religiösen Gesellschaftslebens, aber aus Mangel an sozialen Kontakten haben sie manchmal ihre natürliche, soziale Veranlagung so stark verdrängt, und sich ins Private, in den engen Familien- oder Freundeskreis zurückgezogen, wo sie sich sicher fühlen, dass sie oft, besonders im Alter, danach kein Bedürfnis mehr zu haben meinen.

Eine kleine persönliche Umfrage (durch Freunde) bestätigt mir, dass Landsleute jeden Alters und sozialer Herkunft ein großes Bedürfnis nach religiösem Leben haben.

„Wenn wir hier in Deutschland auch den Glauben und das religiöse Leben verlieren, dann haben wir alles verloren“ (ein älterer Italiener).

„Der Glaube hat mir geholfen, mich dem Leben realistischer und hoffnungsvoller zu stellen“ (ein 53jähriger Angestellter aus Sizilien).

Mounira Daoud-Harms: Eine schwimmende Insel im Meer der Fremdheit

Ich kam als junges Mädchen aus Kairo/Ägypten nach Deutschland, ohne meine Eltern und Geschwister, ohne Kenntnis der deutschen Sprache und ohne optische Wahrnehmung meiner neuen Umgebung, um in Marburg die Blindenstudienanstalt zu besuchen. In meiner Heimat war damals eine höhere Schulbildung mit Abitur für blinde Mädchen nicht möglich.

Die religiöse Erziehung in meinem Elternhaus war nicht von strenger Frömmigkeit bestimmt, sondern durch

Freiheit und Toleranz geprägt. Unsere Eltern führten uns im wesentlichen in die Grundlagen des Islam ein. Unsere religiösen Überzeugungen, erfahrbar und einsichtig geworden durch die kulturelle Tradition, formten mit ihren moralischen Grundsätzen den alltäglichen Umgang miteinander. Ich bin mit koptischen und jüdischen Kindern von Nachbarn und Freunden der Familie aufgewachsen. Für uns alle gab es einen Gott, dessen Name nur verschieden war.

Der Verlust aller mir vertrauten Beziehungen, Lebensformen und Traditionen durch den Wechsel über Nacht in das Internat in Marburg ist in seiner Dramatik heute kaum noch zu beschreiben. Die Verständigung ohne eine gemeinsame Sprache war zunächst nahezu unmöglich. Ich sprach kein Deutsch, meine Klassenkameraden und die Erzieherinnen im Internat kein Englisch. Eine heute selbstverständliche Verbindung zu meiner Familie über das Telefon war Anfang der sechziger Jahre nur sehr selten möglich. Auch meine Eltern und Geschwister konnten mir nur in Englisch Briefe schreiben, weil die Post mir vorgelesen werden musste.

So blieb mir in meiner Muttersprache nur das innere Gespräch mit Gott anstelle meiner Eltern. Zu Beginn der Pubertät fehlten mir ihre Liebe und Fürsorge und die Auseinandersetzung mit ihnen und meinen Geschwistern. Ich begann zu beten, um Schutz vor der Angst und der Einsamkeit in der Fremde zu suchen und über Gott Wünsche an meine Eltern zu richten, Enttäuschung und Verzweiflung in Hoffnung und Trost umzuwandeln. Religiosität und Gebet dienten darin auch der Idealisierung meines Elternhauses. Die Religion wurde eine schwimmende Insel im Meer der Fremdheit und Gott zur einzigen Kraft, die mich zum festen Ufer, nach Hause zurückbringen würde.

Nach langjähriger Tätigkeit als Soziologin und Lehrerin für Sozialwissenschaften und Politik in gymnasialer Erwachsenen- und Jugendbildung, der Promotion in Sozialpsychologie und einer Ausbildung in analytischer Psychotherapie habe ich vor einigen Jahren ein Konzept für die koordinierte Beratung von Schülerinnen und Schülern, ihren Lehrern und ihren El-

tern aus dem islamischen Kulturraum von der Türkei über Nordafrika bis Ostasien entwickelt und am Hessischen Landesinstitut für Pädagogik (HeLP) in Frankfurt zu einer Beratungsstelle für „Migration und Integration – Islam und Schule“ ausgebaut. In meiner Beratungstätigkeit stellt sich immer wieder heraus: Die zentralen Konflikte zwischen Schülern, Lehrern und Eltern betreffen im Kern nicht religiöse Glaubensfragen. In aller Regel handelt es sich um kulturelle Differenzen und soziale Probleme, die den Schulerfolg und die Integration erschweren und behindern.

Zum Beispiel werden das Kopftuchtragen muslimischer Schülerinnen und ihre Weigerung, am Sport- und Schwimmunterricht und an Klassenfahrten teilzunehmen, häufig mit religiösen Vorschriften begründet, und zwar von allen Beteiligten. Bei der Bearbeitung der Konflikte stellen sich in der Regel Schwierigkeiten der Eltern mit der Sexualerziehung ihrer Töchter heraus. Die Freizügigkeit im Umgang zwischen Mädchen und Jungen halten sie für eine seelische und körperliche Gefährdung ihrer Kinder. Die religiöse Legitimierung von Einschränkungen in Kleidung und Freizeitgestaltung ist in den meisten Fällen Schutz der Eltern und/oder der Jugendlichen selbst vor weiteren Begründungsforderungen und die Sicherung des Erziehungseinflusses der Eltern gegenüber den Umgangsformen in Schule und Öffentlichkeit, die sie mit ihrer Moralauffassung als unvereinbar empfinden. Jugendliche, Mädchen und Jungen, benutzen auch selbst die religiöse Begründung, um die sie bedrängenden sexuellen Bedürfnisse unter Kontrolle zu halten. Manchmal gehen sie auch einer grassierenden Konkurrenz mit teurer Markenkleidung aus dem Weg.

„Ich begann zu beten, um Schutz vor der Angst und der Einsamkeit in der Fremde zu suchen und über Gott Wünsche an meine Eltern zu richten, Enttäuschung und Verzweiflung in Hoffnung und Trost umzuwandeln. Religiosität und Gebet dienten darin auch der Idealisierung meines Elternhauses. Die Religion wurde eine schwimmende Insel im Meer der Fremdheit und Gott zur einzigen Kraft, die mich zum festen Ufer, nach Hause zurückbringen würde.“

„Die religiöse Legitimierung von Einschränkungen in Kleidung und Freizeitgestaltung ist in den meisten Fällen Schutz der Eltern und/oder der Jugendlichen selbst vor weiteren Begründungsforderungen und die Sicherung des Erziehungseinflusses der Eltern gegenüber den Umgangsformen in Schule und Öffentlichkeit, die sie mit ihrer Moralauffassung als unvereinbar empfinden.“

Sicher ist eine Auseinandersetzung der Eltern und der Schule mit der Sexualmoral der Jugendlichen dringend erforderlich. Allerdings ist doch sehr zweifelhaft, ob die religiös tradierten Bekleidungs Vorschriften und die strenge Trennung der Geschlechter in der Freizeit, beim Sport und auf Klassenfahrten eine heute überzeugende Erziehungsform sein können.

Generationenkonflikte kennen wir aus allen Kulturen. Bei Migranten werden diese Konflikte verschärft, wenn die Eltern in ihrer Heimatkultur aufgewachsen, die Kinder aber sehr jung nach Deutschland gekommen oder sogar hier geboren sind und deren Sitten und Gebräuche aus Er-

zählungen und die Heimat nur noch aus dem Urlaub am Meer oder dem Besuch bei den Verwandten kennen.

Sozialpsychologische Untersuchungen bestätigen, dass die erste Generation der Migranten aus Schuldgefühlen, die Heimat verlassen zu haben, besonders streng religiöse Gebote und Traditionen bewahrt und glaubt, dies an ihre Kinder weitergeben zu müssen. Die tradierten Formen der Religion der Eltern verlieren aber ihre Überzeugungskraft, wenn sie sich weiterhin auf Lebensverhältnisse beziehen, die ihre Kinder gar nicht kennen, die sie selbst aufgegeben haben und in die sie wahrscheinlich auch nie zurückkehren werden.

Tich Thien Son: Mein Weg zum Buddhismus

Ich bin in Saigon/Vietnam geboren. Als kleiner Junge durfte ich als Novize für mehrere Wochen ein buddhistisches Kloster besuchen. Mit meinen Kameraden haben wir eine lustige Clique gegründet und mein Wunsch war es nun, Mönch zu werden.

Mit etwa zwölf Jahren verließ ich mit meiner Mutter Vietnam. Als Boatpeople sind mir noch die Überfälle der Piraten in Erinnerung und die Schmerzen und die Demütigungen, die sie den Frauen zufügten. Besonders ist mir der Vorfall der Flüchtlinge, die zwischen den Booten zerquetscht wurden, gegenwärtig und ich fühlte mich damals ganz machtlos.

Nach der Ausbildung als Mönch In Deutschland vollendete ich meine Kenntnisse in Buddhismus in Thailand, Sri Lanka, China und Indien. Ich lernte Chinesisch und TCM (Traditionelle Chinesische Medizin), Akupunktur und Akupressur. Als Mönch halte ich mehrmals jährlich Seminare

in den USA, Taiwan und anderen, europäischen Ländern, außerdem betreue etwa 800 Zen-Schüler in ganz Deutschland. Das ganze Jahr hindurch besuche ich wöchentlich auch die Pagoden (Tempel) in Norddeutschland.

Mein Tagesablauf

Mein Tag beginnt um 6.00 Uhr und dauert in der Regel etwa sechzehn Stunden. Seit September arbeiten wir am Aufbau der neuen Pagode in der Hanauer Landstraße 443. Wir betreuen 5.000 Mitglieder im Umkreis von etwa 200 km um Frankfurt am Main. Neben den baulichen Maßnahmen kommen auch Patienten zur Heilbehandlung. Durch Massieren werden die Blockaden gelöst und mit Hilfe der Akupressur oder Akupunktur werden sie geheilt.

Natürlich kommen auch Menschen, die neu in das Rhein-Main-Gebiet

gezogen sind, und fragen um Hilfe bei Mietverträgen oder wo man sich anmeldet. Auch Eheprobleme oder Differenzen im Zusammenleben der Generationen müssen geschlichtet werden. Beistand bei Krankheit und Tod werden gewünscht.

Am Wochenende ist die Pagode ein beliebter Treffpunkt. Die Pagode ist dann voller Leben und es treffen sich Jung und Alt. Kinderlachen hört man dann auf allen Fluren und in vielen Räumen. Ältere Jugendliche wünschen Nachhilfe in Mathematik oder Deutsch, damit sie in der Schule den Anschluss nicht verlieren. Das Treffen der jungen Leute in der Pagode soll die Jugendlichen vom Fernsehen und den Disco-Besuchen abhalten, die hauptsächlich das Rauchen und Trinken alkoholischer Getränke fördern. Gedankenaustausch und Freundschaften werden gepflegt. Eine Band macht Musik und sorgt so für Kurzweile.

Die ältere Generation in der neuen Heimat

Die ältere Generation versucht, an den Traditionen in der Familie festzuhalten. Deshalb ist die Pagode besonders für viele Mädchen auch ein Ort, wo sie mit anderen Freundinnen ihre Gedanken austauschen können. Die Eltern sind beruhigt, denn in der Pagode sind sie nicht den Verführungen durch Alkohol, Drogen und Zigaretten ausgesetzt.

Früher wollten viele ältere Mitbürger in der Heimat beerdigt werden. Der Trend ist nun, in Deutschland beerdigt zu werden, denn die Familien können die Gräber weiter pflegen. Leider ist es uns bisher nicht gelungen, auf die Behörden Einfluss zu nehmen, dass sie uns so viel Zeit für den Ahnenkult gewähren, wie wir brauchen. Auch

hier versuchen wir in Zukunft Lösungen zu finden.

Unterschiede zwischen den Generationen

Die junge Generation, die schon in der dritten Generation in Deutschland geboren ist, hat sich zum Teil in Deutschland voll integriert. Ja, es geht sogar soweit, dass bei einem Spaziergang die Jugendlichen meist zwei bis drei Meter vor den Eltern und Großeltern herlaufen, da sie aus Scham nicht zu der „Ausländer-Klasse“ gehören wollen. Hier geht es hauptsächlich darum, dass die Jugend lernen muss, mit dem eigenen Körper in Harmonie zu leben und nicht versucht, die Herkunft zu verdrängen, sondern gerade das Exotische als attraktiv herausstellt. Wir haben zwei große Veranstaltungen im Jahr. Hierzu laden wir berühmte vietnamesische Künstler ein. Bisher sind diese Feste von Alt und Jung sehr positiv angenommen worden. Im Unterhaltungsabend werden auch alte Traditionen gepflegt und unsere Mitglieder in das Abendprogramm eingebunden. Außerdem kann man sich von der traditionellen vietnamesischen Küche verwöhnen lassen.

Die Entwicklung des Buddhismus heute

Durch die vorher aufgezeigten Aktivitäten liegt mir viel an einem modernen Buddhismus. Nicht an einem alten oder toten Buddhismus. Heute gehören zum Alltag ein PC, Fernseher oder ein Handy. Nur, wie geht man damit um? Im Zen-Buddhismus soll man sich immer fragen: „Warum tue ich dies oder jenes?“ Bevor ich an das Handy gehe und antworte, soll

„Mir liegt viel an einem modernen Buddhismus. Nicht an einem alten oder toten Buddhismus.“

man eine Atempause machen und sich auf den Anrufer konzentrieren. Der Anrufer ist in dem Augenblick das Wichtigste. Es gilt immer, Wichtiges vom Unwichtigen zu unterscheiden. So ist es auch beim PC, wenn man Emails erhält. Man darf kein Sklave dieser Geräte werden.

Ein Beispiel

Eine der wichtigsten Übungen ist die Meditation. Wir setzen uns einmal entspannt hin und schließen die Augen. Mit der Klangschale ertönt dann dreimal der Gong und wir versuchen, uns auf den Atem zu konzentrieren. Wir spüren den Atem mit dem Körper und verfolgen den Atem mit unseren Gedanken. So bringen wir Körper und Geist in Einklang. Wenn die Meditation beendet ist, ertönt der Gong wieder.

„Versteht man die Religiosität des Rechtsstaats von der Religionsfreiheit her, erweist sich ihre Gleichsetzung mit einem generellen normativen Neutralismus jedoch als verfehlt.“

Das lateinische Wort „saeculum“ hat die Bedeutungen von Welt, Weltzeit, Jahrhundert. Der Begriff der Säkularität charakterisiert den Staat demnach als ein weltliches Gebilde.

Die unterlegten Zitate wurden entnommen aus:
Heiner Bielefeldt: Muslime im säkularen Rechtsstaat.
Integrationschancen durch Religionsfreiheit.
transcript Verlag, Bielefeld 2003.

Die Bedeutung von Religion in der Migration. Theoretische und empirische Reflexionen ...

... am Beispiel von Biographien. Susanna Keval

Ich will mich in diesem Vortrag damit beschäftigen, was Religion ist, warum wir sie brauchen und welche Bedeutung sie im Laufe der Biographie und in der Migration annehmen kann. Ich will dies an einigen Stellen mit meiner eigenen Auseinandersetzung mit Religion aufzeigen.

Die Entstehung von Religionen als Möglichkeit, mit dem Tod umzugehen

Eines der ersten Bücher, die mir als Studentin der Kulturwissenschaften in Sachen Religion begegneten, war der Klassiker des englischen Anthropologen James Frazer: „Der goldene Zweig“. In diesem mehrbändigem Buch, das erstmals 1890 erschienen ist, befasst sich der Autor mit der Entstehung von Magie und Religion. Der damals für mich entscheidende Satz stand bereits in der Einleitung der 1922 publizierte Auflage. Am Beispiel antiker, aber auch orientalischer und überseeischer Kulte, kam James Frazer zu der Erkenntnis, dass die „mächtigste Ursache für die Entstehung primitiver Religionen, die Furcht vor den Toten ist“.

Natürlich sind die Religionen, mit denen wir uns hier heute befassen, keine primitiven Religionen, sondern weit entwickelte Schrift- und Weltreligionen, die sich durch Jahrhunderte hinweg immer wieder einem Wandel un-

terzogen haben, um eine Anpassung an die jeweilige Gegenwart zu finden. Aber der Umgang mit dem Tod, wenn wir die einzelnen Religionen näher betrachten, hat immer einen wichtigen Stellenwert innerhalb der jeweiligen religiösen Formen und beinhaltet ganz bestimmte Handlungen und Rituale. Selbst Menschen, die sich von der Religion entfernt haben, greifen, wenn sie einen Toten zu beklagen haben, oft auf diese Handlungen zurück, weil sie keine anderen Verhaltensweisen dafür besitzen. Die Religion erleichtert ihren Schmerz und Verlust, dem sie sonst hilflos ausgeliefert wären. Sie bietet eine Erleichterung.

Der Satz von James Frazer verschlug mir damals, einer jungen Frau von Anfang zwanzig die Sprache. In einem traditionell-jüdischen Elternhaus in Pressburg, in der ehemaligen CSSR aufgewachsen, 1968 im Zuge des „Prager Frühlings“ mit den Eltern in die Bundesrepublik emigriert, habe ich angefangen, über diesen Satz nachzudenken, war doch mein Vater erst wenige Jahre zuvor gestorben. Der Umgang mit dem Tod als ein Motiv für die Entstehung von Religionen.

Eine einfache und einleuchtende Feststellung die dazu führte, dass ich mir die Rituale, die die jüdische Religion dafür anbietet, vergegenwärtigte. Die jüdische Religion bietet im Umgang mit dem Tod ein breites Spektrum von Handlungsanboten:

„Die mächtigste Ursache für die Entstehung primitiver Religionen ist die Furcht vor den Toten.“
(James Frazer)

„Religion ist eine portable Heimat.“
(Jonathan Rosen)

„Religion ist etwas, was auf Gemeinschaft beruht, was ohne Gemeinschaft nicht vorstellbar ist und auch nicht funktionieren würde.“
(Jonathan Rosen)

Da gibt es die eine Woche „Trauer-Sitzen“, nachdem ein enges Familienmitglied gestorben ist, es gibt die vier Wochen Trauerzeit und das Trauerjahr, während dessen im täglichen Gottesdienst das Kaddisch-Gebet (das Totengebet) gesprochen wird. Es gibt die jedes Jahr wiederkehrende Jahrzeit (den Todestag) sowie die Totengebete vier Mal im Jahr anlässlich bestimmter Feiertage. Aus der heutigen Sicht halte ich alle diese Gebote für außerordentlich hilfreich und habe sie zu schätzen gelernt. Vor mehr als zwanzig Jahren empfand ich diese Gebote als einengend und nichtssagend. Diese mich so verblüffende Feststellung von James Frazer habe ich in mir aufgenommen. Sie hat damals so viele neue Gedankengänge in mir ausgelöst, dass ich zur weiteren Lektüre dieses umfangreichen Buches nicht mehr kam. Es war aber ein erster Mosaikstein meiner Beschäftigung mit Religion und zum Verständnis dessen, warum Religion wichtig ist und die Menschen an ihr festhalten, auch wenn sie nicht unbedingt gläubig sind.

Religiöse Erlebnisse als unsere frühesten Erinnerungen und Prägungen

Das zweite Buch, das für mich in diesem Zusammenhang wichtig wurde, war die 1981 publizierte religionssoziologische Studie des Frankfurter Psychoanalytikers Alfred Lorenzer, „Das Konzil der Buchhalter“. Alfred Lorenzer erläutert hier die Auswirkungen der Umstrukturierung religiöser Erfahrungen nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil 1962–1965. In dieser Zeit setzte eine religiöse Wendung ein, die das Wechselspiel zwischen ethischen Normen und Verhaltensformen betraf, und damit

in die Symbole, Rituale und Gegenstandserfahrungen der Gläubigen eingegriffen hat. Konkret betrafen diese Veränderungen die Gebetsprache, d.h. die Möglichkeit, nicht mehr nur in Latein, sondern auch in den jeweiligen Landessprachen beten zu können, eine Entschmückung der Gebetsräume, d.h. die Entfernung von übermäßigem Schmuck aus den Kirchen, und dass der Altar mehr in die Mitte der Gläubigen gerückt wurde.

Alfred Lorenzer sieht die Kirche als einen „zweiten“, als einen sekundären Sozialisationsraum, der in bestimmten Bereichen sogar über den „ersten“, den primären Sozialisationsraum der Familie hinausgeht. Durch die Veränderungen im Ritual durch das zweite Vatikanische Konzil, so Alfred Lorenzer, hat sich auch der Typus des Gläubigen verändert: Er hat keine inneren und äußeren Bilder mehr, über die er sich selbst oder andere verstehen könnte, seine Religiosität ist zu einer Technik geworden, sie wurde abstrakt, ohne Anschaulichkeit und lebendige Formen. Diese Wendung, die vor allem von den linken Kreisen als fortschrittlich und emanzipatorisch gefeiert wurde, hatte für einen Teil der Gläubigen zur Folge, dass sie sich einem „Zeitgeist“ ausgeliefert sahen.

An mehreren Beispielen aus Süditalien illustriert Lorenzer diese Veränderung. Die tiefe Beziehung zwischen Müttern und Söhnen, die später noch die Lebensbereiche der erwachsenen Männer bestimmt, setzt er in Beziehung mit der Madonnenverehrung. Die Madonna, so Lorenzer, hat von den drei christlichen Zentralgestalten (Gottvater – Christus – Madonna) die höchste „Realität“ im Volksglauben und wirkt am wenigsten einschüchternd. Mit dem Symbol der

Madonna kann, anders als mit der realen Mutter viel freier umgegangen werden. Damit kann die oft hochdramatische Mutter-Sohn-Beziehung mit Hilfe dieses religiösen Symbols bewältigt werden. Die Madonna als Kollektivbesitz ist allen Menschen dieser Region vertraut und als Figur in Kirchen, Kapellen oder häuslichen Altären ins Alltagsleben integriert. So kann durch Beten, durch Beschimpfen oder durch Witze die Madonna von der oft zu engen Beziehung zu der eigenen Mutter ablenken und diese erleichtern. Hier ist es also nicht ein Gebot, sondern ein religiöses Symbol, das die eigene gefühlsmäßige Beteiligung erleichtert.

Als „präsentative Symbolik“ bezeichnet Alfred Lorenzer die Madonna, die den Erlebnisraum des neapolitanischen Alltags noch Ende der sechziger Jahre prägte. Verändern sich diese Symbole, müssen sich notwendigerweise auch die Handlungen, für die diese Symbole Pate standen bzw. einen Ersatz darstellten, verändern, und damit auch die Menschen, die diese Handlungen ausüben. Deshalb, so Lorenzer, waren die Auswirkungen des Zweiten Vatikanischen Konzils von so tiefgreifender Wirkung für den Katholizismus.

In solche Lebenswelten werden die Menschen einer Kultur oder Religion hineingeboren. Die Madonnenfigur und ihre Anbetung in den Kirchen, Kapellen oder häuslichen Altären, die dazugehörigen Gebete, Flüche und Witze, aber auch Gerüche und Geräusche bekommen die neugeborenen Kinder von ihrer Geburt an mit, in einer Zeit also, in der Sprache noch keine Rolle spielt. Im bereits vorsprachlichen Alter werden solche sinnlichen Eindrücke einem Menschen übermittelt. Deshalb steht für

Alfred Lorenzer die religiöse Sozialisation fast auf der gleichen Stufe wie die innerfamiliäre Sozialisation.

Das Buch von Alfred Lorenzer war für mich ein zweiter Schlüssel zum Verständnis dessen, warum Religion so tief in den Menschen verwurzelt ist, und warum es so schwer ist, sich davon zu lösen.

Was hatten aber die Beobachtungen Alfred Lorenzers und der süditalienischen Madonnenverehrung, mit mir, einer Jüdin aus Pressburg zu tun?

Meine eigenen frühen Kindheitserinnerungen an die orthodoxe Synagoge in Pressburg, in der wir als Familie die Feiertage verbrachten, die Festtage bei uns Zuhause, kamen mir wieder ins Bewusstsein. Sie gehörten für mich mit zu den schönsten und wärmsten Erinnerungen meiner Kindheit. Aber waren diese Erinnerungen noch zwanzig/dreiðig Jahre später als handlungsleitend gültig? Waren sie nicht längst überholt? Bereits als 13-jähriges Mädchen empfand ich vieles davon als Druck, als Zwang, als Last. Als junge Frau war ich auf die Frauenempore verbannt, fühlte mich von dem, was bei den Männern während des Gottesdienstes vor sich ging, ausgeschlossen.

Es blieb mir nichts anderes übrig, als mich, etwa Mitte zwanzig, mit meinem Glauben intensiver auseinanderzusetzen. Aber es war nicht nur der Glaube allein, es war auch die Auseinandersetzung mit der Geschichte und Gegenwart der jüdischen Gemeinschaft in Deutschland, die ja eine Migrantengemeinde ist, deren Teil meine Familie und ich geworden sind.

Als jüdische Migrantin in Deutschland gab es neben der Religion eine Menge anderer Themen, mit denen auseinander zu setzen ich nicht umhin kam. Es war familiengeschichtlich

die Tatsache, dass meine Eltern in der Slowakei 1944–45 durch die Nationalsozialisten verfolgt wurden. Biographisch war es meine jüdische Herkunft, die zwar mit Tradition und Liebe, aber ohne viel konkretes Wissen angefüllt war. Als Mitglied der jüdischen Gemeinschaft in Deutschland und der Jüdischen Gemeinde Frankfurt waren es die Perspektiven jüdischen Lebens in der Bundesrepublik Deutschland, mit den jeweiligen politischen und religiösen Implikationen. Als Staatsbürgerin jüdischen Glaubens in der Bundesrepublik hatte ich mich auseinanderzusetzen mit der Aufarbeitung der Zeit des Nationalsozialismus und den immer wieder neuen und öffentlich ausgetragenen Diskussionen. Ob es der Streit um das Stück von Rainer Werner Fassbinder, „Der Müll, die Stadt und der Tod“ war, der Historikerstreit oder die Wehrmachtsausstellung, immer galt es, einen eigenen Standpunkt zu beziehen. Ich war also nicht nur eine Person, die mit ihrem eigenen kleinen Leben zurechtkommen musste, sondern Teil einer Gesellschaft und eines sich wandelnden gesellschaftlichen Prozesses, in dem ich mich nach außen und innen immer wieder neu definieren und verorten musste.

Hier bündeln sich also familiengeschichtliche, biographische, politische und religiöse Aspekte, mit denen wohl jeder Migrant zu tun hat, wenn er oder sie das eigene Land verlässt und sich in einem neuen Land niederlässt. Alle Migranten sind in eine Sprache, Religion und Kultur hineingewachsen, haben diese mitgebracht und müssen sich in ihrem Glauben und Kultur in dem Gemeinwesen Bundesrepublik Deutschland neu verorten. Die Tatsache, dass, wie Alfred Lorenzer erläutert, diese Prägungen so früh erfolgt sind, macht es um so schwieriger,

denn es handelt sich um Bewusstseinsprozesse, die Tiefenbereiche des menschlichen Daseins betreffen, und Bewusstseinsprozesse sind bekanntlich sehr langsame Prozesse.

Migration als eine mehrfache Neuverortung

Was ist aber eine Migration? Ob als Flucht, Exil, ob wegen Arbeit oder Liebe, eine Migration stellt immer einen Bruch im Kontinuitätserleben einer Person dar. Es ist eine Veränderung, die alle Bereiche des Menschen erfasst: die Sprache, die Kultur, die Religion, den Beruf, die Freunde, die Familie, das Essen, die Kleidung und die Landschaft, ja sogar das Wetter. Wenn hier kein Übergangsraum zur Verfügung steht, in dem die Migranten zeitlich und räumlich zunächst spielerisch in die neue Situation hineinwachsen können, kann die Migration Krisen seelischer oder körperlicher Art zur Folge haben. Die Errichtung eines solchen „transitionalen Raumes“, also eines Übergangraumes ist wichtig, damit es nicht zu einem Bruch im Kontinuitätserleben zwischen der Umwelt und dem Selbst kommt. Kommt es zu einem solchen Bruch, kann die Fähigkeit zur Symbolbildung beeinträchtigt oder gänzlich zerstört werden und dazu führen, dass auf frühere Abwehrformen zurückzugreifen werden muss.

Von der Beschaffenheit dieser früheren Abwehrformen hängt es ab, ob die Migration als eine traumatische Erfahrung, die in eine schwerwiegende Krise führt, resultiert, oder ob sie als ein positiver schöpferischer Prozess zu einem Neuanfang inspirieren kann. Die Erfahrungen vor der Migration können ausschlaggebend für das Verhalten während und nach der

Migration und für die Bewältigung der damit verbundenen Krisen und Konflikte sein.

Meiner Meinung nach sind die religiösen Gemeinden, die wir im Laufe dieser Tagung kennen gelernt haben, solche Übergangsräume, in denen die mitgebrachten Traditionen gelebt und bewahrt werden können, die sozialen Kontakte zur Landsleuten gepflegt werden, neue Kontakte und Freundschaften entstehen können. Durch den Austausch, der hier stattfindet, das Eigene und das Mitgebrachte nicht aufgegeben werden muss. Diese Gemeinden haben also eine außerordentlich wichtige Funktion.

Religion als portable Heimat

Ein drittes Buch, das mir erst vor kurzer Zeit in die Hände fiel, will ich hier erwähnen. Der junge amerikanische Literaturwissenschaftler Jonathan Rosen vertritt in seinem Roman: „Talmud und Internet“ die Behauptung, dass Religion eine „portable“, also eine tragbare Heimat ist. Er entwickelt diese These anhand des Wandels der jüdischen Religion seit der Zerstörung des ersten Tempels 567 v. Chr. Damals verlor das jüdische Volk seine Heimat (das Land Israel), Gott seine Heimstätte (den Tempel) und es wurde eine neue Daseinsform geschaffen. Aus dem Volk des Landes und des Tempels wurde ein Volk des Buches. Der Gelehrte Jochanan ben Sakai, so die Überlieferung, ließ sich in einem Sarg aus dem belagerten Jerusalem hinausschmuggeln, gründete jenseits der Stadtmauern ein Lehrhaus und verwandelte den Tempelgottesdienst mit seinen verschiedenen Opferkulten, also eine Religion des körperlich-materiellen, in eine Religion des Geistes, des Wor-

tes, des Buches. Damit begründete er die talmudische Tradition. Eine revolutionäre Handlung, denn seit dieser Zeit wurde das Wort zur Heimat der Juden. Wo auch immer Juden im Laufe ihrer Geschichte hingezogen sind, haben sie das Wort, also die Thora mitgenommen.

Wenn wir diesen Gedanken mit dem von Alfred Lorenzer verbinden, sind auch die neapolitanischen Madonnenbilder in den Portmonnais der ersten Generation italienischer Einwanderer zu Beginn der sechziger Jahre, die Buddha Statue in dem vietnamesischen Tempel auf der Hanauer Landstraße, der Koran für die Moslems oder der indische Tempeltanz der jungen Kumari Rami, den wir während der interreligiösen Feier bewundern konnten, im sprichwörtlichen Sinne solche portablen, tragbaren Heimaten.

Jonathan Rosen folgert weiter, dass Religion nur in einer Gemeinschaft funktioniert, und wir unsere religiösen Werte nicht nur erben, sondern sie auch immer wieder selbst aufs Neue schaffen müssen, damit sie für uns anwendbar, passend und authentisch sind. Je nach dem, in welchem Umfeld wir aufgewachsen sind, in was für ein Umfeld wir als Migranten hineinkommen, sind solche Veränderungen mehr oder weniger schwer. In jedem Fall beinhalten sie eine Auseinandersetzung mit den eigenen religiösen Haltungen und Inhalten, aber auch mit dem Umfeld, in dem wir die Religion ausüben wollen.

Religion und Biographie

Betrachtet man wissenschaftliche Studien über die Bedeutung von Religion in der Biographie, stellt man Ähnlichkeiten mit dem bereits Erwähnten fest.

Die evangelische Theologin Regina Sommer hat in einer Untersuchung über gelebte Religion von Frauen herausgearbeitet, dass sich religiöse und soziale Erziehung in den Familien oft entsprechen. Das bedeutet, dass z.B. autoritäre Eltern oft ein strafendes Gottesbild vermitteln, während kooperative Eltern ein eher akzeptierendes Gottesbild weitergeben. Die von Regina Sommer befragten Frauen haben viel Mühe darauf verwendet, in ihrer späteren religiösen Praxis an die positiven religiösen Erinnerungen ihrer Kindheit anzuknüpfen. Die Frauen, so Sommer, haben sich vor allem auf der emotionalen Ebene der Religion angenähert. Ihre Orientierung war aber abhängig von den biographischen Erfahrungen und ihren späteren Verarbeitungs- und Aufarbeitungsprozessen und hing von der Persönlichkeit der einzelnen Frauen ab. Das bedeutet, dass die jeweils ausgebildeten und gelebten Formen von Religion eine Folgeerscheinung individualisierter, gesellschaftlich vorstrukturierter, aber auch selbst bearbeiteter Lebensvollzüge darstellen.

Ulrich Schwab, Professor für evangelische Theologie an der Universität Marburg, hat in seiner Studie: „Familienreligiosität“ religiöse Traditionen im Prozess der Generationen untersucht. In Drei-Generationen-Gesprächen, die er mit mehreren Familien unterschiedlicher sozialer Herkunft in städtischen und ländlichen Gebieten führte, stellte er u.a. fest, dass in den Familien, in denen Religion eine Rolle spielt, bei den Befragten viel mehr innerfamiliäre religiöse Kontinuitäten festzustellen waren, als es den Befragten selbst bewusst war. Ausgangspunkt seiner Untersuchung war die Beobachtung, dass viele Jugendliche mit der Tradition der Kirche gebrochen haben. In den Gesprächen

hat Ulrich Schwab jedoch festgestellt, dass die Distanz zur Kirche bereits seit mehreren Generationen in den Familien bestand, und dass der Bruch der jungen Generation nur eine andere Ausdrucksform dieser innerfamiliär verankerten Distanz und Kontinuität darstellte.

Zusammenfassung

Es sind also verschiedene Elemente, die das Spannungsfeld Religion – Migration und Biographie umfassen.

Es ist die familiäre religiöse Herkunft eines Menschen, es ist die eigene biographische Entwicklung, es sind die gesellschaftlichen und individuellen Umstände der Migration und der Integration, die zunächst von Bedeutung sind. Es sind aber auch existentielle Fragen und Ängste, die dazu beitragen, ob Religion bei einem Menschen eine Rolle spielt. Wir haben den Umgang die dem Tod oder mit schwierigen innerfamiliären Beziehungen und Emotionen erwähnt, in denen Religion ein Ventil, eine Erleichterung darstellt. Es sind aber auch schöne und positive emotionale Ereignisse, für die Religion Handlungsräume bietet: ob Hochzeit, Geburt oder Taufe, ob Konfirmation, Bar Mitzwa oder Kommunion, jede Religion bietet hier ein Handlungsrepertoire, das das Leben bereichert und ihm einen Sinn gibt. Ganz zu schweigen von den religiösen Gemeinden, die, als „transitionale Übergangsräume“, den Migranten Halt, Unterstützung und ein soziales Umfeld bieten.

Religion ist also etwas, was auf Gemeinschaft beruht, was ohne Gemeinschaft nicht vorstellbar ist und auch nicht funktionieren würde. Religion ist aber auch etwas zutiefst Individuelles. Sie beruht auf der familiären und

geographischen Herkunft, auf der eigenen biographischen Entwicklung, die, im Zusammenhang mit Migration, geprägt ist durch historische, politische und gesellschaftliche Umstände des Herkunfts- und des Gastlandes.

Es gibt also eine vielfältige Bedeutung von Religion in der Migration, denn sie bietet neben der politischen, beruflichen und sprachlichen Integration eben eine portable Heimat, die die emotionale Seite der Migration erleichtern kann. Die vielen religiösen Gemeinden in unserer Stadt erfüllen genau diese Funktion. Sie bieten einen geschützten Rahmen für die Erhaltung der mitgebrachten Traditionen, für ihre Weiterentwicklung und auch Transformation. Dadurch sind sie nicht nur zu „portablen Heimaten“ und „transitionalen Räumen“ geworden, sondern bieten auch Raum für Neuschöpfungen und ermöglichen auch eine Kommunikation nach außen. Dadurch sind sie inzwischen ein unentbehrlicher Teil unserer Stadtgesellschaft geworden.

Es ist zu wünschen, dass sich die Gemeinden dieser Aufgaben noch

viel mehr bewusst werden, dass den Bewohnern Frankfurts die Arbeit dieser Gemeinden noch viel mehr bekannt wird und ins Bewusstsein tritt, und dass sich die Arbeit dieser Gemeinden noch viel mehr weiterentwickelt.

Literatur:

- FRAZER, JAMES (1922): *Der Goldene Zweig. Eine Studie über Magie und Religion.* Frankfurt am Main, Ullstein 1977.
- LORENZER, ALFRED (1984): *Das Konzil der Buchhalter. Die Zerstörung der Sinnlichkeit. Eine Religionskritik.* Frankfurt am Main, Fischer Taschenbuch 1992.
- ROSEN, JONATHAN (2000): *Talmud und Internet. Eine Geschichte von zwei Welten.* Frankfurt am Main, Jüdischer Verlag 2002.
- SCHWAB, ULRICH (1995): *Familienreligiosität. Religiöse Traditionen im Prozess der Generationen.* Stuttgart, Kohlhammer.
- SOMMER, REGINA (1998): *Lebensgeschichte und gelebte Religion von Frauen. Eine qualitativ empirische Studie über den Zusammenhang von biographischer Struktur und religiöser Orientierung.* Stuttgart, Kohlhammer.

Die Bedeutung von Religion in der Migration. Theoretische und empirische Reflexionen ...

... am Beispiel von türkischen Frauen unterschiedlicher Generationen. Nevâl Gültekin

In meinem Vortrag will ich anhand von zwei Frauenbiographien die verschiedenen Formen und Schattierungen der Religion sowie deren unterschiedliche Einwirkung jeweils auf das Leben beider Frauen und ihrer Familienangehörigen darlegen. Darin wird die Vielfalt religiöser Anlehnung und Veränderung in der Einwanderungssituation deutlich. Darüber hinaus sind in diesen Biographien Dimensionen zu erkennen, die historische und aktuelle Relevanz auch für Familien anderer Herkunft und Religion in der Einwanderungssituation haben dürften.

1. Esra Yüksel¹

Zusammenfassung der Lebensgeschichte:

Esra Yüksel stammt aus Istanbul. Kurz nach ihrer Geburt kommt der Vater zur Arbeitsaufnahme nach Deutschland. Die Mutter, Esra und ihr Bruder folgen ihm. Esra geht dann für den Schulbesuch zurück in die Türkei. Als sie zehn und ihr Bruder zwölf Jahre alt sind, kommen beide Kinder wieder nach Deutschland. Der Vater fördert beide Kinder in ihrem Lernen. Nach einem Jahr schafft es Esra, ins Gymnasium zu kommen. Die Schule, das einzige Gymnasium im Ort, ist eine Art Eliteschule, in die überwiegend Kinder von Eltern höheren Berufsstandes gehen, die dem konservativen politischen Lager

zuzurechnen sind. Esra ist nicht nur in der Klasse, sondern auf der ganzen Schule die einzige Immigrantin und noch dazu ein Arbeiterkind. Die Tatsache, dass sie in ihren Leistungen überdurchschnittlich gut ist, macht sie zur Zielscheibe von Aggressionen und Ausgrenzung seitens der Schüler und Schülerinnen und von widersprüchlicher Behandlung seitens der Lehrer und Lehrerinnen. Durch das Vorhandensein rassistischer Tendenzen in der Ortschaft sind die Eltern in den ersten Schuljahren stark sensibilisiert und beängstigt und schränken die Kinder ein. Esra sieht sich mit vielschichtigen Erschwernissen, Einschränkungen und Diskriminierung konfrontiert, die destabilisierend auf sie wirken. Vermutlich hat sie aufgrund dieser Konfrontation in der Pubertät die Religion für sich entdeckt.

Religion als Gegengewicht zu Einschränkungen und Ausgrenzung

Außer bei den Großeltern, die schon gestorben sind, spielt die Religion weder bei den Eltern in Deutschland noch bei den Verwandten im Heimatland eine große Rolle.

„Ich bin, denke ich, religiöser als meine Familie zusammen, schon als Kind, mein Opa war Imam², ich hab ihn aber nie gesehen. Meine Oma hat mir dann immer Geschichten aus

der Religion und Märchen erzählt und mir Gebete beigebracht, also ich hab's dann sozusagen von ihr so mitgekriegt, weil ich die auch als Mensch so gerne hatte. Das hat mich dann alles positiv beeinflusst in Richtung der Religion, dass ich dann selber irgendwann angefangen hab, mir das Beten beizubringen."

Die beschriebene Interaktion mit der Großmutter muss zwischen dem siebten und dem zehnten Lebensjahr stattgefunden haben, als Esra in der Türkei zur Schule ging. In Anlehnung an diese Zeit mit ihrer Großmutter reaktiviert Esra die Religion aus ihrer Kindheit. In der Lebensphase der Einschränkungen, des Lerndrucks, der Ausgrenzung, der Diskriminierung und Ängste in Deutschland braucht Esra eine Stütze und innere Stärke, um das Gleichgewicht zu bewahren und nicht zu zerbrechen. Sie erhält sie über die Mobilisierung der Religion als gemeinsame Erfahrung mit ihrer Großmutter. Die letztere vermittelte Esra Ruhe und Geborgenheit in den Jahren der Trennung von ihren Eltern und beeinflusste sie positiv. So ist Religion in der Gegenwart vielseitiger Belastungen eine Quelle der Ruhe für Esra wie damals ihre Großmutter. Ihre Hinwendung zur Religion erstaunt die Eltern.

"...und worin meine Eltern nicht so glücklich waren, weil sie gedacht haben, ich sei in irgend eine Gruppe geraten und würde deswegen jetzt beten und weil es für sie nicht normal ist, dass jemand der so jung ist, darüber nachdenkt, ob Kopftuch tragen oder nicht oder ob fünf mal am Tag beten (...), wenn sie das selber nicht machen."

Esra entscheidet sich zwar gegen das Tragen einer Kopfbedeckung, aber sie befolgt und praktiziert die religiösen Vorschriften ziemlich genau.

Religiosität als Opposition und für selbstbestimmtes Handeln

In ihrer Anlehnung an die Religion steckt auch die pubertäre Rebellion gegen die Eltern und deren Ängstlichkeit. Im Gegenzug zu den Interventionen der Eltern konfrontiert Esra die letzteren mit der Religion und diktiert nun ihrerseits den Eltern Einschränkungen:

"...wenn dann auf einmal die Tochter aufsteht und sagt, ‚so jetzt macht mal den Fernseher aus, ich muss jetzt beten.‘"

Möglich ist, dass Esra mit ihrer Religiosität die Eltern mit dem extremen Gegenteil der Freiheit konfrontieren möchte, die sie nicht bekommen hat. Denn im Jugendalter möchte sie wie andere Jugendliche in die Tanzschule oder auf Parties gehen, sie darf es aber nicht, „dann bist du eben nicht in der Gruppe“ schlussfolgert sie. Es ist wahrscheinlich, dass die Eltern in gewohnter Umgebung ohne Diskriminierung und Ausgrenzungserfahrung Esra und ihrem Bruder den Freiraum gelassen hätten, den sie in der Türkei bei den Verwandten erleben konnten. Möglich ist auch, dass die Eltern durch die wiederholten Trennungen von ihren Kindern zusätzlich noch ängstlicher geworden sind.

Esra fühlt sich offensichtlich in einer ausweglosen Situation. Die Ausgrenzung wird möglicherweise durch die Nicht-Teilnahme an Aktivitäten noch verstärkt. Tatsächlich gibt es in der Erzählung keinen Hinweis auf irgendwelche Freundinnen. Ihrer Isolation, die aus der Haltung der sozialen Umwelt und der Reaktion der Eltern darauf resultiert, setzt sie eine Religiosität entgegen, mit der sie den Eltern einen Schock versetzt:

"...wenn dann auf einmal die Tochter aufsteht und sagt, so jetzt mach mal den Fernseher aus, ich muss jetzt beten."
(Zitat aus Tonaufnahme)

„Ja, da waren sie ziemlich erschrocken drüber (lacht).“

Religion ist in dieser Zeit der Belastungen und Isolation für Esra eine Zuflucht, die sinnstiftend ist. Aus ihr schöpft Esra, getrennt von den Eltern, einen eigenen Wert. Diesen Wert setzt sie ihnen in der Machtverteilung zu Hause als Gegengewicht entgegen. So gesehen, eröffnet Religion als Teil ihres Erfahrungsrepertoires ihr die Möglichkeit, ihr Handeln zwischen den widersprüchlichen Anforderungen der sozialen Umwelt und der Eltern selbst zu bestimmen. Sie kann sicher sein, dass der Respekt vor den Großeltern und der Religion ihre Eltern daran hindern würde, diesen Versuch der Machtverschiebung zu vereiteln.

„Religion ist für mich schon wichtig, weil es auch ein Stück von mir ist, und es macht vieles einfach leichter, denke ich.“

Die Religion macht es Esra dahingehend leichter, dass sie sich der Kontrolle der Eltern und der Ausgrenzung der Umwelt entziehen kann. So wird es ihr später möglich, von Deutschland wegzuziehen.

Ein weiterer Aspekt ihrer Religiosität ist daher deren strategische Rolle, größere Autonomie zu erhalten. Die Religion ist in der sozial-ethischen Hierarchie sowohl den Eltern als auch der Umwelt überlegen. Von dieser höheren Instanz – verkörpert durch die Großmutter und den Großvater, der Imam war – holt sich Esra die Rückenbedeckung für ihre Autonomie. Mit ihrer Religiosität demonstriert Esra den Eltern eine über ihr Alter hinausgehende Reife, mit der sie die Berechtigung erwirbt, allein im Ausland zu studieren. Möglicherweise sind die Eltern erleichtert darüber, dass Esra sich mit der hinzugewonnenen Autonomie eher ihrer Bildungskarriere zuwendet,

als dass sie sich in sich kehrt und sich auf die Religion zurückzieht.

Die Religion ermöglicht Esra selbstbestimmtes Handeln, was nicht mit Zwang, Kontrolle und Sanktionen von außen gesteuert wird und was sie mit ihrem Verstand vereinbaren muss. Dies wird umso deutlicher, als sie sich zu manchen muslimischen Studentinnen aus arabischen Ländern kritisch äußert, die sich in London trotz totaler körperlicher Bedeckung vieles erlauben würden, was mit dem islamischen Glauben nicht vereinbar sei.

Zur Frage der Familiengründung führt Esra aus, dass sie sich einen Partner aus der Türkei, aus einem anderen Land, aber auch einer anderer religiösen Zugehörigkeit vorstellen könnte. Diese Haltung wird von dem Teil ihrer Verwandten befürwortet, der in der Türkei lebt. Was die religiöse Praxis in einer solchen Verbindung und für die Kinder bedeuten würde, ist Gegenstand ihrer kritischen Abwägung. An diesen Überlegungen wird deutlich, dass sie die Religion mit Verstand behandelt und nicht mit starren Gesetzen in Verbindung bringt.

Esra arbeitet zurzeit in einer europäischen Bank und pendelt zwischen mehreren europäischen Großstädten. Geistig und emotional pendelt sie auch zwischen der Türkei und anderen europäischen Ländern, verbindet moderne und traditionelle Orientierungen und macht sie miteinander kompatibel.

Im Folgenden will ich die zweite junge Frau vorstellen, die in ihrer Autobiographie die Bedeutung der Religion und einer religiösen Gemeinde aus der Perspektive mehrerer Familienangehörigen bzw. Generationen darstellt.

2. Filiz Topraksu

Zusammenfassung der Lebensgeschichte:

Filiz Topraksu kam Mitte der 70er Jahre im Alter von sieben Jahren mit ihrer Mutter in die Bundesrepublik Deutschland. Der Vater war bereits zuvor eingereist. Die Eltern waren Kleinbauern in einem Dorf in Mittelanatolien. Isolation in der neuen Umwelt und Schwierigkeiten in der Schule waren ihre ersten Erfahrungen nach der Einwanderung. Mit Beginn der Gesamtschule wird sie sehr gut in ihren Leistungen. In den ersten Jahren der Einwanderung kommen die Eltern in Kontakt mit der Moschee einer islamischen Organisation im Wohnort. Jedes Wochenende treffen sich die Familien in den Gemeinderäumen. Filiz steht im Koran Kurs wie anfangs in der Schule unter immensem Lerndruck. Sie schafft die Realschule und besucht zwei Jahre die Berufsfachschule. Nach der Erfüllung der Schulpflicht wird ihr nicht erlaubt, ihre Bildungskarriere fortzusetzen. Sie soll heiraten. Nach der Heirat mit einem Partner ihrer Wahl macht Filiz eine Ausbildung zur Bürokauffrau. Ihre jüngeren Schwestern verfolgen später eine glatte Bildungslaufbahn.

Filiz Topraksu dokumentiert die Ausgestaltung der Religion unter dem Einfluss der Gemeinde einer ultrakonservativen religiösen Organisation. Es handelt sich um die Organisation der Süleymancilar, die sich zufällig im Wohnort der Familie befindet.³

Nach der Einwanderung ist die Familie mit einem ungewohnten Lebensstil konfrontiert: Die Vielfalt der Beziehungen im Dorf fehlt, das soziale Leben und der Arbeitsprozess sind scharf voneinander getrennt und die Familie ist auf sich selbst zurückgeworfen. Die Normalität, die im Herkunftskontext

als gemeinsame alltägliche Arbeits- und Lebensgestaltung gelebt wurde, ist nicht mehr erfahrbar. Die religiöse Gemeinschaft stellt im Wohnort die einzige soziale Verbindung zwischen den Familien dar.

Einschnitt in die Freiheit und Vitalität – die Kinderperspektive

Filiz Topraksu beschreibt zuerst die religiöse Gemeinschaft in einer negativen Einwirkung auf ihre Schullaufbahn. Die Organisation der Süleymancilar, deren Moscheegemeinde die Familie im Wohnort frequentiert und die seit 1973 in Deutschland aktiv ist, hat laut einer Untersuchung im Auftrag des Bundesministeriums des Innern eine autoritätsfixierte, ultrakonservative religiöse Praxis⁴. In der Darstellung der Treffen aus der Sicht der Kinder kommt die strenge Deutung des Islams zum Ausdruck.

„...da musste man das Wochenende dort verbringen, also es war grau-sam.“

„...es war die wichtigste Zeit für meine Kindheit oder Jugend und die konnte ich nicht genießen.“

Die Kinder-Perspektive stimmt Filiz während ihrer Erzählung ernst und nachdenklich. Die Kinder müssen extrem unter den Versammlungen gelitten haben. Die Treffen sind für sie Einschnitte in jegliche Bewegung und Freiheit. Sie können nicht im Freien herumlaufen und miteinander spielen, sondern müssen sich in den Gemeinderäumen aufhalten. Es ist deprimierend.

„Ja, und die ganze Zeit in diesem Raum zu verbringen, Samstag und Sonntag, zwei Tage lang nur lernen und Koran lesen, also war schon an-

„Religion ist für mich schon wichtig, weil es auch ein Stück von mir ist, und es macht vieles einfach leichter, denke ich.“ (Zitat aus Tonaufnahme)

strengend, und depressiv auch, man konnte nicht raus, ich meine Pausen hatte man schon auch, aber da musste man auch drinnen sitzen und nur locker machen, das war's auch!“

Möglich ist, dass die Erwachsenen in der Nachbarschaft keine negative Aufmerksamkeit durch Kinderlärm auf sich ziehen wollen, weshalb sie die Kinder nicht rausschickten. In der Erzählung fehlt jede kindliche Freude und Vitalität. Passend zur Organisationsstruktur der Süleymancilar werden die Kinder nur zum strikten Lernen arabischer Verse und zum Gehorsam getrimmt.

„...da wurde den ganzen Tag immer abschnittsweise der Koran gelernt und irdenwelche Suren, die auswendig gelernt wurden. Dieses Auswendiglernen wurde immer in den Zeiträumen, wo gebetet werden musste, geübt. Es wurde gebetet, das hat auch schon an die eine Stunde, halbe Stunde [jedes mal gedauert].“

Herstellung einer relativen Normalität – die Elternperspektive

Aus der Sicht der Erwachsenen steht die religiöse Gemeinschaft als Ersatz für die fehlenden, weiltäufigen sozialen Bezüge im Dorf. Für sie wurde das Ziel sozialer Kontakte allem Anschein nach erreicht. Tatsächlich bietet sich eine Atmosphäre lebhafter emotionaler Beziehungen unter den Erwachsenen, die Filiz, trotz ihrer negativen Erfahrung der Treffen, imstande ist, zum Ausdruck zu bringen.

„...und die Leute, die haben auch da gegessen, weil sie auch Freunde gehabt haben. Bekannte ja, (es) kamen ja auch immer Freundschaften raus und die haben sich da wohl gefühlt,

weil die Frauen immer untereinander und die Männer untereinander waren (heiter). Die Frauen haben da Tratsch gemacht und gelacht und die Männer (lacht) dort in den Pausen und die haben da gegessen, weil Kantine war.“

Die Gemeinschaft ist offensichtlich Gewinn sozialer Bezüge und lebhafter Freundschaften, ganz im Gegensatz zu der Erfahrung der Kinder. Im sozialen Leben wurde eine relative Normalität unter den Erwachsenen hergestellt. Im Gegensatz zum Dorfleben, wo soziale Kontakte zum normalen Tages- und Arbeitsablauf gehören, konzentrieren sie sich in der Migration auf die arbeitsfreien Tage und auf die Wochenenden, die gemeinsamen Gespräche, Gebete, Essen, usw.

Wird die Elternperspektive isoliert betrachtet, deckt sie sich mit der These, dass Einwandererkolonien als Brücke zur Integration dienen⁵ und eine „Zwischenwelt“ sind für „Persönlichkeitsstabilisierung“ und „Identitätssicherung“⁶.

Berücksichtigen wir aber die Perspektive der Kinder, relativiert sich das Bild. Bei dem Versuch, das Gewohnte neu entstehen zu lassen, entwickelt sich eine Situation, die außerhalb der gewohnten Erfahrung liegt. Der Anschluss an die Gemeinschaft der Süleymancilar ist eine außergewöhnliche Konstruktion, die auf der Seite der Kinder Verluste mit sich bringt. Denn die streng-religiöse Praxis der Organisation fördert eine ähnliche Struktur in den Familien:

„also sie [die Eltern] mussten sich an die anpassen, an die Gesellschaft.“

Anpassung an die religiösen Vorgaben der Gemeinschaft und restriktive Gestaltung des Alltags erhielten Zugang auch in die Familie von Filiz. Die Gemeinschaft muss einen

nachhaltigen negativen Einfluss auf das Erziehungsverhalten der Eltern gehabt haben. Filiz muss sich gegen das Tragen des Kopftuchs in der Schule und später gegen die Heiratspläne des Vaters zur Wehr setzen. Filiz vergleicht den Stellenwert der Religion im Heimatland und im Immigrationsland und stellt fest, dass die Religion im Heimatland nicht in der Restriktion gelebt wird, wie sie sich im Einwanderungsland entwickelt hat:

„...aber hier hat sich das mehr entwickelt, in der Türkei haben die [Eltern] im Dorf gelebt und da sind die Menschen eher mit sich selbst beschäftigt und mit der Arbeit und haben nicht so viel Zeit in die Moschee zu gehen oder die Kinder in ein Korankurs zu schicken, weil mehr im Hause zu tun ist. Ich würde dann eher wahrscheinlich in die Schule gehen, ja vielleicht danach nach der Schule trotzdem in so'n Kurs. Korankurs, aber es würde nicht so streng sein. Also ich sehe das nicht so, wenn ich in die Türkei gehe.“

Respekt vor unterschiedlicher religiöser Anlehnung

Nachdem die Eltern in einem Zeitraum von sechs bis acht Jahren den engen Kontakt zu der Gemeinde der Süleymancilar gepflegt und auch deren Ideologie zum Nachteil der ältesten Tochter Filiz befolgt haben, ändert sich später ihr Verhalten zu allen Kindern im Hinblick auf Religion nachhaltig. Dies geht mit Veränderungen im Leben von Filiz und den migrationsbedingten Veränderungen der Familie einher.

„...also meine Eltern gehen sogar heutzutage nicht mehr hin, sie sind von der Gesellschaft jetzt mehr abgefallen. Sie sind nicht so streng wie

sie früher waren, in meiner Jugend. Sie sind schon lockerer und machen eher das, was sie machen für sich und also verpflichten nicht die Kinder dazu, das zu tun. Sie erzählen es zwar immer noch, dass sie dies und das machen müssen, aber es ist nicht so streng wie früher. Sie tun schon, was sie denken, was sie tun müssen: Beten und nach Mekka zu fahren. Zum Beispiel sind sie letztes Jahr in Mekka gewesen.“

Den Eltern scheint nun das Erfüllen ihrer religiösen Pflichten einschließlich des Erinnerens der Kinder an die Vorschriften zu genügen. Für sie hat die Bildung ihrer Kinder eine größere Priorität in der Gegenwart, und nicht eine repressive religiöse Erziehung. Sie scheinen aus den negativen Erfahrungen von Filiz gelernt zu haben, deren Meinung bei den Eltern mittlerweile Gehör findet und respektiert wird.

„Meine Eltern (haben) jetzt auch gesehen und erkannt, dass das so nicht richtig war, was sie gemacht haben. Jetzt versuchen sie, meine Geschwister zu unterstützen, dass sie mehr für die Schule leisten müssen (...). Ich versuche auch von Zeit zu Zeit, wenn sie falsch handeln, das ihnen auch zu erläutern.“

Für Filiz und ihre Geschwister besitzt die Religion in der Gegenwart jeweils einen ganz unterschiedlichen Stellenwert. Die Geschwister sind bemüht, ein Gleichgewicht zwischen religiöser Hinwendung und ihrer Bildungsorientierung herzustellen, vielleicht weil sie nicht durch die religiöse Praxis in ihrer Handlung und Schulkarriere behindert wurden wie Filiz. Sie klammert wahrscheinlich aufgrund ihrer Kindheitserfahrungen die Religion völlig aus ihrem Erwachsenenleben aus, nachdem sie einen

*„In der Türkei haben die Eltern im Dorf gelebt und nicht so viel Zeit gehabt in die Moschee zu gehen oder die Kinder in einen Korankurs zu schicken, weil zu Hause mehr zu tun war.“
(Zitat aus Tonaufnahme)*

Mann aus der Türkei geheiratet hat, der Atheist ist.

„Meine Geschwister, sie sind nämlich im Freundeskreis mit deutschen Jugendlichen zusammen und da muss man sich denen anpassen, also die leben natürlich nicht so wie meine Eltern, aber sie denken schon religiös. Meine Schwester studiert zum Beispiel, sie kann noch nicht aufhören, über Religion zu denken. Sie beschäftigt sich damit und denkt, irgendwie gibt's immer Gründe, aber sie denkt nicht über die Grenze hinaus, wie es in der Religion ist. Man darf nicht zu viel hinausdenken und fragen warum, weshalb, und so bleibt sie dabei.“

„Sie [die Eltern] merken auch, dass ich nicht so religiös bin, das macht ihnen auch ein bisschen Kummer und im Alter, da merke ich, dass sie sich auch Sorgen machen und ich versuche auch, nicht jetzt gegen sie zu sein. Also ich zeige das nicht so direkt, dass ich nicht daran glaube, auch wenn ich das nicht mache. Ich denke eher, dass sie das schon wissen und so lass ich das.“

In den vorhergehenden Aussagen zu Eltern und Geschwistern wird der gegenseitige Respekt der Familienangehörigen deutlich, den sie trotz unterschiedlicher religiöser Einstellung und Praxis zueinander pflegen.

3. Schlussbetrachtung

Zusammenfassend lässt sich feststellen, dass sowohl bei der Entscheidung von Esra, die Religion in ihrem Erleben zu aktualisieren, als auch bei der Entscheidung der Eltern von Filiz, die religiöse Gemeinde aufzusuchen, die Verlusterfahrung der ersten Migrationsjahre ausschlaggebend war. Migration mündet im Familienleben von

Esra und Filiz in Trennung, Isolation und Belastungen ein. Beiden Biographien sind eine unwirtliche alltägliche Realität, die Wahrnehmung, nicht willkommen zu sein, Fehlen von sozialer und psychologischer Sicherheit, eine Überforderung durch Leistungsanforderungen, Arbeitsbelastung bzw. Ausgrenzung gemeinsam. Bei Esra sehen wir Religion als Beispiel einer freien Entscheidung aufgrund positiver Kindheitserfahrungen. Sie ist ihre eigene Option, die nicht von Sanktionen, äußerer Kontrolle und Zwang begleitet ist. Sanktionen, äußerer Zwang und Kontrolle treffen für Filiz zu. Die konservative Gemeinde und damit die religiöse Praxis erzeugen Einschränkungen im Leben von Filiz und verursachen die Verschlechterung ihrer Schulerfolge, während die Religion bei Esra gerade solche Belastungen ausgleicht. Ähnlich ist die Erfahrung der Eltern von Filiz, die die religiöse Gemeinde zunächst in positiver Einwirkung auf ihr Leben in den ersten Migrationsjahren erlebt haben müssen. Die Religion ist für Esra eine Quelle der Selbstbestimmung. Die Religion tritt in das Leben von Filiz als Fremdbestimmung ein. Demgegenüber scheinen die Schwestern von Filiz eine freiwillige Hinwendung zu Religion zu haben.

In der kurzen Darstellung der Biographien beider Frauen sehen wir unterschiedliche Haltungen zur Religion, eine Vielfalt der religiösen Anlehnung sowie den Wandel der Familien im Verlauf des Einwanderungsprozesses.⁷

Literatur

- FEINDT-RIGGERS, NILS/STEINBACH, UDO: Islamische Organisationen in Deutschland. Eine aktuelle Bestandsaufnahme und Analyse. Deutsches Orient-Institut, Hamburg 1997.
- GÜLTEKIN, NEVÂL: Bildung, Autonomie, Tradition und Migration. Doppelperspektivität biographischer Prozesse junger Frauen aus der Türkei. Leske & Budrich, Opladen 2003.
- HECKMANN, FRIEDRICH: Die Bundesrepublik – Ein Einwanderungsland? Zur Soziologie der Gastarbeiterbevölkerung als Einwandererminorität. Stuttgart 1981.
- HECKMANN, FRIEDRICH: Ethnische Kolonien. Schonraum für Integration oder Verstärker der Ausgrenzung? In: Gesprächskreis Arbeit und Soziales. Nr. 85. (Hg.): Forschungsinstitut der Friedrich-Ebert-Stiftung, Bonn 1998. S. 29–41.

Anmerkungen:

- 1 Alle Namen wurden zwecks Anonymisierung durch Code-Namen ersetzt.
- 2 Imam ist ein islamischer Gelehrter; auch der Vorbeter in der Moschee wird imam genannt.
- 3 Die Organisation der Süleymancilar lehnt die laizistische Gesellschaftsordnung der Türkei ab, weshalb sie dort illegal ist. In Deutschland ist sie aktiv, aber tritt in der Öffentlichkeit zurückhaltend auf (vgl. Feindt-Riggers/Steinbach).
- 4 vgl. Feindt-Riggers/Steinbach 1997: 17ff.
- 5 vgl. Heckmann 1981.
- 6 vgl. Heckmann 1998.
- 7 Für detaillierte Analysen dieser und weiterer Frauenbiographien zu unterschiedlichen Aspekten der Migration siehe: Gültekin 2003.

Die Bedeutung von Religion am Beispiel der russisch-jüdischen Einwanderung. Dalia Moneta

Mehr als ein halbes Jahrhundert lang war es für Juden, wie auch für alle anderen Bürger der damaligen Sowjetunion, beinahe unmöglich, ihr Land zu verlassen und mit ihren Familien auf legalem Weg in den Westen zu übersiedeln. Mehr als ein halbes Jahrhundert lang hat insbesondere die Judenheit Israels und der USA für diese Möglichkeit der Emigration der Juden aus der UdSSR gekämpft. „Let our people go“ war eine Herzensangelegenheit der gesamten jüdischen Welt. Denn nirgends auf der Welt gab es so viele Juden, die für so lange Zeit vom übrigen Teil der Welt derartig abgeschnitten waren und denen die Ausübung ihrer Religion in dieser Weise verwehrt war.

Mit Ausnahme einer sehr kurzen Zeit in den 70er Jahren, konnten Juden erst in Folge der Perestroika und der damit verbundenen größeren Freizügigkeit aus der Sowjetunion ausreisen und auswandern.

Eines der Länder, die Juden die Zuwanderung gestatteten, war, neben Israel und den USA, die Bundesrepublik Deutschland. Wie kommt das?

Nach langen Verhandlungen des damaligen Vorsitzenden des Zentralrates der Juden in Deutschland, Heinz Galinski, mit der Bundesregierung, nach vielen Hinweisen auf die blühenden, großen Jüdischen Vorkriegsgemeinden und auf die dezimierten und überalterten Nachkriegsgemeinden, wurde folgendes vereinbart. Am 9. Januar 1991 hat die Konferenz der Ministerpräsidenten der jüngst sehr vergrößerten Bundesrepublik Deutschland

folgenden Beschluss gefasst: „Die Regierungschefs der Länder stimmen der Einreise jüdischer Emigranten aus der UdSSR, entsprechend den Vorschriften des Gesetzes über Maßnahmen für im Rahmen humanitärer Hilfsaktionen aufgenommene Flüchtlinge, zu. Die Verteilung auf die Bundesländer erfolgt nach dem üblichen Schlüssel; die von den einzelnen Bundesländern bereits aufgenommenen Emigranten aus der UdSSR werden auf die Aufnahmequote angerechnet.“

Dieser letzte Satz hat damit zu tun, dass einige Bundesländer schon zu einem früheren Zeitpunkt damit begonnen hatten, Juden aus der ehemaligen Sowjetunion aufzunehmen. So auch das damals noch von Ministerpräsident Walter Wallmann CDU-regierte Hessen, das in erstaunlich unbürokratischer Manier einen ungeregelten Zuzug erlaubte.

Als die ersten jüdischen Emigranten 1989 aus der ehemaligen UdSSR nach Deutschland, Israel und in die USA kamen, wurden sie von der jüdischen Welt mit großer Spannung erwartet. Wir Juden hatten, je nach unseren religiösen und kulturellen Bindungen, ganz unterschiedliche Vorstellungen von unseren Brüdern und Schwestern aus der Sowjetunion:

- Religiöse Juden freuten sich auf Menschen, die, seit Jahrzehnten in ihrer Religionsausübung behindert, nun freudig betend die Synagogen bevölkern würden.
- In Israel freuten sich die Kinder der Gründungsväter auf Juden, denen das gemeinschaftliche

Ideal durch ihre sozialistische Vorbildung vertraut ist und die mit Freuden die Kibbuzim und Moshawim bevölkern würden.

- Juden wie ich, die sich stets über die Unterdrückung von Juden und Dissidenten – die ich natürlich stets gleichgesetzt habe – empört haben, freuten sich darauf, diese von Verfolgung und Unterdrückung gebeugten Mitmenschen wieder aufzurichten.

In dieser Art gab es sicher noch mehr und noch farbigere Fantasien. Ich kenne sie nicht alle, aber ich verspreche Ihnen, dass die real existierenden Juden, die aus der nunmehr ehemaligen Sowjetunion kamen und kommen, unsere Fantasien, um mit Marx zu sprechen, vom Kopf auf die Füße gestellt haben.

Ich werde die ersten aus der UdSSR zugewanderten Juden, die in mein Büro kamen, die den freien Westen und eine Jüdische Gemeinde zum ersten Mal in ihrem Leben sahen, ganz sicher nie vergessen. Es war Anfang der 90er Jahre in Frankfurt am Main, mitten während der größten Wohnungsknappheit. Es kamen täglich mehrere Familien, in klapprigen Ladas oder mit baufälligen Bussen, Männer, Frauen und Kinder mit Gepäck und großer Zuversicht über die paradiesischen Zustände im Kapitalismus. Sie wären in ein noch so kleines Zimmer gezogen. Es gab diese Zimmer nicht und so mussten diese Familien, wie andere Flüchtlinge auch, in Wohnheimen und Hotels im Bahnhofsviertel untergebracht werden, gleich gegenüber dem Eros-Center und mit dem Drogenstrich und blutigen Spritzen vor der Tür. Dort konnten sie Einblicke nehmen in die Auswüchse des Systems, das sie so sehr ersehnt hatten. Denn sie kamen aus einem damals diktatorisch saube-

ren Land und waren eine derartig unerhörte Freiheit noch nicht gewöhnt. Und statt der Thora und den Talmud, die sie nicht kannten, zitierten sie denn auch munter Anatole France, den sie kannten: Es sei ganz offenbar in der Demokratie dem Armen und dem Reichen gleichermaßen gestattet, unter Brücken zu nächtigen.

Denn aus welchem Teil der UdSSR die jüdischen Zuwanderer auch kamen, wie sehr oder wie wenig sie sich mit der jüdischen Gemeinde, die sie aufnahm, identifizierten: Nur die wenigsten von ihnen definierten ihr Judentum über die jüdische Religion. Sie waren größtenteils säkulare Juden, die im besten Falle sich in einer säkularen, kulturellen Form mit dem Judentum verbunden fühlten. Die meisten kannten die jiddische Literatur, die jiddische Musik und das jiddische Theater. Über ihre Religion wussten sie wenig oder nichts. Doch obwohl sie in immer wiederkehrenden Kampagnen von den kommunistischen Machthabern in eindeutig antisemitischer Weise als Kosmopoliten und Zionisten diskriminiert worden waren, identifizierten sich sehr viele mit dem Staat Israel. Nach dem Land, das nach dem Holocaust errichtet wurde als Heimat für die Juden aus aller Welt.

Bereits vor der Russischen Oktoberrevolution von 1917 waren die Juden in Russland, wie auch in Europa und Amerika, längst nicht mehr einheitlich über ihre Religion zu definieren. Im westlichen Europa hatten sich im späten 18. Jahrhundert, mit der Aufklärung und den jüdischen Emanzipationsbewegungen, zahlreiche jüdische Gruppierungen aufgemacht und auf verschiedenen Wegen das orthodoxe Judentum verlassen. Es bildeten sich liberale religiöse Strömungen heraus, die sich an die jeweilige Mehrheitsgesellschaft anpassten, wie in Deutsch-

„Unsere jüdischen Brüder und Schwestern mussten lernen, dass in deutschen Behörden offenbar wesentlich mehr Demut erwartet wird, als in sowjetischen.“

land, wo sich übrigens seit dem 19. Jh. auch viele Juden taufen ließen. Denn von der Taufe erhofften sie sich, um mit Heinrich Heine zu sprechen, „das Entréebillet in die bürgerliche Gesellschaft“.

In Galizien, der Ukraine und Weißrussland war das orthodoxe Judentum noch wesentlich verbreiteter als im Westen. Doch auch dort hatte sich eine gewisse Säkularisierung breit gemacht. Furchtbare Pogrome haben in der Zarenzeit des späten 19. Jh. die Juden in diesen Teilen Europas getroffen und sie damals schon in die Emigration nach Amerika und Deutschland getrieben.

Viele Juden sahen im Sozialismus und Kommunismus ein Ideal der Emanzipation, der Selbstverwirklichung und der Gleichheit für alle Menschen. Sie erhofften damit das Ende ihrer Verfolgung. Andere sahen eine Möglichkeit der Emanzipation in der Besiedlung des damaligen Palästina mit der Hoffnung auf ein eigenes Land, in dem sie frei sein könnten. So gingen denn auch viele russische Juden nach der gescheiterten Revolution von 1905 nach Palästina und verwirklichten dort ihre Ideale von Freiheit, Gleichheit und Emanzipation – auch der Frauen und Kinder – in den Gründungen der ersten Kibbuzim.

Als die bolschewistische Revolution 1917 kam, waren viele Juden begeisterte Revolutionäre, einige waren an der Spitze der kommunistischen Partei. Von nun an und gemäß der anti-religiösen Doktrin der Partei, wurde das Judentum in der Sowjetunion als Nationalität und nicht mehr als Religion definiert. So wurde seit Ende der 40er Jahre bei Juden unter der Rubrik Nationalität „Jewrej“, Jude, in die sowjetischen Pässe eingetragen.

Als Religion wurde das Judentum im kommunistischen Russland immer mehr

zugunsten jüdischer und jiddischer Kultur zurückgedrängt. Als Nationalität hingegen hatten Juden im revolutionären und nach-revolutionären Russland eine sehr weitreichende, kulturelle Autonomie. Jiddische Sprache, Kultur und Literatur wurden enorm gefördert. Es wurden von namhaften Autoren, Künstlern und Regisseuren jiddische Filme produziert, es gab jiddische Zeitungen, Theater und Musikensembles, Lesungen jiddischer Literatur und sogar eine damals weltberühmte und hochgelobte Ausstellung von jiddischen Kinderbüchern, die von namhaften jüdischen Künstlern wie El Lissitzky und Marc Chagall illustriert worden waren.

In der Ukraine und in Weißrussland hat die religiöse Orthodoxie sicher noch viele Jahre lang gleichsam im Untergrund überlebt, doch hießen auch hier jüdische Kinder nunmehr immer öfter Ninel (Lenin in der Umkehrung der Buchstaben) oder gleich Lenina, dann auch sogar Stalina und Wladimir wie Lenin und Marat wie Jean Paul Marat, der als Held der Französischen Revolution gefeiert wurde.

Die Teilnahme von jüdischen Soldaten und Soldatinnen auf Seiten der Roten Armee im Kampf gegen die Wehrmacht und ihr Anteil an der Befreiung ihrer jüdischen Brüder und Schwestern aus den Vernichtungslagern der Deutschen, das Bewusstsein oder auch die Illusion, nicht Opfer, sondern Kämpfer gewesen zu sein, förderte in vielen Fällen bei der Kriegsgeneration eine zusätzliche Identifikation mit der Sowjetunion.

Umso schlimmer wurden die sowjetischen Juden nach dem Krieg, Ende der 40er Jahre, von der entsetzlichen Liquidierung der gesamten Elite des „Jiddischen Kulturbundes“, und insbesondere von der Ermordung des legendären jüdischen Schauspielers Mikhoels durch

Stalin getroffen. Dieser Mord wurde übrigens als Unfall getarnt.

Dem folgten ähnliche Kampagnen, die eindeutig antisemitisch waren und die die Liquidierung von jüdischen Schriftstellern, Ärzten und Intellektuellen zur Folge hatten.

Trotz dieser Verbrechen, die erst mit dem Tode Stalins ein Ende fanden und trotz der späteren, als antizionistisch getarnten, antisemitischen Kampagnen unter Kossigyn und Breschnew, konnte die jüdische Bevölkerung der Sowjetunion einen einmaligen gesellschaftlichen Aufstieg vollziehen. Ihre Assimilation vollzog sich damit beinahe vollständig.

Der weitaus überwiegende Teil der Juden in der Sowjetunion in der zweiten, wenn nicht zumindest in der dritten Generation nach der Revolution, stieg beinahe ausnahmslos in den Mittelstand auf und übte angesehene, meist akademische und künstlerische Berufe aus. Die Juden der Sowjetunion bildeten bald eine selbstbewusste Mittelschicht. Sie konnten jedoch aufgrund diskriminierender Quoten keine großen Parteikarrieren machen, wurden zu bestimmten Berufen nicht zugelassen und der berufliche Aufstieg bis in die Chefetagen war ihnen verwehrt. Die immer wiederkehrenden antisemitischen Kampagnen der kommunistischen Machthaber ließen sie ihr Judentum, wenn auch in einer negativen Form, nie vergessen. Viele bemühten sich darum, das für sie diskriminierende „Jewrej“, Jude, aus ihren Personalien verschwinden zu lassen.

Massenhaft ergriffen sie nach der Perestrojka die Möglichkeit, ihr Land zu verlassen und nach Israel, den USA und nach Deutschland zu emigrieren. Meistens nicht, um ihr Judentum leben zu können, sondern um in einer Gesellschaft, die ihnen sicher und frei er-

schien, in einem gewissen Wohlstand freie Bürger sein zu können.

Und so wurden denn auch alle unsere Erwartungen an die jüdischen Zuwanderer enttäuscht:

- Religiöse Juden waren enttäuscht, weil kaum einer dieser neuen Zuwanderer, obwohl seit einem halben Jahrhundert an ihrer Religionsausübung behindert, endlich freudig betend in die Synagoge lief. Doch die religiösen Juden in Deutschland haben bei ihrer Enttäuschung ganz vergessen, dass auch sie nur einen Prozent der Mitglieder der jüdischen Gemeinden ausmachen, wie das übrigens auch bei den frommen Christen der Fall ist.
- In Israel war man auch enttäuscht. Denn den „Russim“, wie die Juden aus der Sowjetunion dort genannt werden, ist bedauerlicherweise das gemeinschaftliche Ideal durch ihre sozialistische Vorbildung eher vergault als vertraut. Statt der Kibbuzim bevölkern sie viel lieber die Supermärkte, die Discos und die Bars. Die Kinder und Enkel der Gründungsväter Israels haben bei ihren Erwartungen an die Zuwanderer verdrängt, dass das israelische Volk schon seit Jahren keine Lust mehr auf gemeinschaftliche Ideale und Orangenpflücken im Kibbuz hat und schon lange viel lieber die Discos, Bars und die Konsumtempel bevölkert.
- Und Juden wie ich, die sich stets über die Unterdrückung von Juden und Dissidenten empört haben, waren eher erschrocken als erfreut darüber, dass da eine Gruppe selbstbewusster Zuwanderer kam, die die Sozialgesetzgebung kannte, bevor sie Deutsch sprechen

„Die jüdischen Gemeinden profitieren enorm von dieser Zuwanderung. Ohne diese Zuwanderung wären wir kulturell verarmt und in wenigen Jahren demographisch ausgestorben.“

konnte. Da gab es keinen Unterdrückten, der aufgerichtet werden musste, sondern im Gegenteil: Unsere jüdischen Brüder und Schwestern mussten lernen, dass in deutschen Behörden offenbar wesentlich mehr Demut erwartet wird als in den sowjetischen.

Es war uns, den Juden, die schon lange in Deutschland lebten oder sogar hier geboren waren, schwer, diese Neuzuwanderer als Juden zu erkennen. Für die neuen Zuwanderer wiederum war es schwer, sich zuordnen zu lassen und sich selbst zu definieren. Die meisten von ihnen waren als Atheisten erzogen worden und hatten vor, es auch zu bleiben. Und doch: Jude zu sein war ein Teil ihrer Identität, ein Teil ihres Seins von der Kindheit an. Auf sehr vielfältige Weise:

In einer bestimmten Art von Humor und Witz, in bestimmten traditionellen Speisen ihrer Großmütter, beim Singen jiddischer Lieder und in den Kindheitsgeschichten, die uns Juden hier im Westen so vertraut sind und – in dem enormen Bildungsanspruch an ihre Kinder! Aber auch in der Erinnerung an die Diskriminierung durch Nachbarn, Lehrer und Schulkameraden, im Studium, bei der Arbeitssuche oder am Arbeitsplatz und in der Angst, trotz der Russifizierung ihres Namens als Jude identifiziert zu werden.

Die Jüdische Gemeinde Frankfurt legt bei ihren Integrationsbemühungen einen großen Wert auf die Vermittlung jüdischen Wissens. Und zwar sowohl für die Kleinkinder im jüdischen Kindergarten, für die Schüler in der jüdischen Schule, die Jugendlichen im Jugendzentrum der Jüdischen Gemeinde, für Eltern in mehrtägigen Familienseminaren zu den jüdischen Feiertagen und für die Älteren beim gemeinsamen Feiern von religiösen Festen.

In den letzten 10 Jahren hat in den Staaten der ehemaligen UdSSR eine Wiedergeburt jüdischen Lebens, stattgefunden. Es wurden Rabbiner eingestellt, Synagogen gegründet und Religionsschulen, jüdische Kulturvereine und Wohlfahrtseinrichtungen. Emigranten, die heute zu uns kommen, haben wesentlich häufiger religiöses Vorwissen, als diejenigen, die noch vor einigen Jahren kamen.

Und nun die Frage: Spielte und spielt für die Juden aus der Sowjetunion ihre Religion eine besondere Rolle? Ich sage: Ja, sogar eine entscheidende: wie immer Juden sich selbst definierten, von den anderen wurden und werden sie als Juden definiert. Das sowjetische Regime konnte sich in seinen antisemitischen Kampagnen auf den Antisemitismus im Volke stützen, der maßgeblich durch die antijüdische Tradition der russisch-orthodoxen Kirche geprägt wurde.

Aus welchen Gründen die Juden auch immer aus der ehemaligen UdSSR kamen und kommen: Als Juden wurden und werden sie diskriminiert, und als Juden hatten sie viele Jahre lang nicht die Wahl, sich selbst zu definieren: als Religion, als Kultur oder als Volk. Oder als alles zusammen.

Was auch immer wir von den jüdischen Zuwanderern erwartet haben, wie auch immer wir in unseren Erwartungen enttäuscht wurden: Die jüdischen Gemeinden profitieren enorm von dieser Zuwanderung. Ohne diese Zuwanderung wären wir kulturell verarmt und in wenigen Jahren demographisch ausgestorben. Auf der anderen Seite haben die jüdischen Gemeinden auch etwas zu bieten, zu vermitteln: Eine starke, jüdische Identität. Und nichts ist in der Emigration so hilfreich und so integrationsfördernd wie eine eigene, starke, religiöse oder kulturelle Identität.

Dietmar Will: Unruhige Geschwister – bereichernde Gäste. Integration – wo und wie fängt sie an?

Ein koreanisches Sprichwort sagt: „Wenn man in der Fremde zu lieben beginnt, wird die Fremde zur Heimat.“ Im Zuge der Globalisierung ändern sich viele Aspekte des menschlichen Lebens. Heutzutage gibt es kaum einen Menschen, der von der Geburt bis zu seinem Tod in seinem eigenen Land oder in der Stadt lebt, in der er geboren wurde. Die Wanderung von Menschen- und Völkerguppen wird zunehmend Alltag in unserer Welt. Mitten unter uns, auf dem Gebiet einer flächendeckend organisierten, evangelischen deutschen Landeskirche, haben sich in den vergangenen Jahrzehnten viele neue Gemeinden aus anderen Ländern Europas und aus der Übersee angesiedelt. Arme und reiche Gemeinden, aus sehr alten Kirchen kommend, aber auch sehr junge Kirchen.

In zwei Thesen will ich zunächst grundsätzlich etwas zum christlichen Glauben im religiösen Pluralismus sagen, um schließlich auf die Situation hier in Frankfurt eingehen.

**These 1:
Christen und Christinnen akzeptieren die Situation des religiösen Pluralismus und nehmen das friedlich-nachbarschaftliche Zusammenleben von Menschen unterschiedlichen Glaubens als Gestaltungsaufgabe an.**

Dies klingt einfacher, als es tatsächlich ist. Gefordert ist dabei nämlich

eine Aufmerksamkeit für das Andere und Fremde und das Zugeständnis des Lebensraums des Anderen bei uns. Dabei gilt es im Auge zu behalten, dass es nicht nur um andere Religionen als Systeme geht, sondern um konkrete Menschen, die Heimat und Identität in religiösen Traditionen finden.

Das Gebot der Nächstenliebe fordert, sich positiv zu diesen Menschen in Beziehung zu setzen, ihre Werte und Traditionen, ihre Feste und Moscheen oder Tempel zu respektieren und ihren Glauben zu achten. Diesen Glauben nicht zu verletzen und zu beschädigen, ihm nicht die Lebens- und Ausdrucksmöglichkeit zu nehmen, liegt im Wesen des Glaubens und der Würde des Individuums, das über seinen Glauben selbst entscheidet. Wer durch den Bau von Moscheen in Deutschland oder durch die Forderung nach Islamunterricht in öffentlichen Schulen bei uns das sogenannte „christliche Abendland“ gefährdet sieht, sagt mehr über seine Ängste und Verunsicherung aus, als über seinen Glauben an Christus.

Die Akzeptanz des Pluralismus und des fremden Glaubens bedeutet auch Ablegen von Arroganz, Hochmut und Überheblichkeit, aber auch den Verzicht auf gut gemeinte Umarmungsstrategien. Der lebendige Glaube nicht-christlicher Nachbarn und Mitbürger ist nicht defizitär oder minderwertig im Vergleich zum christlichen Glauben. Er ist zunächst einmal einfach anders und will als

„Wenn man in der Fremde zu lieben beginnt, wird die Fremde zur Heimat.“

Koreanisches Sprichwort

solcher ernst genommen und gewürdigt werden.

Anwalt der Integrität des Glaubens der anderen zu sein, für seinen Schutz und seinen Lebensraum einzutreten, ist eine christliche Pflicht. Verständnis zu wecken für die Situation und die Lebensorientierung anderer Menschen und mitzuhelfen, Vorurteile abzubauen und Abschottungen aufzubrechen, ist für das friedliche Zusammenleben in der Gesellschaft notwendig. Die Erfahrung, dass Religion trennt und Menschen in Abgrenzung verharren lässt, darf nicht fortgeschrieben werden. Christen und Christinnen sollten deshalb auf Menschen anderer Glaubens zugehen und Gemeinschaft suchen.

Dass dies in der Praxis oft außerordentlich schwierig ist und auch auf den Widerstand der andersgläubigen Gemeinschaft stößt, wissen wir aus Erfahrungen unserer Partnerkirchen in Afrika und Asien. Ein Klima der Konkurrenz und Konfrontation macht Verständigung oft unmöglich oder lässt doch die Suche danach ohnmächtig erscheinen. Dennoch gibt es keine Alternative zum interreligiösen Gespräch und zur Suche nach friedlichem Zusammenleben der Religionen. Christen werden sich deshalb dafür einsetzen, vor allem das Gespräch mit solchen Andersgläubigen zu suchen, die zur Verständigung bereit sind. Mit ihnen zusammen werden sie bemüht sein, eine Kultur der Toleranz und des Respekts zu entwickeln, die die Menschen unterschiedlicher Religionen zusammenführt.

These 2: ChristInnen werden angesichts vielfältiger Bedrohungen für das Weiterleben der Welt und der Menschheit nach Gemeinsamkeiten der Religionen und nach Wegen der Kooperationen mit Menschen unterschiedlichen Glaubens suchen.

Ging es in der ersten These um Nachbarschaft, Toleranz und Respekt, geht es hier um ein gemeinsames Wirken von Menschen verschiedener Glaubensrichtungen. Selbstverständlich ist dies aufgrund der Geschichte der Begegnung von Menschen unterschiedlichen Glaubens nicht. Christen haben Menschen anderen Glaubens viele Verletzungen zugefügt, sie verachtet, bekämpft, unterdrückt und ausgerottet. Die Erfahrung der Kreuzzüge, zu denen vor 900 Jahren aufgerufen wurde, stellt für Muslime bis heute den Hintergrund dar, von dem her sie christliche Religion beurteilen. Der christliche Antijudaismus fand seinen entsetzlichen Höhepunkt in der Vernichtung des europäischen Judentums. Auch die Missionierung der Völker Lateinamerikas, Afrikas und Asiens ist beladen mit christlicher Schuld, die nicht verschleiert werden soll. Die Aggressivität oder auch nur das Unverständnis für religiöse und kulturelle Traditionen anderer Völker hat oft genug eine wirkliche Begegnung verhindert und war der Grund, warum der christliche Glaube von vielen Völkern als etwas Fremdes empfunden wurde.

Christliche Suche nach Kooperation kann aufgrund dieser Geschichte Misstrauen hervorrufen. Man kann es für eine besonders geschickte Strategie der Bekehrung und so für einen massiven Angriff auf die eigene Religion halten. Oder man hält solche Su-

„Wer durch den Bau von Moscheen in Deutschland oder durch die Forderungen nach einem islamischen Religionsunterricht in öffentlichen Schulen das „christliche Abendland“ gefährdet sieht, sagt mehr über seine Ängste und Verunsicherung aus, als über seinen Glauben an Christus.“

che – was in gleicher Weise fatal ist – einfach für eine Bankrotterklärung des christlichen Glaubens, dem seine eigene Identität und Glaubensgewissheit abhanden gekommen sind.

Aber auch umgekehrt haben Christen und Christinnen bis heute unter anderen Religionen zu leiden gehabt. In nicht wenigen muslimisch geprägten Ländern gibt es große Spannungen, weil eine freie Religionsausübung christlicher Kirchen nicht gestattet oder doch mit Diskriminierungen verbunden ist. Der Anspruch muslimischer Gemeinschaften, die Gesellschaft nach der Religion der Schariah zu gestalten, kann zur Unterdrückung christlicher Gemeinschaften und auch zu blutig ausgetragenen Konflikten führen.

Trotz entmutigender Erfahrungen dürfen Christen nicht nachlassen mit ihren Versuchen, für Verständigung und Kooperation einzutreten. Als Geschöpfe Gottes sind wir gemeinsam mit allen Menschen zur Gestaltung der Gesellschaft und der Bewahrung der Umwelt aufgefordert. Konkrete interreligiöse Programme, in denen man sich für Gerechtigkeit und Frieden, die Einhaltung der Menschenrechte und den Aufbau der Zivilgesellschaften, die Schlichtung von Konflikten und die Verständigung mit der Umwelt einsetzt, sollten deshalb unterstützt und gefördert werden.

Angesichts fortbestehender Spannungen und Misstrauen haben Christen keinen Anlass, naiv zu sein und in Dialogrhetorik zu verfallen. Sie werden sich aber in allen Religionen um Bündnispartner für eine bessere Welt bemühen und um der Sache willen auch einmal den Konflikt und Streit wagen.

Solches Suchen nach Gemeinsamkeiten und Kooperationen bedeutet nicht,

eine Einheitsreligion anzustreben. Es geht zunächst einmal um eine ethische Perspektive, die an der gemeinsamen Humanität orientiert ist. Jede Religion wird hier im einzelnen etwas anders akzentuieren, aber wichtig ist die gemeinsame Verständigung über grundlegende Werte, die die Menschheit in die Zukunft tragen. Dass Religionen Motivation und spirituelle Ressourcen bieten, sich in dieser Welt für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung einzusetzen, sollte begrüßt und noch stärker als bisher betont werden - oder kurz gesagt „Suchet der Stadt Bestes.“ So der Prophet Jeremia 29, 7.

Damit sind wir wieder am Ausgangspunkt angelangt. Was bedeutet das Gesagte für uns hier in Frankfurt? Stimmt es, was Peter Michalzik in seiner Polemik in der Frankfurter Rundschau vom 21. Juni 2002 behauptete: „Liebt die Stadt, liebt Frankfurt, sich selbst nicht?“ Er schreibt: „Frankfurt aber verkauft sich permanent an Leute, die mit der Stadt nichts verbinden, nichts von ihr erwarten und sie nie lieben werden, weil sie in Gedanken schon woanders leben und die Stadt am Main nur als Durchgangstation empfinden.“

Die Existenz der vielen Gemeinden anderer Sprachen und Herkunft in unserer Stadt sprechen aber eine andere Sprache. Sie zeugen m.E. davon, dass man ein Stück Heimat in der Ferne sucht und vielfach auch gefunden hat. Sie zeugen auch davon, sich dauerhaft hier niederzulassen. Nicht anders kann ich die Existenz der unterschiedlichsten Kirchen, Gotteshäuser und Tempel deuten, denn wer wieder gehen will, kauft oder baut keine eigenen Häuser.

Das ist nun ein Thema, das viele dieser Gemeinden bewegt, nämlich

„Die Erfahrung, dass Religion trennt und Menschen in Abgrenzung verharren lässt, darf nicht fortgeschrieben werden.“

„Die Existenz der vielen Gemeinden zeugt auch davon, dass sie sich dauerhaft hier niederlassen wollen. Nicht anders kann ich die Existenz von den unterschiedlichen Kirchen, Gotteshäusern und Tempeln in unserer Stadt deuten. Denn wer wieder gehen will, kauft oder baut keine eigenen Häuser.“

eigene Räume zu haben. Ich weiß, dass dies ein heikles Thema ist. Viele der evangelischen, charismatisch-pfingstlerischen und orthodoxen Gemeinden im Großraum Frankfurt sind Einwanderer- und Flüchtlingsgemeinden, und haben ein Gastrecht bei deutschen Gemeinden. Vierzig der insgesamt einundfünfzig Gemeinden haben ein solches Gastrecht. Insgesamt gibt es dreizehn Gemeinden oder Gemeindegruppen aus Afrika, überwiegend Westafrika, fünfzehn verschiedene Gruppen aus Korea, zwölf verschiedene lutherische und presbyterianische Gemeinden aus Europa und Übersee, und neben den Anglikanern gibt es zwölf orthodoxe Kirchen verschiedener Nationalitäten – und die Tendenz ist immer noch steigend.

Was aber auch jetzt schon deutlich ist: Die evangelischen Gemeinden werden ihren Raumbestand reduzieren müssen. Davon betroffen sind dann natürlich auch die Gastgemeinden. Prominentestes Beispiel ist im Moment die Matthäuskirche. Betroffen sein werden bei einem Verkauf drei Gemeinden. Der Evangelische Regionalverband versucht, in diesem Fall eine Ausweichmöglichkeit zu finden.

Dennoch: Was kann die Kirche in Zukunft tun? Was kann die Stadt in der Zukunft tun? Kann die Stadt auch Moslems, Hindus, Sikhs oder Juden helfen? Wie sieht es aus mit einem Haus der Kulturen, bei der gegenwärtigen Haushaltslage? Die Fragen müssen im Moment unbeantwortet bleiben. Wenn das vielleicht auch unbefriedigend ist.

Bei all den schwierigen Fragen für die Zukunft möchte ich die Gegenwart nicht ganz vergessen.

Im Prinzip wünschen sich alle evangelischen und orthodoxen-ausländi-

schen Gemeinden die Unterstützung unserer Ortskirchen bei der Bildung eigener Gemeinden bzw. zum Zusammentreffen der eigenen Gemeinden, in denen sie dann, entsprechend ihrer Sprache und Kultur, ihre Gottesdienste feiern und ihre Zusammenkünfte gestalten können. Diese Gemeinsamkeit ist ein Stück Heimat in der Fremde und wichtig für die eigene Identität. Sie suchen aber auch, mit verschieden ausgeprägter Intensität, den Kontakt zu ihren deutschen Partner- oder Gastbergemeinden. So versteht sich auch der 1999 gegründete Internationale Konvent christlicher Gemeinden Rhein-Main e.V. als Sprachrohr von neunzehn ganz unterschiedlichen Kirchen und Gemeinden anderer Sprachen und Herkunft. Und in solchem, gelegentlichem Zusammenleben liegen beachtliche Chancen, auch für eine gegenseitige Integration, sei es bei gemeinsamen Feiern, bei gelegentlichem Predigertausch, gemeinsamen Gottesdiensten und auch bei gemeinsamen Bibellesen, um nur ein paar Beispiele zu nennen.

Und dann gibt es eben auch die Konfliktpunkte, die sich sehr oft ähneln und mit denen man rechnen muss, um nicht allzu sehr überrascht zu sein. Ich will Ihnen ein paar typische Beispiele nennen:

- Deutsche Gemeinden sind begeistert von der vitalen, ausdrucksstarken Musik, dem machtvollen Klang der Trommeln, den intensiven Gebeten und den Tänzen afrikanischer Gemeindegruppen. Doch wenn sich diese Gruppen regelmäßig in deutschen Räumen treffen, wird über den Krach geklagt, manchmal sogar die Polizei gerufen.
- Deutsche Gemeinden finden es inzwischen toll, indonesische,

japanische oder andere exotische Mahlzeiten einzunehmen, die von ihren Gästen bei Gemeindefesten angeboten werden. Aber sie ärgern sich, wenn montags ihre Gemeinderäume immer noch nach asiatischer oder westafrikanischer Küche riechen.

Und es gibt noch andere Probleme:

- Eine oft sehr verschiedene Auffassung von sauberen Räumen
- Absprachen, die nicht eingehalten werden, oft aufgrund von echten Missverständnissen, manchmal auch nicht so echten
- Die Verständigungsschwierigkeiten sind manchmal ein wirkliches Problem, manchmal müssen sie auch als Entschuldigungen herhalten.

Noch einmal zurück zur Ausgangsfrage: Integration – wo und wie fängt sie an?

Integration beginnt dort, wo wir uns bewegen, wo wir auch Platz für diese Gemeinden einräumen. Es gibt Modelle, auch in der Evangelischen Kirche Hessen-Nassau, die sich ganz bewusst dieser Aufgabe stellen. Nennen möchte ich hier die Christus-Immanuel Gemeinde am Beethoven-Platz. Unter ihrem Dach versammeln sich die Koreanisch-Evangelische Rhein-Main Gemeinde und die Serbisch-Orthodoxe-Gemeinde.

Die Koreanisch-Evangelische Rhein-Main Gemeinde ist darüber hinaus letztes Jahr Mitglied in der EKHN geworden, das ist bundesweit einmalig, könnte aber auch für andere Gemeinden vorbildhaft sein. Auch das ist ein Beispiel für Integration.

Und Integration beginnt dort, wo sich in unseren Köpfen etwas ändert. Dann könnte es wahr werden was Peter Michalzik in der eben schon erwähnten Polemik sagte, dass nämlich: „Die Gesellschaft, die Frankfurt heute hervorbringen könnte, eine wäre, die sich aus den Beziehungen der hier auf engem Raum versammelten vielen Schichten, Gruppen, Klassen und Ethnien ergibt.“

Und nicht zuletzt beginnt Integration, wenn wir verstehen, dass es nie eine abgeschlossene Kultur gab, sondern dass sich Kultur immer im Austausch entwickelt. Das fordert beide Seiten heraus. Und vielleicht könnte gerade Frankfurt dafür beispielhaft sein. Das Potential jedenfalls ist vorhanden.

„Die Verständigungsschwierigkeiten sind manchmal ein wirkliches Problem, manchmal müssen sie aber als Entschuldigungen herhalten.“

„Es wird vielfach unterstellt, dass Religion im säkularen Staat nur noch eine private Angelegenheit sei und in der Öffentlichkeit keine Rolle spielen solle. Vor allem von der Politik sei die Religion fernzuhalten. Daraus resultiert die gängige Forderung nach einer Trennung von Religion und Politik.“

Podiumsgespräch: Glauben in Frankfurt. Gespräch mit VertreterInnen von Frankfurter Gemeinden.

Mit dem zweiten Podiumsgespräch wollten wir den in Frankfurt am Main aktiven religiösen Gemeinden das Wort erteilen. Wie leben und arbeiten diese Gemeinden in Frankfurt am Main, was sind ihre Ziele, was sind ihre Perspektiven, wo gibt es Probleme? Es kam uns darauf an, Frauen und Männer aus den unterschiedlichen religiösen Gruppen zu Wort kommen zu lassen, die in ihren Gemeinden leitende oder verantwortliche Funktionen übernommen haben und damit einen Überblick über die verschiedenen Arbeitsfelder und auch über die Kommunikation nach außen haben.

An dem Podiumsgespräch nahmen teil: Franjo Akmadza von der Kroatischen Gemeinde, Unal Kaymakci vom Verein der Hazrat Fatima Moschee e.V., Ghebrehiwet Kidane von der Orthodoxen Gemeinde eritreischer Flüchtlinge, Dr. Hüseyin Kurt von der Türkisch-Islamischen Union der Anstalt für Religion e.V. Merkez Moschee, Han-Na Lee von der Koreanisch-Evangelischen Gemeinde im Rhein-Main Gebiet, Elina Oldenbourg von der Finnischen Gemeinde und Dr. Smritindu Roy von der Rhein-Main Bengali Cultural Association e.V.

Die Moderation übernahm Dr. Eva Maria Blum vom Amt für Multikulturelle Angelegenheiten, verantwortlich für die Bereiche Schule, Kultur, Religion.

Dr. Eva Maria Blum: Wir haben gestern gehört, dass es in Frankfurt am Main ca. 130 verschiedene Ein-

wanderergemeinden gibt. Die sieben Vertreter, die wir zu diesem Podium eingeladen haben, können deshalb nur Beispiele sein. Während der Vorbereitung haben wir mit vielen anderen Gemeindevertretern gesprochen, die sich ihrerseits auch gern vorstellen würden. Wir könnten also noch viele Podien zusammenstellen, und ich denke, dass wir noch so manche Gelegenheit brauchen werden, um alle zu Wort kommen zu lassen. Wir hoffen aber, dass Ihnen die Berichte der einzelnen Gemeinden doch einen Einblick und einen Überblick über Gemeindeleben und Gemeindealltag geben können, die sehr vielfältig sind.

Während der bisherigen Tagung haben Sie sicherlich schon einen Eindruck davon gewinnen können, in welcher unterschiedlichen Situationen sich die Gemeinden befinden. Sie haben gemeinsam, dass sie aufgrund von Zuwanderung entstanden sind. Aber ganz unterschiedliche Migrationsschicksale, bedingt z.B. durch Arbeitsmigration oder Flucht haben zur Gründung sehr verschiedener Gemeinden und zu sehr unterschiedlichen Ausgangsbedingungen für die Gemeindegearbeit geführt. Verschieden sind auch die Anbindungen der einzelnen Gemeinden an die hiesigen Institutionen und die Zusammenschlüsse, in denen sie aktiv sind. Wir haben eben über die Arbeit des Internationalen Konvents christlicher Gemeinden gehört und von den Gemeinden, die unter der Obhut der evangelischen Kirche ar-

beiten. Die katholischen Gemeinden sind wiederum über die Katholische Kirche organisiert. Die Muslime, das wissen wir, mussten sich im Laufe der Zeit selbst organisieren und ebenso auch die anderen Religionen. Also, die Voraussetzungen aller, um hier zu arbeiten und sich eine Existenz aufzubauen, sind trotz vieler Ähnlichkeiten sehr verschieden. Diese Unterschiede wollen wir während dieses Podiumsgesprächs konkretisieren, in dessen Verlauf ich mit den einzelnen Vertretern der Gemeinden kurze Gespräche führen werde.

Ich beginne mit Frau Elina Oldenbourg, Vertreterin der Finnischen Gemeinde. Sie kam 1976 nach Deutschland, weil sie geheiratet hat. Sie hat Wirtschaftswissenschaften studiert und dann in der Wirtschaft, in der Marketing-Verwaltung gearbeitet. Dann hat sie, wie sie selbst sagt, eine Familienpause gemacht. Es folgte die Geburt und Erziehung von vier Kindern, nebenher eine Ausbildung als Dolmetscherin und Übersetzerin und freiberufliche Tätigkeit. Jetzt sind die Kinder groß, und sie ist halbtags im Zentrum für Organisationsentwicklung und Supervision bei der Evangelischen Kirche Hessen-Nassau beschäftigt und arbeitet auch weiterhin freiberuflich als Übersetzerin und Dolmetscherin.

Frau Oldenbourg, wie haben Sie Ihre Gemeinde gefunden, als Sie 1976 nach Deutschland gekommen sind?

Elina Oldenbourg: Als ich nach Frankfurt kam, wusste ich schon, dass es hier eine finnische Gemeinde gibt, und ich wusste auch, dass die Mehrzahl Frauen waren. Damals, Anfang der 70er Jahre, haben deutsche Banken oder Fluggesellschaften an den Universitäten und Hochschulen Leute

gesucht, die hier in den Sommerferien arbeiten würden, und viele sind gekommen, um Deutsch zu lernen oder die deutsche Sprache zu verbessern, und viele sind dann hier geblieben. Es gab damals schon die ersten finnischen Gemeinden in Deutschland. Die erste Gemeinde wurde in Berlin gegründet. Dann kamen Köln und Frankfurt dazu. Ein paar Jahre später wurde ein Dachverband für diese Gemeinden gegründet. Deshalb war die Arbeit der Gemeinden auch in der finnischen Presse bekannt. Es wurde darüber geschrieben und so hatte ich auch über diese Arbeit gehört und gelesen, bevor ich nach Frankfurt kam.

Können Sie uns die Arbeit ihrer Gemeinde etwas beschreiben? Sie führen einerseits Gottesdienste durch, darüber hinaus gibt es aber noch eine Menge anderer Aktivitäten?

Elina Oldenbourg: Ja. Die Gottesdienste bilden eine Art Grundgerüst der Gemeindeaktivitäten. In Frankfurt haben wir in der Regel zehn Gottesdienste im Jahr, d.h. einmal im Monat. Im Sommer gibt es eine längere Pause und im Dezember gibt es auch mal zwei Gottesdienste. Aber im Durchschnitt sind es zehn oder elf Gottesdienste im Jahr. Sie werden, solange ich das kenne, immer Sonntag nachmittags um 15.00 oder 16.00 Uhr in den deutschen Gemeinden gefeiert. Seit etwa vier oder fünf Jahren sind wir in Frankfurt/Niederrad in der Paul-Gerhardt-Gemeinde untergekommen. Das ist schon unser drittes oder viertes Domizil in Frankfurt. Die Gemeinde ist dreißig Jahre alt. Es gab einige Umzüge in der Zeit. Neben den Gottesdiensten gibt es regelmäßige Gruppen. Zur Zeit eine sehr aktive Kindergruppe, auf deutsch

„Das Gemeindeleben hat seine Aufs und Abs.“

„Dass wir zweisprachig arbeiten und auch dieses Integrationsprinzip, das ist ganz wichtig für unsere Arbeit.“

würde man sagen Krabbelstube, also für Mütter mit ganz kleinen Kindern. Dann gibt es eine Sportgruppe, das war mal früher Volleyball oder Schlagball, jetzt ist es Hallenhockey. Dann gibt es, und das ist ganz wichtig für uns, die traditionellen finnischen Feste. Wir feiern den 1. Mai. Der wird hier in Deutschland auch gefeiert, aber wir feiern das etwas familiärer als in Deutschland, in einem anderen Rahmen. Der finnische Nationalfeiertag, unser Unabhängigkeitstag und der Weihnachtsbasar sind ganz wichtig. Im Sommer gibt es Ausflüge oder Sommerfeste mit der Paul-Gerhardt-Gemeinde zusammen. Also das ist es in groben Zügen. Das Gemeindeleben hat seine Aufs und Abs. Das kennen wahrscheinlich alle Gemeinden anderer Muttersprachen. Es hängt oft davon ab, welche Interessen zusammen kommen, wer aktiv ist, wer etwas auf die Beine stellt. Aber es ist ganz wichtig, zusammenzukommen und nicht nur beim Stammtisch zu plaudern, sondern über ein bestimmtes Thema zu sprechen, sich in besonderen Lebenssituationen zu helfen, oder gemeinsame Hobbys wie Musik oder Sport zu pflegen. Wir haben festgestellt, dass der Stammtisch, wie vor dreißig Jahren, allein nicht mehr ausreicht.

Werden bei Ihnen die Gottesdienste zweisprachig gefeiert?

Elina Oldenbourg: Ja, wir feiern immer deutsch-finnische Gottesdienste. Das ist vielleicht eine Besonderheit der finnischen Gemeinden in Deutschland. Nicht nur in der Frankfurter Gemeinde. Unsere Arbeit ist von Anfang an integrative Arbeit gewesen. Das hat sicher zwei Gründe. Zum einen die engen Beziehungen der finnischen evangelischen Kirche nach Deutschland. Unser Reformator Miguel Argingulaver war Schüler Martin

Luthers in Wittenberg und so gibt es enge Verbindungen im religiösen Leben und in der Theologie. Zweitens sind die Familien heute noch in der Mehrzahl zweisprachig. Das übliche Muster ist die finnische Frau, die einen deutschen Mann oder einen Mann einer anderen Nationalität hier in Frankfurt geheiratet hat. Die Familiensprache ist dann meistens deutsch. In jedem Fall wird finnisch oder sogar in drei Sprachen gesprochen. Dass wir zweisprachig arbeiten und auch dieses Integrationsprinzip, das ist ganz wichtig für unsere Arbeit. Unsere Gemeinden sind nicht Kirchen im öffentlichen, rechtlichen und juristischen Sinn, sie sind auch keine eingetragenen Vereine, obwohl sie es sein könnten. Wir sind alle Mitglieder der Landeskirche, also hier in Hessen-Nassau und in München in der dortigen Landeskirche. Über diese Arbeit gibt es einen Vertrag zwischen der Evangelischen Kirche Deutschland und der Finnischen Kirche, die diese Arbeit regelt.

Wenn ich Sie also richtig verstanden habe, ist die Strategie, die Ihre Gemeinden gewählt haben, durch die Finnische Gemeinde geschaffen und beinhaltet, in den Ortsgemeinden aktiv zu sein. Daneben finden Sie es wichtig, im Internationalen Konvent mitzuarbeiten. Die Arbeit der Zuwanderergemeinden ist für Sie eine wichtige Aufgabe und dabei ist es Ihnen wichtig, das es kein Ghetto ausländischer Gemeinden bleibt.

Ich wende mich dem nächsten Gesprächspartner, Herrn Dr. Hüseyin Kurt von der Türkisch-Islamischen Union der Anstalt für Religion e.V. von der Merkez Moschee, zu. Die Merkez Moschee gehört zur Türkisch-Islamischen Union. Das ist der große Dachverband der türkischen Gemein-

den in Deutschland. Herr Dr. Kurt ist Chemiker, tätig im Außendienst für eine Pharmafirma. Er ist verheiratet, hat drei Töchter und arbeitet ehrenamtlich in der Öffentlichkeitsarbeit für seine Gemeinde. Außerdem ist er für die kommunale Ausländervertretung in Frankfurt tätig.

Herr Dr. Kurt, wie sind Sie in die Arbeit in Ihrer Gemeinde hineingekommen?

Dr. Hüseyin Kurt: Ich komme von einer konservativen Familie und der Familienvater hat die Aufgabe, dass seine Kinder nach islamischer Tradition aufwachsen. Dazu gehört natürlich, dass der Sohn in der Zeit, in der er noch in die Grundschule geht, auch die Religion mitlernen muss. Zum Glück gab es bereits 1974 eine Moscheegemeinde in Frankfurt und mein Vater hat mich in diese Gemeinde geschickt, weil er gesagt hat, der Junge soll seine Religion lernen. Ich habe bis 1979 den Religionsunterricht besucht und den Koran lesen gelernt. 1982 wurde dann der Verein gegründet, in dem ich jetzt aktiv bin. Dort habe ich sehr schnell angefangen mitzuarbeiten und habe im Rahmen der Koranschule, die an den Wochenenden und an den schulfreien Tagen stattfand, Religionsunterricht erteilt, und weil ich die Sprache einigermaßen gut kenne, bin ich auch zum interreligiösen Dialog gekommen. Ich bin zwar kein Fachmann, ich komme aus den Naturwissenschaften, aber ich sehe, dass es Bedarf für diese Aufgabe gibt. Wir können uns bei Anfragen nicht mit dem Argument einkapseln, dass wir keine Fachleute haben. Also habe ich diese Aufgabe übernommen und bin seit 1985 im Bereich des interreligiösen Dialogs tätig. Ich habe dabei die Aufgabe des Öffentlichkeitsprechers. Es hat sich zwar so

ergeben, ich muss aber sagen, dass es mir neben meiner wissenschaftlichen Arbeit sehr viel Spaß macht. Es ist ein Ausgleich. Dafür bin ich dankbar. Ich gehe auch davon aus, dass ich meine Arbeit gut gemacht habe, sonst wäre es kaum möglich, das Ganze fünfzehn oder zwanzig Jahre zu machen.

Können Sie uns etwas über Ihre Gemeinde erzählen, uns einen kurzen Eindruck davon vermitteln, was da alles im Laufe der Woche passiert?

Dr. Hüseyin Kurt: Die Merkez Moschee hat eine längere Vorgeschichte. Der Verein wurde 1982 gegründet, noch bevor unsere Dachorganisation, DITIB – die Türkisch-Islamische Union der Anstalt für Religion, 1985 gegründet wurde. Unser Verein wurde schon drei Jahre vorher, also 1982, gegründet. Das war damals in der Elbestraße. Vielleicht kennt der eine oder andere von Ihnen die berühmte Citypassage, in der das interkulturelle Leben, mehrheitlich türkisches Leben, sich abspielte. Ein Stockwerk höher waren unsere Vereinsräume. Wir mussten eine sehr hohe Miete bezahlen, das Preis-Leistungsverhältnis war schlecht. Auch waren die Räumlichkeiten für unsere Aufgaben nicht ausreichend. Deswegen machten wir uns zur Aufgabe, neue Räumlichkeiten zu suchen. Damals waren wir ein relativ unabhängiger Verein. Zu meinen Aufgaben gehörte es unter anderem, nach passenden Räumlichkeiten zu suchen. Mitte der 80er Jahre haben wir an die Tür der Stadt Frankfurt geklopft und hatten große Probleme, angehört bzw. empfangen zu werden. Ich kann mich heute noch erinnern, dass ich mich sechs Monate um einen Termin bei einem Amtsleiter bemüht habe. Aber heute, wie Sie sehen, kann ich hier auf dem Podium sitzen. Wir sind

„Mitte der 80er Jahre haben wir an die Tür der Stadt Frankfurt geklopft und hatten große Probleme, angehört bzw. empfangen zu werden. Ich kann mich heute noch erinnern, dass ich mich sechs Monate um einen Termin bei einem Amtsleiter bemüht habe.“

„Heute können wir sagen, dass die Zeit, in der man eine islamische Gemeinde im Hinterhof oder in Kellerräumen suchte, vorbei ist. Wir sind in der Nähe der Europäischen Zentralbank das nächste Gotteshaus. Die Akzeptanz in der deutschen Gesellschaft ist also gewachsen.“

also gut voran gekommen. Unsere jetzigen Räumlichkeiten haben wir nicht mit die Hilfe der Stadt, sondern durch unsere eigenen Bemühungen, im Jahr 1992 erworben. Dort sind wir schnell eingezogen. Das Gebäude hat sieben Stockwerke. Es ist ein riesiges Areal. Leider zur Straßenfrontseite relativ klein, weiter nach hinten wird der Komplex größer. Es sind fast 600 qm, die wir zur Verfügung haben und es grenzt an die Weißfrauengemeinde an. Das ist eine der wenigen Gegebenheiten, wo eine christliche und islamische Gemeinde direkt benachbart sind. Auch können wir heute sagen, dass die Zeit, in der man eine islamische Gemeinde im Hinterhof oder in Kellerräumen suchte, vorbei ist. Denn wir sind in der Nähe der Europäischen Zentralbank das nächste Gotteshaus. Die Akzeptanz in der deutschen Gesellschaft ist also gewachsen.

Jetzt zu den Aufgaben: Sie wissen ja, was wir Muslime machen müssen. Wir müssen fünfmal am Tag beten. In der Moschee geschieht das meistens mit einem Vorbeter. Unsere Satzung sagt, dass unsere Vorbeter oder Religionsgesandten auch Gesandte des türkischen Staates sein müssen. Deshalb arbeiten wir eng mit dem Konsulat zusammen. Wir unterstützen uns gegenseitig, und neben dem fünfmaligen Gebet haben wir natürlich auch Aktivitäten im Monat Ramadan, der nächsten Monat anfängt. Wir organisieren Pilgerfahrten und an den Wochenenden oder an Samstagen kommen die Jungen, wie ich vor zwanzig Jahren, um ihre Religion zu lernen.

Was zeichnet den Alltag in den Moscheen während des Monats Ramadan aus?

Dr. Hüseyin Kurt: Ramadan ist ein besonderer Monat. In diesem Monat

müssen wir Muslime fasten, das heißt, von Sonnenaufgang bis Sonnenuntergang nicht essen, nicht trinken, nicht rauchen, auch keine eheliche Beziehungen. In dieser Zeit kommen die Leute verstärkt in die Moscheen. Zur Verstärkung für unseren Vorbeter kommen weitere Theologen. Mittags wird der Koran rezitiert. Wenn wir also jeden Tag zwanzig Seiten rezitieren, haben wir in einem Monat den gesamten Koran rezitiert, das sind sechshundert Seiten. Ganz bedeutend ist dann abends das Nachtgebet. Es kommen gut tausend Leute zusammen, davon sind 30 bis 40 % Frauen. Wir geben auch ein Abendessen. Dieses ist unentgeltlich, und es kommen im Schnitt 200 bis 300 Leute. Sie wissen ja, wenn die Leute Hunger haben, dann denken sie auch an die Hungernden und da ist dann die Gabebereitschaft besonders groß und es werden auch Spenden gesammelt. Wir haben auch eine Armensteuer, die insbesondere im Monat Ramadan gegeben wird. Wie Sie sehen, vieles konzentriert sich auf diesen Monat und wir freuen uns darauf.

Jetzt möchte ich Ihnen Herrn Kidane vorstellen. Herr Kidane kommt von der Orthodoxen Gemeinde eritreischer Flüchtlinge. Er selbst lebt seit 1980 in Deutschland und ist als Flüchtling gekommen. Herr Kidane hat zunächst in Heilbronn eine Lehre als Industriemechaniker gemacht und hat sich dann auf CNC-Maschinen, die mit Programmen arbeiten, spezialisiert. Seit 1990 lebt Herr Kidane in Frankfurt und arbeitet seit dieser Zeit bei einer Firma in Rödelheim. Er ist im Gemeindevorstand seiner Gemeinde und ehrenamtlich sehr aktiv.

Herr Kidane, können Sie uns etwas über die derzeitige Situation ihrer Gemeinde berichten?

Ghebrehiwet Kidane: Die derzeitige Situation unserer Gemeinde ist schwierig. Viele Leute besuchen unsere Kirche. Wir sind froh, dass so viele Leute die Kirche als Elternhaus gefunden haben, dass sie kommen und die Tradition miterleben. Wir freuen uns, dieses Angebot machen zu können. Wir sehen, dass die Kirche, die Gemeinde sehr schnell lebendig geworden ist. Um diese Aktivitäten mehr in die Öffentlichkeit zu bringen, fehlen uns die Räumlichkeiten, in denen wir uns treffen können und über die Probleme, die entstehen, oder Aktivitäten, die vorbereitet werden sollen, sprechen können. Wir möchten uns auch anderen Gemeinden gegenüber offen halten. Für die geeigneten Räume kämpfte ich und ich bin froh, dass wir bis jetzt so weit gekommen sind. Niemand hat daran geglaubt, aber wir sind dabei, unser eigenes Gotteshaus entstehen zu lassen. Wir haben dafür ein Konto eingerichtet. Genauso wie die Brüder des türkischen Islam haben wir angefangen, Geld zu sammeln. Die Sammelaktion ist noch nicht nach außen gedrungen, aber unsere Gemeindemitglieder wissen darüber Bescheid und es läuft ganz gut. Irgendwann wird es zu Ende sein und ich hoffe, dass wir dann unsere gute Zusammenarbeit mit den anderen Gemeinden, den anderen Brüdern und Schwestern fortführen können. Ich will noch kurz etwas über die Geschichte unserer Kirche erzählen. Wie wir hierher gekommen sind.

In Eritrea ist die Tradition die Sprache. Die eritreische Kirche ist fest mit der Kultur des Landes verbunden. Die Klöster und Kirchen sind nicht nur Orte des religiösen Lebens, sondern auch Lehr- und Lesezentren. Die Kirche von Eritrea bewahrt das kulturelle Erbe des Landes. In den Kirchen wurden viele literarische Werke aus

dem religiösen, geschichtlichen und philosophischen Bereich aufbewahrt. Einige Werke existieren nur in unserer Sprache Geez. Ich bin stolz, dass wir unsere eigene Sprache und unsere eigene Schrift haben. Die eritreische Bevölkerung ist eng mit dem Glauben verbunden. In den Zeiten vor Christi Geburt bot sie vielen Flüchtlingen Schutz. Die Orte, in denen die Flüchtlinge unterkamen, sind heute noch bekannt und werden besucht.

Bereits dreißig Jahre nach Christi Geburt kam der christliche Glaube nach Eritrea. Im 9. Jahrhundert kamen viele verfolgte Muslime. Seit dieser Zeit existieren die beiden Religionsgemeinschaften im Land. Während des Bürgerkriegs, der vor der Selbständigkeit geführt wurde, flohen viele Eritreer ins Ausland. Viele Flüchtlinge kamen auch nach Deutschland, ins Rhein-Main-Gebiet. Hier leben ungefähr 5.000 Eritreer. Unsere Gemeinde wurde offiziell im Jahr 1989 als eingetragener Verein gegründet. Inzwischen sind 300 Gläubige aktive Gemeindemitglieder. Insgesamt sind 10.000 Flüchtlinge im gesamten Rhein-Main-Gebiet. Kurz nach der Gründung wurde dieser Verein als religiöse Gemeinschaft anerkannt. Wir werden, als Flüchtlingsgemeinde, mit vielen Problemen und Anforderungen konfrontiert. Ein großer Teil unser Gemeindemitglieder leiden noch immer unter der Verfolgung und den Unruhen in Eritrea. Besonders die Kinder haben unter der Verfolgung und ungünstigen Umständen und Unruhen gelitten. So besteht ein Großteil unserer Arbeit aus sozialen Angeboten, aus pädagogischen Hilfen und muttersprachlichem Unterricht. Zum Gemeindealltag gehören die Rückführung der Verstorbenen in die Heimat, das Feiern von Hochzeiten und Taufen. Seit 1996 verfügen wir über einen Gemeindepriester. Im

„Wir sind froh, dass so viele Leute die Kirche als Elternhaus gefunden haben, dass sie kommen und die Tradition miterleben.“

Jahr 2000, beim Besuch vom Bischof Markus, wurde er vom Diakon zum Priester geweiht. Wir haben leider kein eigenes Gotteshaus. Zu allen unseren Festen laden wir regelmäßig Gäste aus anderen Glaubensgemeinschaften und Personen aus Frankfurt ein. Unser Ziel ist es, eine lebendige Gemeinde zu sein.

Herr Kidane, vielen Dank für die Darstellung. Sie haben aus den Ausführungen von Herrn Kidane hören können, wie schwer es ist, eine eigene Gemeinde aufzubauen. Diese Arbeit wird überwiegend ehrenamtlich geleistet. Allein einen Pfarrer zu finden, der die Gemeinde längere Zeit leiten kann, ist ein langwieriger Prozess. Es sind sehr vielfältige Probleme, die sich den Gemeinden im Laufe der Jahre stellen und gestellt haben.

Ich möchte jetzt Frau Lee vorstellen. Sie kommt von der Koreanisch-evangelischen Gemeinde im Rhein-Main-Gebiet. Sie ist Diplom-Bibliothekarin bei der Stadt- und der Universitätsbibliothek in Frankfurt. Sie ist verheiratet, hat einen Sohn und ist 1973 zusammen mit ihrer Mutter im Zuge der Familienzusammenführung nach Deutschland gekommen. Ihre Familiengeschichte ist auch ein Stück Migrationsgeschichte. Ihr Vater war in Deutschland gewesen und war der erste Pfarrer für Koreaner im Rhein-Main-Gebiet. Frau Lee ist nach Deutschland gekommen, als sie zwanzig Jahre alt war. Ihre Aufgabe ist heute vergleichbar mit den Funktionen eines Kirchenvorstandes.

Frau Lee, können Sie uns erzählen, wie Sie die Gemeinde erlebt haben, als Sie hierher gekommen sind? Wer waren die Mitglieder und wie sieht das heute aus? Hat

sich im Laufe der Jahre etwas verändert?

Han-Na Lee: Als ich nach Deutschland kam, waren die meisten unserer Gemeindeglieder Krankenschwestern. Diese sind damals nach Deutschland gekommen. Nach der Statistik der koreanischen Botschaft sind etwa 10.032 Koreanerinnen zwischen 1965 und 1976 in die Bundesrepublik Deutschland gekommen, um in Krankenhäusern zu arbeiten. Etwa 4.500 Koreanerinnen sind hier geblieben und etwa fünfzig sind inzwischen gestorben. In dieser Zeit sind auch koreanische Männer, etwa gleich viele, als Gastarbeiter, als Bergleute, nach Nordrhein-Westfalen gekommen. Etwa die Hälfte ist hier geblieben. Die Frauen bzw. Mädchen waren jung und im heiratsfähigen Alter. Hier fanden sie aber keine koreanischen Männer. Diese waren weit weg vom Rhein-Main-Gebiet. Über die Hälfte ging, um zu heiraten, wieder nach Korea zurück. Einige sind hier geblieben und haben Koreaner geheiratet. Anfang der 60er Jahre herrschte in Korea Armut. Nach dem dreijährigen Koreakrieg fanden auch hochgebildete Leute keine Arbeit. Einige wollten ihr Leben woanders neu anfangen und sind dann als Bergarbeiter nach Deutschland gekommen. Viele davon heirateten die Krankenschwestern. Trotzdem waren nicht genügend koreanische Männer hier und so heirateten die Koreanerinnen auch deutsche Männer. Nach der Statistik wurden von 1970 bis 1981 etwa 1.622 deutsch-südkoreanische Ehen geschlossen. In neunzig Prozent der Ehen war die Frau Koreanerin. Später kamen Studenten und auch Firmenmitarbeiter, wie etwa von Samson oder Hundai, mit ihren Familien hierher und so siedelten sich in Frankfurt und Umgebung etwa 3.500 Koreaner an. Natürlich sind die Mit-

glieder inzwischen anders geworden. Anfang der 70er Jahre gab es eine Militärdiktatur in Korea. In unserer Gemeinde haben wir uns sehr mit Problemen mit den Menschenrechtsverletzungen auseinandergesetzt und zu helfen versucht. Wer in Korea seine freie Meinung oder seine Ideologie frei geäußert hatte, wurde als Kommunist abgestempelt und ins Gefängnis gesteckt, gefoltert und getötet. Wir haben uns hier in Deutschland für die Leute eingesetzt. Mit der Zeit wurde es in Korea aber etwas anders. Es wurde demokratisiert und im Moment haben wir unsere Probleme eher mit der zweiten Generation. Wir haben hier geheiratet und unsere Kinder wurden groß. Als die Kinder klein waren, gingen sie mit den Eltern zusammen in die Kirche. Aber heute sind die Kinder groß und aus dem Haus, und wir können sie nicht mehr binden. Wir müssen etwas Neues anbieten, damit die Gemeinde wieder zusammenkommt. Unsere Aufgabe heute ist, solche Bindungen herzustellen. Das ist aber nicht nur unser Problem. Viele deutsche Gemeinden haben das gleiche Problem. Unsere Gemeinde war für uns ein Stück Heimat. Wir sind damals 24 Stunden geflogen, um nach Deutschland zu kommen. Für die zweite Generation ist Korea nicht mehr die Heimat. Wenn sie Korea kennen lernen wollen, fliegen sie nur noch neun Stunden. Die Zusammengehörigkeit, das gemeinsame Essen war anders, das Traditionelle, die Kultur und die Sprache. Das Essen ist für uns sehr wichtig. Wir essen in der Gemeinde nach dem Gottesdienst jedes Mal zusammen.

Ihre Gemeinde ist die erste Zuwanderergemeinde, die Mitglied in der Evangelischen Kirche Hessen-Nassau geworden ist. Wie kam es zu diesem Entschluss?

Han-Na Lee: Unsere Gemeinde feiert den Gottesdienst in der Christus-Kirche, d.h. im ökumenischen Zentrum der Christus-Kirche am Beethoven-Platz. Wir waren ziemlich von Anfang an ökumenisch. Wir feiern im Jahr zweimal mit der Serbisch-orthodoxen Gemeinde, der deutschen Emanuel-Gemeinde und mit der afrikanischen Gemeinde zusammen unsere Gottesdienste und danach haben wir ein gemeinsames Essen. Jede Gemeinde trägt dann auch etwas vor, Musik oder etwas anderes. Also ein kurzer Kulturnachmittag mit verschiedenen Gemeinden zusammen.

In Korea gab es 1980 ein Massaker in Kwang-Ju. Damals, als Präsident Park ermordet wurde, hat General Chun Doo Hwan in der Nacht mit der Hilfe der Amerikaner das Volk in Kwang-Ju niedergemetzelt. Damals haben wir uns im Römer, in der alten Nikolai-kirche versammelt und einen Hungerstreik begonnen. In der Christus-Kirche haben wir auch Blutspenden gesammelt. Deutsche und afrikanische Leute haben Blut gespendet. So wuchs dieser Zusammenhalt. Im Jahr 1986 wurde ein Partnerschaftsausschuss mit einer deutschen Gemeinde in Nordstadt gegründet. Eine Gruppe, Pfarrer und Pfarrerinnen, Sozialarbeiterinnen und Kirchenvorstände besuchten Korea. Dort haben sie dann Land und Leute kennengelernt. Im nächsten Jahr kamen dann die Koreaner nach Deutschland. Auf diese Weise entstanden die Verbindungen zwischen den Gemeinden.

Dr. Eva Maria Blum: Das ist interessant, denn ein solcher Schritt zeigt, dass die Entscheidung, der Evangelischen Kirche Hessen-Nassau beizutreten, auch damit zu tun hat, dass im Laufe der Zeit viele Kontakte zu deutschen und zu anderen Gemeinden entstanden sind und die Koreanische

„Als die Kinder klein waren, gingen sie mit den Eltern zusammen in die Kirche. Aber heute sind die Kinder groß und aus dem Haus, und wir können sie nicht mehr binden. Wir müssen etwas Neues anbieten, damit die Gemeinde wieder zusammenkommt. Unsere Aufgabe heute ist, solche Bindungen herzustellen. Das ist aber nicht nur unser Problem. Viele deutsche Gemeinden haben das gleiche Problem. Unsere Gemeinde war für uns ein Stück Heimat.“

„Wir helfen uns gegenseitig, wenn Not am Mann ist. Wir versuchen uns gegenseitig zu helfen, sei es im Guten oder im Schlechten. Aber jede Großfamilie hat eine gute und auch eine Schattenseite. Manchmal bekommen wir auch von der Schattenseite etwas zu spüren.“

Gemeinde sich in dem, was sie hier in der Auseinandersetzung mit ihrer Heimat, mit den politischen Ereignissen dort, durchlitten hat, unterstützt gefühlt hat. So ein Schritt hat also eine lange Vorgeschichte.

Ich will nun Herrn Dr. Smritindu Roy vorstellen. Herr Dr. Roy kommt von der Rhein-Main-Bengali Cultural Association e.V. Es ist ein Kulturverein mit hinduistischem Hintergrund. Dr. Roy ist Volkswirt und war langjähriger Mitarbeiter der AEG in den Bereichen Marketing, Export und internationale Verkaufsstrategien. Wir sehen, wer sich im interreligiösen Dialog engagiert, muss kein Profi sein. Die Aktivisten kommen aus dem Geschäfts- und Wirtschaftsleben oder aus der Wissenschaft. Herr Dr. Roy ist seit fast 40 Jahren verheiratet, hat zwei Töchter und vier Enkelkinder. Er ist 1961 nach Deutschland gekommen und hat etwas später an der Universität in Münster promoviert.

Herr Dr. Roy, in Ihrem Verein ist das religiöse Leben anders eingebunden als in den Gemeinden, von denen wir bisher gehört haben. Was ist anders?

Dr. Smritindu Roy: Ich vertrete hier keine hinduistische Gemeinde. Unsere Zusammenarbeit ist gebunden in einem Vereinsleben. Wir haben etwas mehr als hundert Familien: Inder, Deutsche aber auch Angehörige aus anderen Glaubensrichtungen. Wir haben hundert Familien. Wenn Sie knapp rechnen, dass eine Familie drei Mitglieder hat, dann haben wir dreihundert, und wenn Sie großzügig fünf Mitglieder pro Familie rechnen, dann haben wir fünfhundert Mitglieder. Es fing mit jungen Indern an, die Anfang der 80er Jahre versucht haben, die Kultur ihres Landes beizubehalten und zu fördern. Mit diesem Ziel ha-

ben wir einen Verein gegründet, weil die Kultur im Vordergrund stand. Wir haben dann versucht Inder, ausfindig zu machen, die Fähigkeiten besaßen, Kultur, sei es als Musik, als Tanz oder als literarische Arbeit, weiterzugeben. Daraus entstand der Verein. Kultur und Religion kann man aber nicht immer trennen, denn bei allen Kulturen liegt der Ursprung in der Religion, ob es der Tanz ist, die Musik oder die Literatur. Der Ursprung ist die Religion. Wir pflegen also vor allem unsere Kultur, es gibt aber jedes Jahr auch ein religiöses Programm oder religiöse Feiern. Besonders will ich hier eine Veranstaltung nennen, und zwar das Durga Puja Fest, das im Herbst in Frankfurt inzwischen fest etabliert ist. Der mythologische Hintergrund für dieses Fest ist das Universum. Dieses wurde einmal von einem Dämon bedroht und dieser Dämon hätte beinahe das Universum zerstört. Die gedemütigten Gottheiten allein konnten den Dämon nicht besiegen. Durch den Segen von Brahma war der Dämon unbesiegt geworden. Die Gottheiten wandten sich in ihrer Not an Brahma, den Schöpfer des Universums. Sie erzählten ihr Leid. Gerührt vereinten sie all ihren Zorn und schickten ihre Energien in Form von Feuerströmen aus. Die Feuerströme vereinigten sich zu einer Wolke, aus der die Göttin Durga sich offenbarte. Diese Göttin sollte den Dämon bekämpfen. Sie hat die Waffen von allen Gottheiten bekommen. Deswegen hat sie zehn Hände und nach einem fünfägigen Kampf hat sie den Dämon besiegt. Als Symbol feien wir dieses Fest immer im Herbst fünf Tage lang und während dieser fünf Tage haben wir jeden Abend ein kulturelles Programm. Von morgens bis abends gibt es Gebetsstunden. Wie das Frau Lee erzählt hat, ist das

gemeinsame Essen nach dem Gebet sehr wichtig. Wir veranstalten dann jeden Abend ein indisches Essen. Dazu kommen etwa 300 bis 400 Leute. Alle werden satt. Es ist egal, welcher Rasse oder Klasse die Leute angehören, sie sind alle herzlich eingeladen, und sie kommen jedes Jahr.

Ihre Gemeinde ist also keine religiöse Gemeinde. Sie haben kein festes Gotteshaus, in dem sie sich treffen, sondern viele Veranstaltungen im Laufe des Jahres. Gibt es nicht trotzdem ein religiöses Leben, das sich entlang des Festkalenders abspielt?

Dr. Smritindu Roy: Wir feiern auch religiöse Feste. Dazu haben wir einmal im Monat ein Zusammentreffen. Hier wird musiziert oder wir unterhalten uns. Wir haben keinen eigenen Gemeinderaum, bekommen aber von der Stadt Frankfurt Säle und Räume im Rahmen der Saalbau GmbH. Diese können wir nutzen. Wir bekommen immer einen Raum, wenn wir einen brauchen, obwohl wir keine Gemeinde sind. Wir haben hier in unserem Verein eine Art indische Großfamilie entwickelt. Alle kommen zusammen. Wir helfen uns gegenseitig, wenn Not am Mann ist. Wir versuchen uns gegenseitig zu helfen, sei es im Guten oder im Schlechten. Aber jede Großfamilie hat eine gute und auch eine Schattenseite. Manchmal bekommen wir auch von der Schattenseite etwas zu spüren. Aber die Freude, die wir in der Großfamilie haben, ist so groß, dass die Probleme, die dann auftauchen, nicht überwiegen. Das ist unser Gemeindeleben ohne Gemeinde.

Dr. Eva Maria Blum: Unsere beiden letzten Gesprächspartner sind beide bereits in Frankfurt geboren und aufgewachsen. Ich stelle zuerst

den Herrn Akmazda vor. Er vertritt die Kroatische Gemeinde und ist im Vorstand. Er studierte Maschinenbau und Betriebswirtschaft, ist in der Fahrzeugentwicklung tätig und entwickelt neue Kraftstoffe. Herr Akmazda ist ledig und engagiert sich auch in der Kommunalen Ausländervertretung, in der kroatisch-europäischen Kulturgesellschaft und im Vorstand des Gemeinderates. Man muss wohl ledig sein, um dieses Pensum zu schaffen.

Herr Akmazda, im Vorgespräch haben Sie gesagt, dass, als sie hier in Frankfurt aufgewachsen und zur Schule gegangen sind, sie es oft schwer empfanden, ein Katholik zu sein. Wie haben sie das gemeint?

Franjo Akmazda: Das stimmt. Und ich bin der Meinung, dass sich seit damals auch nicht viel geändert hat. Das hat nichts damit zu tun, dass in Frankfurt sehr viele andere Religionen vertreten sind. Es geht darum, dass gerade in Frankfurt es nicht einfach ist, auch in der Schule oder auch öffentlich zu sagen: „Ich bin Katholik, ich gehe sonntags in die Kirche!“ Man wird komisch angeschaut und teilweise sogar ausgelacht. Es liegt nicht an den anderen Religionen, es liegt an uns selber. Man traut sich teilweise nicht zu sagen, dass man ein Katholik ist. Ich komme mir vor wie ein Christ aus einem anderen Land. D.h., in dem Land, in dem das Christentum stark vertreten sein soll, ist es nicht einfach, sich zum christlichen Glauben zu bekennen.

Das ist ein Aspekt, der ein bisschen draußen vorgelassen wurde in den beiden Tagen, der aber für alle, die hier religiös engagiert sind, eine Rolle spielt. Heute spielt das religiöse Leben nach außen keine große Rolle. Meistens geht es um andere Dinge.

„Gerade in Frankfurt ist es nicht einfach, in der Schule oder öffentlich zu sagen: „Ich bin Katholik, ich gehe sonntags in die Kirche!“ Man wird komisch angeschaut und teilweise sogar ausgelacht.“

„Der erste Schritt ist die Zusammenarbeit mit den deutschen Gemeinden. Dies ist komplett vernachlässigt worden, weil es keine Zeit für einen Dialog gab. Wir versuchen, uns jetzt mehr offen zu zeigen. Das Ghettondenken muss weg.“

Viele Menschen sind auch nicht religiös eingestellt. Das ist ein Charakteristikum unserer Gesellschaft. Die Kroatische Gemeinde in Frankfurt ist eine alte Gemeinde.

Können Sie uns etwas über die Gemeinde erzählen, wie groß sie ist, wie arbeitet sie und welches sind ihre Gemeindeaktivitäten?

Franjo Akmazda: Die Kroatische Gemeinde wurde im Dezember 1963 gegründet. Offiziell wurde sie 1965 von kroatischen Bischöfen mit Personal besetzt. Wir sind derzeit ca. 15.000 gemeldete Mitglieder mit etwa 1.000 Mitgliedern, die nicht gemeldet, die aber in der Gemeinde vertreten sind. Wir sind vertreten im Frankfurter Westend. Ziemlich verwinkelt, in der Nähe der Jüdischen Gemeinde. Diese Verwinkelung hat etwas mit der Sicherheit der Jüdischen Gemeinde zu tun.

Unsere Gemeindegarbeit beginnt mit der Geburt und endet mit dem Tod eines Gemeindegmitglieds. Wir bieten ein „Rundumpaket“ an, um es salopp auszudrücken. Wir versuchen, jedes Gemeindegmitglied zu integrieren, ob jung oder alt. Großen Wert legen wir auf die Jugendarbeit. Die ältere Generation wird aber auch nicht vernachlässigt. Als die erste Generation nach Deutschland kam, war ihr Gedanke, wir kommen für zwei Jahre und dann gehen wir wieder in die Heimat zurück. Die Aufenthaltsgenehmigung ging damals über zwei Jahre. Bei neunzig Prozent der Fälle hat es sich anders entwickelt. Die Generation, die damals gekommen ist, wird auch hier sterben und dann im Heimatort begraben.

Wir bieten sonntags sechs Messen über die ganze Stadt Frankfurt verteilt an. In unserer Gemeinde gibt es verschiedene Aktivitäten: Eine Folklore-

gruppe, die europaweit auftritt, einen Jugendchor, einen Gemeindechor, eine Musikband und seit 1 ½ Jahren die Franziskanerjugend. Mittlerweile gibt es auch eine verstärkte Arbeit mit Studenten. Wir versuchen, jeden Bereich abzudecken und bemühen uns um Integration.

Sie gehören ja der zweiten Generation an und sind relativ neu im Pfarrgemeinderat. Welche Vorstellungen haben Sie für die Zukunft der Gemeinde? Wie funktioniert bei Ihnen die Zusammenarbeit nach außen, sei es mit anderen katholischen Gemeinden oder im interreligiösen Dialog?

Franjo Akmazda: Dies ist unser und auch mein Ziel. Bevor die jüngeren Leute in den Vorstand kamen, lag der Schwerpunkt anders. Unser Schwerpunkt liegt in der Zusammenarbeit mit anderen Gemeinden. Der erste Schritt ist die Zusammenarbeit mit den deutschen Gemeinden. Dies ist komplett vernachlässigt worden, weil es keine Zeit für einen Dialog gab. Wir versuchen, uns jetzt mehr offen zu zeigen. Das Ghettonken muss weg. Deshalb fangen wir mit den deutschen Gemeinden an. Wir versuchen, zunächst mit den Gemeinden im Westend in Kontakt zu kommen. Auch mit der Jüdischen Gemeinde zum Beispiel. Es ist für uns nicht ganz einfach, weil uns die Räumlichkeiten fehlen. Das ist aber ein Ziel, welches wir uns gesteckt haben, und das wir in ein oder zwei Jahren verwirklichen wollen. Mein persönliches Ziel ist, dass die Gemeinde weiterhin bestehen bleibt. Was nicht heißt, dass die Kroatische Gemeinde nicht integrationsfähig ist. Es kann nicht schaden, beide Seiten zu kennen. Wir versuchen, nicht nur das Kroatische z.B. im Religionsun-

terricht zu vermitteln, sondern auch die deutsche Sprache. Der Unterricht wird jetzt zu 60 % in kroatisch und zu 40% in deutsch gehalten. Das war vor zwei Jahren nicht denkbar. Wir versuchen, dass unsere Kinder nicht abgespalten sind. Sie sollen integriert werden, aber sie dürfen nicht vergessen, woher sie kommen, beziehungsweise woher ihre Eltern kommen. Sie dürfen und sollen ihre Kultur nicht vergessen.

Dr. Eva Maria Blum: Was Sie hier ansprechen, ist das Thema der Gemeinden anderer Muttersprachen. Die Frage für die Zukunft ist, ob diese Gemeinden bestehen bleiben, oder ob sie sich perspektivisch in die Ortsgemeinden auflösen sollen? Herr Akmazda hat hier ein klares Votum abgegeben. Er wünscht sich für seine Gemeinde, dass sie bestehen bleibt, aber mit einem anderen Blick in die Zukunft. Das bedeutet, mehr Zusammenarbeit nach außen und einen stärkeren Blick auf die Jugend.

Ich möchte meinen letzten Gesprächspartner, Herrn Ünal Kaymakci vorstellen. Er kommt vom Verein der Hazrat Fatima Moschee e.V., einer schiitischen Moschee in Frankfurt. Herr Kaymakci ist Rechtsanwalt, verheiratet und hat eine Tochter. Er ist in Frankfurt aufgewachsen und ist deutscher Staatsbürger. Als türkischer Schiit wäre er in der Türkei ebenfalls in der Minderheit.

Herr Kaymakci, könnten Sie uns erzählen, wie Ihre Gemeinde entstanden ist und wie Sie in die Gemeindefarbeit hineingekommen sind?

Ünal Kaymakci: Unsere Gemeinde wurde im Jahr 1991 gegründet, und zwar von türkisch-stämmigen Muslimen aus einer kleinen Stadt aus dem Osten der Türkei namens

Igdir. Igdir ist eine kleine Stadt mit etwa 100.000 Einwohnern, die ethnisch betrachtet Asserbeydschaner sind. Das sind die einzigen Schiiten in der Türkei. Es gab schon in den 80er Jahren eine lose Verbindung zwischen den Menschen aus diesem Kreis, allerdings noch keinen Verein. Zu den religiösen Festen wurde dann jeweils ein Prediger, ein Imam, eingeladen, der sich entweder schon in Deutschland aufhielt oder aber speziell dafür anreiste. So wurde 1991 dieser Verein gegründet, der entsprechend seiner kleinen Mitgliederzahl ein kleiner Verein ist. Wir hatten unseren Sitz in Frankfurt-Bockenheim in einem Hinterhof und zogen nach einigen Jahren in die Hanauer Landstraße um. Wir sind jetzt gerade mit dem dritten Umzug beschäftigt und wir werden das bis zu Ramadan, also in den nächsten Tagen vollendet haben. Innerhalb dieser elf Jahre entstand eine interessante Zusammenarbeit mit anderen Muslimen, die der schiitischen Rechtsschule angehören. Insbesondere mit pakistanischen Schiiten, die auch eine Minderheit in Pakistan bilden, aber auch mit persischen und mit arabischen Schiiten, die größtenteils aus dem Irak oder aus dem Libanon stammen. Das heißt, wir haben eine Konstellation, die eigentlich sehr untypisch für eine muslimische Gemeinde ist und ich glaube einzigartig für Frankfurt und Hessen, aber auch bundesweit gibt es sicherlich nicht viele Gemeinden, die so zusammengesetzt sind wie wir. Wir sind unabhängig von jeglicher Organisation oder vom Staat. Diese Türken, weil sie auch in der Türkei eine Minderheit bilden, haben keinen Dachverband oder Dachverein, sie sind unabhängig vom Staat. Aus diesem Grund sind wir eine internationale Moschee geworden,

„Die zweite Generation hat es leichter. Sie spricht die Sprache, fühlt sich hier zu Hause und weiß, wie es in Deutschland zugeht.“

„Es ist wichtig, einen Imam zu haben, der den Westen und Europa kennt und auch eine der europäischen Sprachen spricht.“

„In Zukunft wünschen wir uns einen Prediger, der auch hier ausgewachsen ist und eine Ausbildung in den islamischen Disziplinen mitbringt.“

völlig unabhängig von irgendwelchen Dachorganisationen.

Wie kommt es, dass Sie als Angehöriger der zweiten Generation so schnell den Weg in den Vorstand der Gemeinde gefunden haben? Welche Rolle spielt mittlerweile die zweite Generation?

Ünal Kaymacki: Ich glaube, ich kann da auf Herrn Akmazda verweisen. Die zweite Generation hat es leichter. Sie spricht die Sprache, fühlt sich hier zu Hause und weiß, wie es in Deutschland zugeht. Sie kennt die Mentalität und die Umgangsformen. Allein schon aus taktischen Gründen war die erste Generation auf uns angewiesen. Sie waren froh, dass es uns gab. Viele Aufgaben konnten von der ersten Generation gar nicht bewerkstelligt werden. Deshalb sind wir schon in jungen Jahren, mit 25 oder 26, zu Aufgaben im Vorstand herangezogen worden. Auch wenn wir die Weisheit der älteren Vorstandsmitglieder noch nicht erreicht hatten, so besaßen wir doch andere Fähigkeiten.

Ihre Gemeinde hat seit einiger Zeit einen Imam, der vorher in den Niederlanden gearbeitet hat. Warum hat sich Ihre Gemeinde für einen Imam entschieden, der einen westeuropäischen Erfahrungshintergrund hat, und nicht für einen Imam aus einem der Herkunftsländer ihrer Mitglieder?

Ünal Kaymacki: Für uns ist es wichtig, einen Imam vor allem für die zweite Generation der Vorstandsmitglieder bzw. der Gemeindeglieder zu haben. Es ist wichtig, einen Imam zu haben, der den Westen und Europa kennt und auch eine der europäischen Sprachen spricht. Er spricht englisch und niederländisch und er lernt jetzt fleißig deutsch. Wir sehen

natürlich, dass es unmöglich ist, einen Prediger zu haben, der die deutsche Sprache nicht beherrscht. Wenn er nicht die Sprache spricht, kann er die jüngere Generation und vor allem die Kinder nicht verstehen. Für die Zukunft streben wir einen Religionsunterricht an, der in Deutsch gehalten wird. Wegen unserer Internationalität gibt es für uns keine Alternative. Wir haben Mitglieder aus den verschiedensten orientalischen Ländern und wir sprechen untereinander deutsch. In Zukunft wünschen wir uns einen Prediger, der auch hier aufgewachsen ist und eine Ausbildung in den islamischen Disziplinen mitbringt.

Dr. Eva Maria Blum: Ich danke allen Podiumsteilnehmern, dass sie uns so einen guten Einblick in die Vielfalt und Unterschiede der Gemeindealltage und der Situationen gegeben haben, in denen sich die Gemeinden befinden.

Interreligiöse Feier unter Mitwirkung Frankfurter religiöser Gemeinden

Wir wollten während dieser Tagung nicht nur etwas über die Vielfalt der religiösen Gemeinden in Frankfurt, über persönliche und berufliche Erfahrungen und über Religion in einem säkularen Staat erfahren, sondern auch einen sinnlichen Eindruck von den einzelnen Religionen erhalten und vermitteln. Hat doch jede Religion auch eine sinnliche Seite: Gerüche, Geräusche, Geschmücke, Melodien, Gefühle, Speisen. Jede Religion erzeugt eine Aura, eine Atmosphäre, in die man hineinwächst und die man schon in der Kindheit in sich aufgenommen hat. Selbst wenn man als erwachsener Mensch nicht mehr religiös oder gläubig ist, können diese Kindheitserlebnisse, wieder zum Leben erweckt, einen Menschen tief berühren.

An diesem Abend wollten wir uns diese sinnlich-erfahrbare Seite der Religion anschauen. Wer weiß schon, wie ein buddhistischer Mönch einen Abend beginnt, wer weiß, was einen Hindu an einem Abend wie diesen bewegt, wer kennt schon die Atmosphäre an einem Freitagabend in einer jüdischen Familie, wer weiß, was ein Moslem am Ende seines Ruhetags am Freitagabend empfindet?

Wir wollten kleine Einblicke in diese so verschiedenen, uns oft unbekannteren religiösen Lebenswelten vermitteln und versuchen, uns auf einer ganz anderen Ebene zu begegnen. Die Begegnung in der eigenen Gruppe, Kirche, Moschee ist öffentlich und jedem, der sich darin bewegt, vertraut.

Der Begegnung mit der anderen, uns nicht vertrauten Gruppe, Kirche oder Tempel wohnt hingegen etwas Fremdes inne. Wir alle kennen das Gefühl, wenn unbekannte Menschen das uns vertraute Terrain betreten – und umgekehrt, wenn wir das fremde Terrain betreten, fühlen wir uns oft verunsichert und als bloße Zuschauer.

Für alle, die zu dieser Tagung gekommen sind, hat Religion eine Bedeutung. Ob als tatsächlicher Glaube, ob als bloßes Ritual oder Erinnerung an früher. Jeder von uns hat eine bestimmte Ethik oder befolgt bestimmte Gebote, nach denen er oder sie lebt und handelt. Es sind die Formen, die den Unterschied machen und die Barrieren erzeugen, nicht immer der Inhalt. Diese Formen sind zu unterschiedlichen Zeiten, in den unterschiedlichsten Religionen dieser Welt entstanden, auch deshalb sind sie uns oft fremd.

Wir wollten an diesem Abend versuchen, einen normalen, selbstverständlichen Umgang mit den verschiedenen religiösen Formen auf einer sinnlich-erfahrbaren Ebene herzustellen. In dem Jahrhundert der Religionen, als das das 21. Jh. bezeichnet wird, ist es unsere Vision, Verständigung und Transparenz zwischen den Religionen herzustellen.

Es gibt aber inzwischen junge Leute, die ihre Religion auch als Ausgangspunkt musikalischer oder anderer künstlerischer Formen nehmen. Der islamische Rapper Ammar z.B. wendet sich mit religiös angehauchten Texten und moderner Musik an muslimische

Jugendliche und versucht, sie von der Straße zu holen. Die indische Tempeltänzerin Rami Ottermann, die bereits hier geboren wurde, pflegt den indischen Teil ihrer Herkunft, indem sie regelmäßig nach Indien fährt und bei einer Tanzlehrerin Unterricht im indischen Tempeltanz nimmt. Den Interpreten jiddischer Folklorelieder, Daniel Kempin, und den türkischen

Musiker Vural Güller haben wir gebeten, einen jüdisch-muslimischen musikalischen Dialog für die Tagung auszuarbeiten. Ein Unterfangen, bei dem der jüdische Sänger muslimische Texte und Melodien sang und umgekehrt der alevitische Musikinterpret jüdische Texte und Melodien mitinterpretierte.

Eröffnung

Louis Vierne: Carillon de Westminster

Herbert Manfred Hoffmann

Orgel

Evangelisch

Lied und Segen

Pfarrerin Elisabeth Wolf und Uta Runne

Evangelisches Frauenbegegnungszentrum, Frankfurt am Main

Katholisch

Lieder und Segen

Maria und Alessandro Ciulla, Dori und Raffaele Scacchetti,

Rosa und Antonio Scazzi,

Emilio Messina

Fabio Cammarata, Keyboard

Pfr. Giovanni di Florian

Italienische Gemeinde, Höchst

Orthodox

„Ich will Deinen Namen kundtun meinen Brüdern,

ich will Dich in der Gemeinde rühmen“

Geez-Tigregna und deutsche Übersetzung

Priester Aron Samuel, Priester Aron Kifle

Orthodoxe Gemeinde eritreischer Flüchtlinge, Frankfurt am Main

Muslimisch

Koranrezitation zum Freitagfestausgang

Zekeriya Calli

Religionsbeauftragter der Türkisch-Islamischen Union

der Anstalt für Religion e.V.

Merkez Moschee

Jüdisch
Kerzenanzünden und Segensspruch zum Sabbat-Eingang
Rina Otterbach
Jüdische Oberschule Berlin

Buddhistisch
Achtsam leben, Meditation
Deutsch-Vietnamesische Buddhistische Gemeinde, Frankfurt am Main

Hinduistisch
Huldigung der Göttin Durga
Sanskrit und deutsche Erläuterung
Prabal Dey
Rhein-Main Bengalischer Kulturverein

Bahá'í
Gebet und Lied
Arabisch und persisch mit deutscher Übersetzung
Bahá'í Religion

Jüdisch
Segen über Brot und Wein
Daniel Kempin
Musikinterpret

Musikprogramm
Vural Güller & Daniel Kempin
Lieder eines Gottes und zweier Religionen.
Ein jüdisch-muslimischer Dialog

Rami Ottermann
Indischer Tempeltanz

Ammar
Islamic Rap

Autorenverzeichnis

- EVA MARIA BLUM, Dr. soz., Kulturwissenschaftlerin und Pädagogin, Mitarbeiterin im Amt für multikulturelle Angelegenheiten der Stadt Frankfurt am Main.
- MOUNIRA DAOUD-HARMS, Dr. phil., geboren in Kairo/Ägypten, lebt seit 1959 in der Bundesrepublik Deutschland. Diplomsoziologin und Sozialpsychologin. Mitarbeiterin am Hessischen Landesinstitut für Pädagogik (HeLP), Pädagogisches Institut Frankfurt/M. in der Lehrerfortbildung. Arbeitsgebiete: Interkulturelle Bildung – Migration und Integration, Islam und Schule und Integration von Behinderten in der Schule.
- JEAN-CLAUDE DIALLO, geboren in Westguinea, seit 1968 in Deutschland, Diplom-Psychologe, Leiter des Bereichs Interkulturelle Arbeit beim Evangelischen Regionalverband Frankfurt am Main.
- GIOVANNI DI FLORIAN, geboren in Tesero, Provinz Trento/Italien, kam Ende der sechziger Jahre in die Bundesrepublik Deutschland. Katholischer Priester, zuletzt Leiter der Italienischen Katholischen Gemeinde Frankfurt.
- NEVÂL GÜLTEKIN, Dr. phil., geboren in Istanbul/Türkei, 1971 Emigration in die Bundesrepublik Deutschland. Soziologin und Pädagogin, Lehrbeauftragte an der Fachhochschule Frankfurt am Main, wissenschaftliche Autorin, Referentin und Beraterin. Arbeitsgebiete: Migration, Biographie, Gender, Bildung, Interkulturelle Kompetenz.
- MECHTILD M. JANSEN, Erziehungswissenschaftlerin, Leiterin des Referats Frauen / Gender Mainstreaming / geschlechtsbezogene Pädagogik / Migration in der Hessischen Landeszentrale für politische Bildung (HLZ).
- SUSANNA KEVAL, Dr. phil., geboren in der ehemaligen CSSR, lebt seit 1968 in Frankfurt am Main. Kultur- und Sozialwissenschaftlerin, Leitende Redakteurin der Jüdischen Gemeindezeitung Frankfurt. Arbeitsschwerpunkte: Nationalsozialismus und Widerstand, Judentum und Feminismus, interreligiöser Dialog, Trialog und Supervision.
- KARSTEN LEHMANN, Dr. phil., Religionswissenschaftler, Leiter des Kontakt- und Informationsbüros (KiB) in Zwickau und Lehrbeauftragter am Religionswissenschaftlichen Institut der Universität Leipzig. Arbeitsschwerpunkte: Selbstorganisation von Migranten, religiöser Pluralismus, gesellschaftliche Integration unter den Bedingungen der Moderne.
- ALBRECHT MAGEN, Dr. jur., Stadtrat, Dezernent für Integration der Stadt Frankfurt am Main.
- DALIA MONETA, Diplom-Pädagogin, seit 1999 Leiterin der Sozialabteilung der Jüdischen Gemeinde Frankfurt am Main.

RINA OTTERBACH, geboren in Israel, lebt seit Anfang der achtziger Jahre in Deutschland. Studium der Judaistik und der Islamwissenschaften. Seit 1992 Lehrerin an der Jüdischen Oberschule in Berlin.

STEFAN RECH, M.A., Kulturanthropologe, Mediator. Trainer für Mediation in Aus-, Fort- und Weiterbildung. Mitarbeiter des Hessischen Landesinstituts für Pädagogik (HeLP) im Projekt „Mediation und Schulprogramm“. Arbeitsschwerpunkte: Migration, interkulturelle

Kommunikation und Weltreligionen.

TICH THIEN SON, geboren 1967 in Vietnam, lebt seit 1979 in Deutschland. Buddhistischer Mönch, Zen-Meister und Abt. Weltweit Vermittler eines modernen, lebensnahen Buddhismus. Jährliche Seminare in Europa, USA und Taiwan.

DIETMAR WILL, evangelischer Theologe, Pfarrer für Ökumene im Dekanat Frankfurt am Main, Mitte-Ost.

Die Herausgeberinnen:

**MECHTILD M. JANSEN, Leiterin des Referats Frauen / Gender
Mainstreaming / geschlechtsbezogene Pädagogik / Migration
in der Hessischen Landeszentrale für politische Bildung (HLZ)**

**SUSANNA KEVAL, Dr. phil., Kultur- und Sozialwissenschaftlerin,
Leitende Redakteurin der Jüdischen Gemeindezeitung Frankfurt**

**POLIS ist eine Publikationsreihe der Hessischen Landeszentrale
für politische Bildung (HLZ).**

Redaktion: Susanna Keval, Mechtild M. Jansen

Gestaltung/Satz: G·S Grafik & Satz, Mühlthal

Druck: Dinges & Frick, Wiesbaden

Auflage: 2000

© Wiesbaden 2003

ISBN 3-927127-52-3

**Schriftl. Bestellungen an die HLZ: Rheinbahnstraße 2, 65185 Wiesbaden,
Telefon (0611) 99197-34, Fax (0611) 99197-44, E-Mail: hlz@hlz.hessen.de**

In der Reihe POLIS sind erhältlich:

Nr. 25 Gerhard Beier

Freiheit – Gleichheit – Arbeit

Zur Sozialgeschichte der europäischen Revolution
1848/49 mit besonderer Berücksichtigung der Ereignisse
in Hessen-Nassau

Nr. 27 Mechtild M. Jansen (Hg.)

Hessen engagiert

Freiwilliges soziales Engagement in Hessen

Nr. 29 Dr. Hans-Joachim Jentsch

10 Jahre Hessen-Thüringen

Nr. 31 Wolfgang Benz

Gedenkstätten und Erinnerungsarbeit

Ein wichtiger Teil unserer politischen Kultur

Nr. 33 Axel Knoblich, Karsten Rudolf, Alexander Wicker,
Melanie Zeller (Hg.)

Jugend & Politik – Politik & Jugend

Der konsequente Weg zur Beteiligung Jugendlicher.
Arbeitshilfe für Kommunen und politische Bildner

Nr. 34 Mechtild M. Jansen, Christian Welniak (Hg.)

Politik am Ende oder am Ende Politik?

Neue Formen politischen Zusammenseins in Jugendkulturen

Nr. 35 Kathrin Hartmann

„Ist das nun Politik?“

Politikbegriff und Selbstverständnis von Bürgermeistern in
Ost- und Westdeutschland

Nr. 36 Angelika Ehrhardt, Mechtild M. Jansen

Gender Mainstreaming

Grundlagen – Prinzipien – Instrumente

Nr. 37 Jürgen Kerwer, Uli Knoth, Lothar Scholz (Hg.)

Veränderte Lebenswelten!

Was wird, wenn alles anders wird?

Nr. 38 Mechtild M. Jansen, Susanna Keval (Hg.)

Religion und Migration

Die Bedeutung von Glauben in der Migration