

Abstracts (in alphabetischer Reihenfolge der Referenten) für das Panel

Transnationale Vergesellschaftung – Religion – Migration

Gemeinsames Plenum der Sektionen „Religionssoziologie“ und „Migration und ethnische Minderheiten“ auf dem DGS-Kongress 2010 in Frankfurt zum Thema „Transnationale Vergesellschaftungen“

Richard Alba:

What we can learn from the history of assimilation about the prospects for reducing religious cleavages in Western Europe

(Abstract wird nachgereicht)

Janine Dahinden und Kerstin Duemmler:

Die Herstellung sozialer Differenz unter der Bedingung von Transnationalisierung: Religion und Grenzziehungen unter Jugendlichen

In Folge von Transnationalisierungsprozessen und diversen Migrationsbewegungen zeigt sich in Europa mittlerweile eine verstärkt religiöse und ethnisch-kulturelle Pluralität. Die Frage, auf welche Art und Weise in solchen transnationalisierten Kontexten soziale Differenz organisiert wird und welche Rolle der Religion in diesen Prozessen zukommt, ist von hoher wissenschaftlicher Bedeutung und steht im Zentrum unserer Ausführungen. Konkret geht es darum, die gegenwärtigen Prozesse des sozialen Ein- und Ausschlusses wie auch den historisch variablen Charakter der Konstruktion sozialer Differenz einzufangen. Denn letztlich verändert die zunehmende Transnationalisierung die Spielregeln grundlegend, wie symbolische und soziale Grenzen und mithin Differenz hergestellt wird.

Unsere Studie, die vom Schweizerischen Nationalfonds finanziert und im Rahmen des Nationalen Forschungsprogramms 58 zu Religion und Staat angesiedelt ist, stellt diese Fragen ins Zentrum ihres Erkenntnisinteresses und interessiert sich für Grenzziehungsprozesse - ‚*boundary work*‘ - von Jugendlichen und für den Stellenwert von Religion bei diesen. In theoretischer Anlehnung an die Arbeiten von Frederik Barth, Michelle Lamont oder auch Andreas Wimmer verstehen wir unter ‚*boundary work*‘ eine Form der sozialen Organisation von Differenz, die in Interaktionen hergestellt, bestätigt oder auch umkämpft wird, an der unterschiedliche Akteure beteiligt sind (Nationalstaaten, Medien, Individuen, etc.) und die eine enge Kopplung an Machtfragen aufweisen. Solche Grenzen (‚*boundaries*‘) werden mittels verschiedener Differenzierungsmerkmale (z.B. Ethnizität, Religion, soziale oder regionale Herkunft, Lebensstil) – was Frederik Barth (1967) „cultural staff“ nannte - hergestellt, bestätigt oder verschoben und sie sind sowohl das Resultat von externen Kategorisierungen (Fremdzuschreibungen) wie auch von Selbstzuschreibungen (siehe hierzu Jenkins 1997).

Im Zentrum unseres Vortrags steht das Argument, dass *Religion* (wieder) ein wichtiges Element in solchen Grenzziehungsprozessen ist. Erstens zeigen die Daten, dass die Jugendlichen eine starke Grenze zwischen einem „wir“ - ChristInnen - und den „Anderen“ – Muslime – vornehmen und die beiden Gruppen normativ in eine hierarchische Rangordnung stellen. Hierbei werden ehemals relevante und etablierte symbolische und soziale Grenzen verschoben, konkret wird diejenige zwischen KatholikInnen und ProtestantInnen aufgelöst und umfassender neu als Christentum formiert. Altetablierte Religionszugehörigkeit wird nun quasi zum Standortvorteil, sie wird zur Ressource um die „Anderen“ – die Muslime - zu kategorisieren. Es kommt zur sozialen Schliessung – ein Prozess, der durchaus der von Elias und Scotson (1965) aufgezeigten Figurationslogik der Etablierten und Aussenseiter ähnlich ist.

Ferner postulieren wir zweitens, dass bei diesen Grenzziehungsprozessen unter Jugendlichen das Kriterium der Religion mindestens teilweise dasjenige der Nationalität resp. Ethnizität abgelöst oder zumindest überlagert hat. Ein Teil der Jugendlichen führt einen stark auf Toleranz basierten Diskurs über Ethnizität und nationale Herkunft und argumentiert, dass ein ethnischer Rassismus und eine Nicht-Toleranz eine Frage der Generation ihrer Eltern sei. Im Gegensatz dazu steht bei den Jugendlichen die Kategorie der Religion für die Herstellung sozialer Differenz im Vordergrund. Dieses Ergebnis deutet auf eine ganz neue Konnotation der Idee der „Rückkehr der Religion“: Religion als Ein- resp. Ausschlusskriterium nimmt an Gewicht zu. Drittens differenzieren die Jugendlichen in diesen Prozessen des ‚*boundary work*‘ zwischen der eigenen, als „individuell und privat“ gelebten und als Tradition wahrgenommenen Religion und dem Islam, den sie als „öffentlich“ zelebriert erleben – Stichworte sind hier das Kopftuch oder das Minarett. Eine weitere Differenzlinie wird zwischen der eigenen, „moderaten“ christlichen Religion und der vermeintlich den Lebensalltag „allumfassenden, stark an religiösen Doktrinen ausgerichteten“ islamischen Religion gezogen. Die Jugendlichen haben sich in diesem Sinne das Argument der „Privatisierung“ und Säkularisierung der Religion angeeignet, um ihrerseits eine neue symbolische Grenze zu den „Anderen“ zu ziehen.

Das Studiendesign folgt einem Ansatz, der die Kritik des „methodologischen Nationalismus“ (z.B. Beck 2002) und des „groupism“ (Brubaker 2004) ernst nimmt: So wurde nicht eine religiöse Gruppe oder eine ethno-nationale Gemeinschaft („community“) zum Ausgangspunkt der Untersuchung genommen, sondern es wird eruiert, wie Religion (und Ethnizität) in Prozessen der Grenzziehung und in Interaktionen eingebracht wird. Aus diesem Grunde wurde bei der Definition des Forschungsdesigns ein räumliches Kriterium angewendet. Die Studie fand in den Städten Neuenburg und Luzern statt. Ferner basiert die Studie auf einem *Mixed-Methods-Ansatz*. Eine repräsentative Telefonbefragung von 800 Jugendlichen zwischen 16-19 Jahren wird mit ethnographischen Daten, auf einer qualitativen Untersuchung in 9 Berufsschulen und Gymnasien basierend, kombiniert.

Peter-Ulrich Merz-Benz:

Transkulturalität – und die trennende Macht der Religion

Das Konzept der Transkulturalität stammt zwar aus der Kulturtheorie, ist aber für die Sozialwissenschaften unmittelbar anschlussfähig. Am Leitfaden der Transkulturalität wird es möglich, denkbar und darstellbar zu machen, was Teil derselben Realität ist und doch unvereinbar scheint: die gegenseitige Durchdringung sozialer und kultureller Lebensformen auf der einen und eine auf Abgrenzung, im Extremfall sogar auf Ausschließlichkeit angelegte religiöse Orientierung auf der anderen Seite.

Transkulturalität steht für die Abkehr von zentralen Elementen des modernen Kulturbegriffs. Die Kritik gilt in erster Linie a) dem Verständnis von Kultur als einer einheitlichen, eine Gesellschaft oder Teile von ihr unzweideutig prägenden Lebensform, b) der Deckungsgleichheit von sprachlich-kultureller, religiöser und politisch-geographischen Extension sowie c) dem Bestimmtheitsein von Kultur durch die Konzentration auf das eigene, das homogene Innere und die Abwehr des Äußeren, des Fremden. Diese Merkmale finden in der heutigen Kulturwirklichkeit längst keine Entsprechung mehr. Kulturen bestehen, indem sie einander durchdringen, womit sich insbesondere der Begriff der in sich geschlossenen Einzelkultur als obsolet erweist. Externe Vernetzung; Lebensformen, die über die Grenzen von Einzel- und Nationalkulturen hinwegreichen; Hybridisierungen der verschiedensten Art – dies sind aktualiter die zentralen Bestimmungen von Kultur. Als Mitglieder einer Kultur sind wir Teil unterschiedlichster Lebensformen, die sich – gleich den „sozialen Kreisen“ von Simmel – in uns auf je besondere

Weise kreuzen und dadurch auch unsere soziale und kulturelle Identität ausmachen; als Schnittpunkte der verschiedensten regionalen, konfessionellen, sprachlichen, politischen, ethnischen und sozialen Zugehörigkeiten besitzen wir alle „cross-cutting identities“ (Bell). Für die Migrationstheorie heißt dies nichts Geringeres, als dass es in der Ankunftsregion nicht erst durch Zuwanderung zur Entwicklung transkultureller Verhältnisse kommt, sondern die Verhältnisse, auf die die Migranten treffen, bereits transkulturell sind – ebenso wie die Migranten wiederum selbst schon eine transkulturelle Identität besitzen. Integration bedeutet mithin die Aufnahme in die vorfindlichen sozialen Kreise, einhergehend mit der Annäherung an typische Formen von Kreuzungen, und mitnichten den Wechsel von einer Kultur in eine andere.

Transkulturalität kann indes nicht heißen, dass Einheitlichkeit oder Eigen-/Fremd-Differenz als Charakteristika von Kultur ausgedient hätten. Das Beharren auf dem Eigenen, der Wunsch nach einer speziellen kulturellen Identität sind nach wie vor Bestandteile unserer Kulturwirklichkeit. Wo aber sind die kulturellen Eigenheiten dann noch zu finden? Die Antwort erscheint auf den ersten Blick erstaunlich: In dem, was die Kultur gerade zusammenhält, den in pragmatischen Leistungen der sozialen Akteure fortwährend hergestellten Anschlüssen und Übergängen - den einzigartigen Verhältnissen, in Gestalt derer die Akteure im Alltag die verschiedenen regionalen, konfessionellen, sprachlichen, politischen, ethnischen und sozialen Lebensformen, deren Teil sie sind, zusammenbringen. Aber geht damit der Begriff kultureller Eigenheit nicht letztlich umstandslos im Begriff der Mannigfaltigkeit der Kulturwirklichkeit auf? Wo ist dann noch das Widerspenstige, das, was für die prinzipielle Unterscheidbarkeit von Kulturen steht und mit dem für die Individuen die Notwendigkeit einhergeht, sich in konkreten Situationen zu verorten, sozusagen kulturell Farbe zu bekennen?

In den von den Akteuren hergestellten je besonderen Anschlüssen und Übergängen ist etwas kristallisiert, das über das konkrete Geschehen hinausweist und in ihm lediglich zur Geltung kommt. Gemeint sind Wertideale im Sinne Max Webers, aber auch Werte, wie sie durch gemeinschaftliche Sozialformen verkörpert werden (Tönnies), welche, „abschattiert“ in Handlungsmotiven und anschließend verwirklicht, selbst in den feinsten Verästelungen des konkreten Geschehens Präsenz gewinnen – und dies gilt auch für den Wechsel zwischen verschiedenen Lebensformen. In der Regel resultieren daraus höchstens „einstweilige Hindernisse“ und erhält in den Werturteilen das Differente bloß vorübergehend Ausdruck. Eine Sonderstellung kommt hier den religiösen Werten zu: ihnen eignet die Tendenz, das Widerspenstige, das, was in den Anschlüssen und Übergängen die Differenz(en) aufrechterhält, in einer Weise zur Geltung zu bringen, welche in größtmöglichem Gegensatz zum Gedanken der Kulturvermittlung, der Transkulturalität steht – Stichwort „unüberbrückbar abweichende letzte Wertungen“ (Weber). Gegensätze dieser Art treten etwa auf, wenn es um die Integration von Angehörigen islamischer Kulturen geht – ein Sachverhalt, mit dem die Migrationstheorie sich bekanntlich schwertut.

Beides, das Transkulturelle und das Widerspenstige, sind jedoch Teil derselben Realität, und gerade dies denkbar und (begrifflich) darstellbar zu machen, ist für die Migrationstheorie unabdingbar, noch dazu dann, wenn das Widerspenstige sich als etwas erweist, das in heutiger Kulturwirklichkeit „eigentlich“ nicht mehr vorkommen dürfte.

Alexander-Kenneth Nagel:

Religion vernetzt – Religion und Migration in Relationalistischer Perspektive

In meinem Beitrag möchte ich über eine relationalistische Perspektive auf den Zusammenhang von Religion und Migration nachdenken, einige Fragestellungen konturieren und mit empirischen Beispielen illustrieren. Der Ausgangspunkt meiner Überlegungen ist das „Manifesto for a Relational Sociology“ von Mustafa Emirbayer. Darin kontrastiert Emirbayer ideal-

typisch eine substantialistische und eine relationalistische soziologische Perspektive. Laut Emirbayer stellt die sog. substantialistische Perspektive auf Entitäten ab, sei es der einzelne Akteur (Mikro), symbolische Interaktion oder Organisationen (Meso) oder ganze Gesellschaften bis hin zur Weltgesellschaft (Makro). Im Unterschied dazu betrachtet die relationalistische Perspektive (nicht zu verwechseln mit dem methodologischen Relativismus bei Karl Mannheim), wie sich Entitäten in Beziehungen immer wieder neu ausrichten und konstituieren.

Für den Zusammenhang von Religion und Migration ist bisher in der Soziologie und der Religionswissenschaft gleichermaßen eine eher substantialistische Perspektive dominant: Religion wird auf der Ebene der Akteure entweder optimistisch als Identitätsressource oder pessimistisch als Identitätshindernis verhandelt. Entsprechend wird der Aufbau religiöser Institutionen und Organisationen entweder als Akt der Beheimatung begrüßt oder als „Übergangslösung“ auf dem Weg zur Akkulturation skeptisch beäugt. Auf der Ebene der Gesamtgesellschaft schließlich wird religiöse Vielfalt entweder als kulturelle Ressource und Ferment von Innovation und gesellschaftlicher Entwicklung gefeiert oder als zentrale Herausforderung für den nationalen oder globalen Frieden identifiziert.

Unter dem Damoklesschwert normativer Integrationsdebatten wird in all diesen Fällen die Bedeutung oder genauer: die Funktion von Religion bzw. religiöser Vielfalt für bestimmte Entitäten (Akteure, Organisationen, Gesellschaften) hervorgehoben. Daran ist prinzipiell auch nichts auszusetzen, allerdings stellt sich die Frage nach den Leerstellen, die diese substantialistische Engführung mit sich bringt. Mit Emirbayer möchte ich für die prinzipielle Angemessenheit einer relationalistischen Perspektive für die Analyse von Migrationsprozessen votieren: Migration fordert bestehende Identitäten, Organisationen und gesellschaftliche Strukturen der Wandernden und der „Bewanderten“ gleichermaßen heraus und setzt einen Prozess der Neuverhandlung in Gang. Mir geht es weniger darum, wie hegemonial dieser Prozess (im Sinne einer „Leitkultur“) gestaltet ist oder sein darf. Ich möchte mich zunächst auf das Argument beschränken, dass der grundlegende Charakter der Migrationssituation ein relationaler ist – und eine relationalistische Perspektive daher viel versprechend erscheint.

Wodurch zeichnet sich eine solche Perspektive aus? Sie betrachtet in erster Linie die Beziehungen, Verbindungen und Kontakte, die sich im Zuge der Entbettung und Wiedereinbettung von Migrantengemeinschaften ergeben. Dazu gehören:

Interreligiöse Kontakte: Dazu zählen interreligiöse Aktivitäten auf der grassroots-Ebene ebenso wie institutionalisierte Foren des interreligiösen Austauschs. Diese Kontakte stehen in einem Spannungsfeld zwischen dem politischen Wunsch, religiöse Vielfalt durch Anreize gemeinwohlfördernd zu moderieren und dem Streben religiöser Migrantengemeinden nach gesellschaftlicher Anerkennung.

Religiöse Unterstützungnetzwerke: Ausgehend von einem religiösen Sozial- oder Unterstützungsethos können sich verzweigte und multiplexe religiöse Unterstützungsnetzwerke innerhalb einer ethnisch definierten Migrantengruppe ausbilden. Diese gewähren nicht nur konkrete Lebenshilfen (von der Begleitung bei Behördengängen über Sprachkurse bis hin zu Krediten), sondern repräsentieren auch einen komplexen und dynamischen gabenökonomischen Zusammenhang mit eigenen, neopatrimonialen Asymmetrien und Machtstrukturen.

Intrareligiöse Kontakte über ethnische Grenzen hinweg: Geteilte Glaubensüberzeugungen können auch als Bindeglied unterschiedlicher ethnischer Gruppen fungieren. Religiöse Migrantengemeinden, die nicht die kritische Masse und/oder die sozioökonomischen Möglichkeiten haben, eine eigene Andachtsstätte zu gründen, können joint ventures mit Glaubensbrüdern (multiethnische Moscheen) oder traditionell „benachbarten“ Religionsgemeinschaften eingehen (etwa die Verbindung von Hindu-Tempel und Sikh-Gurudwara).

Transnationale religiöse Netzwerke: Sozialanthropologisch recht gut erforscht ist die transnationale Vernetzung religiöser Migrantengemeinden, etwa durch die Entsendung bzw. Rotation von Geistlichen. Dazu gehört nicht nur die Verbindung zu evtl. „Muttergemeinden“ im Herkunftsland, sondern auch Kontakte zwischen verschiedenen Diaspora-Gemeinschaften.

Das Internet als translokaler Ort religiöser Kommunikation: Neben der Vernetzung der Diaspora-Gemeinden bildet sich eine genuin transnationale religiöse Öffentlichkeit heraus. So können muslimische Migranten online Rechtsgutachten in strittigen Fragen einholen (sog. „Cyber Fatwas“) und christliche Unternehmer können sich über spezielle Plattformen geschäftlich vernetzen und ihre Religion als Bonitätsressource nutzen.

Anhand der skizzierten Fragekomplexe möchte ich in meinem Beitrag das Potential einer relationalistischen Perspektive auf Religion und Migration exemplarisch entwickeln. Dabei geht es nicht um den nächsten Paradigmenwechsel, sondern eher um eine heuristische Akzentverschiebung: Je weniger es uns gelingt, transnationale Vergesellschaftung als Entität oder durch Entitäten zu erfassen, desto gebotener erscheint ein relationalistischer Angang.