

Andrea Lauser, Cordula Weißköppel (Hg.)
Migration und religiöse Dynamik

ANDREA LAUSER, CORDULA WEISSKÖPPEL (HG.)

Migration und religiöse Dynamik

Ethnologische Religionsforschung im transnationalen Kontext

[transcript]

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

© 2008 transcript Verlag, Bielefeld



This work is licensed under a Creative Commons
Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 3.0 License.

Umschlaggestaltung: Kordula Röckenhaus, Bielefeld

Umschlagabbildung: Đền Bà Chúa Kho (Temple of the Lady of the Treasury)

in Bắc Ninh / Nord-Vietnam als Wallfahrtsort, der vor allem zum Jahresanfang

Tausende von Pilgern aus nah und fern anlockt (Foto: Andrea Lauser 2007)

Lektorat: Andrea Lauser & Cordula Weißköppel

Satz: Jelana Vajen

Druck: Majuskel Medienproduktion GmbH, Wetzlar

ISBN 978-3-89942-940-4

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier mit chlorfrei gebleichtem Zellstoff.

Besuchen Sie uns im Internet: <http://www.transcript-verlag.de>

Bitte fordern Sie unser Gesamtverzeichnis und andere Broschüren an unter:
info@transcript-verlag.de

Inhalt

Einleitung: Die neue Aufmerksamkeit für Religion in der Migrations- und Transnationalismusforschung. Ein Plädoyer für die ethnografische Mikro- und Kontextanalyse	7
ANDREA LAUSER UND CORDULA WEISSKÖPPEL	
I. RELIGIÖSE DYNAMIK ZWISCHEN TRANSNATIONALISMUS UND INTEGRATION	
Wege aus dem Dilemma zwischen Transnationalismus- und Integrationsansatz. Simultane Inklusion von migranten-initiierten charismatischen Gemeinden in Berlin	35
BORIS NIESWAND	
Lifting the Curse of Isaiah – Pathways of incorporation of transnational Nuer Christians in the homeland and the US	53
CHRISTIANE FALGE	
»You don't get lost«. Transnationales Handeln von Sudanesen in einer protestantischen Kirchengemeinde	75
CORDULA WEISSKÖPPEL	
Die Madonna, ihre Hautfarbe und ihr Kleid. Zur Markierung von Differenzlinien innerhalb der haitianischen Mission Montreals	105
HEIKE DROTBOHM	
Santería in Deutschland: Kubaner zwischen afrokubanischer Religion und globalisierter Popkultur	125
LIIBA ROSSBACH DE OLMOS	

II. RELIGIÖSE RITUALE UND PERFORMANZ IM TRANSNATIONALEN KONTEXT

- Ahnen, Götter, Geister in Vietnam und der Diaspora.
Ein transnationales Forschungsfeld** 147
ANDREA LAUSER
- »Touristinnen, nicht Arbeiterinnen!« Philippinische Pflegekräfte
in Israel auf Pilgerfahrt im »Heiligen Land«** 173
CLAUDIA LIEBELT
- Zwischen aktiver Strategienbildung und passivem Erdulden:
Bedeutungen der pfingstlerischen Wiedergeburt im Kontext
nigerianischer Migration auf Teneriffa** 197
BETTINA HORN-UDEZE
- Folklore und Passion:
Marokkanische Hochzeiten und transnationale Öffentlichkeit** 217
MARTIN ZILLINGER
- Körper, Performanz und Spiritualität als Instrumente der
Konfliktbewältigung bei Danzantes Aztecas in Mexiko** 245
MAYA NADIG
- Autorinnen und Autoren** 273

Einleitung: Die neue Aufmerksamkeit für Religion in der Migrations- und Transnationalismusforschung. Ein Plädoyer für die ethnografische Mikro- und Kontextanalyse

ANDREA LAUSER UND CORDULA WEISSKÖPPEL

Ethnologische Forschungen haben in den letzten 15 Jahren dazu beigetragen, die *transnationale Perspektive* in der Migrationsforschung zu etablieren. Nicht nur die verschiedenen Aufenthalts-Orte von Migranten und Migrantinnen und ihren Familienangehörigen, sondern auch deren Transaktionen und Vernetzungen wurden ins Zentrum des wissenschaftlichen Interesses gerückt. Aus transnationaler Perspektive löst sich eine verbreitete dichotome Betrachtungsweise auf: Migrationserfahrungen als schwierige Integrationsprozesse im Aufnahmeland einerseits und langfristige Beziehungen zum Herkunftsland andererseits werden nicht länger als Antithesen analysiert, sondern als sich *gegenseitig bedingende* und formende Prozesse verstanden. Interessanterweise spielt Religion im transnationalen Forschungsparadigma zunehmend eine exemplarische Rolle, weil insbesondere an Diaspora-Gruppen gezeigt werden konnte und kann, welche Kontinuität (nicht nur) religiöse Herkunftsidentitäten entfalten können, die durch imaginäre wie konkrete Rückbezüge auf die Heimat eine besondere Stärkung oder Aufwertung bekommen.

Die immer selbstverständlicher werdende Migration im Rahmen gesteigerter Mobilitätsmöglichkeiten lässt ›die Welt‹ zudem in ihrer Verschiedenheit insbesondere in urbanen Zentren enger zusammenrücken. Metropolen sind nach wie vor die attraktiven Einwanderungsziele (Sassen 2001). Multikulturelle Urbanität hatte immer auch multireligiöse Praxis im Schlepptau. So bildete konfessionelle Differenz oft eine entscheidende Grenzmarkierung für Quartiersbildung bei gleichzeitiger Aufmerksamkeit für die Anderen (z. B. die so genannten ›Judenviertel‹ in europäischen Großstädten). Bis heute lassen die einschlägigen Metropolen am ehesten religiöse Differenz durch ver-

schiedene Kirchenarchitektur und andere, öffentliche Formen der ›heiligen Stätte‹ sichtbar werden (Abusharaf 2002; Schmidt 2002; Baumann/Luchesi/Wilke 2003), und das nicht nur im ›Westen‹, sondern z.B. in Khartum, Kairo und Kapstadt (Chidester/Tayob/Weisse 2004).

Dieses Nebeneinander unterschiedlicher Religionen im Einwanderungskontext führt zu einer erhöhten *Pluralisierung* von religiöser Kultur¹ (Lehmann, H. 2005; Barker 2005; Baumann/Behloul 2005), was verschiedenste Effekte bewirkt. Universale Ansprüche von Weltreligionen werden von ihren Mitgliedern in der Diaspora konkreter erfahren und ermöglichen neue Bündnisse jenseits ethnischer und nationaler Loyalität (z.B. die weltweite Gemeinde des Islam, die sog. ›umma‹, oder die pentekostale Bewegung). Umgekehrt setzen Differenzierungs- und Abgrenzungsdynamiken zwischen Religionen ein, die die säkularen Prinzipien moderner, nach wie vor national verfasster Einwanderungsgesellschaften herausfordern (Asad 2003; Lehmann, H. 2004, 2005).

Religiöse Diversität bringt somit eine Diversifizierung von Diskursen um Säkularität hervor, insbesondere weil säkulare Prinzipien als Gegengewicht zu einer gesellschaftlichen Praxis betrachtet werden können, in der religiöses Handeln integriert, also nicht in separate Domänen verwiesen wird.² Gerade im Kontext der Migrationsforschung ist zu berücksichtigen, dass jedes Einwanderungsland eine *Variante* von Säkularisierung repräsentiert, und dass natürlich auch verschiedene Migrantengruppen verschiedene Vorerfahrungen mit säkularen Prinzipien oder Regeln der interreligiösen (In-)Toleranz aus ihren Herkunftsländern mitbringen. Insofern ist nicht mehr von *dem* (westlichen) Modell eines säkularen Staates auszugehen, sondern anzunehmen, dass sich eine wachsende Vielfalt von religiösen und säkularen Manifestationen ausbildet (Barker 2005:162), was eingehender Untersuchungen bedarf. Dieses drängende Forschungsdesiderat kann gegenwärtig allerdings nicht davon ablenken, dass religiöse Zugehörigkeiten weltweit für politische Lagerbildung und identifikatorische Stimmungsmache genutzt werden, von allen Seiten. Insofern muss es uns als zeitgenössische Kulturwissenschaftler zentral darum gehen, Stereotype und Feindbilder über fremde Religionen und blinde Flecken der eigenen Glaubenssysteme aufzubrechen. Ethnografische Mikro- und Kontextanalysen tragen zum Verstehen der diversen Sinnstiftungen durch religiöse Überzeugung, Praxis und Institutionen bei. Diese religiösen Sinnstiftungen vollziehen sich in kulturell komplexen Verhältnissen, wie wir sie ins-

1 Auch als ›religiöser Markt‹ bezeichnet, s. Auffarth (2005).

2 Asad (1993, 2003) verfolgt die historisch begründete These, dass Säkularismus sich erst in Abgrenzung zu gesellschaftlichen Realitäten entwickelt hat, in denen religiöse Praxis *integriert*, also nicht vom Weltlich-Politischen getrennt war, wie in einigen islamischen Gesellschaften bis heute, aber auch im mittelalterlichen Christentum.

besondere in modernen nationalstaatlich organisierten Einwanderungsgesellschaften vorfinden. Deshalb muss eine ethnologische Analyse religiöser Praktiken und Identitäten an dieser Komplexität ansetzen, und insbesondere die Wechselwirkung zwischen nationalen und transnationalen Dynamiken in den Blick nehmen. Durch den transnationalen Fokus werden insbesondere die Zusammenhänge von nationalen und religiösen Identitätsformen neu befragt:

- Inwieweit markieren religiöse Zugehörigkeiten auch nationale bzw. ethnische Loyalitäten?
- Wann transformieren und queren religiöse Mitgliedschaften die nationalstaatliche Dominanz?
- Wie wird mit zunehmender Diversität von kulturspezifischen und religiösen Werten das Verhältnis von Nationalstaat und Religionen geregelt?

Wie diese Fragen zur Identitätsbildung in der Wechselwirkung von Religion, Nation und Ethnizität untersucht werden können, insbesondere im Rahmen einer transnationalen Optik, sei im Folgenden dargelegt.

Identitätsbildung im Zusammenhang von Religion, Ethnizität und Nation

Die Ergebnisse der Migrationsforschung lassen deutlich werden, dass sich für Menschen, die freiwillig oder gezwungen ihr Leben in fremdkultureller Umgebung zubringen, die Frage nach der eigenen Identität mit großer Intensität stellt. So kann geradezu von einer Notwendigkeit der Selbstpositionierung gesprochen werden, die durch innere wie äußere Kräfte angestoßen wird. Religion, oder besser religiöse Orientierung ist – und das zeigt die Forschung beeindruckend klar – *eine* sehr wichtige Quelle der Selbstverortung (s. u.a. Leonard 1997; G. Baumann 1998:97-102; Bankston/Zhou 1996; Bouma 1996; Coward/Hinnells/Williams 2000; Guest 2003; Goldschmidt/MacAlister 2004; Leonard/Stepick/Vasquez/Holdaway 2005; Richman 2005, Warner 1998, Van der Veer 2001, Chafetz/Ebaugh 2002, Levitt 2008; Kokot, Tölölyan et al. 2004; Adogame/Weißköppel 2005). Was ehemals unhinterfragt Teil einer Tradition darstellte, wird unter den Bedingungen von Migration bewusst wahrgenommen, reflektiert und (häufig) nach außen gezeigt.

»Paradoxically«, so schreibt Peter van der Veer, »migration to the lands of unbelievers strengthens the religious commitment of the migrants« (1994: 119). Das hier angesprochene Paradox löst sich auf, wenn man bedenkt, dass Migration vielfach mit der Erfahrung von ökonomischer und sozialer Ausgrenzung und Unterlegenheit verbunden ist. Migrantinnen und Migranten stehen häufig zunächst auf den unteren Leitersprossen der Einwanderungsgesellschaft. Dies ist mit Demütigungen verbunden, die es zu kompensieren gilt. Hier erhält nicht zuletzt die eigene religiöse Tradition die Bedeutung, immer-

hin moralische Überlegenheit unter Beweis stellen zu können und damit das Selbstwertgefühl zu heben.

Einen wichtigen Beitrag zur Erforschung von Prozessen der Identitätsbildung unter den Bedingungen der Migration lieferte der Ethnologe Gerd Baumann, der in London Identitätsdiskurse von Migranten untersuchte (Baumann, G. 1996, 1998). Identitätsbildungen, so zeigt Baumann, sind nichts für immer Gegebenes, sondern müssen in einem aktiven Prozess der Interpretation und Strukturierung, des strategischen Verhandels erlangt werden und vollziehen sich innerhalb eines ›dynamischen Dreiecks‹ von *nationalen*, *ethnischen* und *religiösen Zugehörigkeiten* (Baumann, G. 1999). Dieses Modell soll hier grob skizziert werden:

Der *Nationalstaat* ist keine neutrale Arena für die Realisierung pluraler Praxen, sondern selbst ein umkämpftes Feld. Nationalstaaten nutzen pseudo-tribale Ideologien in der Repräsentation einer ›imagined community‹ genauso wie sie quasi-religiöse Ideologien als säkularen Konsens ausgeben.

Ethnizitäten beziehen ihre Autorität aufgrund vorgeblich ›natürlicher Abstammung‹. Diese essentialisierende Position ist gleichermaßen zu dekonstruieren und erweist sich als sorgfältig kultivierte Strategie sozialen Handelns und Verhandels.

Religionen schließlich werden ähnlich wie Ethnizitäten häufig essentialisiert. So erscheinen Religionen verdinglicht, jenseits von Geschichte und immun gegenüber Wandelprozessen. Diese essentialisierende Semantik ermöglicht es, Religion als Übersetzung für andere Konfliktformen zu instrumentalisieren. Solche Prozesse der Verdinglichung dienen häufig einerseits den Interessen religiöser Eliten, um sich gegen unwillkommenen Wandel zu stemmen und Kritik an der westlichen Moderne auszudrücken. Andererseits verleiht es den Gläubigen Halt in einer dynamischen, unsicheren Welt. Ethnische in Verbindung mit religiöser Identität dient oft als Vehikel einer beabsichtigten Gemeinschaftsbildung. Religiöser Konservatismus oder Traditionalismus erfordert dabei eine immense ideologische Arbeit. Diese neue Essentialisierung von Kultur und Gemeinschaft wird eine strategische Ressource, eine situativ anwendbare ›useful fiction‹ (Baumann, G. 1999).

Sowohl nationale, ethnische wie auch religiöse Identifikationen stellen eine wirkungsvolle und strategisch wertvolle Arena gegen Ausgrenzung, Benachteiligung und diskriminierende Gewalt zur Verfügung. Genannte Identifikationen müssen jedoch ständig überprüft und neu ausgehandelt werden.

Aus dem bisher Gesagten ergibt sich die Einsicht, dass religiöse Zugehörigkeiten in Wechselwirkung mit ethnischen und/oder nationalen Zugehörigkeiten eine wichtige Ressource für notwendige Prozesse der Identitätsbildung im Kontext der Migration darstellen. Identität entfaltet sich diskursiv, narrativ und praktisch und ist aus dieser Sicht Ergebnis sozialer Interaktion. Identität ist eine »Aspiration« (Straub 2004:279), die unter den Bedingungen von Mi-

gration umso drängender hervortritt und alltäglich gelebt und artikuliert werden will.

Die durch Baumann angeregte Perspektive auf religiöse Identitäten im Wechselspiel zu nationalen und ethnischen Zugehörigkeiten fordert zu empirischer Überprüfung auf. Diesem Appell folgen wir in diesem Buch, indem wir eine *ethnologische* Religionsforschung favorisieren, die ausgehend von *religiösen* Phänomenen Licht auf die komplexen Verflechtungen und Wirkungen mit anderen Domänen der Identitätskonstruktion (Ethnizität, Nationalität, Geschlecht, Klassen- und Bildungsstatus, Alter) werfen will, wie sie sich in kulturell pluralen Einwanderungsgesellschaften zeigen.

Erkennbar werden in verschiedenen biografischen wie historischen, also generationsübergreifenden Stadien der Migration jeweils *verschiedene* Motivlagen, um religiöse Identitäten aus ihren Herkunftskontexten fortzusetzen, neue anzueignen, Bedeutungssysteme zu schaffen und diese an bereits bestehende anzupassen oder mit diesen zu kombinieren (Schiffauer 2005; Gardner 2002; Lewitt/Waters 2002; Smith-Hefner 1999). Das Spektrum reicht von religiösen Emigrations- oder Fluchtmotiven, bewussten missionarischen Strategien *abroad* über die Kontinuität von religiöser Alltagskultur bis hin zu religiöser Erweckung, Konversion und Teilnahme an neuen religiösen Bewegungen ausgelöst durch die Migrationserfahrung (Van Dijk 2002).

Je genauer und vielfältiger der empirische Blick ausfällt, desto klarer wird, dass religiöse Identitäten und Praxen von MigrantInnen nicht auf *Bewältigungsstrategien in der Migration* reduziert werden können, und die Bedeutung des Religiösen in den Prozessen der *Integration* in die Einwanderungsländer nur als *eine* Seite der Medaille analysiert werden kann. Insbesondere durch ethnografische ForscherInnen, die den MigrantInnen an unterschiedliche Orte ihrer Lebensgestaltung folgen und an diesen teilhaben, sowohl im Einwanderungskontext wie im Herkunftskontext, konnte der Blick geschärft werden für die komplexen Verflechtungen und Dynamiken zwischen Herkunfts- und aktuellen Aufenthaltskontexten, in die religiöse Identitäten und Praxen verwoben sind.

Genau diesen Räumen und Dynamiken widmet sich dieses Buch. Indem wir an die Postulate der Transnationalen Studien anknüpfen, beleuchten wir die einzelnen Forschungskontexte, in denen die Relevanz religiöser Identitäten von MigrantInnen ethnografisch erschlossen wurde: Woran wird jeweils das Transnationale manifest, und was bedeutet das wiederum für die spezifische Performanz religiöser Identitäten?

Die transnationale Perspektive in der Migrationsforschung

Der Blick auf religiöse Gruppierungen und Praktiken im Einwanderungsland wurde jüngst als ›Fensteröffner‹ in die komplexen inter- und transnationalen Verflechtungen religiöser Bewegungen und Organisationen charakterisiert: »The study of migration and religion [...] provides an empirical window into ways of being and belonging that cannot be encompassed by a nation-state« (Levitt/Glick Schiller 2004:1027).

Insofern kann die nun oft zitierte Wiederentdeckung des Religiösen aus empirischer Sicht vor allem dazu beitragen, deutlich zu machen, dass ›lokale‹ Entwicklungen heutzutage fast immer an ›globale‹ Zusammenhänge angeschlossen sind (Hauser-Schäublin/Braukämper 2002; Inda/Rosaldo 2002). Worin diese globalen Zusammenhänge bestehen, dafür bedarf es sorgfältiger Recherche und kreativer Fragestellungen (Loimeier/Neubert/Weißköpffel 2005): Welche konkreten Formen der Vernetzung und der Interdependenz bestehen? Mit welcher historischen Tiefe? Welche sozialen, politischen und ökonomischen Wechselbeziehungen lassen sich erkennen? Die Ansätze der Transnationalen Studien haben in dieser Hinsicht vorbildliche Arbeit geleistet:

Eine zentrale Errungenschaft der Transnationalismus-Forschung geht auf die Identifizierung eines »transnational *social space*« nach Basch/Glick Schiller/Szanton Blanc (1994) zurück. Diesen Forscherinnen ging es darum, die sozial und kulturell belebten Zwischenräume als ›soziale Felder‹ (Levitt/Glick Schiller 2004) zu markieren, die durch die erhöhte Mobilität von MigrantInnen zwischen ihren Herkunfts- und Aufnahme-Nationen entstehen. Genährt und empirisch bestätigt wurde dieses Postulat durch Ergebnisse von zahlreichen anderen, qualitativen Migrationsstudien seit den 1980er Jahren, die sowohl Ziel- wie Herkunftsgesellschaften in den Blick genommen und dadurch das Agieren von Migranten in meist familiären oder ökonomischen *Netzwerken* als zentrale Handlungskompetenz beschrieben haben (Basch/Glick Schiller/Szanton Blanc 1994; Fog Olwig 1992, 1998; Fuglerud 1999; Glick Schiller 2003, 2004; Gardner 1995, 2002; Lauser 2004; Levitt 2001; Levitt/Glick Schiller 2004; Levitt/Waters 2002; Levitt/Jaworsky 2007; Ong 1999, 2003; Werbner 2001, 2002). Deutlich wurde, dass Migration keine ausschließlich individuelle Strategie ist, sondern Teil eines verwandtschaftlichen oder ökonomischen *Systems*, das sich durch Erfahrungen aus der Geschichte oder durch Vorbilder in der Gegenwart bewährt hat. Insofern spricht man auch von »cultures of migration« (Hahn/Klute 2007:13f; Lauser 2004:65f).

An der empirischen Aufdeckung transnationaler sozialer Räume wird nochmals bestätigt, dass durch Migration oftmals ein Prozess des Wandels mit unvorhersehbaren Entwicklungen (sog. »unintended consequences of ac-

tion« n. Giddens 1988:350-52) initiiert wird: An der türkischen Migration nach Deutschland ist inzwischen historisch gut zu beobachten, wie erst *sukzessive* über die verschiedenen Generationen ein ›transnational social space‹ entstanden ist (Faist 2000a), zunächst mehr unbewusst als gezielt organisiert, der der *Verankerung* an Orten und sozialen Beziehungen im Herkunfts- wie im Einwanderungsland bedurfte.

Daher ist festzuhalten, dass transnationale Räume sich immer in der Spannung bewegen, geografische, deshalb nationale Grenzen zu *überschreiten*, dadurch miteinander zu *verbinden*, gleichzeitig aber auch *an diese gebunden zu sein*, zum Beispiel durch strukturelle Begrenzungen wie eine Aufenthalts- oder Arbeiterlaubnis, die das Handeln spezifisch einschränkt oder erst ermöglicht. Dieses Agieren in mindestens zwei *staatlichen* Bezugssystemen (Faist 2000a) muss als besondere *Vereinbarkeitsleistung* der Akteure zwischen verschiedenen sozialen, rechtlichen und ökonomischen Systemen thematisiert werden (Weißköppel 2004).

»The political, economic, and cultural structures of power that span social fields must be taken seriously. State policies, philosophies of integration, citizenship regimes, and cultural context matter«, formulieren Levitt und Jaworsky (2007:145), um zu betonen, dass transnationale Räume weniger *jenseits*, sondern eben *zwischen* und *durch* nationale und andere mächtige Strukturgebungen gedeihen. Aus strukturanalytischer Perspektive wird inzwischen von ›simultaneous incorporation‹ gesprochen (Levitt/Glick Schiller 2004), um die *mehrfache* Integration in verschiedene soziale Felder beschreiben zu können, die nicht dem ›container‹-Modell (Pott 2001; Weißköppel 2004) des Nationalstaats unterworfen sein müssen, sondern sich mit diesem überschneiden, aber auch unabhängig von diesem existieren können. Aktuelle Forschungen (u.a. Levitt/Jaworsky 2007; Glick Schiller et al. 2006; Nieswand und Falge in diesem Buch) zeigen, auf welche Weise verschiedene »pathways of incorporation« (Glick Schiller et al. 2006) in verschiedenen Gesellschaften durch das Handeln von Migranten miteinander kombiniert werden können oder *müssen* (Müller-Mahn 2005). Denn diese Vereinbarkeitsleistung sollte keineswegs idealisiert werden, sondern ist Ausdruck dessen, wie Akteure mit struktureller Ungleichheit umgehen bzw. wie sie die ›paradoxes of migration‹ versuchen auszubalancieren (Nieswand 2005a, Lauser 2008).

Nieswand (in diesem Buch) betont im Anschluss an Wimmer/Glick Schiller (2002) und Glick Schiller et al. (2005), wie wichtig es ist, nicht nur den theoretischen, sondern auch den *methodologischen* Nationalismus in empirischen Forschungsdesigns³ zu durchbrechen (s.a. Beck/Sznaider 2006): Wenn

3 Nicht zuletzt hat sich deshalb in den Transnationalen Studien eine ›multi-sited-ethnography‹ durchgesetzt, die den Forschungsgegenstand von verschiedenen Angelpunkten der Untersuchung einkreist (s. Marcus 1995; Lauser 2005; Weißköppel 2005c; Falzon 2008).

wir uns ausschließlich darauf konzentrieren, wie sich MigrantInnen im *nationalen* Einwanderungskontext integrieren, oder sich diesem verweigern, ignorieren wir andere relevante Prozesse, die ihre verschiedenen Lebenswelten verbinden und auf eine multilokale Kompetenz hinweisen. Nieswand argumentiert daher, dass die Einsichten über ›simultaneous incorporation‹ das Integrations- bzw. Assimilations-Paradigma bezogen auf Nationalstaaten produktiv erweitern können (statt es zu diskreditieren; vgl. Lucassen 2006). Wenn Integration nämlich mehr als *situativer* und *multipler* Vorgang betrachtet wird, und weniger als holistische bzw. lineare Entwicklung gemessen an national festgelegten Erfolgskriterien, dann können die spezifischen In- und Exklusionen, ihre Verkettung und Kopplungspotenziale letztlich in Bezug auf einen weltgesellschaftlichen Bezugsrahmen sichtbar werden.

Ob solch ein Makro-Bezugsrahmen von ›Weltgesellschaft‹ in anderer Hinsicht (zum Beispiel aus postkolonialer Perspektive) theoretisch produktiv ist, sei dahin gestellt; aber durch die Perspektive von simultaner und situativer Integration, noch bezogen auf Nationalstaaten, hat sich die Einsicht aufgedrängt, dass der Stellenwert nationalstaatlicher Strukturierung in seiner Dominanz *relativiert* wird. Transnationale Akteure greifen eher punktuell, wenn auch sehr interessengerichtet auf staatliche Strukturen oder Dienstleistungen zu, während sie sie in anderen Fragen ignorieren oder umgehen. Die damit einhergehenden *ambivalenten* Loyalitäten gegenüber den Nationalstaaten werden als potenzielle Unterhöhnung nationalstaatlicher Zugehörigkeitspolitik bewertet (Töölöyan 1991; Faist 2000b; Nord-Süd-aktuell 2005). Unabhängig von solch politisch aufgeladenen Einschätzungen ist nüchterner festzuhalten, dass durch transnationale Beziehungen sowohl in den Herkunfts- wie in den Einwanderungsgesellschaften verschiedene Dimensionen der ökonomischen, sozialen und kulturellen *Transformation* (Vertovec 2004) angeschoben werden können. Empirische Beispiele über die ›money remittances‹ von Migranten in ihre Herkunftsländer (v.a. des ›Südens‹) zeigen anschaulich (Parreñas 2002, 2005; Ong 1999; Levitt/Jaworsky 2007:134), dass durch diese transnationalen Geld- und Güterflüsse nicht nur internationale Dienstleister wie Banken profitieren, sondern ganze Volkswirtschaften am Leben gehalten oder wieder aufgebaut werden (s. Beitrag von Falge).

Hier knüpft eine weitere wichtige Frage an, wieweit die transnationalen Beziehungen und organisierten Netzwerke von *dauerhaftem* Charakter sind, also ob Qualitäten der Stabilisierung ausgebildet werden (Weißköppl 2005b; Nieswand 2005b): Überleben transnationale Räume den Wechsel von zweiter und dritter Generation, wenn diese zunehmend in den Einwanderungsländern sesshaft werden (Cadge/Ecklund 2007:368)? Oder kommt es zu Revitalisierungs- und Rückkehrbewegungen in die ›Heimat‹ gerade dann, wenn angesichts von Tod, Sterben und Vergänglichkeit die Fragen nach Zugehörigkeiten noch einmal zugespitzt werden (s. Beitrag von Lauser)?

Vor diesem Hintergrund zentraler Erkenntnisse aus den Transnationalen Studien müssen auch bisherige Beobachtungen und Theorien über religiöse Identitäten und Praxen in der Migration präzisiert werden, wozu unser Buch zentrale und weiterführende Beiträge liefert.

Die Bedeutung von Religion im transnationalen Raum

Religion wird in zahlreichen transnationalen Forschungen als zentrales Potenzial von MigrantInnen beschrieben, mit dem Strategien der simultanen Integration möglich werden (u.a. Levitt/Glick Schiller 2004; Smith-Hefner 1999; Kokot/Tölölyan 2004; Sökefeld 2002, 2006, 2008; Ukah 2005) und dadurch soziales Kapital gebildet und erhöht werden kann (Levitt/Jaworsky 2007:141; Cadge/Ecklund 2007; Adogame/Weißköppel 2005). In Pendelbewegungen zwischen Einwanderungs- und Herkunftsländern werden neue Räume der Verbindung und des Austausches geschaffen, die von einer mehr oder weniger ausgeprägten *Institutionalisierung* begleitet sind (Levitt 2001b, 2002; Ebaugh/Chafetz 2002; Spellman 2004).⁴ Die empirisch nachvollziehbare Bewegung, Kreativität, Diversität und Konformität in den *verschiedenen* religiösen Netzwerken verweist dabei auf zwei miteinander verbundene Dynamiken:

Auf der einen Seite führt die Zirkulation von religiösen Ideen wie Gütern zu einer Geltendmachung von Alternativen, oft verbunden mit hybriden Identitäten, Praktiken und Institutionen. Auf der anderen Seite führen Fragmentierung und Instabilität oft zu einer erneuten Verfestigung primordialer Identitäten, die extrem exklusiv formuliert werden. Zentrales Erkenntnisinteresse ist hier, wie die Dynamiken von Selbstbehauptung und Gemeinschaftsbildung mit der Bestätigung religiöser Orthodoxie und Reinheit und/oder mit der Wiederentdeckung und Erfindung (›invention of tradition‹ n. Hobsbawm/Ranger 1992) von religiöser Tradition und Erinnerung verbunden sind. Diese Zusammenhänge kommen auf mindestens drei Ebenen sozio-religiöser Erfahrungen zum Tragen:

Eine grundlegende Ebene stellen die *individuellen und familiären Glaubensvorstellungen und Praktiken* dar. Migranten und Migrantinnen nutzen und beziehen sich auf ›Religion‹, um Zugehörigkeiten in (durchaus) vielfältigen Gemeinschaften geltend zu machen. So halten Migranten ihre Mitgliedschaften auch in weit entfernten (vor-migratorischen) religiösen Organisationen und familiären Räumen aufrecht, unterstützen diese finanziell, nehmen

4 Die erhöhte Ausbreitung pentekostaler Kirchen zum Beispiel in Afrika ist als ein Effekt der Evangelisierung der afrikanischen Diaspora in den USA zu betrachten, der schließlich auf die Herkunftsländer in Afrika zurückwirkt und von dort aus (mit Unterstützung aus den USA) heute europäische Einwanderungsländer ›re-missioniert‹ werden (s. Ukah 2005, Adogame 2005).

während ihrer ›Heimreisen‹ an den religiösen Festen und Ereignissen teil und sorgen für (Gast)-Besuche religiöser Führer und deren spirituelle und praktische Anweisungen, auch über weite Entfernungen hinweg. Sie partizipieren an religiösen Pilgerfahrten (s. Beitrag von Liebelt), verehren spezifische Heilige oder Gottheiten (s. Beiträge von Drotbohm und Rossbach de Olmos), und üben mehr oder weniger informelle religiöse Handlungen aus (s. Beiträge von Nadig und Zillinger), um mit einer bestimmten Gruppe oder einem bestimmten Platz im Herkunftsland in Verbindung zu bleiben. Umgekehrt nehmen auch die lokalen Praktiken Bezug auf translokale Zusammenhänge, indem beispielsweise Rituale verändert, neue Paraphernalien und Symbole aufgenommen oder Abwesende in die Gebete einbezogen werden (s. Beitrag von Lauser). Solche ›populären‹ Religionsformen betonen ein Religionshandeln, das als *performativ* bezeichnet werden kann (u.a. Kreinath/Snoek/Stausberg 2006; Harth 2004): Über Rituale und Körperpraktiken werden neue sakrale Räume geschaffen ebenso wie eine reiche materielle Kultur, angefangen bei religiösen Artefakten bis zu reisenden Reliquien (Gardner/Grillo 2002; Gardner 2002).

Eine zweite Ebene bilden religiöse Institutionen, Organisationen oder Kongregationen und deren Strukturen (Ebaugh/Chafetz 2002; Baumann/Luchesi/Wilke 2003; Baumann, M. 2000, 2003; Hüwelmeier 2006). Tatsache ist, dass religiöse Gemeinschaften – wie Sufi-Orden und andere muslimische Bruderschaften, katholische Missionare und Missionsorden, oder buddhistische Mönche – zu den historisch ältesten transnationalen Gemeinschaften gehören. Über institutionelle, aber örtlich flexible Netzwerke haben diese Religionen über viele Jahrhunderte eine transnationale Dimension ausgebildet und agieren bis heute darin. In der gegenwärtigen Landschaft religiöser Vielfalt in Einwanderungsgesellschaften spielt die transnationale, institutionalisierte Vernetzung dieser Organisationen eine zentrale Rolle. So gehören Migranten religiösen Institutionen an, die über formale Strukturen Herkunftsland und Aufnahmeland miteinander verbinden, und es sind häufig religiöse Institutionen, die im Aufnahmeland als ›Türöffner‹ dienen. Andererseits – und gleichzeitig – werden die Aktivitäten im Aufnahmeland häufig von religiösen Experten und Autoritäten aus dem Herkunftsland geleitet und überwacht (Weißköppl 2005a).

Eine dritte Ebene, die die vielschichtige Beziehung zwischen Religion und Globalisierung formt, ist der Staat und das legislative Regelwerk. Sowohl Herkunftsland als auch Aufnahmeland regulieren Migrationspolitiken sowie die Organisationen und Institutionen religiösen Lebens. In welchem Ausmaß Migranten und Migrantinnen sich in transnationalen religiösen Arenen bewegen können, wird in einem nicht zu unterschätzenden Umfang von den Staaten kontrolliert. Das Verhältnis von Recht und Religion in seiner konkre-

ten national-staatlichen Verfasstheit ist für unser Thema von besonderer Wichtigkeit.

Religiöses Handeln aus ethnologischer und kulturwissenschaftlicher Perspektive

Betrachten wir die erste Ebene des individuellen und familiären religiösen Handelns etwas eingehender, weil diese einen Schwerpunkt unserer Beiträge bildet, bietet es sich an, von einem prozessualen Religionshandeln auszugehen, wie es Nye unter dem Begriff ›religioning‹ vorstellt (Nye 2000). Niemand kann ›Religion an sich‹ praktizieren oder glauben. Empirisch zugänglich sind kulturell, sozial und historisch konkrete Praktiken und artikulierte Glaubensvorstellungen. Für Religion gibt es keine Evidenz an sich, sondern der Gegenstand ethnologischer Religionsforschung sind die öffentlichen – kommunikativen und diskursiven – Aushandlungsprozesse über Weltdeutungen (Kippenberg/von Stuckrad 2003). Wie werden Weltbilder (Kosmologien) in Handlungen anschaulich, und wie werden Handlungen durch Weltbilder begründet (Geertz 1987; Bowie 2000)?

Religiöse Praxen und ›belief systems‹ gilt es nicht nur als Ausdruck eines spezifischen Menschen- und Gottesbildes sowie der damit verbundenen Weltklärung zu analysieren, sondern es geht vor allem auch darum, religiöses Handeln in übergreifende soziale, politische und ökonomische, eben *kulturelle* Prozesse und Phänomene einzubetten.⁵

Dabei sind nochmals drei Ebenen von Religionshandeln zu unterscheiden:

- *Akteursstrategien* als Dimension von Personen-zentriertem Handeln, ebenso wie von Glauben und Transzendenzenerfahrungen sowie von religiösen Identitätsfragen
- *Wissensformen* als Dimension von kollektiv produzierten und zugänglichen Dokumenten, Quellen und Medien, aber auch Erfahrungswissen sowie Spezialistentum und professionell erworbene Kompetenzen
- *Typen der Sozialorganisation* zwischen lockerer Bewegung und hierarchisch durchstrukturierter Institution (vgl. Krech 2005:140)

5 Solch ein kontextualisierter Zugriff auf Religion ist durch die Ethnologie immer befördert worden, gerade auch durch den Kulturenvergleich und die fundierte empirische Arbeit, sowie durch die theoretische Perspektive, Religion als Teilsystem eines Gesellschaftssystems zu begreifen (Malinowski 1983) oder als spezifische Form der symbolischen Verdichtung zentraler Bedeutungssysteme (Geertz 1987), oder als ideologischen Ausdruck eines Meta- bzw. Machtsystem spez. Gesellschaftsformen und ihrer Gegenspieler (z.B. ›Orient‹ versus ›Okzident‹, s. Asad 1993, 2003).

Wir folgen dieser analytisch motivierten Unterscheidung, um den ethnografisch erarbeiteten, dichten ›Berg‹ an Daten durchdringen und erhellen zu können, der letztlich aber widerspiegelt, dass es in gesellschaftlicher Realität fast immer darum geht, wie diese verschiedenen Ebenen und Instanzen *miteinander agieren*. Gerade in dieser Schnittmenge von Religionshandeln (s.o. *religioning*) sprechen EthnologInnen von religiöser *Praxis*, um zu betonen, dass auch strukturelle und institutionalisierte Realitäten letztlich auf Ko-Akteure und auf historische Prozesse der machtvollen Bedeutungskonstruktion zurückgehen. Und nicht zuletzt sind religiöse Praxen in besonderem Maße geprägt durch *rituelles* Handeln, indem historisch überlieferte Bedeutungen und Symbole in der Gegenwart von Menschen in institutionalisiertem Rahmen aktiviert und aktualisiert werden (Kreinath/Snoek/Stausberg 2006).

Insgesamt ist es in der Analyse von religiösen Praxen wichtig zu differenzieren, ob Laien oder Gelehrte zu Wort kommen oder zu Taten schreiten, welche Gruppierungen welche Form der Sozialorganisation (Netzwerk, Gemeinde, Organisation) ausbilden und wer sich auf welche Dogmen und Überlieferungen beruft. Mit anderen Worten, jeder kulturelle ›Text‹ – ob aus akademischer Feder oder rituell praktiziert – sollte repräsentationskritisch auf seine Aussagekraft befragt werden: *Wer spricht wann*, für *wen* und in *welcher* Intention?

Auch wenn in den folgenden Beiträgen nicht immer in aller Schärfe diese Differenzierungen expliziert werden, ist festzuhalten, dass unsere AutorInnen einem *akteurzentrierten* Ansatz folgen, um daran institutionelle Einbindungen und strukturbedingte Positionierungen der Subjekte mehr sukzessive nachvollziehbar zu machen, statt vorschnell Kategorisierungen oder Typisierungen zu verwenden. Wir gehen in unseren Beiträgen zurückhaltend mit begrifflichen Zuordnungen zur Mikro- oder Makro-Ebene oder zu einem ›kleinen versus großen‹ Transnationalismus um. Ähnlich wie andere Autorinnen (s. Levitt/Jaworsky 2007:142) wollen wir dichotome Zuweisungen überwinden, da sie immer wieder Reduzierungen bedeuten. Uns geht es darum, die Verbindungen zwischen ›oben‹ und ›unten‹, die ambivalenten Rollen von Akteuren und die strategischen Momente einzufangen, wo aus Handlung Struktur wird und umgekehrt Strukturen ›agency‹ befördern können (s. Beiträge von Lauser und Weißköppl). Auf diesem Wege werden zig *Spielarten* transparent, wie durch das vernetzte Handeln religiös motivierter Akteure und ihrer Organisationsformen *transnationale*, eben grenzüberschreitende Räume und Identitäten entstehen.

Religionen in Bewegung. Ethnografische Mikro- und Kontextanalysen

Nach diesen Ausführungen über die Spezifik *ethnologischer* Religionsforschung im transnationalen Kontext wollen wir nun in das Spektrum der vorliegenden Beiträge eintauchen. Alle Autoren verfolgen das Ziel, religiöse Praxen und Identitäten, die sich in ihren Forschungen als relevant herausstellten, als Dreh- und Angelpunkt zu verwenden, um darüber die komplexe Situation im transnationalen Raum wie im jeweiligen Einwanderungskontext zu erhellen und zu erschließen.

Das ethnologische Erkenntnisinteresse dabei ist weniger, systematische ›Topographien‹ (Lehmann, H. 2005:9) und entsprechende *Kategoriebildung* über die neu entstehende religiöse Landschaft in Einwanderungsländern zu betreiben (Krech 2005:125f). Sondern unsere Autorinnen konzentrieren sich auf die Frage, von welcher Bedeutung oder Funktion⁶ die Religion im transnationalen Kontext ist: Wofür und warum wird Religion von den MigrantInnen genutzt, aktiviert oder kultiviert? Welche Bedürfnisse werden durch sie erfüllt, welche Handlungsmöglichkeiten bietet das religiöse Netzwerk, welche Bewältigungsformen der Migrationserfahrung finden sich im Rahmen der Religionsausübung? Welche (neuen) Sinnstiftungen werden dadurch sichtbar?

Die Gruppierung unserer Beiträge folgt zwei Leitfragen:

- I) Wie zeigt sich religiöses Handeln zwischen Transnationalismus und nationalstaatlicher Integration?
- II) Welche rituellen Praxen geben über die Situierung in transnationalen Räumen Aufschluss?

In den Beiträgen von Nieswand, Falge und Weißköppl über afrikanische Migranten wird deutlich, wie diese erstaunlich ungebrochen an christliche Netzwerke und Identitäten anknüpfen, die sie durch Mission und postkolonialen Einfluss in ihren Herkunftsländern Nigeria und Sudan angeeignet haben – und in westlichen Wohlfahrtsstaaten ihnen diese christliche Identität zu Status- und Ressourcengewinn verhilft.

Boris Nieswand zeigt am Beispiel selbstinitiiierter pentekostaler Gemeinden in Berlin, wie Migranten aus Ghana mit anderen Einwanderern und Deutschen Gemeinsamkeit *jenseits* nationaler und ethnischer Zuordnung konstruieren, eben durch die Imagination eines weltumspannenden, christlichen Glaubens. Die Rolle der Pastoren und Prediger sticht aus seinem ethnografischen Material besonders hervor, weil an ihren Aussagen deutlich wird, dass sie eine Art transnationalen, *religiösen* ›Integrations‹-Diskurs etablieren, der darauf zielt, möglichst viele Mitglieder *unterschiedlicher* nationaler und kul-

6 Hier lässt sich die strukturfunktionalistische Tradition der Religionsethnologie sowie -soziologie nicht leugnen in Anschluss an E. Durkheim, B. Malinowski, E. Evans-Pritchard, V. Turner unter anderen.

tureller Herkunft in ihren Gemeinden zu vereinen. Umgekehrt macht Nieswand daran plausibel, wie durch die Internationalität und Multikulturalität solcher Gemeinschaften potenzielle, eben multiple und situative Inklusionsmöglichkeiten für MigrantInnen in ihren jeweiligen transnationalen Handlungsfeldern gesteigert werden.

Cordula Weißköpkel verfolgt in ihrem Beitrag, wie südsudanesische Kriegsflüchtlinge fast ausschließlich die Infrastruktur und sozialen Netzwerke einer protestantischen Kirchengemeinde nutzen, um die durchaus bedrohte Existenz als Asylbewerber und als transnationale Exilanten zu bewältigen. Mit dem emischen Statement »you don't get lost« nimmt sie eine Binnenperspektive auf, aus der hervorgeht, dass unter den Akteuren zum einen eine große Hoffnung artikuliert wird, den Gefahren der Migration zu trotzen. Umgekehrt kann man daran aber auch erschließen, welche realen Gefahren und Unwägbarkeiten durchlebt und mit welchen Handlungsstrategien darauf reagiert wurde. Das zeigt sie exemplarisch an einer Flüchtlingsbiografie, die sowohl durch Motive der Bildungsmigration als auch durch kollektive Überlebensstrategien während des Bürgerkrieges geprägt ist. An diesem Fall macht sie transparent, wie das transnationale Handeln Einzelner ineinander greift mit Handlungsformen einer kirchlichen Organisation, die in einer langen, transnational-politischen Tradition steht, *humanitäre*, und gerade nicht staatliche Ziele zu verfolgen.

Christiane Falge hingegen warnt in ihrem Beitrag davor, die Performanz christlicher Identitäten afrikanischer MigrantInnen und Flüchtlinge ausschließlich unter dem Gesichtspunkt der psychisch-seelischen, politisch-rechtlichen oder materiellen *Unterstützung* zu deuten. In ihrem Fall, den Nuer, die in den USA leben, beobachtete sie, wie gerade die lutheranisch-christliche Identität dazu verhelfen konnte, das verbreitete Stigma des »schwarzen Afroamerikaners« abzuwenden und sich eher der christlich-amerikanischen Mittelklasse zuzurechnen, die zudem moralische und missionarische Unterstützung von den »roots« aus Afrika benötigte. Neben dieser Statusaufwertung werden die von den Nuer gegründeten Kirchen für die Zusammenführung verwandtschaftlicher Netzwerke in der Diaspora genutzt sowie für die Mobilisierung von Ressourcen (Spenden, Jobs, Stipendien) für Kirchen in den vom Krieg zerrütteten Heimatregionen.

Heike Drotbohm verfolgt bei haitianischen Katholiken in Montréal, wie sie durch die symbolische Repräsentanz einer schwarzen Madonna den schmalen Grat begehen, die früheren Voudou-Bedeutungssysteme in den dominierenden Katholizismus der einstigen Kolonisatoren, jetzt im Einwanderungsland Kanada zu integrieren. Besonders anschaulich wird, dass bei den konkurrierenden Deutungen um die Madonna nicht nur ethnische Identitäten eine Rolle spielen, sondern vor allem Klassenzugehörigkeiten und das Begehren, zur dominanten Gruppe, also zur Mehrheitskultur der orthodoxen Katho-

liken gehören zu wollen, wäre da nicht ein diplomatischer Priester, der informell auch noch andere Auslegungen und Kulte um die Madonna zulässt.

Die Bedeutung von religiösen Führungs- oder Autoritätsfiguren spielt auch bei Lioba Rossbach de Olmos eine zentrale Rolle, die beschreibt, wie initiierte Orisha-Priester von den Kariben ihren traditionell-rituellen Verpflichtungen in Deutschland nachkommen (müssen), obwohl sie gleichzeitig Bühnen der Popkultur und der Weltmusik für ihre Popularität, aber auch für ihre ökonomische Existenz bedienen. Damit verbunden sind u.a. extensive Pendelmigrationen, weil die Initiation an ihren Herkunftsort gebunden ist, und diese Verbindung gehalten werden muss, um spirituelle bzw. heilende Kräfte entfalten zu können. Rossbach ist daher skeptisch, ob von einer transkulturellen, hybriden Praxis gesprochen werden sollte, weil die religiösen Elemente der Priester eindeutig an die Herkunftstraditionen angebunden werden (vgl. Dorsch 2006). Andererseits wird deutlich, dass die Akteure in hohem Maße eine transnationale Vereinbarkeitsleistung praktizieren, indem sie ihre religiösen Identitäten in die Latino-Musik- und Tanzszene des ›Westens‹ einbetten.

In den Beiträgen von Rossbach und Drotbohm wird deutlich, wie religiöse, hier afroamerikanische Minderheiten darauf angewiesen sind, sich an dominante Strukturen des religiösen Marktes im Einwanderungskontext anzupassen, also eine Art ›mimikry‹ zu betreiben, um das Eigene erhalten zu können. Gleichzeitig verändern und bereichern sie damit aber die religiöse, eben pluraler werdende Landschaft insgesamt.

In der zweiten Rubrik werden religiöse Rituale und Performanzen in den Mittelpunkt gestellt. Die Analyse rituellen Handelns wird jeweils genutzt, um besondere Einblicke in die Mikroperspektive von Akteuren zu gewähren, die sich durch dieses rituelle Handeln neu oder zumindest anders im transnationalen Raum positionieren können – oder durch die symbolischen und traditionellen bzw. folkloristischen Gehalte des Rituals vielfältige Bezüge zu relevanten (Herkunfts-)Identitäten hergestellt werden können.

Andrea Lauser geht in ihrem Beitrag über Ahnenverehrung und Todesrituale von Vietnamesen in einem transnationalen Raum der Frage nach, wie vietnamesische Identität auf verschiedenen, sich gegenseitig bedingenden Ebenen der gemeinsamen Abstammung als Praxis des Gedenkens hergestellt wird. Von der familiären Sphäre bis zur politischen Instrumentalisierung auf nationaler Ebene dient die Ahnenverehrung als ein Modell des Kommens und Gehens. So wie die Toten nach Hause und an die Ahnen-Altäre gerufen werden, fühlen sich auch die Lebenden zu diesem Zusammenkommen und zur Rückkehr verpflichtet. Und im Zelebrieren der Rückkehr ist gleichzeitig eine zyklische Bewegung von Aufbruch, Rückkehr und Wiederaufbruch impliziert. Indem die gegenwärtige spätsozialistische Regierung Vietnams zur Heimkehrbewegung ermutigt, wird gleichzeitig die Rolle von Mobilität und

Zirkulation in einer Erfahrung von Vietnamesisch-Sein zwischen Nation und Transnation, zwischen nord- und südvietnamesischer Herkunft bis in die Familien hinein normalisiert.

Claudia Liebelt illustriert an Philippinas in Israel, wie durch Pilgerausflüge an den See Genezareth nicht nur rituell-religiöse Verpflichtungen von Katholikinnen vollzogen werden. Hier wird vor allem ein anti-strukturelles, eben in der Freizeit angesiedeltes Sozial- und Gemeinschaftsleben kultiviert, was angesichts der Arbeitsstrukturen von häuslichen Pflegekräften (Wochen-schichten, Wohnen bei den Arbeitgebern) sonst kaum Platz findet. Die strukturelle Statusdegradierung, die sie als Arbeitsmigranten im überwiegend informellen Sektor hinnehmen müssen, wird auf diesem Wege ausbalanciert, indem ihr Status als fromme Gläubige durch die Pilgerfahrten und entsprechende Anerkennung in der Heimat wächst. Das Abfüllen von heiligem Wasser aus dem Jordanfluss in transportable Fläschchen und das Sammeln von Kieselsteinen dient sowohl dem eigenen Heil in der Migrationssituation als auch für den Authentizitäts-Beweis des ›im Heiligen Land (gewesen) sein‹ bei der Rückkehr auf die Philippinen.

Im Beitrag von Bettina Horn-Udeze wird eindrucksvoll nachvollzogen, warum eine nigerianische Transmigrantin auf Teneriffa, eine Remigrantin aus Europa, die sich aus Milieus des Frauenhandels und der Prostitution befreien konnte, sich dem ›born-again‹-Ritual der Pentekostalen Kirche hingeeben hat. ›Becoming born again‹ durch eine Reinigungs- und Taufzeremonie besiegelt hier sowohl einen biografischen Neubeginn als auch das Interesse, das öffentliche Image einer moralisch integren Frau (wieder) zu erwerben. Im inszenierten Ritual, dem konkreten Eintauchen in den Atlantik, kann dies allen Anwesenden der Gemeinde demonstriert werden, und die Frau selbst erlebt eine sinnlich spürbare Reinigung von alten Sünden und empfängt ein neues, möglichst Heil bringendes Bedeutungssystem. Dass diese Entscheidung zur Konversion im Transit *nach* den Härten der Migration und *vor* der ersehnten Rückkehr ins Heimatland stattfindet (s. a. Spellman 2004), bestätigt klassische Theorien zu Statuspassagen (Van Gennep 1999).

Martin Zillinger wurde durch seine Feldforschung unter marokkanischen Sufis in das transnationale Feld marokkanischer Migranten aus Europa und den USA hineingezogen, als er vermehrt auf Hochzeiten eingeladen wurde, die von ihnen in der Heimat ausgerichtet wurden. Die Integration sufischer ritueller Praxis von Besessenheit und Ekstase in diese Hochzeitsfeste zeigte sich als eine zentrale Strategie, ›authentische‹, wenn auch folklorehafte Herkunftsidentität zu kultivieren, und sich damit gerade im transnationalen Raum zwischen Migration und sporadischer Rückkehr der nationalen, marokkanischen Identität zu versichern. Zillinger analysiert in plausibler Weise, wie Ambivalenzen der Migranten zwischen ihrem ›modernem‹ Leben als Migranten und dem ›traditionellen‹ als nach wie vor Zugehörige zu ihrer Herkunfts-

gruppe und -nation durch einen situativen Kontrollverlust aufgelöst werden, was (nur noch) im Rituell-Performativen möglich wird. Deshalb spielen Film- und Musikaufnahmen dieser sufischen Rituale dann im weiteren transnationalen Raum eine zentrale Rolle, weil sie auch hier dazu genutzt werden können, ›Lücken‹ im brüchigen Habitus von Migrant*innen zwischen Herkunfts- und Einwanderer-Identität zu füllen.

Maya Nadig widmet sich einer jüngeren religiösen Bewegung in Mexiko, den Danzantes Aztekas, die vor allem von Land-Stadt-Migrant*innen frequentiert wird, aber inter- und transnational mit anderen Mexikaner*innen bzw. Indianer*innen vernetzt ist. Im zentralen Ritual des gemeinsamen Tanzes in den früheren, aztekischen Tempelanlagen kann Nadig durch teilnehmende Beobachtung und Gespräche erschließen, dass sich die Kombination von aztekischen Kosmologien und Heilspraxen mit gegenwärtigen Formen des Katholizismus, vor allem des Marienkultes sowie Elementen aus verschiedensten spirituellen Praxen des New Age sinnvoll mischt. Das performative Erleben des eigenen Körpers in der Ko-Aktion mit anderen Tänzer*innen führt zu spirituellen und transzendenten Erfahrungsräumen, die das psychisch Brüchige und Abgespaltene genauso zusammenführen wie die verschiedenen religiösen Bedeutungsfragmente, die in der postkolonialen Geschichte mexikanischer Indios inklusive aktueller Entwicklungen eine Relevanz haben. Während sich zeitgenössische Wissenschaftler darüber streiten, inwieweit diese Praxis als authentisch indianisch oder als Derivat des New Age zu bewerten sei, stellt sich aus Perspektive der Mitglieder kaum die Frage nach Authentizität oder Mimesis, sondern durchaus Widersprüchliches wird durch die rituelle Praxis neu miteinander kombiniert und dadurch als Gemeinsames vereint (s. *bricolage*-Konzept n. Levi-Strauss 1970).

Das Spektrum unserer Beiträge macht einmal mehr deutlich, welche verschiedenen Dynamiken von religiösen Identitäten und Praxen sich zeigen, wenn man Zeit und Geld zur Verfügung hat, an den Peripherien *und* Zentren gegenwärtiger Ein- *und* Auswanderungsländer zu forschen.

Alle vertretenen Beiträge sind durch ›long term‹- und/oder ›multi sited‹-Feldforschung ethnografisch fundiert und repräsentieren die für die Ethnologie so ausweisende Mikroperspektive von agierenden Subjekten, nicht zuletzt, weil es unsere Interaktionspartner*innen waren, mit denen wir lange und wiederholte Gespräche führten, und von denen wir in tendenziell fremde religiöse Milieus und entsprechende rituelle Praxen eingeführt wurden.

Während zeitgenössische Ethnologen und Kulturwissenschaftler*innen recht selbstverständlich Wert darauf legen, diese *intersubjektiv* gewonnene Perspektive (Baal 2006:9-10) in die gesellschaftlichen und politischen Kontexte einzubetten, geht es in einzelnen Beiträgen dieses Buches verstärkt darum, auch *verborgene* Dimensionen des Handelns von Subjekten zu beleuch-

ten. Menschliches Handeln, insbesondere nach kulturspezifischen Mustern und Vorstellungen in transkulturellen Kontaktsituationen, lässt sich nicht auf eine Perspektive von *rational choice* reduzieren. Wir wollen den Blick auf die komplexen Verkettungen von Gefühl, Bedürfnis, Verpflichtung, strategischer Entscheidung mit ungeahnten Effekten, Kompromissbildung und Ambivalenzen richten. In dieser Zielrichtung greifen wir eine Anregung von Schnepel (2005) auf: Er schlägt vor, das Begriffsfeld um ›agency‹ im Sinne von selbstbestimmter und bewusster Handlungsfähigkeit um das von ›patiency‹ im Sinne prozesshafter, nicht direkt steuerbarer Erfahrungen und Entwicklungen zu erweitern (weitere Erläuterungen in den Beiträgen von Liebelt, Horn-Udeze und Weißköpffel). Damit wollen wir betonen, dass religiöses wie anderes soziales Handeln im Kontext von Flucht, transnationaler Migration und Integration durch Formen des Erleidens, Erduldens, aber auch der Erwartung und Hoffnung von Menschen geprägt ist, die einzelne Entscheidungen oder langfristige Gefühlslagen und Verhaltensweisen oftmals unsichtbar bestimmen, bis es in konkrete oder symbolisch-rituelle Handlungen gerinnt. Die ethnografische Aufdeckung *religiöser*, also auch irrationaler und imaginärer Phänomene im transnationalen Raum hat Bühnen und Nischen für die Kulturwissenschaften geöffnet, durch die nicht nur neue Strategien zwischenmenschlicher Interaktionen in globalisierten Verhältnissen zu Tage befördert werden. Permanent werden damit auch existenzielle Grenzerfahrungen von Menschen dokumentiert, deren individuelle wie kulturelle Bewältigungsformen systematisch verglichen, theoretisch befriedigend geklärt und ins öffentliche Bewusstsein gerückt werden müssen.

Literatur

- Abusharaf, Rogaia M. (2002): *Wanderings. Sudanese Migrants and Exiles in North America*. Ithaca/London: Cornell University Press.
- Adogame, Afe (2005): To be or not to be? Politics of Belonging and African Christian Communities in Germany. In: A. Adogame/C. Weißköpffel (Hg.): *Religion in the context of African Migration*. Bayreuth: Rosch, S. 95-112.
- Adogame, Afe/Weißköpffel, Cordula (Hg.) (2005): *Religion in the Context of African Migration*. Bayreuth: Rosch.
- Asad, Talal (1993): *Genealogies of Religion. Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. Baltimore/London: John Hopkins University Press.
- Asad, Talal (2003): *Formations of the Secular. Christianity, Islam, Modernity*. Stanford, California: Stanford University Press.
- Auffarth, Christoph (2005): ›Weltreligion‹ als ein Leitbegriff der Religionswissenschaft im Imperialismus. In: U. Van der Heyden/H. Stoecker (Hg.):

- Mission und Macht im Wandel politischer Orientierungen. Europäische Missionsgesellschaften in politischen Spannungsfeldern in Afrika und Asien zwischen 1800 und 1945.* Wiesbaden/Stuttgart: Franz Steiner Verlag, S. 17-36.
- Baal, Mieke (2006): *Kulturanalyse*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Bankston, Carl L./Zhou, Min(1996): The Ethic Church, Ethic Identification, and Social Adjustment of Vietnamese Adolescents. In: *Review of Religious Research* 38 (1), S. 18-37.
- Barker, Eileen (2005): Yet more Varieties of Religious Experiences. Diversity and Pluralism in Contemporary Europe. In: H. Lehmann (Hg.): *Religiöser Pluralismus im vereinten Europa. Freikirchen und Sekten*. Göttingen, Wallstein, S. 156-172.
- Basch, Linda/Glick Schiller, Nina/Szanton Blanc, Cristina (1994). *Nations Unbound*. Amsterdam: De Gruyter.
- Baumann, Gerd (1996): *Contesting Culture. Discourses of identity in Multi-ethnic London*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Baumann, Gerd (1998): Ethnische Identität als duale diskursive Konstruktion. Dominante und demotische Identitätsdiskurse in einer multiethnischen Vorstadt von London. In: Aleida Assmann/Heidrun Friese (Hg.): *Identitäten. Erinnerung, Geschichte, Identität* 3. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, S. 288-313.
- Baumann, Gerd (1999): *The multicultural riddle. Rethinking national, ethnic and religious identities*. London: Routledge.
- Baumann, Martin (2000): *Migration, Religion, Integration: Vietnamesische Buddhisten und tamilische Hindus in Deutschland*. Marburg: diagonal.
- Baumann, Martin (2002): Migrant Settlement, Religion and Phases of Diaspora. In: *Migration. A European Journal of International Migration and Ethnic Relations* 33/34/35, S. 93-117.
- Baumann, Martin (2003): Organising Hindu Traditions in Europe, the case of Tamil migrants from Sri Lanka. In: Karl-Fritz Daiber/Gerdien Jonker (Hg.): *Local forms of religious organisation as structural modernization: effects of religious community building and globalization*. [workshop Dokumentation]. Marburg, <http://archiv.ub.uni-marburg.de/uni/2003/0001/relorg.pdf>, S. 64-75.
- Baumann, Martin (2005): Religionspluralität in Deutschland – Religiöse Differenz und kulturelle ›Kompatibilität‹ asiatischer Zuwanderer. In: Ders./Samuel M. Behloul (Hg.): *Religiöser Pluralismus. Empirische Studien und analytische Perspektiven*. Bielefeld: transcript, S. 123-144.
- Baumann, Martin/Behloul, Samuel M. (Hg.) (2005): *Religiöser Pluralismus. Empirische Studien und analytische Perspektiven*. Bielefeld: transcript.

- Baumann, Martin/Luchesi, Brigitte/Wilke, Annette (Hg.) (2003): *Tempel und Tamilen in zweiter Heimat. Hindus aus Sri Lanka im deutschsprachigen und skandinavischen Raum*. Würzburg: Ergon.
- Beck, Ulrich/Sznaider, Nathan (2006): Unpacking cosmopolitanism. In: *The British Journal of Sociology* 57 (1), S. 1-23.
- Bouma, Gary D. (Hg.) (1996): *Many Religions, All Australians. Religious Settlement, Identity and Cultural Diversity*. Kew: The Christian Research Association.
- Bowie, Fiona (2000): *The Anthropology of Religion. An Introduction*. Oxford, Blackwell.
- Brettell, Caroline B. (Hg.) (2007): *Constructing borders/crossing boundaries: race, ethnicity, and immigration*. Lanham, Md. [u.a.]: Lexington Books.
- Cadge, W./Ecklund, E. H. (2007): Immigration and Religion. In: *Annual Review of Sociology* 33, S. 359-379.
- Chidester, David/Tayob, Abdulkader/Weisse, Wolfram (Hg.) (2004): *Religion, Politics, and Identity in a changing South Africa*. Münster: Waxmann.
- Coward, Harold/Hinnells, John R./Williams, Raymond B. (Hg.) (2000): *The South Asian Religious Diaspora in Britain, Canada, and the United States*. Albany, NY.: State University of New York Press.
- Dorsch, Hauke (2006). *Globale Griots. Performanz in der afrikanischen Diaspora*. Münster/Hamburg, Lit.
- Ebaugh, Helen Rose/Chafetz, Janet (2002): *Religion Across Borders: Transnational Religious Networks*. Walnut Creek: Altamira Press.
- Faist, Thomas (2000a): Grenzen überschreiten. Das Konzept Transstaatliche Räume und seine Anwendungen. In: Ders. (Hg.): *Transstaatliche Räume. Politik, Wirtschaft und Kultur in und zwischen Deutschland und der Türkei*. Bielefeld, transcript, S. 9-56.
- Faist, Thomas (2000b). Jenseits von Nation und Postnation. Eine neue Perspektive für die Integrationsforschung. In: Ders. (Hg.): *Transstaatliche Räume. Politik, Wirtschaft und Kultur in und zwischen Deutschland und der Türkei*. Bielefeld, transcript: S. 339-392.
- Falzon, Mark-Anthony (Hg.) (2008): Multi-sited Ethnography: Theory, Praxis, and Locality in contemporary Social Research. Aldershot: Ashgate [im Druck].
- Fog Olwig, Karen (1992): *Global Culture, Island Identity. Continuity and Change in the Carribean Community of Nevis*. Reading: Harwood Academic Publishers.
- Fog Olwig, Karen (1998): Contested Homes: Home-making and the Making of Anthropology. In: Nigel Rapport/Andrew Dawson (Hg.): *Migrants of Identity. Perceptions of Home in a World of Movement*. Oxford: Berg, S. 225-237.

- Fuglerud, Oivind (1999): *Life on the Outside. The Tamil Diaspora and Long Distance Nationalism*. London: Pluto Press.
- Gardner, Katy (1995): *Global Migrants, Local Lives: Migration and Transformation in Rural Bangladesh*. Oxford: Oxford University Press.
- Gardner, Katy (2002): *Narrative, Age and Migration: Life history and the Life Course Amongst Bengali Elders in London*. Oxford, Berg.
- Gardner, Kate/Grillo, Ralph (2002): Transnational households and ritual. In: *Global Networks* 2 (3), S. 179-190.
- Geertz, Clifford (1987): Religion als kulturelles System. In: Ders.: *Dichte Beschreibung*. Frankfurt a. M., Suhrkamp, S. 44-95.
- Giddens, Anthony (1988): *Die Konstitution der Gesellschaft. Grundzüge einer Theorie der Strukturierung*. Frankfurt a. M./New York: Campus, [orig. engl. 1984].
- Glick Schiller, Nina (2003): Transnational Theory and Beyond. In: David Nugent/Joan Vincent (Hg.): *A Companion to the Anthropology of Politics*. Malden, MA: Blackwell.
- Glick Schiller, Nina/Basch, Linda/Szanton Blanc, Cristina (1995): From Immigrant to Transmigrant: Theorizing transnational Migration. In: *Anthropological Quarterly* 68 (1), S. 48-63.
- Glick Schiller, Nina (2004): Transnationality. In: *A companion to the anthropology of politics*. Malden, Mass. [u.a.]: Blackwell, S. 448-467.
- Glick Schiller, Nina/Nieswand, Boris/Schlee, Günther/Darjeva, Tsyplma/Yalçin-Heckmann, Lale/Fosztó, László (2005): Pathways of migrant in corporation in Germany. In: *Transit* 1 (1), retrieved from: <http://repositories.cdlib.org/ucbgerman/transit/vol1/iss1/art50911>.
- Glick Schiller, Nina/Çağlar, Ayşe/Guldbrandsen, Thaddeus C. (2006): Beyond the ethnic lens: Locality, globality, and born-again incorporation. In: *American Ethnologist* 33(4), S. 621-633.
- Goldschmidt, Henry/McAlister, Elizabeth (Hg.) (2004): *Race, Nation, and Religion in the Americas*. New York: Oxford University Press.
- Harth, Dietrich (2004): Handlungstheoretische Aspekte der Ritualdynamik. In: D. Harth/ G. J. Schenk (Hg.): *Ritualdynamik. Kulturübergreifende Studien zur Theorie und Geschichte rituellen Handelns*. Heidelberg, Synchro, S. 95-116.
- Hauser-Schäublin, Brigitta/Braukämper, Ulrich (Hg.) (2002): *Ethnologie der Globalisierung. Perspektiven kultureller Verflechtungen*. Berlin, Reimer.
- Hobsbawm, E. J./Ranger, T. (Hg.) (1992): *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hock, Klaus (2002): Religionsökonomik. In: Ders.: *Einführung in die Religionswissenschaft*. Darmstadt: Primus, S. 154-157.
- Hüwelmeier, Gertrud (2006): Transnationale Ordensgemeinschaften – Austauschprozesse kultureller Differenzen. In: Thomas Hengartner/Jo-

- hannes Moser (Hg.): *Grenzen & Differenzen. Zur Macht sozialer und kultureller Grenzziehungen*. Leipzig: Leipziger Universitätsverlag, S. 453- 460.
- Inda, Jonathan Xavier/Rosaldo, Renato (Hg.) (2002): *The anthropology of globalization: A reader*. Oxford: Blackwell.
- Kippenberg, Hans G./von Stuckrad, Kocku (2003): *Einführung in die Religionswissenschaft. Gegenstände und Begriffe*. München: C.H. Beck.
- Kokot, Waltraud/Alfonso, Carolin/Tölöyan Kachig (Hg) (2004): *Diaspora, identity and religion: new directions in theory and research*. London: Routledge.
- Krech, Volker (2005): Kleine Religionsgemeinschaften in Deutschland – eine religionssoziologische Bestandsaufnahme. In: H. Lehmann (Hg.): *Religiöser Pluralismus im vereinten Europa. Freikirchen und Sekten*. Göttingen, Wallstein. S. 116-144.
- Kreinath, Jens/Snoek, Jan/Stausberg, Michael (Hg.) (2006): *Theorizing Rituals: Issues, Topics, Approaches, Concepts*. Leiden/Boston: Brill.
- Lauser, Andrea (2004): »Ein guter Mann ist harte Arbeit.« *Eine ethnographische Studie zu philippinischen Heiratsmigrantinnen*. Bielefeld: transcript.
- Lauser, Andrea (2005): Translokale Ethnographie [49 Absätze]. In: *FQS – Forum Qualitative Sozialforschung/Forum: Qualitative Social Research* [Online Journal], 6 (3), Art. 7. Verfügbar über: <http://www.qualitative-research.net/fqs-texte/3-05/05-3-7-d.htm> [seit Juli 2005].
- Lauser, Andrea (2008): Philippine Women on the Move: Marriage across Borders. *International Migration* 46 (4), [im Druck].
- Lehmann, Hartmut (2004): *Säkularisierung. Der europäische Sonderweg in Sachen Religion*. Göttingen, Wallstein.
- Lehmann, Hartmut (2005): Freikirchen und Sekten in Europa am Beginn des 21. Jahrhunderts. Einführende Bemerkungen. In: Ders. (Hg.): *Religiöser Pluralismus im Vereinten Europa*. Göttingen, Wallstein, S. 7-12.
- Lehmann, Karsten (2004): Migration und die dadurch bedingten religiösen Pluralisierungsprozesse. In: Beauftragte der Bundesregierung für Migration, Flüchtlinge und Integration (Hg.): *Religion-Migration-Integration in Wissenschaft, Politik und Gesellschaft*. Fachtagung am 22. April 2004. Berlin/Bonn: Druckhaus Bernd Brümmer, S. 31-46.
- Lehmann, Karsten, (2006): Institutionen religiöser Pluralität. Vergleichende Analyse der christlichen und muslimischen Migrantengemeinden in Frankfurt am Main. In: *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 14, S. 25-52.
- Leonard, Karen (1997): *South Asian Americans*. Westport: Greenwood Press.
- Leonard, Karen I./Stepick, Alex/Vásquez, Manuel A./Holdaway, Jennifer (Hg.) (2005): *Immigrant Faiths: Transforming Religious Life in America*. Walnut Creek: AltaMira Press.