

Alexander-Kenneth Nagel

## Migration und religiöse Pluralisierung in Deutschland

### *Zusammenfassung*

Das Ziel dieses Beitrags ist es, die Veränderung der religiösen Landschaft in Deutschland unter Bedingungen von Arbeits- und Fluchtmigration nachzuzeichnen, Implikationen religiöser Pluralisierung für das interreligiöse und interkulturelle Zusammenleben herauszuarbeiten und Aspekte des gesellschaftlichen und politischen Umgangs mit religiöser Diversität zu beleuchten. Diese Zielstellung schlägt sich auch in der Gliederung nieder: Der erste Abschnitt ist konzeptionellen Fragen vorbehalten. Ausgehend von der kritischen Beobachtung, dass akademische Debatten über Religion und Migration im Kielwasser gesellschaftspolitischer Diskurse oft mit starken Sprachbildern operieren, wird hier eine Unterscheidung zwischen abstrakter, konkreter und vernetzter Diversität vorgeschlagen. Im zweiten Abschnitt wird dann in groben Zügen die Veränderung der deutschen Religionslandschaft in den vergangenen Jahrzehnten porträtiert, um im dritten Abschnitt auf die Vielfalt gesellschaftlicher Ansätze zur Moderation und Kultivierung interreligiöser Begegnung einzugehen. Im vierten und letzten Abschnitt werden die Anfragen, die der Wandel des religiösen Feldes an den deutschen Religions-korporatismus stellt, und drei Entwicklungsoptionen aufgezeigt.

### *Abstract*

This contribution aims, first, to trace the changes in Germany's religious landscape under conditions of labor and refugee migration, second, to flesh out the implications of religious diversification for inter-religious and inter-cultural cohabitation, and third, to pinpoint certain aspects of the political and social approaches to religious diversity. These aims are also apparent in the structure of this article: The first section deals with conceptual issues. Starting from the critical observation that academic debates around religion and migration, following the lead of public discourse, often operate with strong metaphoric language, a distinction between abstract, concrete, and networked diversity is proposed. The second section portrays some of the changes Germany's religious landscape has undergone over the past decades, while the third section focuses on the multiplicity of social approaches to moderate and cultivate inter-religious encounters. The fourth and last section discusses some of the challenges which the transformation of the religious landscape poses to the corporatist relationship between state and religion and suggests three options for future development.

## 1 Konzeptioneller Ausgangspunkt: Abstrakte, konkrete und vernetzte Vielfalt

Die aktuelle Berichterstattung zur Fluchtzuwanderung ist reich an mächtigen Sprachbildern. Von einer „Flüchtlingswelle“ ist da die Rede, bisweilen auch von einer „Flut“ oder martialischer von einem „Ansturm“

an Europas Gestade. Hinter vorgehaltener Hand und in der Anonymität des Internet wird offen über eine „Völkerwanderung“ spekuliert. All diese Bilder haben eines gemeinsam: Sie zeichnen die Flüchtlinge als eine Art Naturgewalt ohne menschliche Züge und Regung. Vor allem das Motiv der Völkerwanderung ist problematisch. Es identifiziert die Zuwanderungsländer Westeuropas mit dem zerfallenden weströmischen Reich und die Flüchtlinge mit den militärisch wohlorganisierten germanischen Verbänden der Spätantike.

Der abstrakte Flüchtling lässt sich leichter klassifizieren und organisatorisch behandeln, die bekannte Folge ist eine zynische Zweiklassengesellschaft von Bürgerkriegs- und Wirtschaftsflüchtlingen. Schwierig wird es indes überall da, wo die Flucht ein Gesicht erhält. Dies zeigte sich etwa in Angela Merkels ambivalentem Umgang mit dem Flüchtlingsmädchen Reem, in dem menschliche Nähe und bürokratische Unerbittlichkeit ganz dicht beieinander lagen. Auch die Diskussion über das Foto des kleinen Aylan aus Kobane kreiste um die Frage, ob es statthaft ist, abstrakte Problemlagen durch konkrete Einzelschicksale zu veranschaulichen (vgl. exemplarisch FAZ 2015 und Der Tagesspiegel 2015). Kritiker warnen vor ‚Betroffenheitsheischerei‘ ohne Einsicht und Effekt. Auf der anderen Seite gilt: Erst die konkrete Begegnung und Identifikation setzt jene moralische Energie frei, die tätig macht. Die abstrakte und entmenschlichte Bildsprache hingegen begünstigt eine kollektive Lethargie, die Absolution in der trügerischen Verfahrensgerechtigkeit der Asylbürokratie sucht.

Auch die akademische Diskussion über Religion und Migration operiert mit Sprachbildern, die durch ihren assoziativen Überschwang immer wieder Eingang in öffentliche Debatten finden oder sich von vornherein im Schatten entsprechender Gefährdungsdiskurse bewegen. Das prominenteste Beispiel ist sicher die „Parallelgesellschaft“. Der Begriff suggeriert eine hermetisch abgeschlossene Gruppe, die zwar innerhalb der territorialen, aber außerhalb der sozialen und kulturellen Ordnung der Aufnahmegesellschaft steht, ohne jemals in eine produktive Beziehung mit ihr zu treten. Sozialwissenschaftliche Versuche, aus der Metapher ein Analysekonzept zu machen, definieren Parallelgesellschaften im Wesentlichen über drei Kriterien: Homogenität im Inneren, Abschottung nach Außen sowie die Verdopplung der mehrheitsgesellschaftlichen Institutionen (vgl. Halm/Sauer 2006).

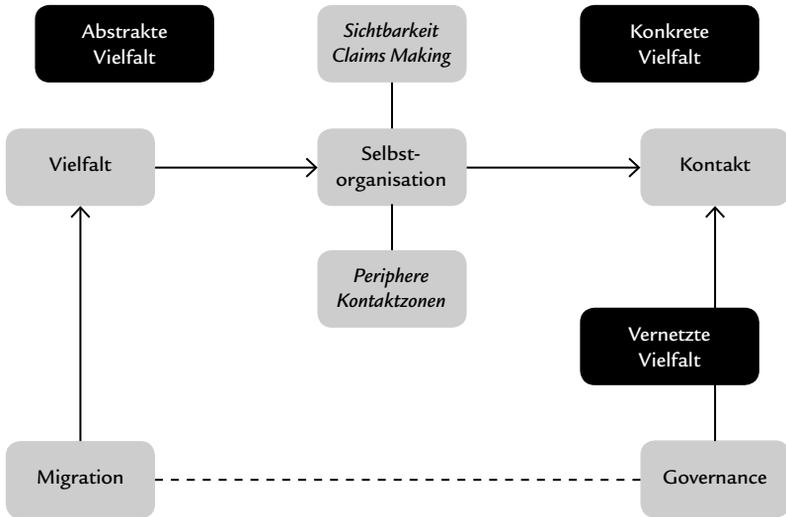
Eine Variation des Parallelgesellschaftsmotivs ist die Rede von der „Mobilitätsfalle“ (Wiley 1967). Der Ausdruck bringt die Befürchtung

auf den Punkt, dass ethnische Ökonomien zwar kurzfristig Chancen eröffnen können, die sich aber mittelfristig als Sackgasse entpuppen und die soziale und wirtschaftliche Etablierung gefährden. Im Unterschied dazu galten „ethnische Kolonien“ lange Zeit als eine Art selbstauflösende Gemeinschaft (vgl. Heckmann 1992). Zu Beginn, so die verbreitete Idee, können sie ihre Mitglieder bei der Eingliederung in die Aufnahmegesellschaft unterstützen, indem sie als kulturelle Refugien fungieren und Hilfe in praktischen Angelegenheiten mobilisieren, etwa bei Behördengängen oder kleineren Notlagen. Im weiteren Verlauf komme es dann in sozialer, ökonomischer und kultureller Hinsicht zu einer zunehmenden Anpassung an die Mehrheitsgesellschaft. Die „ethnische Kolonie“ hat sich überlebt und löst sich auf.

Die Chance dieser akademischen Sprachbilder besteht darin, Alltagserfahrungen von Fremdheit und Befremden empirisch relativieren zu können und dadurch Auseinandersetzungen über Religion und Integration zu versachlichen. Zugleich besteht allerdings die Gefahr, dass sie Ressentiments scheinbar objektivieren und salonfähig machen. So unterstellt der Ausdruck „Kolonie“ einen imperialen Anspruch, der aus Gefährdungsdiskursen zur vermeintlichen „Islamisierung“ oder „Überfremdung“ sattem bekannt ist und die gesellschaftlichen Kräfteverhältnisse zwischen Einwanderern und der Mehrheitsgesellschaft in grotesker Weise verkehrt.

Angesichts dieser kurzen *tour d'horizon* durch die assoziationskräftige Ikonographie von Migrationsdebatten liegt der Schluss nahe, der akademische Diskurs über Religion und Migration sei zugleich übermetaphorisch und untertheoretisch (vgl. Nagel 2014, 75–77). Der vorliegende Beitrag begegnet dieser konzeptionellen Herausforderung, indem er einige Differenzierungen auf der Ebene einer Theorie mittlerer Reichweite vorschlägt: Um das Zusammenspiel von Migration, religiöser Selbstvergewisserung und Selbstorganisation und Ansätzen zum politischen und gesellschaftlichen Umgang mit religiöser Pluralisierung zu verstehen, erscheint es daher sinnvoll, zwischen unterschiedlichen Dimensionen bzw. Ebenen religiöser Diversität zu unterscheiden (vgl. Abbildung 1):

Abbildung 1: Dimensionen religiöser Pluralisierung



Das Schaubild verweist auf drei unterschiedliche Prozesse, die empirisch eng miteinander verbunden sind, analytisch aber unterschieden werden können und sollten: die Zunahme und zunehmende Sichtbarkeit religiöser Vielfalt im Zuge des Migrations- und Beheimatungsprozesses, die konkreten religiösen Kontaktsituationen, die daraus entstehen und schließlich die Steuerungsversuche, die auf eine gedeihliche Ausgestaltung und Moderation dieser Kontakte gerichtet sind.

Die erste Dimension betrifft das Verhältnis von Migration und religiöser Vielfalt: Zwar bringen Migrantinnen und Migranten ihre Religion mit und tragen so auf einer demographischen Ebene zur religiösen Pluralisierung der Aufnahmegesellschaft bei. Diese Vielfalt bleibt jedoch abstrakt, insoweit sie sich lediglich in gefühlten Zugehörigkeiten und privater Glaubenspraxis ausdrückt. Konkret wird religiöse Pluralisierung erst, wenn sie durch Selbstorganisation Gestalt annimmt und in Religionskontakt übersetzt wird. Dafür gibt es im Wesentlichen zwei Mechanismen, nämlich zum einen die zunehmende Sichtbarkeit religiöser Migrantengemeinden und zum anderen die interreligiöse Begegnung in peripheren Kontaktzonen. Konkrete Vielfalt und Religionskontakte schließlich drängen auf Moderation und Gestaltung und ziehen gesellschaftliche und staatliche Steuerungsbestrebungen auf sich. Beispiele dafür sind interreligiöse Aktivitäten und politische

Initiativen der *Diversity Governance* wie die Deutsche Islam-Konferenz. Wo religiöse Pluralisierung auf diese Weise bewirtschaftet wird, möchte ich von vernetzter Vielfalt sprechen.

Im Hinblick auf die Übersetzung von abstrakter Pluralisierung in konkreten Religionskontakt lassen sich (mindestens) zwei Mechanismen unterscheiden, die beide eng mit der Selbstorganisation bzw. Institutionalisierung religiöser Migrantengemeinden verbunden sind. Den ersten Mechanismus möchte ich als periphere Kontaktzonen bezeichnen: Die frühen Phasen des Migrationsverlaufes sind häufig gekennzeichnet durch eine starke Orientierung auf das Herkunftsland und sozioökonomische Restriktionen in der Aufnahmegesellschaft. Daher werden Andachtsorte dort gegründet, wo günstig und einfach Räumlichkeiten anzumieten sind, also in Vororten und Gewerbegebieten an den Rändern größerer Städte. Auch wenn diese Orte in der Regel von der Aufnahmegesellschaft unbeachtet bleiben, können sie Räume der interreligiösen und interkulturellen Begegnung eröffnen. Der zweite Mechanismus betrifft die „Wege aus der Unsichtbarkeit“ (Luchesi 2003), die religiöse Migrantengemeinden im Rahmen ihrer zunehmenden Etablierung finden. Gemeint ist das Bestreben, die geographische und gesellschaftspolitische Randständigkeit in der Aufnahmegesellschaft hinter sich zu lassen und nunmehr an zentraler Stelle Sichtbarkeit und Mitsprache zu beanspruchen. Der augenfälligste Ausdruck dieses *Claims Making* im öffentlichen Raum ist die Errichtung repräsentativer religiöser Gebäude. Wie Martin Baumann (2000, 184–186) herausgestellt hat, verkörpern diese Bauten Anfragen an hegemoniale nationale Konstruktionen legitimer Öffentlichkeit. Es ist eben diese expressive Deprivatisierung religiöser Vielfalt (vgl. Casanova 1994, 227–229), die die öffentliche Aufmerksamkeit auf sich zieht und Religionskontakte zu einem Gegenstand politischer und gesellschaftlicher Steuerung werden lässt.

Konzepte von *Governance* begreifen gesellschaftliche Steuerung als einen partizipativen und kooperativen Prozess und sind daher geeignet, die große Bandbreite von staatlichen und gesellschaftlichen Strategien zum Umgang mit religiöser Vielfalt zu erfassen (vgl. Mayntz/Scharpf 1995). Dazu gehören stärker etatistische Modelle wie staatliche Anreizstrukturen ebenso wie gesellschaftliche Initiativen vom Dialogforum mit jahrzehntelanger Erfahrung bis hin zu interreligiösem Graswurzelengagement auf Stadt- oder Stadtteilebene (vgl. Harris/Young 2009). Anders als in angelsächsischen Ländern wie England oder den USA wurde in Deutschland religiöse Vielfalt erst vor kurzem als innenpolitisches Thema

erkannt. So stellt bspw. die Deutsche Islam Konferenz einen Versuch dar, die Vielfalt islamischer Traditionen und Gemeinschaften in Deutschland einzubinden und zu verwalten. Indes waren Religionskontakte in Deutschland schon lange vor der politischen Aneignung (und auch lange vor der breiten Aufmerksamkeit für religiöse Themen im Nachgang von 9/11) Gegenstand zivilgesellschaftlichen Engagements.

Im folgenden Abschnitt werden zunächst die abstrakte Vielfalt und die jüngeren Veränderungen der deutschen Religionslandschaft im Vordergrund stehen, um im Anschluss daran den Fokus auf vernetzte Vielfalt in Gestalt zivilgesellschaftlicher Versuche zur Kultivierung interreligiöser Begegnung zu legen.

## 2 Abstrakte Vielfalt: Wie sich die Religionslandschaft durch Migration und Flucht verändert

Schaut man sich die deutsche Religionslandschaft in der Draufsicht, z. B. auf einer Karte an, zeigt sich eine Dreiteilung in mehrheitlich katholische, evangelische und konfessionslose Regionen. Diese Topographie bildet sich auch in der Verteilung religiöser Zugehörigkeiten in der deutschen Bevölkerung ab, die in der folgenden Tabelle dargestellt ist:

Name	Anzahl	Anteil
Konfessionslos	27,5 Mio	34%
Katholisch	23,8 Mio	29%
Evangelisch	22,6 Mio	28%
Muslimisch	4,5 Mio	5,5%
Christlich-Orthodox	1,6 Mio	1,9%

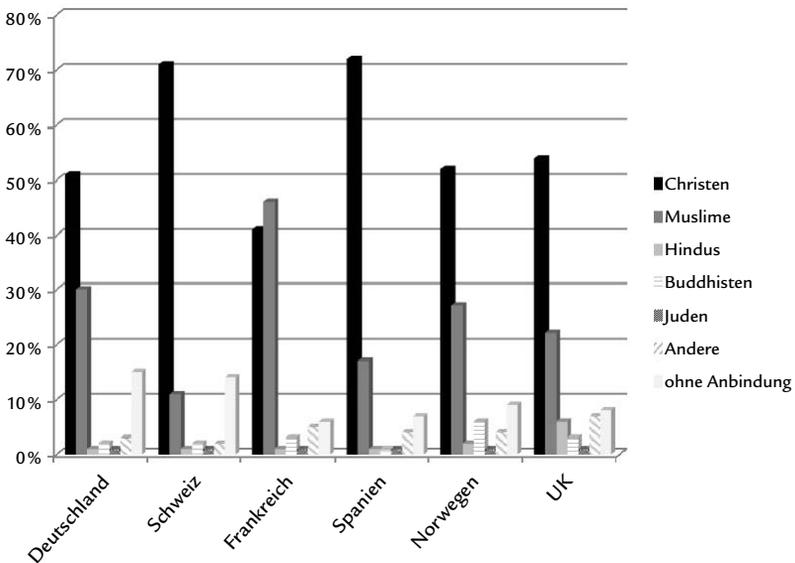
Quelle: Datensammlung des Religionswissenschaftlichen Medien- und Informationsdienstes (REMID 2017)

Es wird deutlich, dass drei von fünf Deutschen noch immer Mitglieder in einer der beiden großen Kirchen sind. Etwa einer von 20 in Deutschland lebenden Menschen ist (laut Selbstbezeichnung) Muslim und knapp einer von 50 Einwohnern gehört einer christlich-orthodoxen Kirche an. Gut ein Drittel der Bevölkerung kann als konfessionslos gelten. Die immer wieder zu hörende Rede von den Konfessionslosen als „Gruppe“ ist religionssoziologisch allerdings kaum zu halten. Vielmehr handelt es sich um ein heterogenes Feld, in dem kirchenferne, aber spirituell interessierte ebenso vertreten sind wie religiös indifferente Menschen und

atheistische Aktivisten. Betrachtet man die Veränderung der deutschen Religionslandschaft im Längsschnitt, lässt sich ein deutlicher Rückgang der Kirchenmitgliedschaften seit den 1950er-Jahren erkennen. Darin spiegelt sich allerdings auch ein allgemeiner Individualisierungstrend, der auch andere gesellschaftliche Verbände wie Parteien, Gewerkschaften oder Sportvereine betrifft.

Abseits dieser allgemeinen Entwicklungen steht in diesem Abschnitt die Frage im Vordergrund, wie sich die Zuwanderung in den vergangenen Jahrzehnten auf die deutsche Religionslandschaft ausgewirkt hat. Das folgende Säulendiagramm stellt die religiösen Wanderungsprofile ausgewählter europäischer Länder dar.

Abbildung 2: Religiöse Immigrationsprofile ausgewählter europäischer Länder



Quelle: Eigene Darstellung auf Basis der Pew Global Religion and Migration Database 2010

Die Angaben beziehen sich auf alle lebenden Immigranten im Stichjahr 2010. Dabei zeigt sich schon auf den ersten Blick ein Muster, das in den vergangenen Jahrzehnten für die meisten europäischen Länder charakteristisch war: Einer (mehr oder minder ausgeprägten) Mehrheit christlicher Immigranten steht eine substantielle muslimische Minderheit gegenüber. Im Ländervergleich werden dabei unterschiedliche

Ausprägungen dieses Musters deutlich. So fällt auf, dass Spanien und die Schweiz den mit Abstand höchsten Anteil christlicher Immigranten aufweisen. In beiden Ländern gehören drei von vier Zuwanderern einer christlichen Kirche an und der Anteil der zugewanderten Christen ist ca. fünfmal so groß wie der Anteil der zugewanderten Muslime. In der Schweiz lässt sich der hohe Anteil christlicher Zuwanderer auf ihre überwiegend europäische Herkunft zurückführen, der mit Abstand größte Teil davon sind Arbeitsmigranten aus Deutschland. In Spanien ist das religiöse Wanderungsprofil hingegen ein klarer Ausdruck der kolonialen Vergangenheit des Landes, ein Großteil der christlichen Zuwanderer stammt hier aus Süd- und Lateinamerika. Das einzige Land, in das mehr Muslime als Christen eingewandert sind, ist Frankreich. Auch hier stammt ein großer Teil der muslimischen Migranten aus den ehemaligen französischen Kolonien in Nordafrika. Großbritannien und Norwegen schließlich zeichnen sich durch einen leicht erhöhten Anteil zugewandelter Hindus und Buddhisten aus. Für Großbritannien lässt sich dies als Erbe des Commonwealth erklären, die überwiegend vietnamesischen und singhalesischen Buddhisten in Norwegen kamen als Flüchtlinge oder Arbeitsmigranten.<sup>1</sup>

Das religiöse Zuwanderungsprofil von Deutschland spiegelt die Immigrationsgeschichte der Nachkriegszeit wider, die v. a. durch Arbeitsmigration im Rahmen des deutschen Wirtschaftswunders geprägt war. Diese Immigration vollzog sich im Rahmen großangelegter Anwerbeabkommen mit Ländern, die entweder mehrheitlich katholisch (Italien, Spanien) oder muslimisch (Türkei, Marokko) geprägt waren. In diesem Zusammenhang ist daran zu erinnern, dass auch die DDR Arbeitsmigranten aus sozialistischen Brüderländern wie Vietnam, Mosambik und Kuba anwarb. In den späten 1980er-Jahren waren immerhin ein Prozent der Arbeitnehmer in der DDR Immigranten, weniger als in Westdeutschland,

1 Methodische Anmerkung: Die Daten beruhen auf Sekundäranalysen vorhandener Datenquellen wie Zensusdaten, Melderegister etc. Wo die Religionszugehörigkeit nicht explizit erhoben wird, muss sie geschätzt werden, und für diese Schätzung wird auf die religiöse Zusammensetzung des Herkunftslandes zurückgegriffen (sog. Herkunfts-Proxy), d. h. Einwanderer aus ‚islamischen‘ Ländern werden grundsätzlich als Muslime betrachtet. Die Folge ist eine systematische Überschätzung der muslimischen sowie eine Unterschätzung der christlichen Zuwanderer aus islamischen Ländern, obwohl man annehmen kann, dass Letztere angesichts teils umfassender Einschränkungen ihrer Religionsfreiheit in den Herkunftsländern einen relativ höheren Anteil der Auswanderer stellen.

aber doch der höchste Anteil innerhalb der Warschauer-Pakt-Staaten (vgl. Bade/Oltmer 2004).

Dabei waren sich die beiden deutschen Staaten bei allen Systemunterschieden einig: Die ausländischen Arbeitnehmer müssten nach getaner Arbeit wieder in ihre Herkunftsländer zurückkehren. Dafür sorgten ein Rotationsprinzip und die strikte Befristung der Arbeitsverhältnisse sowie teils rigide Rückführungsmaßnahmen: Wurde etwa eine Arbeitsmigrantin in der DDR schwanger, stand sie vor der Entscheidung, das Kind abzutreiben oder aber in ihr Herkunftsland zurückzukehren (vgl. Feige 1999). In Westdeutschland sollte ab 1983 das Rückkehrhilfegesetz durch finanzielle Anreize Arbeitsmigranten zur Ausreise ermuntern. Die Remigrationsquote war beträchtlich: Von den insgesamt 14 Millionen Arbeitsmigranten, die über die Jahre nach Deutschland gekommen waren, kehrten 12 Millionen in ihre Herkunftsländer zurück (vgl. Richter 2011). Über die Rückführung hinaus fand eine planvolle politische Bearbeitung der Einwanderung in Deutschland lange Zeit nicht statt. Migrationspolitik war im Wesentlichen Wirtschaftspolitik, die Beheimatung und strukturelle Integration der verbliebenen „Gastarbeiter“ verlief weitestgehend unterhalb des politischen Radars.

Auch wenn für die allermeisten Arbeitsmigranten Religion kein vorrangiges Migrationsmotiv war, brachten sie doch ihre religionskulturelle Prägung mit und begannen spätestens im Rahmen des Familiennachzugs mit der Gründung eigener Religionsgemeinschaften. Die folgende Tabelle gibt Auskunft über die (gemessen an der Anzahl der Mitglieder oder Anhänger) bedeutendsten Religionsgemeinschaften in Deutschland mit Migrationshintergrund<sup>2</sup>:

- 2 Da die Religionszugehörigkeit in Deutschland nicht zentral erfasst wird, müssen die Mitgliedszahlen für einige Religionsgemeinschaften geschätzt werden. Dabei ergeben sich je nach Erhebungsverfahren teils deutlich unterschiedliche Werte. So hat die jüngste Hochrechnung des Bundesamtes für Migration und Flüchtlinge für das Jahr 2015 die Anzahl der in Deutschland lebenden Muslime auf 4,4 bis 4,7 Millionen beziffert, während die Forschungsgruppe Weltanschauungen von 3,6 Millionen Muslimen ausgeht. Die Differenz ergibt sich in diesem Fall daraus, dass in der Hochrechnung des BAMF auch „Kulturmuslime“ mitgezählt werden, also Personen, die sich selbst als Muslime bezeichnen, aber weder gemeindlich angebunden sind noch in ihrem Alltag religiöse Gebote beachten. Ähnliches gilt für die in Deutschland lebenden Juden, bei denen es sich ganz überwiegend um Kontingentflüchtlinge aus der ehemaligen Sowjetunion handelt. Von ihnen sind nur knapp 100.000 in Gemeinden im Rahmen des Zentralrats der Juden organisiert, weitere ca. 90.000 gehören hingegen

Bezeichnung	Anzahl
Katholiken	
Muttersprachliche Gemeinden	3.500.000
Muslime	
Sunniten	2.604.000
Aleviten	500.000
Schiiten	200.000
Alawiten	70.000
Christlich-Orthodoxe	
Griechisch-Orthodox	450.000
Rumänisch-Orthodox	300.000
Serbisch-Orthodox	250.000
Russisch-Orthodox	240.000
Syrisch-Orthodox	100.000
Protestanten	
Gemeinden anderer Sprache und Herkunft	Gesamtanzahl unklar bzw. nur durch einzelne Landeskirchen erfasst
Sonstige	
Juden	190.000
Buddhisten	140.000
Yeziden	100.000
Hindus	95.000

Quelle: eigene Darstellung anhand der Datensammlung von REMID (2017)

Die Zusammensetzung des migrationsbedingten religiösen Feldes in Deutschland bildet das o. a. religiöse Zuwanderungsprofil ab, insofern die meisten Immigranten einer *christlichen* Konfession angehören: Nach Auskunft der *römisch-katholischen* Kirche existieren derzeit „in Deutschland über 400 muttersprachliche Gemeinden in zirka 30 Sprachgruppen, in denen fast 500 Priester und Ordensleute [...] als Seelsorger wirken“ (Schohe 2015). Insgesamt kann man von fünf Millionen Katholiken in Deutschland ausgehen, die entweder Ausländer

keiner Gemeinde an. Diese und alle anderen Zahlen werden hier nach der Datensammlung des Religionswissenschaftlichen Medien- und Informationsdienstes REMID zitiert, der fortlaufend Daten zu den Mitgliedszahlen verschiedener Religionen und Weltanschauungsgemeinden in Deutschland aus unterschiedlichen Quellen zusammenträgt. Online unter [http://remid.de/info\\_zahlen/](http://remid.de/info_zahlen/), abgerufen 17. 07. 2017.

sind (kein deutscher Pass) oder Deutsche mit Migrationshintergrund (vgl. ebd.). Über die Anzahl von Gemeinden anderer Sprache und *protestantischer Prägung* gibt es hingegen keine gesicherten Zahlen. Einzelne Landeskirchen wie die Evangelische Kirche von Westfalen und die Evangelische Kirche im Rheinland haben Listenprozesse angestoßen, um Kenntnisse über die verschiedenen evangelischen und evangelikalen Migrationskirchen auf ihrem Territorium zu erhalten. Danach bestanden im Jahr 2005 in Nordrhein-Westfalen insgesamt 450 Gemeinden anderer Sprache und Herkunft, die große Mehrheit davon (80 %) auf dem Gebiet der rheinischen Kirche (vgl. EKvW 2011). Im Jahr 2015 waren 140 dieser Gemeinden im Internationalen Kirchenkonvent organisiert, einem Netzwerk der rheinischen und westfälischen Landeskirche zur Strukturierung der interkulturellen ökumenischen Zusammenarbeit (vgl. EKvW/EKiR 2015). In einer Publikation der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau ist von 400–500 christlichen Migrantengemeinden im Rhein-Main-Gebiet die Rede. Allerdings habe man „aufgrund des hohen Veränderungspotentials“ von einer weiteren Dokumentation Abstand genommen (EKKW 2009, 8). Eine Schätzung der Mitglieder in evangelischen Migrationskirchen für ganz Deutschland erweist sich vor diesem Hintergrund zum gegenwärtigen Zeitpunkt als schwierig.

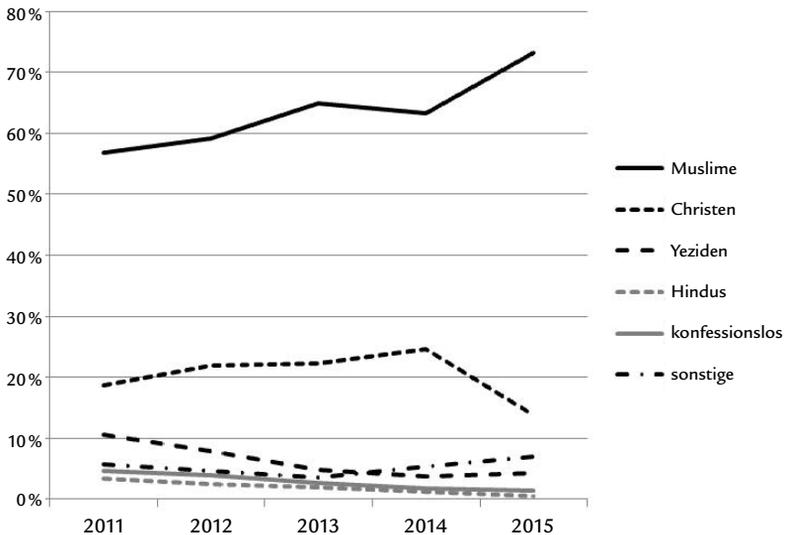
Eine bedeutende Minderheit innerhalb der Migrationskirchen stellen schließlich die *christlich-orthodoxen Kirchen* mit insgesamt ca. 1,6 Millionen Mitgliedern. Die Angehörigen der zahlenmäßig größten Gruppen (griechisch-, rumänisch, serbisch- und russisch-orthodox) sind v. a. im Rahmen der Anwerbeabkommen nach Deutschland gekommen. Etwas anders stellt sich die Situation für die ca. 100.000 Mitglieder der syrisch-orthodoxen Kirche dar, die zunächst als Arbeitsmigranten und später, in den frühen 1980er-Jahren, als Flüchtlinge des türkisch-kurdischen Konflikts zugewandert sind (vgl. Plessentin 2015, 119). In diesem Fall lässt sich die aktuelle Fluchtmigration als dritte Einwanderungswelle verstehen.

Von den zugewanderten *Muslimen* gehören ca. 2,6 Millionen der sunnitischen Tradition an. Ihnen stehen ca. 500.000 Aleviten sowie ca. 200.000 Schiiten gegenüber. Einem prinzipiell geteilten Bekenntnis (abstrakte Diversität) stehen bislang vor allem landsmannschaftliche Organisationsformen gegenüber (konkrete Diversität). Die türkisch-stämmigen Muslime sind zudem in drei größeren Dachverbänden organisiert, namentlich der Türkisch-Islamischen Union der Anstalt für

Religion (DITIB), der Islamischen Gemeinschaft Millî Görüş (IGMG) sowie dem Verband der Islamischen Kulturzentren (VIKZ). Es steht zu vermuten, dass die gegenwärtige Fluchtmigration die bestehenden Moscheevereine zu einer stärkeren multikulturellen Öffnung gegenüber Muslimen aus unterschiedlichen Herkunftsländern herausfordert. Weitere substantielle religiöse Minderheiten mit Migrationshintergrund umfassen die ca. 190.000 *Juden*, überwiegend Kontingentflüchtlinge aus der ehemaligen Sowjetunion, ca. 140.000 *Buddhisten* aus Vietnam und Thailand, 95.000 *Hindus*, die Mehrheit davon tamilische Fluchtmigranten aus Sri Lanka und Südindien, sowie mittlerweile 100.000 *Yeziden*, deren Anzahl sich in den vergangenen Jahren durch die Übergriffe in ihren Siedlungsgebieten in Syrien und dem Irak deutlich erhöht hat.

Wie die aktuelle Fluchtmigration die deutsche Religionslandschaft verändern wird, ist derzeit nur schwer vorherzusagen. Ein Blick auf die Religionszugehörigkeit der Geflüchteten legt nahe, dass der Anteil und die intrareligiöse und kulturelle Vielfalt der Muslime in Deutschland zunehmen wird (vgl. Abb. 3).

Abbildung 3: Religionszugehörigkeit der Asylersantragsteller



Die Abbildung stellt die Religionszugehörigkeit der Asylersantragsteller für die Jahre 2011 bis 2015 dar, die vom Bundesamt für Migration und

Flüchtlinge erfasst wird.<sup>3</sup> Insgesamt wird deutlich, dass die Fluchtmigration nach Deutschland im Unterschied zu dem o. a. religiösen Zuwanderungsprofil in den vergangenen Jahren v. a. muslimisch geprägt war: Im Jahr 2011 waren etwas mehr als die Hälfte der Antragsteller Muslime, im Jahr 2015 waren es drei von vier Asylsuchenden. Dies hängt in erster Linie mit dem starken Anstieg syrischer Kriegsflüchtlinge zusammen, die überwiegend (2015: 86,2 %) angaben, Muslime zu sein. Demgegenüber ist der Anteil der Yeziden im Beobachtungszeitraum von mehr als 10 % im Jahr 2011 auf etwa 4 % in den Jahren 2014 und 2015 zurückgegangen. Für die Residualkategorie „Sonstige“ ergibt sich ein uneinheitliches Bild. Einen Hinweis auf die bereits angesprochene kulturelle Pluralisierung der Muslime geben die unterschiedlichen Herkunftsländer: So kamen die meisten muslimischen Antragsteller in den Jahren 2011 bis 2013 aus dem Mittleren Osten (Afghanistan, Pakistan) und Südosteuropa (Serbien, Mazedonien). Im Jahr 2015 wurden vor allem Asylanträge von Muslimen aus Syrien, Albanien und dem Kosovo bearbeitet.

Insgesamt ist bei Prognosen zur künftigen Gestalt der Religionslandschaft Vorsicht geboten, das gilt insbesondere für waghalsige demographische Projektionen, die aus den höheren Fertilitätsraten muslimischer Zuwanderer auf einen dauerhaften überproportionalen Bedeutungszuwachs des Islam in Europa schließen. Neuere demographische Studien haben demgegenüber auf einen Rückgang der Geburtenraten zwischen der ersten und zweiten Migrantengeneration und eine Angleichung an die Mehrheitsgesellschaft verwiesen (vgl. Milewski 2010).<sup>4</sup> Die Betrachtung der jüngeren Fluchtmigration legt nahe, dass der Anteil und die interne Diversität der Muslime in Deutschland in den kommenden Jahren moderat steigen werden. An der eingangs angesprochenen Dreiteilung der deutschen Religionslandschaft in Katholiken, Protestanten und Konfessionslose wird sich dadurch perspektivisch kaum etwas ändern. Dennoch könnte die interne Diversifizierung der Muslime für die deutsche Religionslandschaft bedeutsam werden. So könnte die Fluchtmigration zur Bewährungsprobe für die Handlungsfähigkeit der bestehenden islamischen Organisationen in Deutschland werden und

3 Dabei schwankt die Anzahl der Erstanträge über die Jahre erheblich und steigt von ca. 46.000 (2011) über 110.000 (2013) auf knapp 442.000 Anträge im Jahr 2015 an.

4 Dies gilt im Übrigen auch für sozialstrukturelle Merkmale wie etwa Geschlechterunterschiede in Bezug auf Bildung (vgl. Haug u. a. 2009, 220).

die Bemühungen in Richtung eines islamischen Wohlfahrtsverbandes unterstützen. Sie könnte aber auch die Fragmentierung innerhalb des muslimischen Feldes vorantreiben und zu Auflösungserscheinungen in der Zusammenarbeit staatlicher Stellen mit islamischen Verbänden führen. Dies wiederum könnte in einer Neuauflage der Diskussion über die korporatistische Zusammenarbeit zwischen Staat und Religionsgemeinschaften resultieren.

### 3 Vernetzte Vielfalt: Organisierter Religionskontakt um die Ecke

Die o. a. offenen Fragen zur Auswirkung der jüngeren Fluchtmigration auf die deutsche Religionslandschaft machen deutlich, wie wichtig die Unterscheidung zwischen abstrakter und konkreter Diversität ist. Zur Erinnerung: Abstrakte Vielfalt wird konkret, wenn und insoweit sie durch Selbstorganisation in Religionskontakt übersetzt wird. Wo dieser Kontakt gesellschaftliche und politische Steuerungsbestrebungen auf sich zieht, kann man von *vernetzter Vielfalt* sprechen. Als Beispiel dafür sollen im Folgenden interreligiöse Aktivitäten dienen. Gemeint sind organisierte und planvolle Maßnahmen der Begegnung zwischen Angehörigen von zwei oder mehr Religionsgemeinschaften, die auf einem programmatischen Verständnis religiöser Differenz beruhen. Ausgenommen sind damit alle situativen und spontanen Begegnungen, die in der englischsprachigen Debatte häufig mit dem Begriff *Encounter* beschrieben werden, sowie der nicht religionsbezogene Austausch zwischen Angehörigen unterschiedlicher Religionsgemeinschaften. Im Folgenden werden sechs Idealtypen interreligiöser Aktivitäten vorgestellt, die sich mit Blick auf den Grad religiöser Vielfalt, ihre Struktur und Interaktionsmodi sowie die Beteiligung staatlicher Akteure systematisch unterscheiden.<sup>5</sup>

5 Die Unterscheidung geht auf das Teilprojekt „Interreligiöse Aktivitäten und Religionskontakt“ zurück, das im Rahmen der NRW-Nachwuchsforschergruppe „Religion vernetzt. Zivilgesellschaftliche Potentiale religiöser Vergemeinschaftung“ durchgeführt wurde (2010–2014). Als Datengrundlage dienten 25 leitfadengestützte Interviews mit interreligiösen Aktivisten sowie teilnehmende Beobachtungen in 21 Einzelaktivitäten (vgl. dazu ausführlicher Nagel 2012).

*Interreligiöse Nachbarschaftsinitiativen* sind lokale Netzwerke von religiösen Laien und Repräsentanten unterschiedlicher Religionsgemeinschaften, die sich für Verständigung und Zusammenhalt innerhalb einer Nachbarschaft oder eines Stadtteils einsetzen. Diese Initiativen können zumeist auf eine längere Geschichte der Zusammenarbeit zurückblicken und sind eher auf allgemeine Fragen des nachbarschaftlichen Miteinanders als auf religiösen Austausch i. e. S. gerichtet. Aufgrund der räumlichen Nähe und der gemeinsamen Vorgeschichte kennen sich die Teilnehmer in der Regel persönlich. Dabei ist sowohl die inter- als auch die intra-religiöse Vielfalt häufig höher als in klassischen Dialogveranstaltungen, da Nachbarschaftsinitiativen alle Religionsgemeinschaften innerhalb eines Stadtviertels ansprechen, ohne dabei ein bestimmtes Quorum beachten zu müssen. Trotz ihrer eher allgemeinen Perspektive auf den nachbarschaftlichen Zusammenhalt hatten die Nachbarschaftsinitiativen in unserem Sample einen klaren religiösen Rahmen: Sie trafen sich in religiösen Räumlichkeiten wie Gemeindehäusern und grenzten sich deutlich von nicht-religiösen Akteuren und Herangehensweisen ab.

*Dialogkreise* sind regelmäßige Gesprächsrunden, die sich in einem bestimmten Turnus treffen, um dogmatische oder sozialetische Fragen in interreligiöser Perspektive zu diskutieren. Die Struktur dieser Dialoggruppen ist gekennzeichnet durch einen harten Kern von Aktiven, zumeist religiösen Spezialisten (Geistliche oder Religionslehrer), die sich häufig schon länger kennen, und einer losen Peripherie gelegentlicher Besucher mit themenspezifischen Interessen. Dialogveranstaltungen können als Gruppen- oder Paneldiskussion stattfinden. Inhaltlich deckten sie in unserem Sample eine große Bandbreite von Themen ab. Diese reichten über gemeinsame kanonische Geschichten wie die des Joseph über komparative Betrachtungen („starke Frauen in den Weltreligionen“) bis hin zu ethischen Fragen, etwa: „Wie gehen wir mit unseren Alten um?“ Ähnlich wie Nachbarschaftsinitiativen tagen Dialogkreise in religiösen Räumlichkeiten (häufig alternierend in Kirchen, Moscheen und Synagogen). Entscheidungsträger aus Politik und Verwaltung nahmen in unserem Sample nicht an Dialogveranstaltungen teil.

*Interreligiöse Friedensgebete* sind religionsübergreifende Gebetsveranstaltungen, die Lesungen und liturgische Elemente aus unterschiedlichen religiösen Traditionen einbeziehen. Im Unterschied zu den vorgenannten Formaten beruhen Friedensgebete weniger auf kognitivem religiösem Austausch als auf geteilter ritueller Performanz. Ähnlich wie Nachbarschaftsinitiativen zeichnen sie sich durch einen höheren Grad

(inter-, nicht aber intra-) religiöser Vielfalt aus: In unserem Sample waren interreligiöse Friedensgebete das einzige Format, in dem auch Vertreter von polytheistischen und nicht-theistischen Traditionen zugegen waren. Verglichen mit den anderen Formaten haben Friedensgebete in der Regel mehr Teilnehmer, die sich untereinander allerdings seltener kennen und sich im Hinblick auf ihr Alter, Migrationshintergrund etc. stärker unterscheiden. Was die *Governance* religiöser Vielfalt anbelangt, bieten Friedensgebete staatlichen Akteuren zahlreiche Möglichkeiten der Beteiligung: So wurde ein Friedensgebet in unserem Sample in Kooperation zwischen dem Büro des Oberbürgermeisters und einer bekannten städtischen Dialoginitiative organisiert. Das Beispiel macht deutlich, wie *Bottom-up*-Ansätze zum Umgang mit religiöser Vielfalt von staatlicher Seite unterstützt – und vereinnahmt – werden können.

Ebenso wie Friedensgebete sind auch *interreligiöse Schulgottesdienste* auf die gemeinsame religiöse Praxis ausgerichtet. Sie werden an konfessionellen und staatlichen Schulen als klassische Übergangsriten abgehalten, um einen Jahrgang zu begrüßen oder in das Berufsleben zu verabschieden. Interreligiöse Schulgottesdienste finden typischerweise in Stadtteilen mit einem hohen Anteil von Zuwanderern statt und richten sich an die Schülerinnen und Schüler ebenso wie an ihre Familien. Im Unterschied zu Friedensgebeten ist der Grad religiöser Vielfalt vergleichsweise gering. In unserem Sample war neben den evangelischen oder katholischen Organisatoren regelmäßig nur noch ein Imam zugegen. Aus einer *Governance*-Perspektive ist bemerkenswert, dass interreligiöse Schulgottesdienste Lehrer als Staatsbeamte und Geistliche als gesellschaftliche Vertreter in einer interessanten Arbeitsteilung zusammenführen: Während die religiösen Repräsentanten den Gottesdienst leiten, bereiten die Lehrer das Ereignis im Unterricht vor und sorgen während der Zeremonie für Ruhe. Darüber hinaus finden Schulgottesdienste an Schultagen und in Schulgebäuden und mithin im Rahmen der staatlichen Schulhoheit statt.

Ein zunehmend verbreitetes Format interreligiöser Aktivitäten sind *Tage der offenen Tür*, bei denen religiöse Minderheiten interessierten Besuchern Einblicke in ihr Gemeindeleben verschaffen. Die Gäste werden in den Räumlichkeiten herumgeführt und mit den Grundsätzen der Religionsgemeinschaft vertraut gemacht. Eine Variante sind Einladungen von Moscheevereinen zum gemeinsamen Fastenbrechen (*Iftar*). Während Tage der offenen Tür ähnlich wie Dialogkreise auf die kognitive Auseinandersetzung mit dem religiösen Anderen setzen, basieren *Iftar*-Feiern

ähnlich wie Friedensgebete auf der geteilten rituellen Praxis. Dabei sind *Iftar*-Feiern unter *Governance*-Gesichtspunkten interessant, da in diesem Rahmen regelmäßig Einladungen an Repräsentanten anderer Religionsgemeinschaften sowie Entscheidungsträger aus Politik und Verwaltung ausgesprochen werden. Je nach Vernetzung und Prominenz der einladenden Moscheegemeinde nehmen am gemeinsamen Fastenbrechen städtische Offizielle vom Quartiersmanager über Integrationsbeauftragte bis hin zum Bürgermeister teil. Durch ihre Anwesenheit oder durch ein kurzes Grußwort bringen sie die öffentliche Wertschätzung der Gemeinde und ihrer Aktivitäten zum Ausdruck.

Schließlich lassen sich *interreligiöse Events* wie Sportereignisse oder Stadtteilstefen als Format eigener Art unterscheiden. Ähnlich wie Nachbarschaftsinitiativen zeichnen sich diese Veranstaltungen dadurch aus, dass religiöse Vielfalt zwar den Ausgangspunkt, aber nicht den Gegenstand der gemeinsamen Betätigung darstellt. Im Unterschied zu den anderen Formaten sind interreligiöse Events durch einen großen, unverbundenen Teilnehmerkreis und hohe Fluktuation gekennzeichnet. Der Umgang mit religiöser Vielfalt beruht im Wesentlichen darauf, ein positives Gemeinschaftserlebnis jenseits religiöser Grenzlinien zu stiften. Liturgische Handlungen wie Gebete oder Rezitationen spielen dabei in der Regel keine Rolle, Aufklärung über religiöse Vielfalt findet eher am Rande statt. Als Beispiel dafür mag ein Religionsquiz für Kinder dienen, das im Rahmen des interreligiösen Fußballturniers „Anstoß zum Dialog“ angeboten wurde. Aufgrund ihrer Öffentlichkeitswirksamkeit und ihres Stadt- oder Quartiersbezugs werden interreligiöse Events von politischen und administrativen Entscheidungsträgern auch als *Governance*-Plattform genutzt. Im Falle des o. a. interreligiösen Fußballturniers traten der Bürgermeister und der Polizeipräsident auf und zogen in kurzen Grußworten eine Parallele zwischen sportlicher und interkultureller Fairness als Grundbedingung sozialen Zusammenhalts.

In diesem Abschnitt ging es weniger darum, interreligiöse Aktivitäten abschließend zu kategorisieren und zu vermessen. Vielmehr galt es, darauf hinzuweisen, dass religiöse Diversität nicht nur im Abstrakten zugenommen hat, sondern sich auch zahlreiche neue Formen und Formate des interreligiösen und interkulturellen Zusammenlebens entwickelt haben. Auch wenn interreligiöse Aktivitäten in Deutschland eine klassische Domäne bürgerschaftlichen Engagements darstellen, kommen sie zunehmend auch als Instrumente zur *Governance* religiöser Vielfalt in den Blick. So waren Entscheidungsträger aus Politik und

Verwaltung in verschiedenen Formaten involviert und engagiert. In der Literatur ist bislang umstritten, ob die staatliche Unterstützung interreligiöser Arbeit sich als *Empowerment* positiv auf den interreligiösen Aktivismus in Deutschland auswirkt und einen Beitrag zum „kooperativen Problemlösungshandeln“ leistet (Klinkhammer u. a. 2011, 24) oder ob damit eine problematische Vereinnahmung interreligiöser Dialoge durch integrationspolitische Interessen verbunden ist (vgl. Tezcan 2006). Mit diesen Fragen ist der Bogen zu den politischen Handlungsspielräumen im Umgang mit religiöser Pluralisierung geschlagen. Dabei soll im Folgenden nicht die normative Bewertung der öffentlich-privaten Zusammenarbeit mit Religionsgemeinschaften im Vordergrund stehen, sondern eine problemorientierte Beschreibung der politischen Herausforderungen und Handlungsspielräume, die sich aus den jüngeren Veränderungen der deutschen Religionslandschaft ergeben.

#### 4 Religiöse Pluralisierung: Herausforderungen und Handlungsspielräume

Eine Kernannahme des vorliegenden Beitrags lautet: Religiöse Vielfalt wird konkret, wenn sie durch Selbstorganisation in Religionskontakt übersetzt wird. Dieser Kontakt zieht seinerseits gesellschaftliche und politische Steuerungsimpulse auf sich. Die im vorigen Abschnitt idealtypisch dargestellten interreligiösen Aktivitäten stehen exemplarisch für die Vielfalt zivilgesellschaftlicher Versuche, das interreligiöse Zusammenleben zu kultivieren und zu gestalten. Sie sind zugleich ein Beispiel dafür, wie gesellschaftliche Initiativen zum Umgang mit religiöser Vielfalt zu *Policy*-Instrumenten einer kooperativen Religions-*Governance* werden können (vgl. Bemelmans-Vidéc u. a. 2011). Dementsprechend steht in diesem Abschnitt die Frage im Vordergrund, wie sich die Transformation der deutschen Religionslandschaft auf den – traditionell bikonfessionellen – Religionskorporatismus auswirkt.

In den vergangenen Jahren hat sich abgezeichnet, dass die Veränderungen des religiösen Feldes die eingeführten Strukturen des deutschen Religionskorporatismus herausfordern und einen Veränderungsdruck erzeugen. Die Plausibilität und Funktionalität des korporatistischen Systems war ganz wesentlich mit der bikonfessionellen Struktur der deutschen Religionslandschaft verbunden, in der mehr als 95 % der Bevölkerung einer der beiden großen Kirchen angehörten. Dieses Modell

wird nun zum einen durch religiöse Pluralisierung und zum anderen durch den Mitgliederschwund der Kirchen in Frage gestellt. Anzeichen dafür sind Rechtskonflikte, z. B. zur Religionsausübungsfreiheit religiöser Minderheiten in öffentlichen Räumen (Stichworte: Staatsbeamte mit Kopftuch und islamisches Pflichtgebet an Schulen) oder zu bestimmten Privilegien der Kirchen, etwa zur Angemessenheit eines eigenständigen kirchlichen Arbeitsrechts (vgl. Joussem 2003). Dabei sind drei prinzipielle Entwicklungsoptionen denkbar: Inkorporierung, Pfadabbruch und Pfadwechsel.

Ein gutes Beispiel der *Inkorporierungsstrategie* ist die Einführung eines islamischen Religionsunterrichts und, damit verbunden, die Einrichtung islamischer Theologien an verschiedenen deutschen Universitäten. Die Vorteile dieser Lösung sind die systemischen Vorzüge des korporatistischen Prinzips, namentlich die Steigerung der Input-Legitimität durch Einbindung gesellschaftlicher Interessen sowie die Zähmung der Religion im Sinne des Gemeinwesens. Dem stehen einige prinzipielle Nachteile und logistische Herausforderungen gegenüber: Die Nachteile sind gewissermaßen die Kehrseite der o. g. Vorteile, also die Gefahr der „Kolonisierung“ der Entscheidungsfindung durch Partikularinteressen (vgl. Mayntz/Scharpf 1995) sowie die Bürokratisierung des Religiösen. Die logistischen Herausforderungen liegen in der begrenzten „Ausbaureserve“ des korporatistischen Modells. Konkret stellt sich hier die Frage: Wie viele Religionsgemeinschaften haben unter dem korporativen Dach (noch) Platz und welche Anforderungen müssen sie mit Blick auf ihre kritische Masse und ihren Organisationsgrad erfüllen?

Das Gegenstück zur Inkorporierung ist der *Pfadabbruch*. Angesichts der Veränderungen der Religionslandschaft könnte man den Religionskorporatismus ganz oder in Teilbereichen grundlegend hinterfragen. Andere europäische Länder wie Schweden und Norwegen haben dies im Bereich des Religionsunterrichts vorgemacht. Der ehemals konfessionelle Unterricht ist dort durch einen religionskundlichen Unterricht abgelöst worden (vgl. Alberts 2008, 4–6.). Während es sich in Schweden um einen graduellen Transformationsprozess handelte, ging der religionspädagogische Paradigmenwechsel in Norwegen wesentlich auf ein Urteil des Europäischen Gerichtshofes für Menschenrechte zurück. Dieser hatte einer Klage von Angehörigen religiöser Minderheiten sowie des Humanistischen Bundes stattgegeben, dass ein obligatorischer christentumskundlicher Unterricht der Europäischen Menschenrechtskonvention widerspreche (vgl. ebd., 7–8). In Deutschland ist ein solch radikaler

Wechsel derzeit nur schwer vorstellbar. Zum einen wird der negativen Religionsfreiheit mit verschiedenen Ersatzfächern Rechnung getragen und zum anderen ist der konfessionelle Religionsunterricht konstitutionell als „ordentliches Lehrfach“ prominent abgesichert. Dahinter steht neben der immer wieder beschworenen kulturellen Prägekraft der (christlichen) Religion für das politische Gemeinwesen auch die Vorstellung von der unverzichtbaren Bedeutung der Religionsgemeinschaften für das Gemeinwohl.<sup>6</sup>

Anhand des Religionsunterrichts ist deutlich geworden, dass ein Pfadabbruch schon wegen der immensen strukturellen und ideellen Kosten unwahrscheinlich ist. Dennoch lassen sich an verschiedenen Stellen Anzeichen für einen graduellen *Pfadwechsel* des deutschen Religionskorporatismus ausmachen. Ein Beispiel dafür ist die bereits angesprochene Krise des sogenannten dritten Weges im kirchlichen Arbeitsrecht. Während in den Medien eher die Kündigung aus religiösen Gründen problematisiert wird, kreist die akademische Debatte um den Erhalt der Dienstgemeinschaft unter Bedingungen von Entkirchlichung und religiöser Pluralisierung (vgl. Heinig 2013, 44–48; Albrecht 2013). Auch im Bereich des konfessionellen Religionsunterrichts lassen sich Ansätze eines Pfadwechsels erkennen. Als Beispiel dafür mag die Diskussion über einen kooperativen Religionsunterricht dienen, wie er derzeit im Rahmen eines Modellversuchs in Baden-Württemberg erteilt wird. Eine konfessionell gemischte Lerngruppe wird hier im Wechsel von einer katholischen und einer evangelischen Lehrkraft unterrichtet (vgl. Kuld 2015). Einer ähnlichen Logik folgt der interreligiöse Religionsunterricht in Hamburg („Hamburger Modell“), der traditionsübergreifend angelegt ist (vgl. Knauth 2015).

Es sollte deutlich geworden sein, dass sich aus dem Wandel der Religionslandschaft weitreichende Anfragen an den deutschen Religionskorporatismus ergeben. Um hier zu realistischen Einschätzungen – und sinnvollen Entscheidungen – zu gelangen, muss neben der Makroebene der verfassungsrechtlichen und religionspolitischen Debatten auch die Mesoebene der Zusammenarbeit mit religiösen Migrantenorganisationen beachtet werden. Ein aktuelles Lehrstück dafür ist die Unterbrechung der Gespräche über Staatsverträge mit Muslimen in mehreren

6 Mit einem ähnlichen Argument wird in Norwegen die staatliche Finanzierung verschiedener Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften begründet (vgl. Leirvik 2015, 94–95).

Bundesländern und die Rolle der DITIB in diesem Zusammenhang. Nachdem sie lange Zeit als verlässlicher und gesetzter Partner gegolten hatte, sah sich die DITIB im Zuge des Putsches gegen Erdogan im Jahr 2016 und der darauf folgenden repressiven Maßnahmen stärker als zuvor dem Vorwurf der Fremdsteuerung ausgesetzt. Dabei werden durch das Sistieren der Gespräche zugleich alle anderen Mitglieder der Schura-Räte in Sippenhaft genommen. Ob und inwieweit dies nachteilig für den Prozess der Inkorporierung der Muslime ist, muss die Zukunft zeigen. Einstweilen verdeutlicht das Beispiel die Anforderungen und den Transformationsdruck, welche sich aus dem Fehlen einer muslimischen Interessenvertretung als strukturellem Vakuum des Religions korporatismus für die religiöse Selbstorganisation von Muslimen ergeben können. Sollte die Zusammenarbeit mit den Schura-Räten dauerhaft ausgesetzt werden, sprechen mehrere Entwicklungen für eine weitere Diversifizierung der muslimischen Organisationslandschaft: Erstens, die Formierung mobilisierungstarker intrareligiöser Minderheiten wie der Ahmadiyya, zweitens, die Selbstermächtigung und ggf. Selbstorganisation der in Deutschland ausgebildeten islamischen Theologinnen und Theologen, sofern sie nicht systematisch in die bestehenden Strukturen integriert werden und drittens die kulturelle Pluralisierung innerhalb des Islam infolge der jüngeren Fluchtmigration. In den kommenden Jahren wird es eine gemeinsame Aufgabe von Religionssoziologie und Sozialethik sein, die Organisationslogik und -dynamik des Religions korporatismus im Zusammenspiel von formalen und informellen Steuerungsansätzen besser zu verstehen.

## Literatur

- Alberts, Wanda** (2008): Religionswissenschaftliche Fachdidaktik in europäischer Perspektive. In: Zeitschrift für Religionswissenschaft 16(1), 1–14.
- Albrecht, Christian** (2013): „Dienstgemeinschaft“. Zur Pluralitätsfähigkeit einer diakonischen Pathosformel. In: Albrecht, Christian (Hg.): Wieviel Pluralität verträgt die Diakonie? Tübingen: Mohr Siebeck, 93–107.
- Bade, Klaus; Oltmer, Jochen** (2004): Normalfall Migration. In: ZeitBilder 15. Bonn: Bundeszentrale für Politische Bildung, 90–96.
- Baumann, Martin** (2000): Migration – Religion – Integration. Buddhistische Vietnamesen und hinduistische Tamilen in Deutschland. Marburg: Diagonal.

- Bemelmans-Videc, Marie-Louise; Rist, Ray C.; Vedung, Evert Oskar** (Hg.) (2011): *Carrots, sticks, and sermons: Policy instruments and their evaluation*. 1. Aufl. New Jersey: Transaction Publishers.
- Casanova, José** (1994): *Public Religions in the Modern World*. Chicago: University of Chicago Press.
- EKKW – Evangelische Kirche von Kurhessen-Waldeck** (2009): *Zuwanderergemeinden auf dem Gebiet der Evangelischen Kirche von Kurhessen-Waldeck*. online unter [http://www.ekkw.de/media\\_ekkw/downloads/ekkw\\_texte\\_150909\\_zuwanderergemeinden\\_in\\_der\\_ekkw.pdf](http://www.ekkw.de/media_ekkw/downloads/ekkw_texte_150909_zuwanderergemeinden_in_der_ekkw.pdf), abgerufen 10. 02. 2017.
- EKvW – Landeskirchenamt der Evangelischen Kirche von Westfalen** (2011): *Gemeinden anderer Sprache und Herkunft: Eine Orientierungshilfe für die evangelischen Gemeinden in Westfalen*. online unter [http://www.evangelisch-in-westfalen.de/fileadmin/user\\_upload/Fuer\\_Gemeinden/gemeinden\\_anderer\\_sprache.pdf](http://www.evangelisch-in-westfalen.de/fileadmin/user_upload/Fuer_Gemeinden/gemeinden_anderer_sprache.pdf), abgerufen 10. 02. 2017.
- EKvW – Landeskirchenamt der Evangelischen Kirche von Westfalen/EKiR – Landeskirchenamt der Evangelischen Kirche im Rheinland** (2015): *Gemeinden anderer Sprache und Herkunft: Eine Orientierungshilfe für die evangelischen Gemeinden und Werke im Rheinland und in Westfalen*. online unter [http://www.ekir.de/www/downloads/Gemeinden\\_anderer\\_Sprache\\_05-05-2015.pdf](http://www.ekir.de/www/downloads/Gemeinden_anderer_Sprache_05-05-2015.pdf), abgerufen 10. 02. 2017.
- FAZ** (2015): *Die traurige Geschichte des Aylan Kurdi*, online unter <http://www.faz.net/aktuell/politik/fluechtlingskrise/toter-fluechtlingsjunge-die-traurige-geschichte-des-aylan-kurdi-13783344.html>, erstellt 03. 09. 2015/abgerufen 17. 07. 2017.
- Feige, Michael** (1999): *Vietnamesische Studenten und Arbeiter in der DDR und ihre Beobachtung durch das Ministerium für Staatssicherheit (Sachbeiträge 10)*. Magdeburg; Landesbeauftragte für die Unterlagen des Staatssicherheitsdienstes der ehemaligen DDR in Sachsen-Anhalt.
- Halm, Dirk; Sauer, Martina** (2006): *Parallelgesellschaft und ethnische Schichtung*. In: *Aus Politik und Zeitgeschichte* 1–2, 18–24.
- Harris, Margaret; Young, Patricia** (2009): *Developing community and social cohesion through grassroots bridge-building: an exploration*. In: *Policy and Politics* 37(4), 517–534.
- Haug, Sonja; Müssig, Stephanie; Stichs, Anja** (2009): *Muslimisches Leben in Deutschland (Band 6)*. Nürnberg; Bundesamt für Migration und Flüchtlinge.
- Heckmann, Friedrich** (1992): *Ethnische Minderheiten, Volk und Nation: Soziologie interethnischer Beziehungen*. Stuttgart: Enke.
- Heinig, Hans Michael** (2013): *Kirchenrechtliche Herausforderungen für die Diakonie im Horizont religiöser Pluralisierung und Säkularisierung*. In: Albrecht, Christian (Hg.): *Wieviel Pluralität verträgt die Diakonie?* Tübingen: Mohr Siebeck, 35–64.
- Joussen, Jacob** (2003): *Die Folgen der europäischen Diskriminierungsverbote für das kirchliche Arbeitsrecht*. In: *Recht der Arbeit (RdA)* 56(1), 32–39.
- Klinkhammer, Gritt; Frese, Hans-Ludwig; Satilmis, Ayla; Seibert, Tina** (Hg.) (2011): *Interreligiöse und interkulturelle Dialoge mit Muslimen in Deutschland. Eine quantitative und qualitative Evaluation*. Bremen: Universität Bremen.
- Knauth, Thorsten** (2015): *Position und Perspektiven eines dialogischen Religionsunterrichtes in Hamburg*. In: Kenngott, Eva-Maria; Englert, Rudolf; Knauth,

- Thorsten (Hg.): Konfessionell – interreligiös – religionskundlich. Unterrichtsmodelle in der Diskussion. Stuttgart: Kohlhammer, 69–86.
- Kuld, Lothar** (2015): Gemeinsamer Unterricht mit feinen Unterschieden. Konfessionell-kooperativer Religionsunterricht in Baden-Württemberg. In: Kenngott, Eva-Maria; Englert, Rudolf; Knauth, Thorsten (Hg.): Konfessionell – interreligiös – religionskundlich. Unterrichtsmodelle in der Diskussion. Stuttgart: Kohlhammer, 55–67.
- Leirvik, Oddbjørn Birger** (2015): Policy toward Religion, State Support, and Interreligious Dialogue. The Case of Norway. In: *Studies in Interreligious Dialogue* 25(1), 92–108.
- Luchesi, Brigitte** (2003): Wege aus der Unsichtbarkeit. Zur Etablierung hindutamilischer Religiosität im öffentlichen Raum der Bundesrepublik Deutschland. In: Baumann, Martin; Luchesi, Brigitte; Wilke, Annette (Hg.): *Tempel und Tamilen in zweiter Heimat. Hindus aus Sri Lanka im deutschsprachigen und skandinavischen Raum*. Würzburg: ERGON, 99–124.
- Mayntz, Renate; Scharpf, Fritz W.** (1995): Steuerung und Selbstorganisation in staatsnahen Sektoren. In: Mayntz, Renate; Scharpf, Fritz W. (Hg.): *Gesellschaftliche Selbstregulierung und politische Steuerung*. Frankfurt/M.: Campus, 9–38.
- Milewski, Nadja** (2010): *Fertility of Immigrants. A Two-Generational Approach in Germany*. Hamburg: Springer.
- Nagel, Alexander-Kenneth** (2012): Vernetzte Vielfalt: Religionskontakt in interreligiösen Aktivitäten. In: Nagel, Alexander-Kenneth (Hg.): *Diesseits der Parallelgesellschaft. Neuere Studien zu religiösen Migrantengemeinden in Deutschland*. Bielefeld: Transcript, 241–268.
- Nagel, Alexander-Kenneth** (2014): Religion, Migration, Institutionalisierung – Begehung einer Theoriebaustelle. In: Polak, Regina; Reiss, Wolfram (Hg.): *Religion im Wandel*. Göttingen: V&R unipress, 75–96.
- Plessentin, Ulf** (2015): Die zivilgesellschaftlichen Potentiale der Syrisch-Orthodoxen Kirche. In: Nagel, Alexander-Kenneth (Hg.): *Religiöse Netzwerke – Die zivilgesellschaftlichen Potentiale religiöser Migrantengemeinden*. Bielefeld: Transcript, 117–147.
- RE MID** (2017): Datensammlung des religionswissenschaftlichen Medien- und Informationsdienstes, online unter [http://remid.de/info\\_zahlen/](http://remid.de/info_zahlen/), abgerufen 18. 07. 2017.
- Richter, Hedwig** (2011): Die italienischen „Gastarbeiter“ in deutschen Selbstfindungsdiskursen der Gegenwart und die Ausblendung der Remigration. In: Janz, Oliver; Sala, Roberto (Hg.): *Deutsche Vita. Das Bild der Italiener in der Bundesrepublik*. Frankfurt/M.: Campus, 198–222.
- Schohe, Stefan** (2015): Ausländerseelsorge, online unter <http://www.katholisch.de/beratung/seelsorge-von-a-z/auslanderseelsorge>, abgerufen 10. 02. 2017.
- Der Tagesspiegel** (2015): Angela Merkel trifft auf verzweifelte Flüchtlingsmädchen, online unter <http://www.tagesspiegel.de/politik/bundeskanzlerin-im-buergerdialog-mit-schuelern-angela-merkel-trifft-auf-verzweifelte-fluechtlingmaedchen/12065216.html>, erstellt 16. 07. 2015/abgerufen 17. 07. 2017.
- Tezcan, Levent** (2006): Interreligiöser Dialog und politische Religionen. In: *Aus Politik und Zeitgeschichte* 28–29, 26–32.

Wiley, Norbert (1967): The Ethnic Mobility Trap and Stratification Theory. In: Social Problems 15, 147–159.

## Über den Autor

*Alexander-Kenneth Nagel*, Dr. rer. pol., Professor für Religionswissenschaft mit dem Schwerpunkt sozialwissenschaftliche Religionsforschung an der Universität Göttingen. E-Mail: [alexander-kenneth.nagel@sowi.uni-goettingen.de](mailto:alexander-kenneth.nagel@sowi.uni-goettingen.de).