Zeitschrift: Schweizerische Zeitschrift für Religions- und Kulturgeschichte = Revue suisse d'histoire religieuse et culturelle = Rivista svizzera di storia religiosa e culturale

Herausgeber: Vereinigung für Schweizerische Kirchengeschichte

Band: 114 (2020)

Artikel: Religiöse Gedächtnisnarrative im Kontext von Migration und Flucht

Autor: Nagel, Alexander-Kenneth

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-882500

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 15.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Religiöse Gedächtnisnarrative im Kontext von Migration und Flucht

Alexander-Kenneth Nagel

> «Als der Prophet all das Unglück sah, das seine Gefährten traf, und erkannte, daß er sie nicht davor schützen konnte, obwohl er selbst dank der Hilfe Gottes und seines Onkels Abü Tälib verschont blieb, riet er ihnen, nach Abessinien wegzuziehen. ‹Denn dort›, so sprach er, ‹herrscht ein König, bei dem niemandem Unrecht geschieht. Es ist ein freundliches Land. Bleibt dort, bis Gott eure Not zum Besseren wendet!› Darauf zogen die Gefährten des Propheten nach Abessinien, da sie die Versuchung fürchteten, vom Islam abzufallen, und sich mit ihrem Glauben zu Gott flüchten wollten.»[1]

Mit diesen Worten beginnt die Geschichte der sogenannten Abessinischen Hidschra. Anhänger der zu jener Zeit neuen religiösen Bewegung Islam suchen Schutz bei einem christlichen König. Die Koreischiten, von denen man sich losgesagt hatte, setzen ihnen nach und starteten eine diplomatische Offensive, um die Flüchtlinge in Misskredit zu bringen. Die Neuankömmlinge legten demgegenüber Zeugnis von der Dignität ihres Glaubens ab, indem sie aus der Sure Maryam zitierten. Daraufhin heißt es:

> «Und, wahrlich, der Negus (abessinischer Herrscher, AKN) weinte, bis sein Bart feucht war. Und auch seine Bischöfe weinten, bis Tränen ihre Heiligen Schriften benetzten. Dann wandte sich der Negus an die beiden Abgesandten der Mekkaner und sprach: ‹Diese Offenbarung und die Offenbarung Jesu kommen aus derselben Nische. Geht! Bei Gott, ich werde sie euch nicht ausliefern und sie nicht hintergehen!›[2]

Was diese Geschichte christlicher Schutzgewähr aus der Frühzeit des Islam so interessant macht, ist, dass sie im Zuge der jüngeren Fluchtmigration nach Europa

[1] Ibn Ishaq, Das Leben des Propheten, Rändern [4]2008, 64f. Zur religionsgeschichtlichen Einordnung vgl. Jenny Oesterle, Muslime im christlichen Asyl. Migrations- und Schutzgeschichten in frühislamischer Zeit, in: Zeitschrift für Geschichtswissenschaft 63 (2015) 250–263.

[2] Ibn Ishaq, Leben des Propheten (wie Anm. 1), 68f.

SZRKG/RSHRC/RSSRC 114 (2020) 373–385, DOI: 10.24894/2673-3641.00070

reaktiviert worden ist. In sozialen Medien kursierte das «Meme» der «Merkel von Abbessinien», die Aufnahmebereitschaft christlich geprägter Länder wie Deutschland oder Schweden (im Kontrast zur restriktiven Haltung einiger arabischer Staaten) wurde als Neuauflage der Abessinien-Hidschra gefeiert.

Auch andere traditionelle religiöse Migrationsgeschichten haben eine kontinuierliche und intensive Rezeptionsgeschichte nach sich gezogen. Das gilt zuallererst für die in vielerlei Hinsicht gattungsbildende Klage der Israeliten in der babylonischen «Diaspora», die an den verschiedensten Stellen der Musik- und Kunstgeschichte wirkmächtig geworden ist: Das evangelische Kirchenlied «An Wasserflüssen Babylon» identifiziert die Protestanten mit den Israeliten und sinnt auf Befreiung aus der katholischen Knechtschaft. Die bekannte Verarbeitung von Giuseppe Verdi in Nabucco hingegen legt den Akzent auf die Sehnsucht nach der fernen Heimat, bleibt schmachtend und ohne aktivistischen Impuls. Die bekannte pop-kulturelle Version «By the Rivers of Babylon» von Boney M. schließlich betont (gerade in der visuellen Bearbeitung im Musikvideo) die Elemente von Aufbruch und Mobilität.[3] Aus dem ostasiatischen Kontext hat unlängst der Mythos von der «Reise nach Westen» mit einer prämierten Übertragung ins Deutsche im Jahr 2016 und einem (Action-)Film aus dem Jahr 2018 weitere Verbreitung gefunden. Ein Mönch aus China bricht auf eine Pilgerfahrt nach Indien auf, um von dort seinem Kaiser die Lehren Buddhas zu überbringen; begleitet wird er vom Affenkönig, einer mythischen und schalkhaften Figur. Die Erzählung hat umfassenden Widerhall in der Manga- und Animé-Kultur gefunden.[4]

Die Liste ließe sich fortsetzen. Die anhaltende Bedeutung religiöser Migrationserzählungen legt es nahe, auch empirisch nach der Rolle religiöser Gedächtnisnarrative der Flucht und deren Aktualisierung in theologischen und intellektuellen Diskursen sowie in der Verarbeitung erlebter Flucht durch Individuen und religiöse Gemeinschaften zu fragen. Zugleich verspricht eine solche Analyse Aufschluss zu einem aktuellen Dissens der Migrationsforschung, ob und inwieweit sich Migrationserfahrungen überhaupt kulturalisieren lassen. Im folgenden Abschnitt werde ich diese Perspektive kursorisch in den Forschungsstand zu Religion und Migration einordnen, um im darauffolgenden Abschnitt einige Befunde aus einem Forschungsprojekt zu biographischen Narrationen von Migration und Beheimatung vorzustellen.

[3] Dazu ausführlicher Robin Cohen, Global diasporas. An Introduction, London 2001, 3ff. sowie Alexander-Kenneth Nagel, Von der Leidensgeschichte zur transnationalen Gemeinschaft: Religiöse Selbstorganisation und Selbstvergewisserung in der Diaspora, in: Benedikt Kranemann (Hg.), Liturgie und Migration, Stuttgart 2012, 75–98.

[4] Dazu ausführlicher J. Stephen Pearson, The Monkey King in the American Canon: Patricia Chao and Gerald Vizenor's Use of an Iconic Chinese Character, in: Comparative Literature Studies 43 (2006) 355–374.

Religiöse Narrative als «Stiefkind» der Migrationsforschung

Insgesamt weist die sozialwissenschaftliche Migrationsforschung ein erkennbar sozialtechnologisches Gepräge auf, das sich in einer funktionalistischen Engführung auf die Auswirkungen des Migrationshintergrundes auf strukturelle (z.B. Teilhabe am Bildungs- und Erwerbssystem des Residenzlandes) und soziale Integration (z.B. Interaktion mit Angehörigen der Aufnahmegesellschaft) ausdrückt. Auch wo die Ebene von Einstellungen und Ideen in den Blick kommt, geht es letztlich v.a. um die Akzeptanz der Institutionen des Residenzlandes und mithin um Akkulturation.[5] Religion wird in diesen Studien relevant, insoweit religiöse Einstellungen oder Anbindungen sich als im o.g. Sinne förderlich oder hinderlich für Integration erweisen.

Zugleich gibt es seit Längerem eine biographisch und interpretativ orientierte Richtung der Migrationsforschung, in der Narrative der Migration eine wichtige Rolle spielen. Auffällig häufig werden Migrationserzählungen im Zusammenhang mit Geschlechterrollen thematisiert, etwa in Chamberlains Beitrag zu Gender und den Narrativen der Migration[6] oder Dossas Darstellung zur Politik und Poesie der Migration.[7] Andere Autoren wenden den Blick von individuellen Biographien zur weltpolitischen Bühne und thematisieren Narrative bzw. Diskurse internationaler Migration als ideelle Faktoren von Global Governance.[8]

Auch zu religiösen Erzählungen und Deutungsrahmen liegen eine Reihe von Untersuchungen vor, etwa eine neuere Studie von Porobic zu Religiosität als Resilienzfaktor bei bosnischen Flüchtlingen in Schweden[9] oder ein Beitrag zu den islamischen Narrativen religiöser Identität im Kontext von Mutterschaft.[10] In beiden Fällen wird Religion ausdrücklich als Coping-Mechanismus bzw. als Identitätsressource behandelt, eine Perspektive, die auch die deutschsprachige Forschung zu Religion und Migration durchzieht.[11] Neben ihrem Interesse an religiösen Hintergründen und Deutungen von Menschen mit Migrationshintergrund

5 Hartmut Esser, Pluralisierung oder Assimilation? Effekte der multiplen Inklusion auf die Integration von Migranten, in: Zeitschrift für Soziologie 38 (2009) 358–378.

6 Mary Chamberlain, Gender and the narratives of migration, in: History Workshop Journal 43 (1997) 87–108.

7 Parin Dossa, Politics and the poetics of migration: Narratives of Iranian women from the diaspora, Toronto 2004.

8 Antoine Pécoud, Depoliticising migration: Global governance and international migration narratives, Houndmills 2014.

9 Selma Porobic, Resilience and Religion in a Forced Migration Context: A narrative study of religiousness as a resilience factor in dealing with refugee experiences from a post-migration perspective of Bosnian refugees in Sweden, Lund 2012.

10 Louise Ryan/Elena Vacchelli, ‹Mothering Through Islam›: Narratives of Religious Identity in London, in: Religion and Gender 3 (2013) 90–107.

11 Andreas Lauser/Cordula Weißköppel, Einleitung: Die neue Aufmerksamkeit für Religion in der Migrations- und Transnationalismusforschung. Ein Plädoyer für die ethnografische

haben diese Beiträge oft auch einen apologetischen Impuls: Sie wenden sich gegen assimilationistische Anfragen der Mehrheitsgesellschaft und verteidigen die Bewahrung der eigenen Religion bzw. Kultur als einen Integrationsfaktor eigener Art (Diaspora-Integration).[12] So sehr man die aufklärerische Stoßrichtung dieses Zugangs begrüßen mag, so sehr verbleibt er am Ende in der o.a. funktionalistischen Logik, die alle Aspekte von Migration auf ihre Integrationsfähigkeit abprüfen muss.

Damit eng verbunden ist ein verbreiteter Fokus auf die *Intensivierung von Bereichsidentitäten*, seien sie nun religiös, genderspezifisch oder kulturell gerahmt. Die Option der Relativierung religiöser Prägungen, bis hin zur völligen Abkehr, wird dabei oft nicht ausreichend bedacht, obwohl doch gerade die Erfahrung von Flucht und Vertreibung geeignet ist, in aller Schärfe die Frage der Theodizee aufzuwerfen.[13] Eine radikale Variante im Umgang mit Bereichsidentitäten verfolgen jüngere Ansätze der Antidiskriminierungs- und Rassismusforschung. Aus ihrer Sicht ist die Zurechnung von Verhalten und Einstellungen auf kulturelle Prägungen nichts anderes als «kultureller Rassismus», wie es unlängst Karabulut in einem meinungsstarken Medienbeitrag formuliert hat.[14] So wichtig die Warnung vor einer einseitigen Religionisierung oder Kulturalisierung komplexer Sachverhalte auch ist, so sehr schüttet diese Perspektive aus meiner Sicht das Kind mit dem Bade aus. Dort, wo kollektive Identitäten nicht nur durch Zuschreibung, sondern auch dem Selbstverständnis nach religiös oder kulturell verankert sind, ist es soziologisch geboten, sie zu adressieren. Ein gutes Beispiel dafür bietet die folgende Einlassung einer jungen Frau aus Syrien:

> «Ich bin nur einmal zu einem Integrationscafé gegangen und das war's. Die protektive Haltung (‹guarding status›) der Europäer gegenüber den Immigranten ist etwas, das ich total zurückweise. Entweder sitzen wir als Gleiche an demselben Tisch oder ich mache nicht mit! Ich nehme nicht teil, bloß um zu sehen, dass sich eine weiße Person mit mir fotografieren lässt, die armen Migranten bemitleidet und versucht,

Mikro- und Kontextanalyse, in: dies. (Hg.), Migration und religiöse Dynamik. Ethnologische Religionsforschung im transnationalen Kontext, Bielefeld 2008, 7–32; hier: 10f.

12 Martin Baumann, Religion und ihre Bedeutung für Migranten. Zur Parallelität von ‹fremd›-religiöser Loyalität und gesellschaftlicher Integration, in: Beauftragte der Bundesregierung für Migration, Flüchtlinge und Integration (Hg.), Religion – Migration – Integration in Wissenschaft, Politik und Gesellschaft, Berlin/Bonn 2004, 19–30; Alexander-Kenneth Nagel, Gesellschaftliche Integration und Religion, in: Gert Pickel et al. (Hg.), Handbuch Integration, Wiesbaden 2019, doi: https://doi.org/10.1007/978-3-658-21570-5_32-1.

13 Alexander-Kenneth Nagel, Bedeutung und Wandel von Religion im Migrationskontext, in: Rauf Ceylan/Haci-Halil Uslucan (Hg.), Transformation religiöser Symbole und religiöser Kommunikation in der Diaspora, Wiesbaden 2018, 19–39.

14 https://www.bento.de/politik/rassismus-wie-er-wieder-salonfaehig-wurde-und-woran-man-ihn-erkennt-a-d77fa426-a888-49ed-b031-dfe40465529e (27. Jan. 2020).

sie in zivilisierte menschliche Wesen zu verwandeln. *Ich gehöre einer antiken Hochkultur an; ich brauche keinen weißen Mann, um mich zu zivilisieren.*»[15]

Das Zitat illustriert, dass und wie der Rückgriff auf die Herkunftskultur im Migrationskontext Selbstbewusstsein und Handlungsmacht (agency) befördern kann. Natürlich kann man diese Selbstauskunft als «Selbst-Ethnisierung» und damit letzthin als Ausdruck eines falschen und zu überwindenden Bewusstseins abtun. Und natürlich ist der Rekurs auf die «antike Hochkultur» in hohem Maße ahistorisch und essentialisierend. Zugleich aber macht das Beispiel deutlich, wie kulturelle Gedächtnisnarrative relevant für die Selbstwahrnehmung und das Handeln von Immigranten werden können. Eine interessante Forschungsstrategie, die sich von vorgegebenen Bereichsidentitäten relativ frei macht, verfolgt in diesem Zusammenhang Castro-Varela, die den Prozess von Migration und Ankommen als Abfolge von Utopie und Enttäuschung untersucht.[16] Dabei versteht sie Utopie handlungstheoretisch als Praxis des «Visionierens», die von der «Sehnsucht nach einem besseren Leben» getragen ist.[17]

Eben dieses Interesse an den ganzheitlichen Zukunftsentwürfen von Menschen mit Migrationsgeschichte war auch leitend für ein Forschungsprojekt mit dem Titel «Promised Lands and Scattered Tribes: Spiritual Aspirations in Modern Mass Migration», das zwischen 2015 und 2017 im Rahmen der internationalen Forschungsgruppe «Enhancing Life» angesiedelt war.[18] Dieses Projekt bildet den Ausgangspunkt für den empirischen Teil des vorliegenden Beitrags. Stand dort zunächst die trostspendende Funktion religiöser Migrationsnarrative im Vordergrund (ähnlich wie in den o.g. Arbeiten zu Religion als Resilienzfaktor), weitete sich der Fokus zunehmend zu einem breiteren Verständnis *spiritueller Aspirationen* als Quelle von Handlungsmacht und Verwirklichungschancen. Dabei bezeichnet Aspiration motivationspsychologisch eine zielgerichtete Hoffnung oder Bestrebung, ähnlich wie in Castro-Varelas Verständnis der Utopie. Im Anschluss an Knoblauch verstehe ich unter einer spirituellen Aspiration eine Bestrebung der Selbsttranszendenz, ohne dass diese im klassischen Sinne religiös konnotiert sein muss.[19] Ein Beispiel für eine «große» Transzendenz wäre es etwa, die eigene Mig-

[15] Interview im Rahmen des EU-Projekts «Multilevel Governance of Mass Migration» (RESPOND), Übersetzung aus dem Englischen und Hervorhebung AKN.

[16] María do Mar Castro Varela, Unzeitgemäße Utopien: Migrantinnen zwischen Selbsterfindung und gelehrter Hoffnung/Bielefeld 2007.

[17] Varela, Unzeitgemäße Utopien (wie Anm. 16), 37.

[18] Ich danke der Templeton-Stiftung für die großzügige finanzielle Unterstützung und dem Enhancing-Life-Konsortium für anregende Diskussionen.

[19] Hubert Knoblauch, Soziologie der Spiritualität, in: Zeitschrift für Religionswissenschaft 13 (2005) 123–133; hier 125ff.

rationsbiographie als Teil eines größeren göttlichen oder karmischen Plans wahrzunehmen. Ein Beispiel für kleine Transzendenzen hingegen könnte die Wahrnehmung der eigenen Nicht-Zugehörigkeit und Liminalität sein, verbunden mit dem Bestreben, einen Zustand des «Weder-Noch» in einen Zustand des «Sowohl-als-Auch» zu verwandeln.

Im Rahmen des o.g. Projekts haben wir teilstandardisierte biographische Interviews mit insgesamt 10 Immigranten in Hamburg durchgeführt.[20] Bei der Auswahl von Interviewpartnern waren v.a. zwei Motive leitend: Erstens sollten sie über eine Migrationserfahrung aus erster Hand verfügen (also nicht aus der zweiten oder dritten Generation von Einwanderern stammen) und zweitens wollten wir unterschiedliche Religionszugehörigkeiten abbilden, um eine Art Inventar verschiedener religiöser Deutungen von Migrationserfahrungen zu erhalten und religionsvergleichende Schlussfolgerungen ziehen zu können. Das Sample umfasst insgesamt drei Muslime (Sunni und Ahmadiyya) aus unterschiedlichen Herkunftsländern (Türkei, Syrien, Pakistan), zwei Christen (lutherisch und pfingstlerisch) aus Nigeria und den ehemaligen deutschen Ostgebieten, zwei Buddhisten (aus Vietnam und Tibet) sowie einen Hindu (Indien), eine Bahai-Anhängerin (Afghanistan) und eine ukrainische Jüdin. Während die Immigrationserfahrung bei einigen Interviewpartnern bereits länger zurücklag (im Falle der deutschen Heimatvertriebenen volle 70 Jahre), waren andere zum Zeitpunkt des Interviews erst wenige Jahre in Deutschland. Die unterschiedliche Aufenthaltsdauer folgt keiner methodischen Überlegung, sondern war eher ein Nebeneffekt des religionsvergleichenden Samplings. Es liegt jedoch nahe, dass sowohl die Aufenthaltsdauer als auch der Aufenthaltsstatus einen Effekt auf Erinnerungsnarrative und -praktiken haben. Dies zeigt sich etwa in der stark institutionalisierten Erinnerungskultur der deutschen Heimatvertriebenen.

Die Auswertung für diesen Beitrag beruht auf einer kategoriengeleiteten Inhaltsanalyse mit MaxQDA. Im Zentrum stehen dabei die o.a. großen (Analysekategorie «Heil/Große Transzendenzen») und kleinen Transzendenzerfahrungen (Analysekategorie «Selbsttranszendenz: Hybrididät und Liminalität») als Ausdruck der spirituellen Aspirationen sowie konkrete Erinnerungspraktiken, in denen Gedächtnisnarrative Form und Gestalt gewinnen (Analysekategorie «Erinnerungspraktiken»).

[20] Ich danke meinem Kollegen Mehmet Kalender für die Durchführung der Interviews und wertvolle Denkanstöße.

Ergebnisse

Große Transzendenzen – Religiöse Deutungen von Migration: Zu Beginn des Projekts standen zunächst explizit religiöse Migrationsnarrative wie die o.a. Erzählungen von Hidschra und Exodus und ihre Bedeutung für die Auslegung und Verarbeitung der eigenen Migrationsgeschichte im Vordergrund. Wir mussten allerdings rasch feststellen, dass eine ausdrückliche Bezugnahme von keinem unserer Interviewpartner formuliert wurde. Auch wenn Predigten oder Ansprachen in religiösen Immigrantengemeinden mitunter den Anschluss an solche Erzählungen herstellen, scheint dies im biographischen Selbstverständnis der Befragten keinen Widerhall zu finden.

Allerdings verorten einige der Interviewpartner ihre Lebensgeschichte in einem größeren heilsgeschichtlichen Zusammenhang und sehen ihre Biographie als Ausdruck göttlichen bzw. karmischen Wirkens. Besonders augenfällig ist dies bei den beiden Buddhisten im Sample. Der buddhistische Interviewpartner, der Anfang der 1970er-Jahre für sein Medizinstudium nach Deutschland gekommen ist, beschreibt den karmischen Zusammenhang wie folgt:

> «Und ich denke mir, der Buddhismus erklärt das aber so: dass man eventuell (im) vorigen Leben irgendwas da gemacht hat, ja? Dass man sogenannte gute Karten sammelt. Dass man da in dem Moment rauskommen kann (aus dem Kreislauf der Wiedergeburten, AKN). Und daher sag ich: ‹Ok, für mein nächstes Leben versuch ich's nochmal zu machen, damit ich so ein bisschen (Gutes) ansammel›, so wegen Konto (lacht), Sparkonto, ja? Damit man später, ok, ich kann von da profitieren, ja? Ok. Das hat mein Leben sehr geprägt eigentlich, ja.»

Die Rolle des Karma wird hier als mechanistischer Ursache-Wirkungs-Zusammenhang beschrieben: das derzeitige Leben ist Ausdruck der guten und schlechten Taten früherer Leben und zugleich eine Gelegenheit zur weiteren Bewährung für künftige Wiedergeburten. Dabei ist interessant, dass das eigentliche Heilsziel, der Austritt aus dem Kreislauf der Wiedergeburten, nur implizit angesprochen wird. Es geht also v.a. um Selbsttranszendenz im Sinne einer fortschreitenden Veredelung der eigenen Existenz in folgenden Reinkarnationen, die Perspektive bleibt aber letztlich immanent. Bemerkenswert sind auch das Bild des Kontos und die Semantik der Investition («ansammeln», «profitieren»). Die Tatsache, dass diese Figur mit einem Lachen präsentiert wird, legt allerdings nahe, dass es sich um eine (erprobte) Metapher der Vermittlung und weniger um eine soteriologische Überzeugung handelt. Die Relevanz dieser Betrachtung für die eigene Biographie ergibt sich aus dem Kontext: Es handelt sich um die Antwort auf die Frage, warum der Befragte anders als viele seiner Altersgenossen den Schrecken des Vietnamkrieges entkommen konnte («Der Krieg- ich war eigentlich in der Generation, die weggestorben wäre, die in Krieg reingeschickt wurden»). Es han-

delt sich hier gleichsam um eine umgekehrte und ins Immanente gewandte Theodizee-Frage: Wie kann mein eigenes Leben gut sein, wenn das Leben der anderen schlecht ist?

Auch ein hinduistischer Gesprächspartner aus Indien und eine buddhistische Interviewpartnerin aus Nepal verweisen auf die Karma-Lehre als Hermeneutik für ein gutes Leben. Der Verweis auf frühere Existenzen bietet aus ihrer Sicht eine Erklärung für (als unverdient empfundene) Misserfolge und dient ihr als solidarethischer Ansporn. Dabei setzt v.a. die buddhistische Interviewpartnerin einen klaren anti-materialistischen Akzent. Sie berichtet, dass ihr Großvater aus einer sehr wohlhabenden Familie stammte und auf sein Erbe verzichtet habe und verweist auf die weltlichen Verstrickungen, die der Wohlstand mit sich bringt: «Und die Menschen, je mehr sie haben, desto (größer die) Gier. Und diese ganze, wie sagt man, Neid, Stolz und dieses alles kommt ja von den Material.» In der Folge unterstreicht sie die bedeutende Rolle buddhistischer Praxis in ihrem Leben, worunter sie v.a. karitative Tätigkeit und Vermittlungsarbeit versteht.

Eine gegenläufige Perspektive nimmt ein Interviewpartner aus Nigeria ein, der selbst als Pastor einer evangelikal geprägten westafrikanischen Gemeinde tätig ist. Mit Blick auf die Church of Nigeria merkt er an:

> «Also das ist immer noch mein spiritual sozusagen Ort in Nigeria und ähm das hat dann so in unserem alltäglichen Leben auch Einfluss genommen, weil denn ist es so dass ja man vertraut auf Gott, dass Gott eben beschützt und dass Gott auch irgendwie leitet, dass Gott auch die Zukunft einfach äh diese Wohlstand und alles irgendwie einem helft dabei auch reinzukommen und so.»

Hier wird zum einen deutlich, dass die konfessionelle Prägung aus dem Herkunftsland auch im Migrationskontext Bestand hat und als Folie zur Auslegung von Alltagserfahrungen in der Diaspora bedeutsam bleibt. Konkret zeige sich das göttliche Wirken in Erfolgen bei der Etablierung in der Aufnahmegesellschaft, v.a. «Wohlstand», aber auch Zugang und Teilhabe («dabei auch reinzukommen»). Ganz im Sinne des Prosperity Gospel gilt materieller Erfolg hier nicht als Hindernis, sondern geradezu als Ausdruck soteriologischer Privilegierung.

Kleine Transzendenzen – «Weder-Noch» und «Sowohl-als-Auch»: Als kleine Transzendenzen möchte ich in diesem Beitrag Erfahrungen der Liminalität im Migrationskontext betrachten, die im Spannungsfeld zwischen einem «Weder-Noch» und einem «Sowohl-als-Auch» von Zugehörigkeit changieren.

Fast alle Interviewpartner erleben ihre Situation zwischen Deutschland und ihren Herkunftsländern als liminal und einige von ihnen beschreiben einen Prozess der Entfremdung vom bzw. eine Erfahrung des Befremdens im Herkunftsland. Ein Ahmadi-Muslim aus Pakistan formuliert diese Erfahrung folgendermaßen:

> «Drüben bin ich definitiv ein Fremder. Ähm, ich hatte, äh, ähm- Jetzt vor ein paar Jahren musste ich ja mit meiner gesamten Familie, Frau, auch noch mal rüber fliegen, weil es einen Todesfall gab. Und sie hat mich so ein bisschen dirigiert und komplett unterstützt, so. Ich glaube, sonst wäre es sehr sehr schwierig für mich geworden. Ich habe die Menschen nicht verstanden. Ähm, nicht nicht sprachlich, sondern (ich) habe mich in gewissen Situationen auch nicht unbedingt wohl gefühlt, weil ich ein anderes Denken und ein anderes Empfinden inzwischen entwickelt habe.»

Das Zitat bringt die Befremdungserfahrung sehr differenziert zum Ausdruck. Sie zeigt sich zum einen semantisch in der Lokalisierung des Herkunftslandes als «drüben» im Kontrast zu «zuhause». Zum anderen ist es dem Interviewpartner wichtig zu betonen, dass es sich nicht nur um eine sprachliche Unsicherheit, sondern um einen tiefgreifenden Mentalitätsunterschied handelt («anderes Denken und Empfinden»). Auch in anderen Interviews wird die Entfremdung vom Herkunftsland thematisiert: So zeigt sich eine tibetische Buddhistin «schockiert» von ihrer letzten Reise nach Nepal, das sich aus ihrer Sicht «total verändert» habe. Die erlebte Dissonanz wird hier nicht auf die Veränderung der eigenen Person, sondern auf einen Wandel im Herkunftsland zurückgeführt. Auch unser Interviewpartner aus Nigeria erfährt seine eigene Fremdheit bei Reisen in das Herkunftsland:

> «[W]enn ich sage jetzt: ‹Wir kommen zu Weihnachten.› ‹Aha, achso, oh sehr gut›. Und dann irgendwann kommt dann die Frage: ‹Und wann fliegt ihr denn zurück?› Ich bin- Wir sind noch nicht mal da! Da reden man schon von Anfang und Ende. Also von daher, also das wär' auch illusorisch zu denken, dass Nigeria ist noch meine Heimat.»

Hier wird eine weitere Dimension der Liminalitätserfahrung benannt: Auf die Ankündigung des Interviewpartners, in die Heimat zu reisen, reagieren die Verwandten mit der Frage nach seiner Rückreise und führen ihm so seinen Status als Besucher vor Augen. Damit ist die Erkenntnis verbunden, dass die Beheimatung im Herkunftsland letztlich nur noch eine «Illusion» darstellt. Demgegenüber kennzeichnet er Deutschland als «Heimat in Transit» und entwirft für seine Zukunft das Modell eines ständigen regelmäßigen Wechsels zwischen Nigeria und Deutschland. In anderen Fällen finden sich ähnliche Qualifizierungen des Heimatbegriffs, um den liminalen Status auf den Punkt zu bringen. So spricht ein hinduistischer Interviewpartner aus Indien von Deutschland als seiner «Ersatzheimat» bzw. «zweiten Heimat», und ein Buddhist aus Vietnam unterscheidet ganz bewusst drei Varianten seiner Heimat: Das Land, das er verlassen hat, das Land, wie es jetzt ist, und das Land, «das ich gernhabe, wo ich eigentlich sein muss». Die bereits angezeigte zeitliche Dimension der Entfremdung wird hier ergänzt um

ein utopisch-räumliches Verständnis der Heimat, das in den Diaspora-Studies immer wieder thematisiert worden ist.[21]

Auch wenn für einige unserer Interviewpartner die Erfahrung der Entfremdung vom Herkunftsland negativ und spannungsvoll konnotiert war, fanden sich doch immer wieder auch Interpretationen der liminalen Situation als Bereicherung und Chance. Die tibetische Buddhistin äußerte sich in diesem Zusammenhang folgendermaßen:

> «Also meine Kinder, die kennen [.] alles. Wie die Deutschen Geschenke und Weihnachtszeit, Weihnachtsbaum und Weihnachtsbaum schmücken und Ostern, was da Ostereier malen- alles Sachen. Aber trotzdem, die sind Buddhist geblieben. [...] Und die die rauchen nicht, die trinken nicht und - aber ich meine so gute Sachen kann man ja auch mitmachen.»

Am Beispiel der Festkultur wird die liminale Konstellation hier klar als Positivsummenspiel beschrieben: Die Kinder der Interviewpartnerin begehen die christlichen Feste, ohne ihre buddhistische Identität zu verlieren. Damit eng verbunden ist die Vorstellung, dass die Übernahme «guter Sachen» aus unterschiedlichen Kontexten letztlich auch ethisch förderlich ist und einen positiven Effekt auf die Lebensführung hat (hier: Verzicht auf Rauchen). Der Ahmadiyya-Muslim aus Pakistan weist in eine ähnliche Richtung:

> «Das heißt, [...] wir können uns das Beste aus beiden Kulturen rauspicken und einfach für uns entscheiden und sagen: ‹Okay, das nehme ich von dort und das nehme ich dann halt einfach von der neuen Kultur einfach mal an.› Auch neue Eigenschaften so. Ähm, meine Frau (hat) mich mal beschrieben, indem sie gesagt hat, wenn ich das Haus verlasse, bin ich dann halt der Deutsche. Wenn ich nach Hause komme, brauche ich eine Stunde bis ich dann halt wieder in das Pakistanische dann halt zurückwandere, ja?»

Auch hier wird die liminale Situation nicht als Beschränkung interpretiert, sondern als eine Erweiterung des Reservoirs an kulturell verankerten Traditionen und Praktiken. Leitend ist dabei ein voluntaristisches Verständnis von Kultur als Gegenstand individueller Abwägung und Disposition. Zugleich wird deutlich, dass kulturelle Identitäten situativ und kontextabhängig aktiviert werden. Auf diese Weise wird die Liminalität von einer existenziellen Erfahrung zu einem Aspekt der Alltagswirklichkeit und ihrer unterschiedlichen Sinnprovinzen.

Erinnerungspraktiken: Die zuvor genannten Wahrnehmungen und Umgangsweisen mit diasporischen Erfahrungen der Liminalität in Form von Nicht- und Mehrfach-

[21] William Safran, Diasporas in modern societies: Myths of homeland and return, in: Diaspora: A Journal of Transnational Studies 1 (1991) 83–99.

zugehörigkeit sind mit unterschiedlichen *Erinnerungspraktiken* verbunden. Darunter verstehe ich Aktivitäten und Maßnahmen, in denen kulturelle Gedächtnisnarrative memoriert und aktualisiert werden. Aus Platzgründen beschränke ich mich hier auf eine stärker summarische und exemplarische Darstellung.

Hier sind zunächst regelmäßige *Reisen in das Herkunftsland* zu nennen, von denen die allermeisten Interviewpartner zu berichten wussten. Bei vielen dieser Reisen handelte es sich um Familienbesuche; auch karitative Beweggründe (Entwicklungsarbeit) wurden genannt. Besonders bemerkenswert war in diesem Fall eine deutsche Heimatvertriebene, die seit Jahren umfangreiche Busreisen organisiert, in deren Rahmen Vertriebene aus ganz Deutschland ihre Herkunftsorte im heutigen Polen besuchen. Sie deutet an, dass diese Reisen durch besondere Erinnerungsrituale strukturiert werden, wobei Landmarken wie die Überquerung der Oder eine wichtige Rolle spielen. Überhaupt sind die Erinnerungspraktiken der Heimatvertriebenen verglichen mit den späteren Immigranten deutlich stärker institutionalisiert und umfassen neben der systematischen Verschriftlichung der eigenen Fluchtgeschichte (teils auch in Buchform) ein reges Vereinsleben mit eigenen Printmedien.

Ein zentrales Feld von Erinnerungspraktiken ist die *Vermittlung* der Herkunftskultur der Eltern *an die nachfolgende Generation.* Dies war für alle Interviewpartner mit Kindern ein wichtiges Anliegen. Die tibetische Buddhistin berichtet in diesem Zusammenhang von einer besonderen Form des intergenerationalen Erzählens:

> «Also, das ist ja so, wir haben, was ich dann wirklich sehr genossen habe als ich dann Kind war, wir waren ja vier Mädchen und meine Eltern. Wir haben auf dem Fußboden gesessen und Nudelsuppe getrunken und das war dann Vater, er fing an zu erzählen diese Geschichte. Und das war für mich ein besonderes Erlebnis, das vergess' ich nicht und das war das schönste. Also wirklich, dass man Familie ist und dass nicht nur über das Essen oder irgendwas geredet wird, sondern die Kultur, die frühere Geschichte. Und nicht nur das - dann Religion auch zusammen bezogen und das war toll!»

Diese nostalgische Erinnerung kreist um das gemeinsame Essen im Familienkreis als Forum für die kollektive Erinnerung an die eigenen Ursprünge. Dabei fließen kulturkundliche, religiöse und mythologische Erzählweisen zusammen und begründen einen besonderen Erlebnischarakter. Die Interviewpartnerin versucht, diese Art der kulturellen Erziehung beizubehalten und bindet dazu auch in Deutschland aktiv ältere Verwandte ein, die in «Geschichten» Zeugnis von der Herkunftskultur ablegen. Zum Teil findet diese Erziehungsarbeit nach innen einen Widerhall in einer *Bildungsarbeit nach außen*, etwa im Rahmen von Schulveranstaltungen oder interkulturellen Elterncafés.

Fazit

Am Beginn dieses Beitrages stand die These, dass religiöse Fluchtgeschichten wie die Exodus-, Diaspora- und Hidschra-Erzählungen aus den abrahamitischen Traditionen oder die Legende von der Reise des Affenkönigs aus dem buddhistischen Kontext als symbolische Ressourcen in aktuellen Migrationsbiographien wirksam werden können. Anhand von biographischen Interviews mit Immigranten unterschiedlicher Herkunft und Religionszugehörigkeit wurde allerdings rasch deutlich, dass ein expliziter Rückgriff auf kanonische Migrationserzählungen nicht vorkam. Es lag daher nahe, den Fokus auf spirituelle Aspirationen und Transzendenzerfahrungen im Diaspora-Kontext zu weiten. Hier hat sich gezeigt, dass große Transzendenzen, etwa die Verortung der eigenen Migrationsbiographie in einem größeren, karmischen Zusammenhang, konkrete Antworten auf Theodizee-Fragen liefern und Beheimatung fördern. Zugleich lässt sich die liminale Situation vieler Migranten zwischen Residenz- und Herkunftsland als ständige Erfahrung («kleiner») Transzendenz interpretieren. Hier erwiesen sich Gedächtnisnarrative und ein utopisches Visionieren der idealen Heimat als Mittel, um ein «Weder-Noch» der gefühlten kulturellen Zugehörigkeit in ein «Sowohl-als-Auch» zu verwandeln. Am Beispiel der Erinnerungspraktiken zeigte sich schließlich, in welchen Medien und Formen Gedächtnisnarrative artikuliert und aktualisiert werden.

Religiöse Gedächtnisnarrative im Kontext von Migration und Flucht

Der Beitrag geht der These nach, dass religiöse Fluchtgeschichten wie die Exodus-, Diaspora- und Hidschra-Erzählungen als symbolische Ressourcen in aktuellen Migrationsbiographien wirksam werden können. Anhand von biographischen Interviews mit Immigranten unterschiedlicher Herkunft und Religionszugehörigkeit werden spirituelle Aspirationen und Transzendenzerfahrungen im Diaspora-Kontext herausgearbeitet. Dabei zeigt sich, dass große Transzendenzen, etwa die Verortung der eigenen Migrationsbiographie in einem größeren, karmischen Zusammenhang, konkrete Antworten auf Theodizee-Fragen liefern und Beheimatung fördern können. Zugleich lässt sich die liminale Situation vieler Migranten zwischen Residenz- und Herkunftsland als ständige Erfahrung («kleiner») Transzendenz interpretieren. Am Beispiel der Erinnerungspraktiken wird schließlich deutlich, in welchen Medien und Formen Gedächtnisnarrative artikuliert und aktualisiert werden.

Migration – Religion – Transzendenz – Biographie – Liminalität – Utopie.

Narratives de mémoire religieuse dans le contexte de la migration et de la fuite

L'article explore la thèse selon laquelle les récits religieux de fuite tels que les récits de l'Exode, de la Diaspora et de l'Hégire peuvent devenir des ressources symboliques efficaces dans les biographies actuelles de migration. Au moyen d'entretiens biographiques avec des immigrants de différentes origines et religions, les aspirations spirituelles et les expériences transcendantes dans le contexte de la Diaspora sont élaborées. Il est démontré

que les grandes transcendances, par exemple le fait de situer sa propre biographie migratoire dans un contexte karmique plus large, peuvent apporter des réponses concrètes aux questions théodictiques et promouvoir un sentiment d'appartenance. En même temps, la situation liminaire de nombreux migrants entre leur pays de résidence et leur pays d'origine peut être interprétée comme une expérience constante de («petite») transcendance. Enfin, l'exemple des pratiques de mémoire montre clairement dans quels médias et sous quelles formes les récits de mémoire sont articulés et mis à jour.

Migration – religion – transcendance – biographie – limite – utopie.

Narrazioni della memoria religiosa nel contesto della migrazione e della fuga

L'articolo esplora la tesi che le storie religiose di fuga come l'Esodo, la Diaspora e l'Egira possono diventare efficaci risorse simboliche nelle attuali biografie migratorie. Attraverso interviste biografiche con immigrati di diverse origini e religioni, vengono elaborate le aspirazioni spirituali ed le esperienze trascendenti nel contesto della diaspora. È dimostrato che le grandi trascendenze, come il fatto di posizionare la propria biografia migratoria in un contesto karmico più ampio, possono fornire risposte concrete alle domande teoditiche e promuovere il senso di appartenenza. Allo stesso tempo, la situazione liminale di molti migranti tra paese di residenza e paese di origine può essere interpretata come una costante esperienza di («piccola») trascendenza. Infine, l'esempio delle pratiche di memoria rende chiaro in quali media e sotto quali forme si articolano e si aggiornano le narrazioni della memoria.

Migrazione – religione – trascendenza – biografia – limiti – utopia.

Narratives of religious memory in the context of migration and flight

The article explores the thesis that religious stories of refuge such as the Exodus, and Diaspora and Hijra narratives, can become effective as symbolic resources in current migration bio-graphies. By means of biographical interviews with immigrants of different origins and re-ligions, spiritual aspirations and experiences of transcendence in the diaspora context are elaborated. It is shown that great instances of transcendence, for example the locating of one's own migration biography into a larger, karmic context, can respond to questions of theodicy as well as promote a sense of home. At the same time, the liminal situation of many migrants between their country of residence and their country of origin can be interpreted as a constant experience of («small») transcendence. Finally, the evidence of memorial practices illustrates the media and forms in which the memory narratives are articulated and updated.

Migration – religion – transcendence – biography – liminity – utopia.

Alexander-Kenneth Nagel, Prof. Dr., Institut für Soziologie, Georg-August-Universität Göttingen.