

INSTITUTIONEN CHRISTLICHER MIGRANTEN IN DEUTSCHLAND. EINE SEKUNDÄRANALYSE AM BEISPIEL VON FRANKFURT AM MAIN

KARSTEN LEHMANN

1. Religiöser Pluralismus und religiöse Institutionen

Die jüngsten religionswissenschaftlichen Publikationen zum religiösen Pluralismus stehen für eine neue Forschungsperspektive auf die Europäische Religionsgeschichte. In Anschluss an Burkhard Gladigow lässt sich ein Programm entwerfen, das über die reine Gegenstandsbeschreibung weit hinausreicht:

»Es geht um einen komplexen Pluralismus, der anderes zum Thema hat als die ›beliebig vielen Religionen‹ jener allgemeinen Religionsgeschichte, gegen die Harnack so hartnäckig polemisierte. Zu einem religiösen Pluralismus dieses Typs gehören eine kulturell vorgegebene Begrenzung und Regionalisierung, Phasen gemeinsamer historischer Entwicklung, gegenseitige Beeinflussung und Differenzierung, schließlich unterschiedliche Niveaus der Professionalisierung.« (Gladigow 2001: 15)

In Zukunft wird es darum gehen, diese weitgesteckte Programmatik empirisch und theoretisch einzulösen.

Der aktuelle Stand der Forschung zur religiösen Gegenwartskultur in Deutschland legt eine doppelte Strategie nahe: Zum einen können bestehende Datenbestände genutzt und weiter ausgebaut werden. In diesem Zusammenhang können beispielsweise die vielfältigen religionswissenschaftlichen Arbeiten zum kommunalen religiösen Pluralismus herangezogen werden, die in den vergangenen Jahren entstanden sind.¹ Sie bieten einen einzigartigen Datenbestand, der sich in unterschiedliche Richtungen ausdeuten lässt. Ein bislang noch nicht eingelöstes Forschungsdesiderat stellt dagegen die historische Erforschung des religiösen Pluralismus dar. Von einigen Themenbereichen abgesehen (wie z. B. der Konfessionalisierung² oder der Geschichte

1 z. B. die Studien von: Baumann, Christoph Peter 2000; Cyranka, Daniel/Obst, Helmut (Hg.) 2001; Grübel, Nils/Rademacher, Stefan (Hg.) 2003; re.form leipzig (Hg.), Religionen in Leipzig 2003.

2 Vgl. dazu Zeeden, Ernst W. 1965 und Koch, Ernst 2000.

der Hugenotten³), sind die neuzeitlichen religiösen Pluralisierungsprozesse bislang nur ansatzweise untersucht worden. Die institutionelle Kontinuität kommt dadurch nicht ausreichend in den Blick.

Zum anderen gilt es, die begriffliche und theoretische Reflexion fortzuführen. Dies gilt u. a. für den Begriff ›Pluralismus‹ selbst. Weitgehender Konsens besteht darüber, dass unter einer pluralistischen Situation mehr zu verstehen sei, als die bloße Ko-Präsenz religiöser Weltanschauungen und Gruppierungen an einem Ort. So formuliert etwa Wolfgang Schluchter:

»Wir sollten dabei Vielheit von Vielfalt unterscheiden. Vielheit heißt beziehungsloses Nebeneinander. Vielfalt dagegen beziehungsreiches Mit- und auch Gegeneinander. Vielfalt setzt einen gemeinsamen Einheitspunkt voraus. Einer dieser Einheitspunkte ist zwingend die säkulare Verfassung, durch die Religionsfreiheit garantiert ist.« (2001: 24)

Schluchter macht im weiteren deutlich, dass der moderne religiöse Pluralismus auf vielschichtigen sozialen Prozessen fußt, die von gesamtgesellschaftlichen und innerreligiösen Differenzierungsprozessen ebenso geprägt sind wie von zunehmender Individualisierung oder dem anhaltenden Zuzug von Migranten.

Vor diesem Hintergrund lassen sich bislang zwei große Diskussionsstränge unterscheiden. Im Anschluss an die von Peter L. Berger angestoßene Diskussion um einen religiösen Markt (vgl. Berger 1965: 235-249) spricht man von einer religiös pluralen Situation, sobald Individuen über das Verhältnis von religiösem Angebot und religiöser Nachfrage miteinander verbunden sind. Die Studien von José Casanova (1994) oder Martin Baumann (2000) betonen dagegen die Etablierung der religiösen Gruppierungen im öffentlichen Raum. Sie haben eine Pluralismus-Konzeption vorgelegt, die den Aspekt der politischen Beziehungen zwischen unterschiedlichen Interessenvertretern in den Mittelpunkt rückt. Plurale Situationen sind nicht allein durch Angebot und Nachfrage geprägt, sondern das Resultat von Aushandlungsprozessen.

Im Spannungsfeld dieser beiden Ansätze verfolgt die folgende Analyse zunächst einen weniger voraussetzungsvollen Ansatz und wählt im Anschluss an Gerhard Lenski eine stärker deskriptive Perspektive:

3 Vgl. dazu Thadden, Rudolf von/Magdalaine, Michelle (Hg.) 1986; Flick, Andreas/Lange, Albert de (Hg.) 2001.

»Strictly speaking, religious pluralism refers only to those situations in which organized religious groups with incompatible beliefs and practices are obliged to coexist within the framework of the same community or the same society.«(1965: 25)

Den theoretischen Referenzrahmen der folgenden Überlegungen bildet demzufolge die Diskussion religiöser Institutionalisierungsprozesse in der Tradition von Max Weber und Ernst Troeltsch. Am Beispiel christlicher Migrantengemeinden soll untersucht werden, wie diese Prozesse zwischen langsamer Assimilation und dynamischer Institutionenbildung (Lehmann *im Druck*) ablaufen, welche neuen religiösen Institutionen entstehen und wie sie sich verändern. Erst auf einer solchen Basis können weitere Aussagen über die Spezifika des religiösen Pluralismus formuliert werden.

Diese Herangehensweise fokussiert den Gegenstandsbereich der Untersuchung in zweifacher Hinsicht: Einerseits erschöpft sich die Bedeutung der Zuwanderergemeinden nicht in der Institutionenbildung. Auf individueller Ebene ebenso wie im Bezug auf Glaubensinhalte finden weitere Veränderungen statt, die im Folgenden nicht berücksichtigt werden (vgl. Lehmann 2004: 31-46). Andererseits kommt eine religiöse Tradition mit ihren ganz spezifischen institutionellen Traditionen in den Blick, die nicht als Indikator für die bundesweite Entwicklung aller (Migranten-)Gemeinden angesehen werden kann. Die Institutionenbildung christlicher Migrantengemeinden eröffnet einen aufschlussreichen Blick auf die aktuellen Pluralisierungsprozesse, bildet diese aber nicht ab.

2. Religiöse Migranteninstitutionen in der wissenschaftlichen Debatte

Zum Begriff der Migrantenreligion

Als Zuwanderer- oder Migrantenreligionen gelten gemeinhin alle muslimischen, buddhistischen oder hinduistischen Gruppen, deren Mitglieder durch Anwerbung von Arbeitskräften, Familienzusammenführung oder Flucht in die Bundesrepublik Deutschland gekommen sind. Das verbindende Moment ist demnach zunächst ein Formales. Die genannten Gruppen werden deshalb weitgehend synonym auch als ›fremde Religionen‹ oder ›Ausländerreligionen‹ bezeichnet. Dem Folgenden liegt ein Begriff zugrunde, der sich an Burkhard Gladigows Religionsdefinition orientiert und alle Individuen oder Gruppen einschließt, die in ihrer Wirklichkeitskonstruktion auf mindestens ein

Deutungs- oder Symbolsystem rekurrieren, welches durch sie »auf unbezweifelbare, kollektiv verbindliche und autoritativ vorgegebene Prinzipien zurückgeführt wird« (Gladigow 1988: 34).

Als Migrantenreligionen sollen dann, in Anschluss an die Migrationsdefinition von Annette Treibel, diejenigen Religionen bezeichnet werden, deren Träger einen »auf Dauer angelegte[n] bzw. dauerhaft werdende[n] Wechsel in eine andere Gesellschaft bzw. in eine andere Region« (Treibel 1999: 21) vollzogen haben.

Diese Konzeption umfasst die muslimischen oder asiatischen Gemeindegründungen von Zuwanderern ebenso wie die Gemeinden der seit Ende der 80er Jahre zugewanderten jüdischen oder christlichen Migranten. Sie geht über den tautologischen Verweis auf den »Migrationshintergrund der Migranten« hinaus, indem Migrantenreligionen nicht als Religionen »on the move« charakterisiert werden, wie man im Anschluss an Simmel die Religionen von Wanderern oder Gästen bezeichnen könnte (vgl. Loycke 1992; Merz-Benz/Wagner 2002).

Migration ist immer auch durch die Dauerhaftigkeit des Aufenthalts nach der Wanderung gekennzeichnet und unterscheidet sich darin von Reisen, Urlauben oder anderen kurzfristigen Aufenthaltsformen. Die Analyse von Institutionalisierungsprozessen ist somit ein konstitutiver Teil jeder Auseinandersetzung mit Zuwandererreligionen.

Der soziale Ort der so umrissenen religiösen Phänomene ist die Migrantencommunity oder -kolonie:

»Das Konzept der »Kolonie« knüpft an begriffliche Traditionen der frühen Einwanderungsforschung an: sozial-kulturelle, religiöse und politische Organisationen, gemeinsame Wohnbezirke wie auch die Einwanderungsgruppe selbst wurden in klassischen Einwanderungsländern als Einwandererkolonien bezeichnet. [...]. Ethnische Kolonien sollen in unserer Analyse von Prozessen der Arbeitsmigration eine zusammenfassende Konzeption sein, welche verschiedene, auf der Basis von Selbstorganisation entstandene Beziehungsstrukturen unter Einwanderern in einer bestimmten räumlich-territorialen Einheit bezeichnet; ihre Entstehung und Entwicklung ist eine Leistung der Minderheitengruppe.« (Heckmann 1992: 97f.)

Die besondere Bedeutung der Communities für die Lebenssituation der Migranten ist in der sozialwissenschaftlichen Debatte wiederholt thematisiert worden. Am einflussreichsten war bislang die Auseinandersetzung zwischen Hartmut Esser (Esser/Kremer/Spangenberg (1979: 49-63) und Georg Elwert (Elwert 1982: 717-732), um die integra-

tive Leistung der Zuwandererkolonien. In den vergangenen Jahren kamen weitere Untersuchungen hinzu, die sich detaillierter mit den Strukturen der Communities auseinandergesetzt haben. Zu nennen sind hier vor allem die Arbeiten zu den unterschiedlichen religiösen Migrantenvereinen (Hunger 2002; Lehmann 2001). Ihre Ergebnisse unterstreichen den Einfluss der Community auf das Leben der Zuwanderer in der Aufnahmegesellschaft. Die Migrantencommunities können als der zentrale Referenzrahmen der Migranten in der Aufnahmegesellschaft angesehen werden.

Von Seiten der deutschsprachigen Religionswissenschaft hat sich vor allem Martin Baumann intensiv mit diesen Fragen auseinandergesetzt. Im Zentrum seiner systematischen Arbeiten steht der von Webers Begriff der Ethnizität beeinflusste Terminus der Diaspora. Seine Spezifika lassen sich – im Anschluss an Gabriele Cappai (Cappai, *im Druck*) – durch das migratorische Dreieck bezeichnen, welches Herkunftsgesellschaft, Residentsgesellschaft und Diaspora-Gruppe gegenseitig in Beziehung setzt:

»Employing the adjective ›diasporic‹ should qualify certain groups of people, social situations and transnational or multi-local constellations to encompass specific relations and identificational references. [...]. As such, the relational facts of a perpetual recollecting identification with a fictitious or far away existent geographic territory and its cultural-religious traditions are taken as diaspora constitutive.« (Baumann 2000: 326f.)

Die folgende Untersuchung verbindet diese Gedanken mit der Analyse von Institutionalisierungsprozessen innerhalb der Aufnahmegesellschaft. Während Baumann den Bezug zur Herkunftsgesellschaft betont, stellt die hier vorgelegte Analyse das Verhältnis zwischen Migrantengemeinden und Migrantenkolonien bzw. Aufnahmegesellschaft in den Mittelpunkt. Der Rekurs auf die Institutionenkunde ermöglicht dabei eine differenziertere Beschreibung dieses Aspekts, als dies bislang im Anschluss an das Diaspora-Konzept geleistet wurde.

Dimensionen religiöser Institutionalisierung

In Bezug auf den Institutionenbegriff bezieht sich die Untersuchung zunächst auf die typologische Unterscheidung zwischen Kirche und Sekte, wie sie von Max Weber in die Diskussion eingeführt wurde:

»Eine ›Sekte‹ im soziologischen Sinn ist [eine solche Gemeinschaft], welche ihrem Sinn und Wesen nach notwendig auf Universalität verzichtet und notwendig auf durchaus freier Vereinbarung ihrer Mitglieder beruhen muss. Sie

muss es, weil sie ein aristokratisches Gebilde: ein Verein der religiös voll qualifizierten und nur ihrer sein will, nicht wie die Kirche eine Gnadenanstalt, die ihr Licht über Gerechte und Ungerechte scheinen und gerade die Sünder am meisten unter die Zucht des göttlichen Gebots nehmen will. [...]. Die Sekte lehnt, in ihrem reinsten Typus wenigstens, die Anstaltsnade und das Amtsscharisma ab.« (Weber 1956: 916)

An dieser Konzeption schließen zwei Diskussionsstränge an, die für eine religionswissenschaftliche Institutionenkunde bedeutsam sind:⁴

(a) Institutionalisierung ist zunächst ein Prozess der *Habitualisierung*, sofern es in ihrem Verlauf zum Erstarken des Anstaltscharakters und des Amtsscharismas kommt. Sie forciert mikrosoziale Dilemmata, wie sie Thomas O’Dea im siebten Jahrgang der Zeitschrift *Social Compass* unterschieden hat:

»Ein institutioneller Komplex kann alle Willensrichtungen auf das erwartete und regelmäßige menschliche Verhalten lenken. [...] Soziale Institutionen bringen Stabilität in eine sich ständig wandelnde Welt. [...] Doch diese Stabilität muss mit dem Verlust eines gewissen Teils der eigenen Spontaneität und Schaffenskraft bezahlt werden.« (O’Dea 1964: 207)

In eine vergleichbare Richtung verweist Winfried Gebhardt, wenn er christliche Kirchen zwischen charismatischer Bewegung und formaler Organisation verortet (vgl. Gebhardt 1999: 101-119).

(b) Institutionen zeichnen sich darüber hinaus durch *reziproke Typisierungen* aus, sobald sie auf eine universelle gesellschaftliche Verankerung abzielt. Während man Organisationen in Anschluss an Amitai Etzioni als »soziale Einheiten [bezeichnen kann], die mit dem Zweck errichtet werden, spezifische Ziele zu erreichen« (Etzioni 1967: 12), besitzen Institutionen eine makrosoziale Bedeutung, die im Gefolge von Spencer und Parsons in der sozialwissenschaftlichen Forschung

4 Vgl. auch die bewusst allgemein gehaltene Definition von Berger und Luckmann, die darauf basiert, dass Institutionalisierung stattfindet, »sobald habitualisierte Handlungen durch Typen von Handelnden reziprok typisiert werden. Jede Typisierung, die auf diese Weise vorgenommen wird, ist eine Institution. Für ihr Zustandekommen wichtig sind die Reziprozität der Typisierung und die Typik nicht nur der Akte, sondern auch der Akteure. Wenn habitualisierte Handlungen Institutionen begründen, so sind die entsprechenden Typisierungen Allgemeingut.« (Berger/Luckmann 1977⁵: 58)

intensiv diskutiert wurde. Von einer erfolgreichen Institutionalisierung kann erst dann gesprochen werden, wenn einer Organisation Bedeutungen zugesprochen werden, die über ihre spezifischen Zwecke und Ziele hinausgehen.

Der Schwerpunkt der weiteren Diskussion soll auf dem zweiten institutionenkundlichen Diskussionsstrang liegen. Im Zentrum steht die Frage, inwieweit es Zuwanderern gelingt, eigene Organisationen zu etablieren und in der weiteren Gesellschaft zu verankern. Hierzu muss schließlich auf Troeltschs Begriff der Mystik zurückgegriffen werden, der Webers Typologie in der Vertikalen weiter differenziert hat. Für Troeltsch steht die gesamte Geschichte des Christentums im Spannungsverhältnis zwischen den Typen der Kirche, Sekte und Mystik:

»Dabei zeigten sich von Anfang an die drei Haupttypen der soziologischen Selbstgestaltung der christlichen Idee: die Kirche, die Sekte und die Mystik. Die Kirche ist die mit dem Ergebnis des Erlösungswerkes ausgestattete Heils- und Gnadenanstalt, [...]. Die Sekte ist die freie Vereinigung strenger und bewusster Christen [...]. Die Mystik ist die Verinnerlichung und Unmittelbarmachung der in Kult und Lehre verfestigten Ideenwelt zu einem rein persönlich-innerlichen Gemütsbesitz, wobei nur fließende und ganz persönlich bedingte Gruppenbildungen sich sammeln können, im übrigen Kultur, Dogma und Geschichtsbeziehung zur Verflüssigung neigen.« (Troeltsch 1994: 967)

Christoph Bochinger ist zuzustimmen, wenn er diese Typologie folgendermaßen charakterisiert:

»Troeltschs Analyse lässt sich als Dreischritt zusammenfassen: Traditionale christliche Religion – Religionskritik/Auflösung der Tradition – Wiederbelebung unter Verlust der ethischen und religiösen Monopole. Vielleicht ist eine gewisse Skepsis gegenüber der sehr schematischen Einteilung angebracht: Weder war die religionshistorische Vergangenheit ausschließlich kirchlich geprägt, noch sollte man die Wiederbelebung des Religiösen im Sinn eines Pendelrückschlags interpretieren, was Troeltsch mehr als anderen bewusst war. Die bleibende Gültigkeit seiner Beschreibungen über einen Zeitraum von nunmehr 80 Jahren hinweg spricht vielmehr dafür, dass unter den Bedingungen der Moderne ein ständiges Nebeneinander der religionskritischen und re-spiritualisierenden Ströme zu finden sein wird, vielleicht mit graduellen Schwankungen beider in ihrem Verhältnis zueinander.« (Bochinger 1995: 93)

3. Migrantenreligionen in Frankfurt am Main

Datenbasis der Analyse: Religionen der Welt

Wie einleitend bereits erwähnt wurde, ist in den vergangenen Jahren eine ganze Reihe von Arbeiten vorgelegt worden, welche den kommunalen religiösen Pluralismus in Form von Handbüchern abbilden. Sie bieten einen detaillierten Überblick über die aktuelle religiöse Situation vor Ort und somit eine einmalige Basis für Auswertungen jenseits des eigentlichen Erhebungsziels. Da sich solche Sekundäranalysen (Meulemann 2002: 471-472) jenseits des routinierten Umgangs mit statistischen Datensätzen bislang in der gegenwartsbezogenen Religionswissenschaft nur bedingt durchsetzen konnten, gilt es, sowohl auf ihre Potentiale als auch ihre Grenzen besonders detailliert einzugehen.⁵

Der folgenden Analyse liegt die Studie ›Religionen der Welt‹ zugrunde, die von Abena Bernasko und Stefan Rech im Auftrag des Amtes für multikulturelle Angelegenheit der Stadt Frankfurt am Main im August 2003 veröffentlicht wurde.⁶ Sie beschreibt die religiösen Gemeinden und Aktivitäten, die zum Erscheinungszeitpunkt in Frankfurt von Migranten organisiert wurden:

»Im Zentrum der Dokumentation stehen die Einzelportraits der Gemeinden. Die Arbeit fokussiert religiöse Gemeinden im Zusammenhang mit Migration. [...] Nicht berücksichtigt wurden Gemeinden mit (vorwiegend) deutscher Mitgliederstruktur sowie New-Age-, Esoterik- und kirchliche oder religiöse Sondergruppen. [...] Es wurden zusätzlich Institutionen aufgenommen, die aufgrund ihrer Zielsetzung oder ihrer Zusammensetzung keine religiösen Gemeinden im engeren Sinne darstellen. Diese werden als Verbände, Vereine und Gemeinden mit ökumenischer bzw. interreligiöser Ausrichtung sowie als Interessenverbände, Beratungs- und Dokumentationszentren vorgestellt.« (Bernasko/Rech 2003: 15)

5 Einen aktuellen Überblick geben die beiden Themenhefte der Online-Zeitschrift: Forum Qualitativer Sozialforschung (1) 2000 (<http://www.qualitative-research.net/fqs/fqs-d/inhalt3-00-d.htm>) und Forum Qualitativer Sozialforschung 6 (2005) (<http://www.qualitative-research.net/fqs/fqs-d/inhalt1-05-d.htm>).

6 Amt für multikulturelle Angelegenheiten der Stadt Frankfurt am Main (Hg.), Bernasko, Abena/Rech, Stefan 2003 (im Weiteren: Bernasko/Rech 2003).

Methodisch fühlen sich die Autoren einem ›dialogischen Ansatz‹ verbunden:

»In der Bearbeitung durchdringen sich immer wieder die Außenperspektive der Autoren und die Binnenperspektive der Gemeinden. Bewusst nehmen wir dieses Spannungsfeld in Kauf. Die Stellen, wo beide Sichten auseinandergehen, wurden offen benannt. Die Einzeldarstellungen sind also weder reine Selbstdarstellungen noch ausschließlich sachliche Berichte.« (Ebd.: 15f.)

Die Beschreibungen der einzelnen Gemeinden erreichen dadurch eine Dichte, die für einen ersten Einblick hilfreich ist. Sie umfassen ein weites Spektrum unterschiedlicher Aspekte und zeichnen ein sehr detailreiches Bild.

Mit Blick auf den Institutionalisierungsprozess müssen noch zwei Einschränkungen berücksichtigt werden: a) Es geht den Autoren nicht um eine systematische Rekonstruktion historischer Prozesse, sondern um eine Darstellung der *gegenwärtigen* Situation. So wurden beispielsweise keine Migrantengemeinden berücksichtigt, die inzwischen aufgelöst wurden.⁷ Eine methodisch kontrollierte Analyse der geschichtlichen Dimension steht bislang noch aus und kann auch an dieser Stelle nicht geleistet werden; b) Bernasko/Rech haben sich in ihrer Arbeit weitestgehend auf Migrantengemeinden und damit auf zumindest rudimentär organisierte Gruppierungen beschränkt. Sie machen dadurch deutlich, welche Bedeutung diesen religiösen Gruppen zukommt. Inwieweit darüber hinaus informelle Gruppierungen oder Netzwerke bestehen, lässt sich auf der Basis der bislang vorliegenden Daten ebenfalls nicht abschließend untersuchen.

Aus diesem Vorgehen ergeben sich für die Sekundäranalyse der Daten folgende Konsequenzen:

(a) Die Vermischung von subjektiver Sicht der Vereinsvertreter und Außensicht der Interpreten ist so weit fortgeschritten, dass die unterschiedlichen Ebenen im Einzelfall kaum mehr voneinander zu trennen sind. Eine Analyse der individuellen Perspektive wird dadurch weitgehend vereitelt.

(b) Für die Auseinandersetzung mit den organisatorischen Prozessen ist dies weniger ausschlaggebend, insofern deren individuelle Deutung nur bedingt berücksichtigt wird.

(c) Die Institutionalisierungsprozesse der Migrantenreligionen

7 Die Basler Gemeindestudie von Christoph Peter Baumann (2000) hat gezeigt, wie groß die Fluktuation unter den Migrantengemeinden sein kann und dies in der Darstellung berücksichtigt.

können auf der gesamtgesellschaftlichen Ebene detailliert analysiert werden. Die Entwicklung einzelner Gruppen lässt sich dagegen nur bedingt untersuchen. Weiterführende Thesen müssen deshalb deutlich gekennzeichnet werden.

Eine institutionentheoretische Sekundäranalyse scheint somit grundsätzlich möglich, erfordert aber Kenntnisse über den Verlauf der Zuwanderung sowie die allgemeine Religionsgeschichte der Stadt.

Migration nach Frankfurt am Main

Der Zuzug von Migranten nach Frankfurt am Main wird durch drei Komponenten geprägt. Zum einen sind die im 13. und 14. Jahrhundert einsetzende Tradition als Messestadt, und die damit verbundenen Handelskontakte nach Süd- und Westeuropa zu nennen. Zum anderen ist Frankfurt seit 1914 Sitz einer international renommierten Universität, die zu einem zeitlich begrenzten Zuzug von Studierenden geführt hat. Seit dem Zweiten Weltkrieg konnte sich die Stadt außerdem als internationaler Börse- und Industriestandort etablieren. Dies hat u. a. den anhaltenden Zuzug von Arbeitsmigranten gefördert.

Auf Grundlage von Volkszählungsdaten weist das statistische Jahrbuch der Stadt Frankfurt zwischen 1871 und 1961 einen Anstieg der Einwohnerzahlen aus, der nur durch die Weltkriege unterbrochen wurde. Seit 1970 verharren die Zahlen weitestgehend auf dem Niveau von etwa 650.000 Einwohnern. Im Jahr 2002 wurden 650.006 Einwohner gezählt; unter ihnen lebten 171.696 Ausländer im Sinne des Grundgesetzes. Das entspricht einem aktuellen Ausländeranteil von 26,4 Prozent (Bürgeramt für Statistik und Wahlen 2003: 10). Dieser Anteil hatte seit den 80er Jahren bis Ende der 90er Jahre weitgehend kontinuierlich zugenommen. Den höchsten Stand hatte er 1996 und 1998 mit jeweils 28,6 Prozent erreicht. Seitdem nehmen die Ausländerzahlen langsam ab.⁸ Der Anteil der Zuwanderer an der Wohnbevölkerung lässt sich jenseits dieser formalrechtlichen Zuordnung – auf Grund der zunehmenden Zahl von Einbürgerungen – statistisch nur noch bedingt abbilden.

Die größte Migrantencommunity bilden die Türken mit 19,2 Prozent der Ausländer. Ihnen folgen die Migranten aus Italien (9,0 Pro-

8 Der statistische Ausländeranteil gibt nur bedingt den Anteil der Migranten an der Wohnbevölkerung wider. Von besonderer Bedeutung ist hier die zunehmende Zahl der Einbürgerungen. In Frankfurt wurden außerdem 1999 und 2001 Bereinigungen des Melderegisters durchgeführt, die von Amts wegen zur Abmeldung von 5.385 und 8.239 Ausländern geführt haben.

zent), Serbien-Montenegro (8,4 Prozent) und Kroatien (7,4 Prozent). In der Statistik der ausländischen Einwohnerinnen und Einwohner mit Hauptwohntort in Frankfurt am Main (31. Dezember 2002) werden außerdem 31,2 Prozent sonstige Staatsangehörige und 9,9 Prozent übrige EU-Bürger/innen ausgewiesen (Statistisches Jahrbuch 2003: 16). Die nationale Zusammensetzung der Migrantenpopulation zeichnet sich in Frankfurt somit durch eine besondere Heterogenität aus. Der Grund dafür liegt wohl im Börsen- und Messestandort Frankfurt, der Arbeitskräfte aus einer Vielzahl von Herkunftsländern anzieht.

Religiöse Landschaft in Frankfurt am Main

Die religiöse Landschaft in Frankfurt hat sich seit dem Beginn des 20. Jahrhunderts grundlegend verändert:

»Die Stadt hat in diesem Zeitraum Erschütterungen und Veränderungen auch im religiösen Bereich erlebt wie kaum zuvor, nicht jedenfalls seit den Tagen der Reformation. Ein Frankfurter aus dem Jahr 1900 würde die Stadt mit der imponierenden Skyline nicht als seine Stadt wieder erkennen, ein Kirchenmann aus jener Zeit die Vielfalt der heute vertretenen Religionen mit ebenso großer Verwunderung betrachten, wie den offensichtlichen Bedeutungsschwund der beiden großen christlichen Konfessionen.« (Asemann 1999: 179)

Eine detaillierte Vorstellung dieser Entwicklung liefert die Gegenüberstellung der Daten der Volkszählungen von 1925 und 1987. Der Vergleich illustriert zunächst den prozentualen Rückgang der evangelischen Landeskirche an der Stadtbevölkerung. Er spiegelt darüber hinaus das dramatische Schwinden der jüdischen Gemeinschaft sowie die zunehmende Präsenz der Muslime. Schließlich stehen die statistischen Angaben für eine Zunahme der Menschen, die sich zu keiner religiösen Gruppierung bekennen (ebd.: 207; 263).

Die Volkszählung von 1987 ermöglicht zudem eine Unterscheidung zwischen deutschen und ausländischen Religionsangehörigen. Der Anteil der Ausländer unter den Katholiken in Frankfurt am Main betrug gemäß diesen Zahlen gegen Ende der 80er Jahre insgesamt 21 Prozent. Darunter befanden sich u.a. 13.243 Italiener, 10.152 Kroaten und 5.350 Migranten aus dem ehemaligen Jugoslawien. In den evangelischen Gruppierungen ist dieser Prozentsatz bei weitem geringer: Evangelische Landeskirche (1,5 Prozent), andere ev. Bekenntnisse (9,8 Prozent). Dem gegenüber besaßen 27,61 Prozent der jüdischen Religionsgemeinschaft und 96 Prozent der islamischen Religionsgemeinschaft keinen deutschen Pass.

Religionsgemeinschaft	1925		1987	
Evangelisch-lutherische Landeskirche	261.179	55,86 %	217.593	35,2 %
Evangelisch-Reformierte Landeskirche	11.388	2,44 %	k.A.	k.A.
Andere evangelische Bekenntnisse	5.230	1,12 %	4.932	0,8 %
Jüdische Religionsgemeinschaft	145.570	31,14 %	187.669	30,4 %
Altkatholiken	737	0,16 %	k.A.	k.A.
Jüdische Religionsgemeinschaft	29.835	6,28 %	3.751	0,6 %
Islamische Religionsgemeinschaft	k.A.	k.A.	37.922	6,1 %
Andere nicht-christliche Religionen	28	0,01 %	k.A.	k.A.
Personen ohne Religionszugehörigkeit	5.524	1,19 %	94.445	15,3 %
Ohne Angaben	4.310	0,91 %	48.355	7,8 %

Für die aktuellen Zahlen muss erneut auf das Statistische Jahrbuch zurückgegriffen werden. Seine Angaben beschränken sich auf die beiden großen Konfessionen. Im Jahr 2002 wurden in Frankfurt am Main 166.731 Mitglieder der evangelischen Landeskirche und 170.271 Mitglieder der römisch-katholischen Kirche gezählt. Die Anteile der Konfessionslosen, der Angehörigen weiterer christlicher Gemeinden oder nicht-christlicher Migrantengemeinden sind der Statistik nicht zu entnehmen (Statistisches Jahrbuch 2003: 16). Das gleiche gilt für den Anteil der Migranten innerhalb der großen Konfessionen. Diese Zahlen lassen sich nur über Schätzungen ermitteln. Bernasko/Rech gehen von 30.000 orthodox geprägten Migranten aus und sprechen von 60.000 Muslimen und jeweils etwa 6.500 buddhistischen und hinduistischen Zuwanderern.

Vor diesem Hintergrund werden in der Studie von Bernasko/Rech »neben der jüdischen Gemeinde [...] 50 evangelische und freikirchliche, 20 katholische, 14 orthodoxe, 32 muslimische, acht buddhistische, fünf hinduistische und jeweils eine Sikh- und eine Bahá'í-Gemeinde sowie 14 weitere Einrichtungen, Informationsstellen und Interessenverbände dargestellt« (Bernasko/Rech 2003: 14).

Aus diesem weiten Spektrum sollen nun die christlichen Migrantengemeinden untersucht werden.

4. Christliche Migranteninstitutionen in Frankfurt am Main

Erste Community-Kirche

Die älteste christliche Migrantenkirche, deren Geschichte sich in Frankfurt am Main bis in die Gegenwart nachvollziehen lässt, ist die *Evangelische Französisch-Reformierte Gemeinde Frankfurt am Main*.⁹ Diese ehemalige Hugenottengemeinde wurde von dem Geistlichen Valérand Poullain kurz vor dem Ausbruch der Hugenottenkriege im Jahr 1554 gegründet (vgl. Bernasko/Rech 2003: 15). Ihre Mitglieder kamen zunächst im Gefolge der Bartholomäusnacht (1572) und später nach der Aufhebung des Ediktes von Nantes (1685) als französische Réfugiés nach Frankfurt.

Im Unterschied zu den niederländischen oder englischen Glaubensflüchtlingen blieben die Franzosen dauerhaft in der Stadt. Immer neue Zuwanderer schufen sich im 16. und 17. Jahrhundert eine wirtschaftliche Basis, integrierten sich weitgehend und prägten das kulturelle Leben der Stadt. Ihren Höhepunkt erlebte die so entstandene Hugenottengemeinde im 17. Jahrhundert, als sich Frankfurt zu einem der Zentren der französischen Flüchtlinge in Deutschland entwickelte.

Es folgte eine Auseinandersetzung mit der lutherischen Landeskirche, die bis zum Erringen der vollen Religionsfreiheit im Jahr 1806 anhielt. In der Folgezeit näherten sich die beiden Parteien zunehmend aneinander an, bis die französische Gemeinde im Jahr 1916 Französisch als offizielle Sprache im Gottesdienst und in der Gemeindegarbeit aufgab. Im Rahmen grundlegender Umstrukturierungen wurde sie nach Ende des Zweiten Weltkriegs schließlich Teil der neu gegründeten *Evangelischen Kirche in Hessen Nassau* und bietet seitdem für frankophone Ausländer einmal monatlich einen französischsprachigen Gottesdienst an.

Diese Eckdaten illustrieren zwei bedeutsame Aspekte. Zum einen organisierten sich die Hugenotten noch während der ersten Migrantengeneration in einer eigenständigen Gemeinde. Von den christlichen Gemeinden der Mehrheitsgesellschaft unterschied sie sich durch die französische Liturgiesprache und die reformierte Glaubensordnung. Zum anderen lässt sich nachvollziehen, wie die Gemeindeglieder langsam ihre sprachlichen und kultischen Eigenarten aufgaben. Zunächst wurden die nichtliturgischen Aspekte des Gemeindelebens von

9 Andere Flüchtlingsgemeinden wurden u. a. von den Niederländern, Wallonen oder Engländern gegründet, sind aber mit dem Einsetzen der Toleranzpolitik wieder aufgegeben worden.

der Aufnahmegesellschaft beeinflusst. Nachdem der Zuzug von Hugenotten nach Frankfurt geendet hatte, wurde dieser Assimilationsprozess bis zum Aufgehen in bestehende kirchliche Strukturen weiter vorangetrieben. Auf die schnelle Gemeindegründung folgte eine langsame Assimilierung.

Aus diesem historischen Beispiel lassen sich bereits erste vorsichtige Thesen zu den Spezifika des Institutionalisierungsprozesses christlicher Migrantengemeinden ableiten: Die Migranten streben frühzeitig die Etablierung eigener Organisationen an und bringen diese mit dem dazu notwendigen Aufwand voran. Die weitere Entwicklung religiöser Migrantenorganisationen ist durch kulturelle Assimilationsprozesse und durch eine langsame Anbindung an etablierte Institutionen der Aufnahmegesellschaft gekennzeichnet. Ein Prozess, der mehrere Generationen in Anspruch nimmt und möglicherweise im weitgehenden Aufgeben eigenständiger Organisationsstrukturen endet.

Damit kann man von einer spezifischen Form der religiösen Vergemeinschaftung sprechen. Die französisch-reformierte Gemeinde wendet sich a) ihrem Selbstverständnis nach *nicht* gegen kirchliche Organisationsstrukturen und lässt sich somit weder dem Typus der Sekte noch dem der Mystik zuordnen. Sie orientiert sich vielmehr b) mit ihren sprachlichen und kultischen Angeboten an der *Gesamtheit* der Migrantengemeinde und entspricht demnach einer Kirche; c) Eine darüber hinausgehende Orientierung an der Aufnahmegesellschaft erfolgte nur in *geringem* Maße. In Weiterführung der Typologien von Weber und Troeltsch kann man somit von einer Community-Kirche sprechen; von einer religiösen Institution, deren kirchlicher Anspruch sich auf die gesamte Community bezieht. Im Weiteren steht nun zu untersuchen, inwieweit sich dieser Typus durchsetzen kann.

Weitere Institutionalisierung

Zunächst muss berücksichtigt werden, dass der Hugenottengemeinde über 300 Jahre eine Sonderstellung zukam. Keine andere christliche Migrantengemeinde kann in Frankfurt auf eine so lange Geschichte zurückblicken. Erst um die Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert erfolgte im Frankfurter Umfeld die Gründung weiterer christlicher Migrantengemeinden. Zu nennen sind hier die *Russisch-Orthodoxe Gemeinde in Frankfurt am Main und Bad Homburg* (1899 in Bad Homburg), die Vorläufergemeinde der *Episcopal Church of Christ the King (St. Bonifatius)* 1900 in Frankfurt) sowie die *Niederländische Kerk in Duitsland/NkiD* (gegen 1900 in Duisburg). Diese theologisch sehr unterschiedlichen Gemeinden entstanden im Zuge der sich entfaltenden

Industrialisierung. Die orthodoxe Gemeinde richtete sich zunächst an ökonomisch erfolgreiche Kurgäste und später an die politischen Flüchtlinge der Oktoberrevolution; die anglikanische Kirche wandte sich an englische Industrielle und die niederländische Gemeinde an Arbeiter aus Holland. So kam es kurze Zeit nach dem Zuzug der ersten Zuwanderer zur Gründung eigener christlicher Gemeinden, die ihre theologische wie sprachliche Eigenständigkeit betonten.

Die Umbrüche im Gefolge der beiden Weltkriege überlagerten diese Entwicklung und brachten die Gemeindeglieder weitgehend zum Erliegen. Kontinuierliche Gemeindeaktivitäten ließen sich in keinem der drei Fälle durchhalten. Inwieweit diese faktischen Auflösungen ausschließlich durch die politischen Veränderungen bedingt waren oder aber auf Assimilierungstendenzen zurück zu führen sind, lässt sich auf der Basis des vorliegenden Materials nicht klären. Fest steht, dass nach 1945 auf die Traditionen zurückgegriffen wurde, die um die Jahrhundertwende geschaffen worden waren. So kam es 1950 erneut zur Gründung einer russischen Gemeinde in Frankfurt. Im Jahr 1977 folgte die niederländische Gemeinde.

Trotz des Bezuges auf bereits bestehende Traditionen veränderte sich der Charakter der Gemeinde grundlegend. Am deutlichsten lässt sich dies an der dritten Neugründung, der anglikanischen Gemeinde, veranschaulichen, die sich von einer Industriellen-Gemeinde de facto zu einer interkonfessionellen englischsprachigen Gemeinde vor allem von Universitätsangehörigen entwickelt hat. Aber auch die russisch-orthodoxe Gemeinde hat sich nach dem Zweiten Weltkrieg von einer Flüchtlingsgemeinde zu einer Gemeinde der ehemaligen Kriegsgefangenen und Ostarbeiter gewandelt. Aus der *Nederlandse Kerk* wurde eine Regionalgemeinde für alle niederländischen Zuwanderer aus dem Großraum Frankfurt.

Nach dem Zweiten Weltkrieg lässt sich noch ein weiterer Trend beobachten: Der Zuzug christlicher Migranten beschränkte sich nicht auf Niederländer, Russen und Engländer. Hinzu kamen Zuwanderer aus Polen, der Slowakei und der Ukraine. Darüber hinaus sind die sog. *displaced persons*, Kriegsgefangene und Flüchtlinge, nach Beendigung der Kriegshandlungen in Deutschland geblieben und haben eigene Communities begründet. Den um 1900 entstandenen christlichen Zuwanderergemeinden ist es unter diesen Bedingungen nicht gelungen, die neuen Migranten an sich zu binden. Sie erfuhren zwar einen Organisierungsschub, konnten aber nur einen jeweils sehr spezifischen Teil der Zuwanderer in ihre Gemeinden aufnehmen.

So kam es in Frankfurt am Main zu einer Reihe von Neugründungen, deren Zahl nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs bis dahin

ungekannte Dimensionen erreichte.¹⁰ Zu nennen ist hier zunächst die Gründung der Römisch-Katholischen *Polengemeinde ›Heilige Maria‹* im Jahr 1945. Im folgenden Jahr entstanden die *Slowakische katholische Mission St. Gorazd* und die *Ukrainische Griechisch-Katholische Gemeinde des Hl. Klymentiy von Univ.* Schließlich ist die *Griechisch-Orthodoxe Gemeinde Apostel Andreas und Heiliger Georgios* anzuführen, die 1947 gegründet wurde, bereits in den 50er Jahren ein eigenes Kirchgebäude baute und 1996 einen neuen Kirchenbau einweihte.

Auf den ersten Blick unterstreicht die Geschichte der christlichen Migrantengemeinden in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts das Modell, das anhand der Hugenottengemeinde entworfen wurde. Auch um 1900 kam es unter den neuen Zuwanderergruppen schnell zur Gründung eigener religiöser Organisationen, und auch diese Gemeinden lassen sich als Community-Kirchen beschreiben, deren Aktivitäten sich jeweils an der gesamten Community orientieren, ohne über diese hinaus zu weisen. Gleichzeitig wird deutlich, dass die neuen Gemeindegründungen zwar eine anhaltende Tradition stifteten, dass es nach 1945 de facto aber zu einer zweiten Welle von Gemeindegründungen kam. Man kann von migrationsbedingten Neugründungen *in* bestehenden Traditionen sprechen, deren Trägerschaft sich aus neu Zugewanderten zusammensetzte.

Auf den zweiten Blick muss das an der Hugenottengemeinde entwickelte Modell modifiziert werden. Eine langsame Assimilation lässt sich unter den neuen Gemeindegründungen nicht beobachten. Vielmehr kommt es zu einer anhaltenden Institutionalisierung. Dies lässt sich zum einen dadurch erklären, dass die Gründungen der Jahrhundertwende noch nicht das Alter der Hugenottengemeinden erreicht haben und deshalb der Assimilationsprozess noch gar nicht so weit fortgeschritten sein kann. Zum anderen scheint ein Zuzug neuer Migranten der Assimilation entgegen zu stehen und eine anhaltende Institutionalisierung zu unterstützen. Nicht von ungefähr begann die Assimilation der Hugenottengemeinde zu dem Zeitpunkt, an dem der Zuzug aus Frankreich abbrach. Seit dem Zweiten Weltkrieg kann man

10 In den 40er Jahren kam es durch die alliierten Truppen zu einer spezifischen Form von Arbeitsmigration, auf die in Frankfurt am Main eine ganze Reihe von Migrantengemeinden (wie beispielsweise die *Bethel International Baptist Church of Frankfurt am Main*, die *Evangelische Christen spanischer Muttersprache*, *Atterberry Chapel – A Multi-Cultural Christian Church* oder die *Trinity Lutheran Church*) zurückgeht. Diese Militärkirchen wurden erst in Gefolge des Truppenabzugs der 90er Jahre für Nicht-Armeeangehörige geöffnet.

sowohl eine kontinuierliche Zuwanderung wie auch kontinuierliche Gemeindeaktivitäten beobachten. Dieser Prozess gewinnt in den folgenden Jahrzehnten zusätzlich an Dynamik.

Erste Differenzierung

Der nach dem Zweiten Weltkrieg begonnene Pluralisierungsprozess setzte sich im Gefolge der Arbeitskräfteanwerbung aus dem Mittelmeerraum ab Mitte der 50er Jahre weiter fort. Der wirtschaftliche Aufschwung in der Bundesrepublik Deutschland führte zu einer ökonomisch motivierten Zuwanderung, welche die nationale Herkunft der Migranten in Frankfurt vervielfachte und die weitere Entwicklung der christlichen Migrantengemeinden prägte (Han 2000: 63-100). Zu den ersten Gemeindegründungen dieser neuen Arbeitsmigranten zählen: die *Freie evangelische italienische Pfingstgemeinde* (1960), die *Spanischsprachige Katholische Gemeinde* (1961), die *Katholische Slowenische Gemeinde* (1964), die *Schwedische Kirchengemeinde Frankfurt am Main* (1965), die *Kroatische Katholische Gemeinde in der Bundesrepublik* (1965) und die *Koreanische Evangelische Gemeinde im Rhein-Main-Gebiet* (1969). Dominiert werden die neuen Gemeinden von katholischen Christen.

Während der 70er und 80er Jahre erhielt diese Entwicklung eine neue Qualität. Die zunächst mehrheitlich männlichen Migranten hatten anfangs eine schnelle Rückkehr in ihre Herkunftsländer geplant und besaßen nur ein geringes Interesse an religiösen Fragen. Kam es trotzdem zur Pflege religiöser Traditionen, so geschah dies auf informeller Basis.¹¹ Mit dem Anwerbestopp von 1973 und der damit ansteigenden Bedeutung der Familienzusammenführung änderte sich diese Einstellung. Religiöse Riten im Lebens- wie im Jahreskreis fanden immer mehr Zuspruch. Seit dem Beginn der 70er Jahre kam es so zu einer ausgeprägten religiösen Gründungswelle mit grundlegenden Unterschieden zwischen den katholischen, protestantischen bzw. orthodoxen Zuwanderern.¹²

- 11 Der Anteil der religiös nur schwach gebundenen Migranten wird in der Mehrzahl der Studien unterschätzt. Das gleiche gilt für den Anteil der Migranten, die sich in bestehenden religiösen Institutionen engagieren. Auch wenn keine exakten statistischen Daten vorliegen, so muss man davon ausgehen, dass die Migranten aus christlichen Herkunftsländern nicht notwendig Mitglieder christlicher Migrantengemeinden werden.
- 12 Die theologischen Grundlagen wurden von Seiten der Deutschen Bischofskonferenz und der Evangelischen Kirche in Deutschland in den letzten Jahren formuliert: Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutsch-

(1) Die orthodoxen christlichen Migrantenkirchen waren am ehesten mit den bisher beschriebenen Gemeindegründungen vergleichbar. In den 70er und 80er wurden insgesamt sieben Neugründungen in das Vereinsregister eingetragen. Es entstanden: die *Serbisch-Orthodoxe Diözese für Mitteleuropa e.V. – Pfarrei und Kirchengemeinde in Frankfurt am Main* (1971), die *Griechisch-Orthodoxe Gemeinde Prophet Elias* (1972), die *Rumänisch-Orthodoxe Kirchengemeinde St. Nikolaus in Offenbach* (1975), die *Koptisch Orthodoxe Kirche* (1975), die *Rumänisch Orthodoxe Exilgemeinde Mutter Gottes* (1979), die *Syrisch-Orthodoxe Kirchengemeinde Bad Vilbel* (1981) und die *Orthodoxe Gemeinde Eritreischer Flüchtlinge in Frankfurt am Main* (1989).

Wie bereits bei den Hugenotten sowie den Gründungen der Jahrhundertwende lässt sich auch unter den orthodoxen Christen in den 70er Jahren eine Tendenz zum schnellen Aufbau eigener Organisationen beobachten, die weitgehend auf die Community begrenzt bleiben. In den einzelnen Communities entstanden je spezifische Zuwandererkirchen, die von christlichen wie säkularen Institutionen der Aufnahmegesellschaft nur wenig unterstützt wurden. Aus diesem Grund haben die orthodoxen Gemeinden als erste den Versuch unternommen, ihren eigenständigen Status durch den Bau repräsentativer Kirchengebäude zu unterstreichen.

(2) Eine andere Entwicklung lässt sich unter den Katholiken beobachten, die in den 70er Jahren die Mehrzahl der christlichen Migranten stellten. Zwischen 1970 und 1989 entstanden aus dieser Zuwanderergruppe die *Katholische Tschechische Gemeinde* (1970), die *Französische Katholische Mission* (1970), die *Italienische Katholische Gemeinde Höchst/Main-Taunus* (1971), die *Katholische Ungarische Gemeinde* (1974), die *Indonesische Katholische Gemeinde Frankfurt am Main und Umgebung* (1980), die *Eritreische Katholische Gemeinde* (1982), die *Vietnamesisch Katholische Gemeinde in Frankfurt* (1982), die *Katholische Portugiesische Gemeinde* (1982), die *Tamilisch-Katholische Gemeinde* (1987) und die *Syro-Malabar Gemeinde Frankfurt am Main* (1989).

Diese neuen katholischen Migrantengemeinden übernahmen das weltweit von der römisch-katholischen Kirche präferierte Organisationsmodell der sog. Mission. Die Migranten besuchen weitgehend eigenständige Gemeinden, die unter die Jurisdiktion sowie die Patronage der örtlichen Bischöfe gestellt werden. Diese Organisationsform innerhalb der bestehenden Kirchenstrukturen hat zu einer Communi-

land (Hg.) (1996); Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.) (2003); Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland/Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.) (1997: bes. 83-104).

ty-bezogenen Differenzierung geführt, die in der deutschen Öffentlichkeit weitgehend unbeachtet blieb. Die Missionen konnten sich zu zentralen Institutionen der katholischen Communities entwickeln, ohne in der breiten, deutschen Öffentlichkeit wahrgenommen zu werden. Man kann von einer unsichtbaren Differenzierung sprechen.

(3) Die protestantischen Migranten nahmen bis Mitte der 80er Jahre eine Position zwischen diesen beiden Modellen ein. Jenseits der nordamerikanischen Militärkirchen ließ sich unter ihnen nur eine schwache Tendenz zur Gemeindegründung beobachten, die primär auf die geringen Zuzugszahlen aus protestantisch geprägten Ländern zurückzuführen ist. Zu den neu gegründeten Gemeinden zählten zunächst: Die *Finnische Gemeinde in Frankfurt* (1972), die *Koreanische evangelische Freikirche* (1976), die *Griechische Freie Evangelische Gemeinde am Turm* (1980), der *Han-Dok Koreanisch-Deutscher Missionsverein* (1982) und der *Hilfsverein der Eritreisch-Evangelischen Gemeinde* (1987).

Diese Gemeinden besaßen von Anfang an eine weitgehende organisatorische Eigenständigkeit. Mit den orthodoxen Gemeinden ist ihnen die Tendenz zur selbstständigen Gemeindegründung sowie zur Etablierung eigener Kirchgebäude gemeinsam. Stärker am katholischen Modell orientiert ist die Verbundenheit mit der EKD im Rahmen der Ökumene, die eine lockere Anbindung an bestehende christliche Institutionen der Aufnahmegesellschaft darstellt. Sie bleibt aber bei weitem schwächer ausgeprägt als in den katholischen Missionen. Diese polyvalente Positionierung hält bis in die Gegenwart an.

Die soeben beschriebenen Entwicklungen lassen zwei Rückschlüsse zu: Zum einen unterstreichen sie die Bedeutung der Rahmenbedingungen für die Organisations- und Institutionalisierungsprozesse. Auch die Gemeinden der sog. Gastarbeiter folgen dem Modell der Community-Kirche, wie es am Beispiel der Hugenottengemeinde entwickelt wurde. Sie modifizieren es aber in Abhängigkeit von den organisatorischen und administrativen Angeboten der beiden großen Konfessionen. Die Gründung von Missionen prägt den Institutionalisierungsprozess ebenso nachhaltig, wie die Zusammenarbeit im Rahmen der Ökumene. Im ersten Fall kommt es zu einer vielfachen Anbindung an bestehende Institutionen, die sich – im Vergleich mit der Hugenottengründung – durch ein geringes Maß an Autonomie auszeichnet. Im zweiten Fall entstehen neue Gemeindeformen, wie sie bereits aus der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts bekannt sind.

Zum anderen machen die Entwicklungen der 70er und 80er Jahre deutlich, welche nachhaltigen Differenzierungsprozesse unter den Migranten stattgefunden haben. Parallel zur Diversifikation der nationalen Herkunft hat sich auch die nationale Ausrichtung der Zuwande-

regemeinden in kurzer Zeit vervielfacht. Man kann von einer ersten Differenzierung sprechen, in deren Verlauf sich in jeder Community eine je eigene Community-Kirche etablierte. Die daraus ableitbaren Konsequenzen für die Institutionalisierung der Migrantenkirchen lassen sich auf der Basis der vorliegenden Daten noch nicht absehen. Die weitere Analyse wird zeigen, wie dieser Prozess im Laufe der folgenden Jahrzehnte soweit an Bedeutung zugenommen hat, dass man seit den 90er Jahren von einem zweiten Differenzierungsschub sprechen kann.

Doppelte Differenzierung

Seit den 90er Jahren hat sich die Situation der christlichen Migrantengemeinden in zweifacher Hinsicht erneut verändert (vgl. Angenendt 1997).

a) Die Milieuzugehörigkeit der Gemeindemitglieder hat sich in den bereits bestehenden Gemeinden spätestens seit dem Ende der 80er Jahre differenziert. Der Familiennachzug hat die ökonomischen Aspekte der Zuwanderung in den Hintergrund treten lassen. Dies hatte zur Konsequenz, dass die Dominanz der proletarischen Migranten zu Gunsten der Mittelschicht nachließ. Hinzu kam die zunehmende Bedeutung der zweiten und dritten Generation, die bereits in Deutschland aufgewachsen war. Die Kinder der sog. Gastarbeiter haben sich langsam von den proletarischen Milieus emanzipiert und zum Teil neue Formen der Religionsausübung entwickelt.¹³

Darüber hinaus hat sich b) der Charakter der Zuwanderung verändert. Waren die 60er bis 80er Jahre von den Arbeitssuchenden geprägt, so wurden die 90er Jahre durch Migranten im Gefolge globaler Fluchtbewegungen dominiert. Auch dies zog eine nationale Differenzierung der in Frankfurt präsenten Migrantenpopulationen nach sich und hat den Anteil der Migranten aus der Mittelschicht weiter zunehmen lassen. Beide Trends beeinflussten die Gemeinden nachdrücklich

13 Diese Veränderungen führten teilweise zu einem Mitgliederschwund innerhalb der Migrantengruppen, der zur Auflösung einzelner Migrantengemeinden führte. Dieser Prozess ist in der hier zugrunde gelegten Studie des Amtes für multikulturelle Angelegenheiten leider nicht berücksichtigt. So verständlich dies aus der Perspektive der Autoren ist, so misslich ist es für die Analyse der Institutionalisierungsprozesse. So lässt sich nur vermuten, dass hier Unterschiede in Bezug auf die konfessionelle Zugehörigkeit der Migranten gegeben sind. Die katholischen Missionen besitzen wahrscheinlich ein höheres Verharrungsvermögen als die Gruppen, die eigene institutionelle Rahmenbedingungen aufgebaut haben.

und zogen – vergleichbar mit der Situation der 70er – eine Gründungswelle nach sich, die nun aber maßgeblich von den Gemeinden aus dem protestantischen Bereich geprägt wurde.

Insgesamt rechnet das Amt für multikulturelle Angelegenheiten 26 der 35 christlichen Gemeinden, die zwischen 1989 und 2002 gegründet wurden, dem freikirchlichen oder charismatisch-pfingstlerischen Spektrum zu. Allein acht dieser Gemeinden werden von Zuwanderern aus Korea geprägt. Hinzu kommen jeweils zwei Gemeindegründungen von Migranten aus Eritrea, Ghana, Nigeria und den Philippinen. Die Mitglieder je einer Gemeinde stammen mehrheitlich aus Sri Lanka, Äthiopien, China, Russland, Ungarn, Rumänien, Bangladesch, Lateinamerika, Kongo und Portugal. Dem stehen im selben Zeitraum vier katholische und fünf orthodoxe Gemeindeneugründungen gegenüber. Die so entstandenen Organisationen kann man als Hinterhofkirchen bezeichnen, die zum einen durch ihren geringen Organisationsgrad und zum anderen durch ihre niedrigen Mitgliederzahlen gekennzeichnet sind.

Im Folge dieser Entwicklung kam es in einigen Fällen zu einer Zusammenarbeit mit deutschen Gemeinden. So werden Gemeinden wie der *Ungarischen Evangelisch-Reformierten Gemeinde in Hessen, Rheinland-Pfalz und Nord-Baden* (1994), den *Evangelischen Christen aus Bangladesch* (1995) oder der *Presbyterian-Methodist Church of Ghana* (1996) von Seiten der deutschen *Thomas-Gemeinde*, der *Freien Evangelischen Gemeinde Frankfurt-Höchst* oder der *Cantate Domino-Gemeinde* Räumlichkeiten für den Gottesdienst und informelle Treffen zur Verfügung gestellt. Darüber hinaus beherbergen beispielsweise die *Freie Evangelische Gemeinde*, die *katholische St. Elisabethkirche* und die lutherische *Matthäus-Gemeinde* (zumeist abhängig vom jeweiligen Wohngebiet) gleich mehrere christliche Migrantengemeinden.

Darüber hinaus reagierten auch die evangelische Landeskirche und das römisch-katholische Bistum auf die zunehmende Pluralisierung unter den Zuwanderern. In den vergangenen Jahren sind von Seiten der großen Konfessionen ökumenische Strukturen aufgebaut worden, die sich dezidiert an die christlichen Migrantengemeinden wenden und diese zur Zusammenarbeit gewinnen wollen. In diese Kategorie fallen das *Forum Ökumenisches Interkulturelles Lernen*, der *Internationale Konvent christlicher Gemeinden Rhein-Main*, die *Ökumenische Afrikanische Gemeinde* und die *Ortsgruppe Rhein-Main der Weltkonferenz der Religionen für den Frieden*. Diese Kontakte sind bislang aber zumeist nur wenig ausgebaut.

Zusammenfassend kann man seit den 70er Jahren also von einer doppelten Differenzierung *zwischen* und *innerhalb* der Migrantengemeinden

munities sprechen, welche die Institutionalisierungsprozesse nachhaltig prägt. Besonders die charismatischen oder pfingstlerischen Gemeinden orientieren sich nicht an der gesamten Community, sondern sprechen Teile einzelner oder mehrerer Communities an. Sie lassen sich nicht auf einzelne Communities festlegen, es ist ihnen aber auch nicht gelungen, sich in der Aufnahmegesellschaft als eigenständige Institutionen zu etablieren oder anhaltende Kooperation mit bestehenden religiösen Institutionen aufzubauen. In Rekurs auf Weber kann man möglicherweise von der Entstehung neuer religiöser Organisationen sprechen, die das bislang entwickelte Modell in dreifacher Hinsicht differenzieren.

Hierfür spricht zunächst, dass die verstärkte Orientierung jenseits der eigenen Community dazu führt, dass die Neugründungen kaum mehr dem Typus der Community-Kirche zugeordnet werden können. Sie nähern sich vielmehr dem Sekten-Typus an, insofern die Orientierung nur noch an Teilen der Community bzw. der Aufnahmegesellschaft erfolgt. Ihre charismatische Prägung lässt sie außerdem in die Nähe des Typus der Mystik treten, da die neuen Gemeinden fluide Sozialformen besitzen. Eine abschließende Zuordnung zu einem Typus der religiösen Vergemeinschaftung muss aber noch ausbleiben, da die charismatischen Gruppen – ebenso wie die Gründungen der zweiten und dritten Generation – gegenwärtig noch maßgeblich durch die Logik der Gründungsphase geprägt sind. Ihr Institutionalisierungsprozess ist noch lange nicht abgeschlossen.

5. Zur Institutionalisierung religiöser Pluralität

Die in diesem Aufsatz vorgelegte institutionentheoretische Analyse untersucht am Beispiel der christlichen Migrantengruppen die Geschichte der Zuwanderergemeinden zwischen langsamer Assimilation und dynamischer Institutionenbildung. Im Rückgriff auf die Typologien von Weber und Troeltsch wurden die Entstehung und die weitere Entwicklung der Gemeinden in Frankfurt am Main nachgezeichnet. Die Untersuchung verdeutlicht die typischen Wandlungen, welche die Gemeinden – bis hin zu ihrer gegenwärtigen Etablierung – durchgemacht haben.

Jenseits dieses allgemeinen Trends unterstreicht die Analyse die Spezifika der christlichen Migrantengemeinden und ihrer Entwicklung. Als typische Institutionen der christlichen Zuwandererreligionen haben sich zunächst die Community-Kirchen herausgebildet, die durch ihre singuläre Stellung in den Zuwandererkolonien bestimmt sind.

Unter den Bedingungen eines kontinuierlichen Zuzugs von Migranten konnte sich dieser Typus frühzeitig und langfristig etablieren. Im Laufe der 80er und 90er Jahre lässt sich ein doppelter Differenzierungsprozess beobachten, der sowohl zwischen wie auch innerhalb der Communities stattfand und zu neuen Formen der Institutionalisierung beigetragen hat. *Innerhalb* der Communities haben sich die Migrantengemeinden dem Typus der Sekte und der Mystik angenähert. Hinzu kommt eine verstärkte Orientierung *außerhalb* der Community, welche die institutionellen Charakteristika der Gemeinden nachhaltig verändert. Dieser Trend steht erst an seinem Anfang. Trotzdem ist zu erwarten, dass sie die weitere Entwicklung der Gemeinden prägen wird.

Für die weitere Interpretation dieser Ergebnisse sind vor allem zwei Fragen von Bedeutung:

a) Inwieweit lassen sich die anhand der christlichen Gemeinden entwickelten Thesen auf andere Migrantengemeinden übertragen? b) Welche Aussagen lassen sich auf der hier gelegten Basis in Bezug auf die Strukturen des religiösen Pluralismus in Deutschland formulieren?

(1) Die am christlichen Beispiel entwickelten Thesen können nicht einfach auf andere religiöse Gruppen übertragen werden. Dies lässt sich im Vergleich mit den muslimischen Gemeinden verdeutlichen. Zum einen ist die Etablierung kirchenähnlicher Organisationsstrukturen im muslimischen Bereich – wie etwa Udo Steinbach kategorisch festhält – nicht üblich: Dem Islam »ist das Konzept der ›Kirche‹ als eines Rahmens der irdischen Organisation der Gläubigen, die neben dem Staat besteht und mit ihm in mannigfache Formen der Interaktion tritt, fremd« (Steinbach 1989: 109; Spuler-Stegemann 2002²: 92). Zum anderen ist die soziale Situation der Gemeinden in Deutschland durch unterschiedliche Rahmenbedingungen geprägt. Auf muslimischer Seite sind keine institutionellen Traditionen vorhanden, die mit den etablierten Konfessionen vergleichbar wären. Religiös motivierte Kooperationspartner existieren kaum. Der Aufbau religiöser Organisationen muss entsprechend in Eigenregie, ohne organisierte Unterstützung durchgeführt werden.

Neben diesen Unterschieden bestehen zwischen den christlichen und muslimischen Migranten aber auch Gemeinsamkeiten, die einen systematischen Vergleich nahe legen. Seit dem Zweiten Weltkrieg verläuft der Zuwanderungsprozess der muslimischen und christlichen Migranten weitgehend in den gleichen Phasen. Die Anwerbepolitik der Bundesrepublik Deutschland hat zu keinem Zeitpunkt zwischen den religiösen Traditionen der Angeworbenen unterschieden. Dies hat zur Folge, dass die milieu- wie herkunftslandbezogene Zusammensetzung

der Migrantencommunities weitgehende Parallelen aufweisen. Hinzu kommt die soziale Entwicklung innerhalb der zweiten und dritten Migrantengeneration, die durch einen langsamen sozialen Aufstieg getragen wird. Sie hat zu einer Differenzierung unter den Migranten geführt sowie zu einer Anpassung an die Aufnahmegesellschaft, die christliche und muslimische Migrantengruppen in gleicher Weise betrifft.

Unter diesen Bedingungen sehen sich die muslimischen Gruppen vor ähnliche institutionelle Aufgaben gestellt, wie die christlichen Gemeinden. Auch sie werden mit neuen institutionellen Arrangements auf Differenzierungsprozesse und die Orientierung an der Aufnahmegesellschaft reagieren müssen. Die inhaltliche Ausgestaltung dieser Prozesse wird nachhaltig durch die institutionellen Traditionen der muslimischen Gemeinden (bzw. deren geringe institutionelle Bindung) bestimmt. Es steht also zu erwarten, dass innerhalb der verschiedenen muslimischen Traditionen vergleichbare Spezifizierungen zu berücksichtigen sein werden. Parallel kann man wohl auch in Bezug auf buddhistische und hinduistische oder weitere Migrantengemeinden argumentieren. Vor diesem Hintergrund lassen sich weiterführende Thesen zu den Strukturen des religiösen Pluralismus formulieren.

(2) Einschränkend muss zunächst vor übereilten Vereinfachungen gewarnt werden. Weder kann die Entstehung eines religiösen Pluralismus auf Migrationsphänomene noch die Zuwanderung auf religiöse Aspekte reduziert werden. Der Zuzug von Migranten hat die aktuelle religiöse Situation zwar grundlegend verändert; neben einer religiösen hat er u. a. aber auch zu einer ethnischen oder milieuspezifischen Pluralisierung beigetragen. Vice versa dürfen auch weitere Pluralisierungsfaktoren wie z. B. religiöse und nicht-religiöse Differenzierungsprozesse nicht außen vor gelassen werden. Die Institutionalisierung der Migrantengemeinden soll deshalb nur in zwei Richtungen ausgedeutet werden:

Zum einen lassen die Untersuchungsergebnisse darauf schließen, dass sich das institutionelle Setting unter den Migrantengemeinden an die pluralen Verhältnisse der Aufnahmegesellschaft angleichen wird. Verliert der Typus der Community-Kirche an Bedeutung, so können neue institutionelle Formen entstehen, die stärker am Typus der Sekte oder der Spiritualität orientiert sind. Hinzu kommt der Wechsel von einer Orientierung an der Community hin zu einer Orientierung an der gesamten Aufnahmegesellschaft. Strukturell steht zu erwarten, dass sich die religiösen Migranteninstitutionen dadurch maßgeblich

verändern werden. In unterschiedlichen Referenzrahmen gilt es, sich je spezifisch zu positionieren sowie zu agieren. Dies wird auch die Wahrnehmung der Gemeinden innerhalb der Communities und der Aufnahmegesellschaft verändern. Die Migrantengemeinden werden auf diesen unterschiedlichen Ebenen zu einer weiteren Pluralisierung beitragen.

Das so entstandene institutionelle Setting spricht zum anderen gegen eine Reduzierung der gesamten pluralistischen Situation auf die marktformige Beziehung von Angebot und Nachfrage. Es steht zu diskutieren, wie das Agieren religiöser Institutionen auf unterschiedlichen Arenen beschrieben werden kann. Soll man tatsächlich so weit gehen, wie Reinhard Schulze, wenn er behauptet:

»Religiöser Pluralismus heißt folglich, die plurale Begründung eines gesellschaftlichen Konsens aus religiöser Perspektive anzuerkennen und wertzuschätzen. Dies verlangt aber, dass die einzelnen Religionen ihren internen Pluralismus, also die plurale Begründung ihrer selbst, offen legen und wertschätzen.« (Schulze 2001: 71)

Der Verweis auf den gesellschaftlichen Konsens spricht zumindest dafür, dass in Zukunft der Aspekt der politisierten Religion bzw. das Verhältnis von Politik und Religion wieder an Bedeutung gewinnen werden.

Literatur

- Abromeit, Heidrun/Wewer, Göttrik (Hg.) (1989): *Die Kirchen und die Politik. Beiträge zu einem ungeklärten Verhältnis*, Opladen: Westdeutscher Verlag.
- Amt für multikulturelle Angelegenheiten der Stadt Frankfurt am Main (Hg.), Bernasko, Abena/Rech, Stefan (2003): *Religionen der Welt. Gemeinden und Aktivitäten in der Stadt Frankfurt am Main*, Frankfurt a.M.: Fachhochschul-Verlag.
- Angenendt, Steffen (Hg.) (1997): *Migration und Flucht. Aufgaben und Strategien für Deutschland, Europa und die internationale Gemeinschaft*, Bonn, (Schriften des Forschungsinstituts der Deutschen Gesellschaft für Auswärtige Politik. Reihe: internationale Politik und Wirtschaft; Band 64).
- Asemann, Karl H. (1999): »Religion im Leben der Frankfurter Bevölkerung im 20. Jahrhundert. Von der christlichen Großstadt zur

- multireligiösen Metropole«, in: *Frankfurter statistische Berichte* 61, S. 175-363.
- Baumann, Christoph Peter (2000): *Religionen in Basel-Stadt und Basellandschaft. Projekt. Führer durch das religiöse Basel*, Basel: Manava Verlag.
- Baumann, Martin (2000): »Diaspora: Genealogies of Semantics and Transcultural Comparison«, in: *Numen* 47, Leiden: Brill, S. 313-337.
- Baumann, Martin (2000): *Migration – Religion – Integration. Buddhistische Vietnamesen und hinduistische Tamilen in Deutschland*, Marburg: diagonal.
- Berger, Peter L. (1965): »Ein Marktmodell zur Analyse ökumenischer Prozesse«, in: *Internationales Jahrbuch für Religionssoziologie* 1, Köln: Westdeutscher Verlag, S. 235-249.
- Berger, Peter L./Luckmann, Thomas (1977): *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie*, Frankfurt a.M.: Fischer.
- Bochinger, Christoph (1995): *»New Age« und moderne Religion, Religionswissenschaftliche Analysen*, Gütersloh: Gütersloher Verl.-Haus.
- Bürgeramt Statistik und Wahlen (Hg.) (2003): *Statistisches Jahrbuch Frankfurt am Main 2003*.
- Cappai, Gabriele (im Druck): *Organisation, Kommunikation und Interessen im migratorischen Dreieck. Eine empirische Untersuchung über die Ausländervereine und ihre Stellung zwischen Herkunfts- und Aufnahmegesellschaft*.
- Casanova, José (1996): »Chancen und Gefahren öffentlicher Religion, Ost- und Westeuropa im Vergleich«, in: Kallscheuer, Otto (Hg.), *Das Europa der Religionen. Ein Kontinent zwischen Säkularisierung und Fundamentalismus*, Frankfurt a.M.: Fischer, S. 181-210.
- Casanova, José (1994): *Public Religions in the Modern World*, Chicago: The University of Chicago Press.
- Cyranka, Daniel/Obst, Helmut (Hg.) (2001): »... mitten in der Stadt«: *Halle zwischen Säkularisierung und religiöser Vielfalt*, Halle: Verlag der Franckeschen Stiftung zu Halle.
- Elwert, Georg (1982): »Probleme der Ausländerintegration. Gesellschaftliche Integration durch Binnenintegration?«, in: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 34, Opladen: Westdeutscher Verlag, S. 717-732.
- Esser, Hartmut/Kremer, Manfred/Spangenberg, Helga (1979): »Ansätze zur Erklärung der Integration von Migranten. Theoretische Grundlagen«, in: Kremer, Manfred/Spangenberg, Helga (Hg.), *Arbeitsmigration und Integration. Sozialwissenschaftliche Grundlagen*, Königstein/Ts.: Peter Hanstein Verlag, S. 49-63.

- Etzioni, Amitai (1967): *Soziologie der Organisationen*, München: Juventa-Verlag.
- Flick, Andreas/Lange, Albert de (Hg.) (2001): *Von Berlin bis Konstantinopel. Eine Aufsatzsammlung zur Geschichte der Hugenotten und Waldenser*, Bad Karlshafen: Verlag der Deutschen Hugenotten-Gesellschaft.
- Gebhardt, Winfried (1999): »Kirche zwischen charismatischer Bewegung und formaler Bewegung. Religiöser Wandel als Problem der soziologischen Theoriebildung«, in: Krüggeler, Michael/Gabriel, Karl/Ders. (Hg.), *Institution – Organisation – Bewegung. Sozialformen der Religion im Wandel*, Opladen: Leske+Budrich, S. 101-119.
- Gladigow, Burkhard (1988): »Gegenstände und wissenschaftlicher Kontext von Religionswissenschaft«, in: Cancik, Hubert/Ders./Laubscher, Matthias (Hg.) *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe*, Band 1, Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz: Kohlhammer.
- Gladigow, Burkhard (2001): Vorwort, in: Gotzmann, Andreas/Makrides, Vasilios N./Malik, Jamal/Rüpke, Jörg: *Pluralismus in der europäischen Religionsgeschichte. Religionswissenschaftliche Antrittsvorlesungen*, Marburg: diagonal, S. 11-15.
- Grübel, Nils/Rademacher, Stefan (Hg.) (2003): *Religion in Berlin. Ein Handbuch*, Berlin: Weissenensee Verlag.
- Heckmann, Friedrich (1992): *Ethnische Minderheiten. Volk und Nation. Soziologie inter-ethnischer Beziehungen*, Stuttgart: Enke.
- Han, Petrus (2000): *Soziologie der Migration. Erklärungsmodelle, Fakten, Politische Konsequenzen, Perspektiven*, Stuttgart: Lucius & Lucius.
- Hunger, Uwe (2000): *Von der Betreuung zur Eigenverantwortung. Neue Entwicklungstendenzen bei Migrantenvereinen in Deutschland*, Münster: Lit.
- Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland (Hg.) (1996): *Zur ökumenischen Zusammenarbeit mit Gemeinden fremder Sprache oder Herkunft. Eine Handreihe des Kirchenamtes der Evangelischen Kirche in Deutschland*, Hannover (EKD-Texte).
- Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland/Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.) (1997): »... und der Fremdling der in deinen Toren ist«. *Gemeinsames Wort der Kirchen zu den Herausforderungen durch Migration und Flucht*, Bonn/Frankfurt a.M./Hannover.
- Koch, Ernst (2000): *Das konfessionelle Zeitalter, Katholizismus, Luthertum, Calvinismus (1563-1675)*, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt.
- Lehmann, Karsten (im Druck): »Religion – Migration – Integration«, in: Meyer, Lidwina (Hg.), *Andere Christen? Migration und Christentum in Deutschland*, Loccum.

- Lehmann, Karsten (2004): »Migration und die dadurch bedingten religiösen Pluralisierungsprozesse. Zu Stand und Perspektiven der Wissenschaft«, in: Beauftragte der Bundesregierung für Migration, Flüchtlinge und Integration (Hg.), *Religion – Migration – Integration in Wissenschaft, Politik und Gesellschaft. Dokumentation einer Fachtagung am 22. April 2004*, Berlin/Bonn: Das Druckhaus Bernd Brümmer, S. 31-46.
- Lehmann, Karsten (2001): *Vereine als Medium der Integration. Zu Entwicklung und Strukturwandel von Migrantenvereinen*, Berlin: Hitit.
- Lenski, Gerhard (1965): »Religious Pluralism in Theoretical Perspective«, in: *Internationales Jahrbuch für Religionssoziologie* 1, Köln: Westdeutscher Verlag, S. 25-41.
- Loycke, Almut (Hg.) (1992): *Der Gast, der bleibt. Dimensionen von Georg Simmels Analyse des Fremdseins*, Frankfurt a.M./New York: Campus Verlag.
- Merz-Benz, Peter-Ulrich/Wagner, Gerhard (Hg.) (2002): *Der Fremde als sozialer Typus, Klassische soziologische Texte zu einem aktuellen Phänomen*, Konstanz: UVK-Verl.-Ges.
- Meulemann, Heiner (2002²): »Sekundäranalyse«, in: Endruweit, Günter/Trommsdorff, Gisela (Hg.), *Wörterbuch der Soziologie*, Stuttgart: Lucius & Lucius, S. 471-472.
- O'Dea, Thomas F. (1964): »Die fünf Dilemmas der Institutionalisierung der Religion«, in: Fürstenberg, Friedrich (Hg.), *Religionssoziologie*, Neuwied: Luchterhand, S. 207-213.
- re.form leipzig (Hg.) (2003): *Religionen in Leipzig*, Leipzig: Leipziger Campusverlag.
- Schluchter, Wolfgang (2001): »Die Zukunft der Religion«, in: Wolfgang-Ritter-Stiftung/Kippenberg, Hans G. (Hg.), *Religiöser Pluralismus. Wie viele Religionen verträgt eine Gesellschaft?*, Bremen: Aschenbeck & Isensee, S. 15-26.
- Schulze, Reinhard (2001): »Einbürgerung des Islam und die Pluralisierung des Religiösen«, in: Wolfgang-Ritter-Stiftung/Kippenberg, Hans G. (Hg.), *Religiöser Pluralismus. Wie viele Religionen verträgt eine Gesellschaft?*, Bremen: Aschenbeck & Isensee, S. 64-74.
- Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.) (2003): *Eine Kirche in vielen Sprachen und Völkern. Leitlinie für die Seelsorge an Katholiken anderer Muttersprache*, Bonn.
- Spuler-Stegemann, Ursula (2002²): *Muslime in Deutschland. Informationen und Klärungen*, Freiburg/Basel/Wien: Herder.
- Steinbach, Udo (1989): »Der Islam. Religion ohne Kirche«, in: Abromeit, Heidrun/Wewer, Göttrik (Hg.), *Die Kirchen und die Politik*.

- Beiträge zu einem ungeklärten Verhältnis*, Opladen: Westdeutscher Verlag, S. 109-122.
- Thadden, Rudolf von/Magdalaine, Michelle (Hg.) (1986): *Die Hugenotten 1685 – 1985*, München: C.H. Beck.
- Treibel, Annette (1999): *Migration in modernen Gesellschaften. Soziale Folgen von Einwanderung, Gastarbeit und Flucht*, Einheim/München: Juventa-Verlag.
- Troeltsch, Ernst (1994): *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, Neudruck der Ausgabe Tübingen 1912, Teilband II, Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- Weber, Max (1956): *Wirtschaft und Gesellschaft, Grundriss der verstehenden Soziologie*, Tübingen: Mohr.
- Wolfgang-Ritter-Stiftung/Kippenberg, Hans G. (Hg.) (2001): *Religiöser Pluralismus. Wie viele Religionen verträgt eine Gesellschaft?*, Bremen: Aschenbeck & Isensee.
- Zeeden, Ernst W. (1965): *Die Entstehung der Konfessionen*, München/Wien: Oldenbourg.

