

# Erfahrene Minderheiten in der Diaspora: Institutionalisierungsvorteile und Identitätsarbeit

---

Alexander-Kenneth Nagel

## 1 Einleitung: Erfahrene Minderheiten als Sonderfall der Migrationsforschung

Wenn in der Forschung zu Religion und Migration von Minderheiten-Mehrheiten-Konstellationen (MMK) die Rede ist, werden Migrant:innen zumeist als Angehörige einer religiösen oder kulturellen Minderheit im Kontrast zur Mehrheitsgesellschaft des Aufnahmelandes betrachtet. Diese Perspektive ist durchaus sachdienlich, insoweit sie es ermöglicht, die Bemühungen von Diaspora-Communities um den Erhalt und die Pflege ihres religiösen und kulturellen Erbes besser zu verstehen. Zugleich aber geraten dadurch andere Aspekte der MMK im Migrationskontext aus dem Blick. So lässt sich auf einer übergeordneten Ebene bereits ein monolithisches Verständnis der deutschen »Mehrheitsgesellschaft« an sich problematisieren, da es abstrakte statistische Mittelwerte zu einer sozialen Entität eigener Art verklärt. Aber auch wenn man von einem lediglich statistischen Verständnis von »Mehrheit« ausgeht, wird man schnell feststellen, dass die Minderheitensituation von Migrant:innen sich stets auf eine bestimmte Auswahl soziokultureller Differenzmerkmale bezieht: So lassen sich christliche und muslimische Geflüchtete aus Syrien in Deutschland einer linguistischen (und vielleicht auch kulturellen) Minderheit zurechnen, mit Blick auf die Religionszugehörigkeit ähneln die syrischen Christ:innen hingegen eher der deutschen Mehrheit als ihren muslimischen Landsleuten.

Ein anderer Faktor, der bei der herkömmlichen Betrachtungsweise vernachlässigt wird, betrifft MMK in den *Herkunftsländern* der Migrant:innen. So dürfte es für die religiöse Identitätsarbeit und Selbstorganisation in der Diaspora eine Rolle spielen, ob man bereits im Herkunftsland einer religiösen

oder ethnischen Minderheit angehörte. Diese Konstellation möchte ich im Folgenden als »erfahrene Minderheit« bezeichnen. Dabei ist anzunehmen, dass Menschen, die im Herkunftsland der religiösen *Mehrheit* angehörten, im Zuge der Migration ausgeprägtere Minorisierungserfahrungen machen, da sie stärker gezwungen sind, bis dahin unhinterfragte, in der Mehrheitskultur verwurzelte Haltungen und Praktiken zu kontextualisieren und zu hinterfragen. Im Unterschied dazu könnten Angehörige von *Minderheiten* im Herkunftsland durch vorangegangene Minorisierungserfahrungen über spezifische soziale und kulturelle Ressourcen verfügen, welche ihnen die Selbstorganisation in der Diaspora erleichtern und ein bestimmtes Muster religiöser Identitätsarbeit begründen.

Damit sind auch die beiden *Leitfragen* für diesen Beitrag benannt: 1) Wie wirkt sich die MMK im Herkunftsland auf den religiösen Wandel von Migrant:innen in der Diaspora aus (Mikro-Ebene)? Und 2) Inwiefern verfügen erfahrene Minderheiten über eine spezifische Ausstattung an ökonomischem, kulturellem und sozialem Kapital, die ihnen bei der Selbstorganisation in der Aufnahmegesellschaft zugutekommt (Meso-Ebene)?

Um diesen Fragen nachzugehen, sichte ich zunächst den Forschungsstand zu erfahrenen Minderheiten (Kapitel 2) und stelle in engem Anschluss an Pierre Bourdieu einige konzeptionelle Überlegungen zu ihrer spezifischen Kapitalausstattung an. Ein besonderes Augenmerk liegt dabei auf ihrem Habitus der Vorsicht und Geheimhaltung (Kapitel 3). Im Anschluss daran trage ich die gewonnenen Überlegungen und Konzepte an empirisches Material heran und greife dazu auf Interviews mit yezidischen und muslimischen Geflüchteten zurück (Kapitel 4). Abschließend erörtere ich die Erträge des Beitrags für die religionswissenschaftliche Forschung zu MMK im allgemeinen und erfahrenen Minderheiten im Besonderen.

## 2 Forschungsstand zu erfahrenen Minderheiten

Der Forschungsstand zu erfahrenen Minderheiten ist zweigeteilt: Einer Fülle an Fallstudien zu einzelnen Gruppen steht eine gewisse Leerstelle in der vergleichenden und systematischen Auseinandersetzung mit dem Status als erfahrene Minderheit und seinen Implikationen für die Beheimatung in der Aufnahmegesellschaft gegenüber. Im Folgenden resümiere ich zunächst einige der komparativen und systematischen Erkenntnisse aus dem bestehenden Forschungsstand. Im Anschluss daran stelle ich ein paar kon-

zeptionelle Überlegungen zu den Besonderheiten erfahrener Minderheiten im Migrationskontext an.

*Fallstudien* zu erfahrenen religiösen Minderheiten in Deutschland beziehen sich v.a. auf Christ:innen aus dem Nahen Osten (Rammelt 2022; Gehm 2022). Darüber hinaus liegen u.a. Arbeiten zur Ahmadiyya, Yezid:innen (Wettich 2019; Ackermann 2003), Alevti:innen (Sökefeld 2014) und Jüd:innen (Heegner 2008) vor. Auch wenn die meisten dieser Beiträge den Minderheitenstatus im Herkunftsland und die damit verbundenen Benachteiligungen und Repressalien deutlich als Emigrationsfaktor eigener Art herausstellen, werden die Auswirkungen dieser MMK auf die kollektive Identität und den kollektiven Habitus der betroffenen Gruppen häufig nur am Rande behandelt. Dabei zeigen sich auch disziplinäre Unterschiede: So machen sich theologische Zugänge die emische Betrachtungsweise religiöser Verfolgung zum Teil eher zu eigen, während sozial- und kulturalanthropologische Autor:innen hier eine stärker diskurskritische und intersektionale Perspektive anlegen.

Beispielhaft lässt sich dies an der Debatte über Christ:innen aus dem Nahen Osten nachzeichnen. Evangelische Theolog:innen gehen von einem konfessionskundlichen Forschungsstand aus, kartieren die innere Vielfalt orientalisch-orthodoxer Migrationskirchen in Deutschland und erörtern die damit verbundenen Anfragen an das kirchliche Selbstverständnis (Rammelt 2022: 252). Dabei wird die Verfolgungsgeschichte in den Herkunftsländern als zentrales Auswanderungsmotiv und als wichtige Prägekraft für die Selbstorganisation in Deutschland benannt: Erloschene Rückkehrperspektiven begünstigen die Beheimatung in der Diaspora (Gehm 2022: 254f.). Im Unterschied dazu weist die Kulturwissenschaftlerin Cordula Weißköppel mit Blick auf koptische Christ:innen in Ägypten darauf hin, »dass diese religiöse Differenz im Rahmen einer demographischen Mehr- und Minderheitenkonstellation [...] oft kompensatorisch genutzt wird, um andere Ungleichheiten [...] zu bearbeiten (Weißköppel 2013: 58). In der Folge liegt der Akzent weniger auf der religiösen Verfolgung als auf dem intersektionalen Zusammenspiel verschiedener Differenzmerkmale wie Religion, Ethnizität und sozioökonomischem Status. Diese können sich negativ verstärken und zu multipler Benachteiligung führen. Andererseits könne die »Vermischung und Verwischung« dieser Merkmale in multikulturellen Aufnahmegesellschaften aber auch eine Ressource sein, »um Mehr- oder Minderheitenkonstellationen zu variieren und herauszufordern« (ebd.: 67).

Wie diese identitätspolitische Aneignung unterschiedlicher Minderheitsmarker aussehen kann, hat Martin Sökefeld in einer instruktiven vergleichen-

den Untersuchung zur sozialen Mobilisierung von Kaschmiris in England und Alevit:innen in Deutschland herausgearbeitet (Sökefeld 2014). Beide Gruppen waren in ihren Herkunftsländern ethnische bzw. religiöse Minderheiten, weisen aber deutliche Unterschiede in ihrer Selbstorganisation im Migrationskontext auf. In beiden Fällen ging die soziale Mobilisierung als Diaspora-Community mit einer Abgrenzung zu Mehrheiten aus dem Herkunftsland einher: So grenzen sich die Kaschmiris von anderen Migrant:innen aus Pakistan ab und verweisen dabei auf ihre eigene Sprache und Kultur. Derweil betonen die Alevit:innen im Aufnahmeland v.a. ihre religiöse Besonderheit gegenüber anderen Migrant:innen aus der Türkei und stellen »die Unterschiede des Alevitentums gegenüber einem weitgehend »fundamentalisierten« Bild des sunnitischen Islam« heraus (ebd.: 240). Sökefeld kann zeigen, dass die Selbstdarstellung der Alevit:innen als Religionsgemeinschaft (auch) das Ergebnis einer strategischen Abwägung unterschiedlicher politischer Gelegenheitsstrukturen ist (ebd.: 242). Der Minderheitenstatus in den Herkunftsländern spielt dabei insofern eine Rolle, als die Diskriminierungserfahrungen der Alevit:innen in der Türkei zu »einer Vorstellung von familien- und verwandtschaftsübergreifender Gemeinschaft« geführt habe, während die Kaschmiris stark entlang verwandtschaftlicher Linien fragmentiert gewesen seien (ebd.: 245).

Während Sökefeld das Augenmerk auf die politischen, demographischen, siedlungsräumlichen und diskursiven *Strukturen* richtet, die für die Mobilisierung erfahrener Minderheiten maßgeblich sind, wirft Weißköppel die Frage auf, inwieweit frühere Minorisierungserfahrungen eine »*eigenständige religiöse Kultur*« begründen und »spezifische Selbstbehauptungsstrategien« bereitstellen (Weißköppel 2013: 59, Hervorhebung im Original), welche auch für die Beheimatung in der Diaspora förderlich sein könnten. Ausdrucksformen dieses ethnoreligiösen Selbstverständnisses sind der Herkunftsmythos der Kopt:innen »als Nachfolgebevölkerung der pharaonischen Kultur« und eine ausgeprägte endogame Orientierung sowie, damit verbunden, »eine erhöhte elterliche Kontrolle über die Sexualität heranwachsender Mädchen und Frauen« (ebd.: 64). Zu ganz ähnlichen Ergebnissen kommt Thorsten Wettich mit Blick auf Yezid:innen in Deutschland. Er stellt heraus, dass sich »die yezidische Gemeinschaft als ausgezeichnetes Volk unter anderen Völkern« verstehe und dies u.a. biblisch-mythologisch begründe (Abstammung von Eva statt von Adam). In der Praxis finde dieses Selbstverständnis seinen Ausdruck in einem »Heiratsverbot mit nichtyezidischen Menschen« (Wettich 2015: 157). Abseits dieser inhaltlichen Selbstbeschreibung weist Wettich darauf hin, dass auch die besondere Form der yezidischen Theologie die Beheimatung in der

Diaspora erleichtern könne: Die mündliche Überlieferung ermögliche eine größere Flexibilität für Anpassungsleistungen, etwa eine Kultivierung der Ähnlichkeiten zum Christentum im Rahmen interreligiöser Dialoge (ebd.: 155).

Eine weitere relevante MMK hat Victoria Hegner in ihrer Dissertation zu russischsprachigen Jüd:innen in Berlin und Chicago untersucht (Hegner 2008). Sie lenkt ihren Blick u.a. auf die Konstellationen innerhalb des jüdischen Feldes in den beiden Städten und unterscheidet dabei zwei Konzepte: Das vorherrschende Muster für die Akkommodation russischer Jüd:innen in Chicago beschreibt sie kompakt als »von Migranten für Migranten«: Dort hätten die Neuzuwanderer nach ihrer Ankunft Unterstützung durch »die russisch-jüdische Enklave« erhalten, deren »Protagonisten einstmals selbst aus der Sowjetunion immigriert waren« (ebd.: 215). Demgegenüber sei die Aufnahme russischer Jüd:innen in Berlin durch bestehende innerjüdische MMK vorgeprägt gewesen: »Statt der Vorstellung, dass sich russische Juden selbst Organisationen schaffen, dominiert in diesem Zusammenhang die Überlegung, Neuankömmlingen die bereits vorhandene und von »Alteingesessenen« hervorgebrachte jüdische Institutionenstruktur verpflichtend anzubieten« (ebd.: 217). In diesem Modell fungiert die zahlenmäßige Minderheit der »alteingesessenen« Jüd:innen als eine Art Integrationsagentur für die zahlenmäßige Mehrheit der Neuzuwanderer.

Schließlich bieten auch quantitative Analysen vergleichende Aufschlüsse zum religiösen Leben erfahrener Minderheiten in Deutschland. Aus einer neueren Sonderstichprobe des Sozioökonomischen Panels (SOEP) geht hervor, dass religiöse Minderheiten aus mehrheitlich muslimischen Ländern (z.B. aus Syrien, Iran oder Irak) einem stärkeren Auswanderungsdruck unterliegen und sich in ihrer religiösen Selbsteinschätzung und Praxis deutlich von muslimischen Geflüchteten unterscheiden: So ähnele das Religiositätsprofil von muslimischen Geflüchteten eher der christlichen Mehrheitsbevölkerung als der muslimischen Minderheit in Deutschland, »während für die christlichen Geflüchteten Glaube und Religion am bedeutsamsten zu sein scheinen« (Siegert 2020: 8). Auch mit Blick auf die religiöse Praxis und das Engagement in religiösen Gemeinden sind christliche Geflüchtete im Durchschnitt aktiver als muslimische (ebd.: 9f.). Zu einem ähnlichen Ergebnis kam auch eine frühere Querschnittsuntersuchung des Bundesamtes für Migration und Flüchtlinge (Worbs et al. 2016: 206ff.).

Insgesamt verweist der kurze Forschungsüberblick auf verschiedene Strategien zur komparativen Analyse erfahrener Minderheiten: a) unter-

schiedliche erfahrene Minderheiten im gleichen Setting (Siegert 2020; Worbs et al. 2016), b) die gleiche erfahrene Minderheit in unterschiedlichen Settings (Hegner 2008), c) unterschiedliche erfahrene Minderheiten in unterschiedlichen Settings (Sökefeld 2014) und d) Einzelfallstudien mit systematischem Anspruch (Weißköppel 2013). Die genannten Beiträge stimmen darin überein, dass der Status als erfahrene Minderheit nicht nur als ein Emigrationsmotiv eigener Art wahrgenommen wird, sondern auch für die Selbstorganisation und den Wandel religiöser Identitäten im Aufnahmeland eine Rolle spielen kann. Dabei liegt das Augenmerk häufig auf *externen strukturellen Faktoren* wie politischen Gelegenheitsstrukturen, dem vorhandenen organisationalen Feld und siedlungsräumlichen Gegenebenenheiten. Demgegenüber kommen die *internen kulturellen Prägungen und Ressourcen* erfahrener Minderheiten vergleichsweise selten in den Blick. Teilweise ist dies dem Versuch geschuldet, essentialistische Festlegungen zu vermeiden (etwa Sökefeld 2014: 224).

Diese Vorsicht ist aus der Perspektive einer reflexiven Migrationsforschung nachvollziehbar und geboten. Zugleich zeigen die Arbeiten von Weißköppel und Wettich aus meiner Sicht, dass eine abwägende Rekonstruktion von Merkmalen der »eigenständigen religiösen Kultur« und »spezifischen Selbstbehauptungsstrategien« (Weißköppel 2013: 59) erfahrener Minderheiten durchaus gelingen kann. Dabei lassen sich aus dem Forschungsstand zumindest drei Komplexe festhalten, die für erfahrene Minderheiten typisch sind: Erstens, die *Spannung zwischen strategischem Rückzug im Herkunftsland und öffentlicher Mobilisierung* in der Aufnahmegesellschaft. Zweitens, die *Pflege eines Herkunftsmythos* als besondere oder gar auserwählte Gruppe in Verbindung mit Tendenzen zur *Endogamie*. Und drittens, eine ausgeprägte *Grenzarbeit gegenüber anderen Migrant:innen*, ggf. verbunden mit Affinitätsdiskursen mit Blick auf die Aufnahmegesellschaft. Davon ausgehend möchte ich im folgenden Abschnitt ein paar allgemeinere Überlegungen zu den Ressourcen erfahrener Minderheiten anstellen.

### 3 Konzeptionelle Überlegungen: Die Kapitalien erfahrener Minderheiten

Vereinfacht ausgedrückt könnten erfahrene Minderheiten in der Diaspora davon profitieren, dass sie auf *bewährte Strategien* im Umgang mit MMK zurückgreifen können. Dabei kann es sich um religiöse Konzepte handeln wie etwa die Strategie der Taqīya (»Vorsicht«) bei Alevit:innen und Yezidinnen (Sökefeld

2014: 234f.; Wettich 2019: 164f.). Dieser aus dem schiitischen Islam entlehnte Grundsatz bezeichnet das Recht, die eigene Religion zu verheimlichen, wo ihre öffentliche Ausübung eine Gefahr für Leib oder Besitz der Gläubigen darstellen würde. Im Migrationskontext kann eine solche Haltung potentielle Konflikte mit der Aufnahmegesellschaft verringern, aber auch eine Hypothek für Teilhabe und Selbstorganisation darstellen. Demgegenüber könnte eine andere Eigenschaft erfahrener Minderheiten darin bestehen, dass die klare Markierung der Gruppengrenzen stärkere Vertrauens- und Verpflichtungsbeziehungen in ihrem Binnenraum ermöglicht. Daraus können sich Chancen für die Selbstorganisation in der Diaspora ergeben, aber auch Herausforderungen für die soziale Integration.

Für eine systematische Erschließung der spezifischen Ressourcen erfahrener Minderheiten greife ich im Folgenden auf die bewährte Unterscheidung von Pierre Bourdieu zwischen ökonomischem, kulturellem und sozialem Kapital zurück. Bourdieu wendet sich damit gegen eine materialistische Verengung des Kapitalbegriffs, um auf die subtilen Mechanismen der Reproduktion sozialer Ungleichheit hinzuweisen. Sein Fokus liegt dementsprechend auf »der gegenseitigen Konvertierbarkeit der verschiedenen Kapitalarten« (Bourdieu 1983: 197). Für die Problemstellung dieses Beitrags bietet sich Bourdieus Ansatz aus mehreren Gründen an: Zum einen ermöglicht er eine akteurs- und prozessorientierte Perspektive auf MMK als soziokulturelle Felder und Arenen komplexer Aushandlungs- und Abgrenzungsprozesse. Zum anderen verspricht er eine Vermittlung zwischen den o.a. strukturbezogenen und kulturalistischen Herangehensweisen für die Erforschung erfahrener Minderheiten. Schließlich löst er eine frühere Forderung ein, sozialwissenschaftliche Neokapitaltheorien durch konkrete Anwendungen für die Religionswissenschaft nutzbar zu machen (Elwert 2007: 66f.).

### 3.1 Zum ökonomischen Kapital erfahrener Minderheiten

Da Bourdieu sich gezielt gegen eine materialistische und ökonomische Verengung des Kapitalbegriffs wendet, bestimmt er das ökonomische Kapital eher beiläufig. Es umfasst jede Form von »Besitztümern« und »Privateigentum« und eignet sich zum »Warentausch«. Es ist »unmittelbar in Geld konvertierbar und eignet sich besonders zur Institutionalisierung in der Form des Eigentumsrechts« (Bourdieu 1983: 185). Auch der Forschungsstand bleibt zum ökonomischen Kapital erfahrener Minderheiten eher vage und verweist auf ihre begrenzten ökonomischen Handlungsspielräume unter Bedingungen

von Vertreibung und Flucht. So schildert etwa Jan Gehm die schwierigen Startbedingungen syrisch-orthodoxer Christ:innen in Herne, die »nicht über die Mittel verfügten, ein Kirchengebäude zu erwerben noch einen Priester finanziell zu unterhalten« (Gehm 2022: 258). Analog dazu hält Thorsten Wettich für die frühe Phase yezidischer Selbstorganisation in Deutschland fest: »Es gab noch keine sozioökonomischen Ressourcen, um den Aufbau eigener Vereine zu realisieren« (Wettich 2019: 42). Die Herausforderungen erfahrener Minderheiten in der formativen Phase der Selbstorganisation ähneln somit stark denen anderer Migrationsgruppen (Nagel 2018: 985 & 992f.). Dies lässt den Schluss zu, dass die spezifischen Ressourcen erfahrener Minderheiten nicht im ökonomischen Bereich liegen.

Ein anderer interessanter Denkanstoß zum ökonomischen Kapital erfahrener Minderheiten stammt von Alexander Schunka, der sich mit den finanziellen Aspekten der Konfessionsmigration in der Frühen Neuzeit beschäftigt hat. Er regt an, »nicht allein nach quantitativ messbaren Kriterien ökonomischen Erfolgs oder Misserfolgs zu fragen, sondern zunächst das recht langlebige Narrativ der Glaubensflucht selbst unter die Lupe zu nehmen, denn auch ihm liegt eine ökonomisch-materielle Dimension zugrunde« (Schunka 2021: 65). Ähnlich wie Sökefeld betrachtet Schunka die Figur des Glaubensflüchtlings nicht als eine Zustandsbeschreibung, sondern als Modus sozialer Mobilisierung. Er zeichnet nach, wie Angehörige konfessioneller Minderheiten ihren Status einsetzten, um Fundraising für ihre Reise und die Beheimatung im Aufnahmeland zu betreiben. Kann religiöse Verfolgung im Migrationskontext also ein »geldwerter Vorteil« sein? Bereits die Frage ist ein Balanceakt, droht sie doch »die schlimmen Fluchterlebnisse, dramatischen Schicksale und grausamen Leiden in Abrede stellen zu wollen« (ebd.: 68). Dennoch legt die vitale Landschaft von Hilfswerken und Hilfsaktionen für »verfolgte Christen« (z.B. OpenDoors, Hilfsaktion Märtyrerkirche oder Kirche in Not) nahe, dass (christliche) Glaubensflüchtlinge auch heute noch auf eine spezielle ökonomische Gelegenheitsstruktur zurückgreifen können. Ein Beispiel dafür ist die Überlassung von Kirchengebäuden. So schildert Gehm, wie die syrische Gemeinde in Herne schließlich eine aufgegebene evangelische Kirche »mit finanzieller Unterstützung der evangelischen Landeskirche und der katholischen Diözese« erwirbt (Gehm 2022: 262).



### 3.2 Zum kulturellen Kapital erfahrener Minderheiten

Unter kulturellem Kapital versteht Bourdieu die Akkumulation von formalem und informellem Wissen bzw. Bildung in einer Person (inkorporiert) oder anderen materiellen Trägern (objektiviert). Kulturelles Kapital kann zudem durch Titel, Bildungszertifikate o.ä. institutionalisiert sein.

Das *inkorporierte kulturelle Kapital* ist »körpergebunden« und »verinnerlicht«. Es kann dementsprechend nur durch einen persönlichen Lern- bzw. Bildungsprozess gewonnen werden (Bourdieu 1983: 186f.). Ein naheliegendes Beispiel für diese Kapitalsorte im Zusammenhang mit erfahrenen Minderheiten ist *Bildung in Bezug auf die eigene religiöse Tradition*. Dies geht ausdrücklich über einen reinen Wissenserwerb hinaus und umfasst auch die Einübung des korrekten Verhaltens bei rituellen Vollzügen oder gegenüber Würdenträgern der Gemeinschaft. Eine weitere, weniger greifbare Ausdrucksform von inkorporiertem kulturellem Kapital könnte in Anlehnung an den Forschungsstand eine Art *Habitus der Heimlichkeit und Zurückhaltung* sein. Damit ist eine bewusste oder unbewusste Vorsicht im Umgang mit der Offenlegung und Außendarstellung der eigenen Tradition gemeint, die religionsgeschichtlich z.B. mit der Praxis von Taqīya verbunden ist (s.o.). Verschiedene Beiträge weisen darauf hin, dass dieser Habitus auch in der Diaspora zunächst fortwirkt und erst allmählich durch Ansätze öffentlicher Mobilisierung und Teilhabe abgelöst wird (Sökefeld 2014; Wettich 2019). Die Verinnerlichung des kulturellen Kapitals kann unterschiedlich stark institutionalisiert sein und z.B. im familiären Nahraum oder im Rahmen selbst organisierter Bildungsmaßnahmen (z.B. Sonntagsschulen) stattfinden. Dabei ist anzunehmen, dass erfahrene Minderheiten eine Tendenz zu eher *informellen Vermittlungsinstanzen* aufweisen und ihr Wissen um die eigene Tradition nur zögerlich nach außen weitergeben.

Das *objektivierte kulturelle Kapital* bezieht sich auf kulturelle Güter, etwa im Bereich der bildenden Kunst, Wissenschaft oder Literatur. Durch sein Trägermedium kann es zwar die Lebenszeit seines Schöpfers überdauern, bleibt aber in seinem Fortbestand auf die Aneignung und Verwendung durch kundige Akteure verwiesen (Bourdieu 1983: 189). Bei erfahrenen religiösen Minderheiten sind unterschiedliche Ausprägungen von objektiviertem kulturellem Kapital denkbar: Beispiele wären *heilige Stätten* in den Herkunftsländern wie das yezidische Heiligtum in Lalish (Nordirak) oder die Gräber (*türbe*) alevitischer Heiliger in der Türkei. Wo eine Rückkehr, zumindest temporär, möglich ist, mag sich eine eigenständige Pilgerkultur oder eine Art transnationales

Netzwerk entwickeln. Wo Rückkehrhoffnungen erloschen sind, kann es zu einer umfassenden Neuausrichtung des religiösen Lebens kommen, wie es die Religionsgeschichte anhand der babylonischen Gefangenschaft eindrucksvoll gezeigt hat. Der Verlust des Jerusalemer Tempels legte den Grundstein für eine Intellektualisierung und Ethisierung des Judentums (Cohen 2008: 23ff.).

Ein weiteres Beispiel für objektiviertes kulturelles Kapital sind *heilige Texte*. Religionshistorisch hat der Druck auf religiöse Minderheiten immer wieder dazu geführt, dass diese ihre heiligen Schriften entweder aufwändig verbargen (etwa protestantische Gruppen zur Zeit der Gegenreformation) oder auf eine mündliche Weitergabe ihrer Tradition setzten. Im Migrationskontext kehren sich nun die Vorzeichen um: Nicht nur muss das religiöse Wissen nicht länger geheim gehalten werden, sondern es stellt sich angesichts von Verstreuung und fehlender religiöser Infrastruktur verstärkt die Herausforderung seiner nachhaltigen Bewahrung. Exemplarisch hat Thorsten Wettich diesen Zusammenhang für die Yezid:innen in Deutschland herausgearbeitet. Er zeichnet nach, wie die zunehmende Verschriftlichung zu einer Harmonisierung des yezidischen Wissens führt und die klassische Autoritätsstruktur innerhalb der yezidischen Gemeinschaft herausfordert. Waren vorher bestimmte Gelehrtenkasten exklusiv für die Pflege der Tradition (im Sinne eines inkorporierten kulturellen Kapitals) verantwortlich, zieht dessen Objektivierung durch Verschriftlichung nunmehr eine Diversifizierung religiöser Rollen nach sich. Eine wichtige Arena ist dabei neben der wissenschaftlichen Selbstbeobachtung des Yezidentums auch seine Normierung im Rahmen des yezidischen Religionsunterrichts und entsprechender Lehrwerke (Wettich 2019: 173ff.).

Das *institutionalisierte kulturelle Kapital* bezieht sich schließlich auf die Objektivierung von inkorporiertem kulturellem Kapital in Form von Titeln und Zertifikaten (Bourdieu 1983: 189). Die Institutionalisierung löst das praktische Problem der Anerkennung bzw. Qualitätsmessung des Wissensstandes eines Akteurs. Wie im vorangegangenen Absatz ausgeführt, dürften bei erfahrenen Minderheiten unter dem Primat der Vorsicht andere, informelle Varianten der Anerkennung überwiegen. Ein Beispiel dafür ist die Rolle des *Pir*. Der Titel (persisch: »der Ältere«) ist in verschiedenen sufistischen Traditionen verbreitet und bezeichnet einen spirituellen Lehrer. Dessen Autorität kann, wie im Yezidentum, auf Abstammung beruhen oder aber auf Designation durch einen anderen Lehrer (Ackermann 2003: 163; Baumann 2018: 532ff.). Dabei ist analog zu anderen Formen der Objektivierung davon auszugehen, dass das kulturelle Kapital erfahrener Minderheiten in der Diaspora einem stärkeren In-

stitutionalisierungsdruck ausgesetzt ist. Zum einen entfällt unter Bedingungen von Religionsfreiheit die Notwendigkeit der Geheimhaltung, zum anderen verstärkt der Wunsch nach religiöser Selbstvergewisserung und aktiver Erinnerung der Tradition das Bedürfnis nach verlässlichen Ansprechpartner:innen. Ein zusätzlicher Anstoß zur Institutionalisierung kann sich aus religionsrechtlichen Rahmenbedingungen des Aufnahmelandes ergeben. So drängen etwa Staatsverträge mit alevitischen Gemeinschaften auf eine Normierung alevitischer Theologie (Sökefeld 2014: 241ff.).

### 3.3 Das soziale Kapital erfahrener Minderheiten

Unter sozialem Kapital versteht Bourdieu »Ressourcen, die auf der Zugehörigkeit zu einer Gruppe beruhen« (Bourdieu 1983: 190f.) Während andere Autor:innen Sozialkapital primär unter dem makrosoziologischen Gesichtspunkt des gesellschaftlichen Zusammenhalts verhandeln (Putnam 2001), nimmt Bourdieu eine akteurszentrierte Perspektive ein. Dementsprechend geht es ihm in erster Linie um die konkreten Beziehungen und das »tatsächlich verfügbare Kapital« einzelner Akteure, die in materiellen und symbolischen »Austauschbeziehungen« Gestalt annehmen (Bourdieu 1983: 191). Für die Erforschung erfahrener Minderheiten ergeben sich daraus mehrere Ansatzpunkte:

Zum einen betont Bourdieu die Bedeutung von sogenannten *Institutionalisierungsriten* für die Herstellung von sozialem Kapital: Auch wenn der Begriff etwas vage bleibt, scheint damit in erster Linie die Überführung von »Zufallsbeziehungen« in »besonders auserwählte und notwendige Beziehungen« gemeint zu sein, »die dauerhafte Verpflichtungen nach sich ziehen« (ebd.: 192). Ein Beispiel dafür können kollektive Erinnerungsrituale im Rahmen von Gemeinschaftsfesten sein. Als Ankerpunkte dafür können historische Zäsuren wie das sogenannte »Sivas-Massaker« dienen, ein »Angriff auf ein alevitisches Kulturfestival in der anatolischen Stadt Sivas im Juli 1993« (Sökefeld 2014: 238). Sökefeld beschreibt, wie die Erinnerung an den Übergriff »durch das ›Mikroritual‹ der Schweigeminute das ganze Jahr über im Alltag der alevitischen Gemeinden präsent« ist (ebd.: 246). Parallel dazu hat Wettich rekonstruiert, wie das Konzept des *ferman* unter Yezid:innen zu einem wichtigen Anker der Erinnerungskultur und kollektiven Identität wird. Es erinnert an eine lange Reihe historischer Verfolgungen und Übergriffe der muslimischen Mehrheit auf die yezidische Minderheit und bildet das Zentrum eines generationenübergreifenden Tradierungsprozesses. Wettich betont, »dass

nicht nur Yezid\_innen, die selbst Leid und Verfolgung erlebt haben, sondern auch deren Kinder durch das Narrativ des *ferman* geprägt wurden« (ebd.: 233). Neben der »pädagogischen Vermittlung« in der Familie verweist Wettich auch auf die Prominenz von *ferman* in der yezidischen Populärkultur in der Diaspora (ebd.: 234f.).

Ein weiterer Anknüpfungspunkt sind Bourdieus Ausführungen zur *Exklusivität und Grenzarbeit* bei der Aufrechterhaltung des sozialen Kapitals. Insoweit die Ressourcen aus der Zugehörigkeit zu einer Gruppe den Charakter eines Kollektiv- oder Clubgutes tragen, haben die Angehörigen ein Interesse an wechselseitiger sozialer Kontrolle: »Jedes Gruppenmitglied wird so zum Wächter der Gruppengrenzen« (Bourdieu 1983: 192). Dieser Zusammenhang ist aus der klassischen religionssoziologischen Debatte über Kirchen und Sekten als religiöse Sozialform hinlänglich bekannt (Weber 2002 [1906]). Interessant ist, dass Bourdieu hier besonders auf Verwandtschafts- und Heiratsbeziehungen hinweist, wie sie auch in der Debatte zu erfahrenen Minderheiten regelmäßig eine Rolle spielen (vgl. die Beobachtungen aus dem Forschungsstand zur Endogamie-Neigung). Diese starken und multiplexen Verbindungen scheinen zur Pflege des sozialen Kapitals besonders geeignet zu sein.

Eine besondere Bedeutung kommt in diesem Kontext auch einmal mehr dem *Primat der Geheimhaltung* zu. Weiterführend könnten hier die Überlegungen von Georg Simmel zum sozialen Zusammenhalt von »geheimen Gesellschaften« sein, also Gruppen, die sich rund um ein geteiltes Geheimnis konstituieren (Simmel 1908: 337ff.). Demnach bewirkt »die Fähigkeit des Schweigen-Könnens« »eine höchst wirkungsvolle Schulung des moralischen Verbundenseins unter den Menschen«. Als Beispiel stellt Simmel die mündliche Pflege einer Tradition heraus, die »den einzelnen Teilnehmer in unvergleichlicher Enge an die Gemeinschaft« knüpft (ebd.: 375ff.). Dabei geht die enge Bindung der Geheimgesellschaft nach innen einher mit einer »Steigerung des Abschlusses nach außen«. Diese Tendenz zur Abgrenzung ist für Simmel nicht *per se* problematisch. Vielmehr »fallen durch die Gelöstheit der geheimen Gesellschaft aus den umgebenden sozialen Synthesen eine Reihe von Konflikthanlässen weg« (ebd.: 395). Für erfahrene Minderheiten in der Diaspora ergeben sich dadurch Chancen und Herausforderungen gleichermaßen. Eine Chance besteht darin, dass sie ihr bereits vorhandenes soziales Kapital direkt in effektive Maßnahmen der Selbstorganisation umsetzen können. Eine Herausforderung liegt demgegenüber in der Balance zwischen Öffnung und Schließung: Zum einen kann eine zu starke Absonderung seitens der Aufnahmegesellschaft einer Ge-

meinschaft den Vorwurf der »Integrationsverweigerung« eintragen, zum anderen kann die Aufgabe des o.a. Habitus der Gemeinhaltung zugunsten einer stärkeren öffentlichen Sichtbarkeit die Grundlagen ihres spezifischen sozialen Kapitals aufzehren.

Insgesamt stellt Bourdieus Perspektive auf ökonomisches, kulturelles und soziales Kapital einen guten Ausgangspunkt für die Systematisierung der Ressourcen erfahrener Minderheiten dar. Sie lenkt das Augenmerk von externen Bedingungen wie Repressionen im Herkunftsland oder politischen Gelegenheitsstrukturen im Aufnahmeland auf weniger offensichtliche interne, immaterielle Faktoren wie Techniken der Traditionspflege oder einen Habitus der Geheimhaltung und Konfliktvermeidung. Zugleich ist deutlich geworden, dass diese immateriellen Ressourcen in der Diaspora einem starken Wandel unterliegen. So führt das Bedürfnis nach religiöser Selbstvergewisserung und Bildung für nachfolgende Generationen zu einer Objektivierung und Institutionalisierung des *kulturellen Kapitals*; mündliche Traditionen werden verschriftlicht und implizites Wissen explizit gemacht. Dadurch können bestehende Autoritätsstrukturen herausgefordert werden und neue religiöse Professionen entstehen. Auch das *soziale Kapital* erfahrener Minderheiten unterliegt Veränderungen: Als geheime Gesellschaften im Sinne Simmels beginnt ihre Selbstorganisation im Aufnahmeland mit einem Kapitalvorschuss. Dieser wird allerdings mit dem wachsenden Erfolg der Mobilisierung und der damit einhergehenden Sichtbarkeit zunehmend aufgebraucht.

#### **4 Zum religiösen Wandel erfahrener Minderheiten: Erste empirische Eindrücke**

In diesem Abschnitt werde ich die vorangegangenen Beobachtungen zum Forschungsstand und die konzeptionellen Vorüberlegungen an empirisches Material herantragen. Dabei geht es weniger um eine Art Hypothesentest als um eine weitere materiale Anreicherung dieser Konzepte. Im Einzelnen greife ich auf einen Bestand von 103 leitfadengestützten Interviews mit geflüchteten Menschen zurück, die Studierende im Rahmen eines Lehrforschungsprojekts geführt haben (für Details zur methodischen Anlage vgl. Nagel 2022: 553f.). Die Interviews bezogen sich auf die Erfahrungen der Geflüchteten im Zuge ihrer Ankunft in Deutschland. Neben Themen wie dem Zugang zum Bildungs- und Erwerbssystem und Unterstützungsstrukturen beinhaltete der

Leitfaden auch einige Fragen zum religiösen Leben in Deutschland und im Herkunftsland.

Die meisten Interviewpartner:innen (49 %) gehörten nach eigener Auskunft einer muslimischen Tradition an, 25 % bezeichneten sich als Yezid:innen und 8 % als Angehörige einer christlichen Konfession. Etwa einer von fünf Befragten wollte keine Angabe zur Religionszugehörigkeit machen. Die besondere Zusammensetzung des Samples liegt auch darin begründet, dass unser lokaler Kooperationspartner sich in der Nähe eines bedeutenden yezidischen Ansiedlungsschwerpunktes befindet, was auch bei der landesweiten Zuweisung von Geflüchteten eine Rolle spielt. Bei den yezidischen Interviewpartner:innen handelt es sich überwiegend um Menschen aus dem Nordirak, v.a. aus Shingal, wo es im Jahr 2014 zu massiven Übergriffen des sogenannten Islamischen Staates gegen die yezidische Zivilbevölkerung gekommen war. Auch unter den Muslim:innen gibt es vereinzelt Angehörige erfahrener Minderheiten. So gehört zumindest eine Interviewpartnerin der Ahmadiyya-Gemeinschaft an und eine weitere stammt aus der alawitischen Minderheit in Syrien. Für die Problemstellung dieses Beitrags bietet die Stichprobe somit einen kontrastiven Mehrwert: Sie ermöglicht substantielle Rückschlüsse zu den Unterschieden erfahrener und neuer Minderheiten im Hinblick auf ihre religiöse Vergemeinschaftung und Praxis im Zusammenspiel mit anderen Lebensbereichen. Im Folgenden gehe ich zunächst auf die Muster religiösen Wandels ein (Leitfrage 1) und wende mich dann der Konstituierung von erfahrenen Minderheiten als Gruppe zu (Leitfrage 2).

## 4.1 Muster religiösen Wandels

Idealtypisch lassen sich (mindestens) drei Muster religiösen Wandels in der Diaspora unterscheiden: Intensivierung, Privatisierung und Relativierung (dazu ausführlicher Nagel 2022). Bislang ist die Forschung zu Migration und Religion v.a. von einer religiösen Intensivierung ausgegangen, etwa als Coping-Strategie im Umgang mit Erfahrungen sozioökonomischer Deprivation und Entwurzelung. Es spricht allerdings vieles dafür, dass es im Migrationskontext angesichts fehlender religiöser Infrastruktur, Alltagsnöten und kritischen Anfragen der Aufnahmegesellschaft auch zu einem Rückzug des religiösen Lebens in den familiären oder häuslichen Bereich (Privatisierung) oder zu einem umfassenderen Verlust religiöser Prägungen kommen kann (Relativierung).

Mit Blick auf die Unterschiede zwischen erfahrenen und neuen religiösen Minderheiten weisen die *Yezid:innen* (und Angehöriger von anderen erfahrenen Minderheiten wie der Ahmadiyya) im Sample eine ausgeprägte Tendenz nachholender Intensivierung auf. Das heißt, sie nutzen die neu gewonnene Religionsfreiheit, um ihr religiöses Leben auch öffentlich und gemeinschaftlich auszurichten. Auch die (wenigen) *Christ:innen* in der Stichprobe neigten erkennbar zu religiöser Intensivierung. Dies zeigte sich in einer regen Teilnahme am Gemeindeleben und einer umfangreichen häuslichen Religionspraxis. Dabei gab es keine markanten Unterschiede zwischen Menschen unterschiedlicher Konfession (z. B. eritreisch-orthodox und evangelikal). Diese Beobachtung steht im Einklang mit den o. a. quantitativen Befunden des SOEP und des BAMF (Worbs et al. 2016; Siegert 2020).

Zugleich ermöglichen die qualitativen Daten an einigen Stellen Differenzierungen: So wurde deutlich, dass der Intensivierungsimpuls bei den *Yezid:innen* durch fehlende religiöse Infrastruktur ausgebremst wird. Zwar befindet sich in räumlicher Nähe zum Untersuchungsort ein großes yezidisches Zentrum, dennoch zogen es einige der Befragten vor, religiöse Feierlichkeiten vor Ort im (groß-)familiären Rahmen zu begehen. Begründet wurde dieser Hang zur religiösen Privatisierung zum einen mit langen Wegezeiten, zum anderen aber auch mit dem Verlust des Heiligtums in Lalish, durch den eine angemessene religiöse Praxis ohnehin unmöglich geworden sei. Zugleich könnte der anhaltende Verbleib in der privaten Sphäre ein Hinweis darauf sein, dass auch unter Bedingungen von Religionsfreiheit der lange eingeübte Habitus der Geheimhaltung wirksam bleibt. Dafür spricht auch die Zurückhaltung einiger der befragten *Yezid:innen* bei der Frage nach ihrem religiösen Hintergrund (s. u.).

Derweil ergibt sich für die *Muslim:innen* im Sample ein uneinheitliches Bild: Einer Tendenz zur Privatisierung und Relativierung im Bereich der religiösen Praxis steht hier z. T. eine Intensivierung in der Glaubens- und Wissensdimension gegenüber. Ein wichtiger Faktor dafür scheinen anti-muslimische Gefährdungsdiskurse zu sein: Während ein Teil der Befragten auf islamfeindliche Stimmungen mit einem Rückzug ins Private reagiert, führen sie bei anderen zu einer stärkeren religiösen Positionierung im öffentlichen Raum und dem Versuch von Aufklärungsarbeit. So gaben mehrere Interviewpartner:innen an, sich islamfeindlichen Ressentiments vehement entgegenzustellen. Ein Befragter erklärte, sich umfassend religiös weiterzubilden, um bei kritischen Anfragen sprachfähig zu sein. Dieses Explizit- und

Bewusstmachen der eigenen Traditionen dürfte typisch für Personen sein, die im Herkunftsland der religiösen Mehrheit angehört haben.

Doch auch einige der Yezid:innen im Sample bemühen sich, ihre Religion in Deutschland verständlich zu machen und greifen dabei auf einen Affinitätsdiskurs zurück. So verweist ein 19-Jähriger auf die geteilte Verfolgungsgeschichte der christlichen und der yezidischen Minderheit im Irak und stellt fest: »Ja, Yeziden sind auch, ich sag mal zu 80 % genau wie Christen [...]. Also was die Christen machen, das machen wir auch. Also ich meine zum Beispiel, Christen trinken Alkohol, wir auch. Im Islam nicht«. Das Zitat betont die Ähnlichkeit zwischen Christ:innen und Yezid:innen im Unterschied zu Muslim:innen und bekräftigt sie durch eine Quantifizierung (»80 % genau wie Christen«). Der Modus der Grenzarbeit erinnert an die von Sökefeld herausgestellte Strategie erfahrener Minderheiten, Nähe zur (christlichen) Mehrheitsgesellschaft durch Abgrenzung von anderen (muslimischen) Minderheiten herzustellen.

Wie vielfältig die MMK erfahrener Minderheiten in der Diaspora wirksam werden können, lässt sich exemplarisch an der *innerislamischen Diversität* im Sample zeigen. Den ersten Kontrastfall bilden zwei Frauen aus Pakistan im Alter von 27 und 36 Jahren, die beide Hausfrau und Mutter sind. Die 27-Jährige bezeichnet sich selbst als Muslimin und legt Wert auf die Feststellung: »Alle Religionen haben die gleichen Rechte und alle sind richtig«. Darüber hinaus spielen religiöse Differenzen für sie keine Rolle. Stattdessen verweist sie auf die politische Unterdrückung in ihrer Heimatregion Belutschistan. Im Unterschied dazu betont die 36-jährige Befragte gleich zu Beginn des Interviews proaktiv ihre Zugehörigkeit zur Ahmadiyya Jamaat. Diese habe ihr und ihrer Familie in Pakistan viele Probleme bereitet und die religiöse Repression sei ein zentrales Motiv für ihre Flucht gewesen. Demgegenüber beschreibt sie Deutschland als Hort der Freiheit, an dem sie offen über ihre Religion sprechen kann und bekräftigt, dass ihr die religiöse Erziehung ihrer vier Kinder sehr wichtig ist. An diesem Vergleich lässt sich idealtypisch ablesen, dass die Tendenz zur nachholenden Intensivierung auch in innerreligiösen MMK wirksam wird.

Anders gelagert ist der Fall einer 44-jährigen Frau aus Syrien, die aus der alawitischen Minderheit stammt. Sie beschreibt nach anfänglichem Zögern, dass sie und ihr Mann unterschiedlichen islamischen Traditionen angehören (»Wir sind zwar zusammen Muslime. Aber unterschiedliche«). Das Verhältnis zwischen Sunnit:innen und Alawit:innen in ihrer Heimatregion bestimmt sie als »Krieg zwischen den Religionen«. Im weiteren Verlauf des Interviews wird klar, dass die Alawit:innen als Parteigänger des syrischen Machthabers



Baschar al-Assad betrachtet wurden, da dieser ebenfalls Alawit ist. In der Folge habe sie nicht nur in Syrien Anfeindungen erlebt, sondern sei auch in ihrer neuen Heimat innerhalb der syrischen Community isoliert: »Ich bin deswegen viel allein, weil die Leute hier verrückt sind; Sie denken, ich bin wie Assad. Aber nein, ich bin eine Mutter und ich bin für meine Kinder da«. Die Vignette lässt sich als Beispiel für importierte politisch-religiöse Konfliktlinien lesen. Unter dem Gesichtspunkt religiösen Wandels wird deutlich, dass sich die Interviewpartnerin als Angehörige einer vormals privilegierten erfahrenen Minderheit in der Diaspora zu religiöser Privatisierung oder Relativierung gezwungen sieht.

## 4.2 Konstituierung von erfahrenen Minderheiten als Gruppe

Eine wichtige Einsicht aus dem Forschungsstand und den konzeptionellen Vorüberlegungen war, dass erfahrene Minderheiten ein spezifisches kulturelles und soziales Kapital aufweisen, das durch einen Habitus der Geheimhaltung und klare Grenzziehungen zur Dominanzgesellschaft geprägt ist. Da die Interviews an der Mikroebene persönlicher Erfahrungen ansetzen, lassen sich Aufschlüsse zur Selbstorganisation daraus nur bedingt gewinnen. Dennoch finden sich einige charakteristische Vignetten zur Konstituierung als Gruppe, religiöser Privatisierung als Form der Geheimhaltung sowie zur Endogamie als Praxis sozialer Schließung.

Im Hinblick auf die *Konstituierung* erfahrener Minderheiten *als Gruppe* konnte bereits im vorangegangenen Abschnitt die Beobachtung aus dem Forschungsstand bestätigt werden, dass Affinität zur Aufnahmegesellschaft in der Diaspora (auch) durch die Abgrenzung von anderen Minderheiten hergestellt wird. Als negativer Referenzpunkt fungieren dabei in der Regel Angehörige der sunnitisch-muslimischen Mehrheit in den Herkunftsländern. Verbreitete Grenzmarker sind das Verbot alkoholischer Getränke und die Verpflichtung für Frauen, ein Kopftuch zu tragen (s.o.). Das Zusammenspiel zwischen Abgrenzung und (institutionalisierter) Traditionspflege beschreibt ein 39-jähriger Familienvater aus dem Irak wie folgt: »Unsere Eltern haben uns das damals auch schon gesagt, dass wir unser Yezidentum weiterführen sollen, komme, was wolle. Dass wir niemals in den Bereich der Muslime übergehen«. Das Zitat steht in einem größeren Kontext der Verfolgung und Zwangskonversion von Yezid:innen in ihren Herkunftsländern. Die Pflege der yezidischen Tradition wird hier als ein Gegenmittel gegen Assimilationsdruck verstanden, wobei dieser Druck v.a. mit der muslimischen Mehrheit im Her-

kunftsland in Verbindung gebracht wird. Ein analoger Diskurs gegenüber der christlichen Mehrheitsreligion in Deutschland ist in unserem Sample hingegen nicht zu finden (»Auch wenn ich 100 Jahre in Deutschland lebe, würden solche Probleme nie entstehen«).

Eine weitere Ausprägung des inkorporierten kulturellen Kapitals erfahrener Minderheiten ist ein *Habitus der Geheimhaltung*. Ein erstes Indiz dafür in unserem Sample ist der relativ hohe Anteil verweigerter Antworten auf die Frage nach der Religionszugehörigkeit: Etwa eine:r von fünf Befragten machte dazu keine Angabe. Neben der ausdrücklichen Zurückweisung der Frage (»Darüber möchte ich nicht reden«), fanden sich auch eine Reihe von ausweichenden Antworten. Einige davon waren dezidiert religionskritisch (»Nein, ich habe keine Religion, ich hasse alle Religionen«), andere brachten eher eine Indifferenz für religiöse Unterschiede zum Ausdruck: »Also von meiner Seite interessiert es mich nicht, was die machen, also ob jemand glaubt oder nicht, das macht keinen Unterschied«. Andere Befragte brachten hingegen eine im weiteren Sinne spirituelle Haltung zum Ausdruck, die religiöse Grenzen überschreitet. Exemplarisch dafür steht die folgende Überlegung eines 25-jährigen Mannes aus dem Irak:

»Und ich habe einen Gott. Jeder hat einen Gott, weißt du? Gott ist im Vertrauen, und ich vertraue den Menschen, wenn sie ein gutes Herz haben. Egal, ob das ein Yezide oder Moslem oder Christ ist, das interessiert mich nicht. Hauptsache, der Kollege oder Bekannte hat ein gutes Herz. Ich habe bis jetzt noch nie jemandem gesagt, dass ich Yezide bin. *Mensch ist Mensch.*«

Der Interviewpartner umgeht zunächst die Frage nach seiner Religionszugehörigkeit durch einen abstrakten Bezug auf »Gott« und den Verweis auf ein primär ethisches Religionsverständnis (»ein gutes Herz«), das religiöse Unterschiede nivelliert. Zuletzt weist er ausdrücklich darauf hin, dass er seine yezidische Religionszugehörigkeit geheim gehalten habe und schließt seinen Gedankengang mit einer Art von humanistischem Bekenntnis (»Mensch ist Mensch«). Diese griffige Formulierung ist deshalb besonders interessant, weil sie in gleicher Weise von mehreren Befragten verwendet wird. Sie lässt sich postmigrantisch und humanistisch lesen, insoweit geflüchtete Menschen sich einer einseitigen Zurechnung über die Differenzkategorie »Religion« aktiv widersetzen und einfordern, als Person wahrgenommen zu werden. Sie hat aber auch eine apodiktische und diskursbrechende Kehrseite. Deutlich wird dies u.a. in einem Interview mit einem 41-jährigen muslimischen Familienvater

aus dem Irak, das durch eine yezidische Dolmetscherin unterstützt wird. Er beginnt einen Satz mit »Ich bin Moslem, aber ...«, woraufhin ihn die Dolmetscherin mit der Aussage »Mensch ist Mensch« unterbricht. Die illokutionäre Rolle der Formel besteht hier augenscheinlich in der Dethematisierung religiöser Unterschiede. Zugleich zeigt sich, wie das humanistische Mantra gerade in dem schwierigen Verhältnis zwischen Muslim:innen und Yezid:innen als eine Art verordneter »Friedensformel« (Berger 2015: 117ff.) wirksam wird, indem es religiöse Differenzen in den privaten Bereich auslagert.

Ein dritter Aspekt, der sowohl im Forschungsstand als auch in den konzeptionellen Vorüberlegungen aufschien, bezieht sich auf die Aufrechterhaltung des spezifischen sozialen Kapitals erfahrener Minderheiten durch *Endogamie*. In den Interviews zeichnet sich hier ein Unterschied zwischen muslimischen und yezidischen Befragten ab. So betont eine 27-jährige Palästinenserin aus Syrien, die mit ihren Eltern und jüngeren Geschwistern zusammenlebt: »Eine Heirat z.B. muss nicht religiös sein. Weil, für mich macht es keinen Unterschied, ob ich einen christlichen oder jüdischen Mann heirate«. Und eine 26-jährige Frau aus Afghanistan merkt mit Blick auf ihre eigenen Kinder an: »Also ich kann das nicht so deutlich entscheiden, denn sie müssen das später für sich selbst herausfinden. Heiraten ist privat«. Demgegenüber weisen einige der yezidischen Interviewpartner:innen daraufhin, dass eine Hochzeit nur innerhalb der drei Kasten *Sheir*, *Pir* und *Mirid* bzw. »nur mit Kurden« möglich sei. Die letzte Aussage korrespondiert mit einem ethnoreligiösen Selbstverständnis mancher Yezid:innen als einer Art kurdischer Urbevölkerung (Wettich 2019: 219f.), die erste bekräftigt, dass die kastenhomogene Heirat auch in der Diaspora ein Thema bleibt. In Bezug auf eine yezidisch-christliche Eheschließung merkt ein 19-jähriger Yezide an, dass diese zwar im Grundsatz »nicht erlaubt«, aber angesichts der Ähnlichkeiten beider Religionen möglich sei:

»[E]s gibt ja nicht so große Unterschiede zwischen Yeziden und Christen. [...] Yeziden und Muslime oder Muslime und Christen, die können sich, glaube ich, gar nicht vorstellen, gegenseitig (zu heiraten). [...] Mein Cousin ist mit einer Christin verheiratet, die haben auch Kinder, die sind glücklich, das passt genauso, wie wenn er eine Yezidin geheiratet hätte. Es ist ja machbar.«

Ich nehme das Zitat in seiner ganzen Länge auf, da hier der bereits angesprochene Affinitätsdiskurs der Yezid:innen gegenüber dem Christentum weitergeführt und auf die Eheschließung als einem zentralen Mechanismus der Reproduktion des spezifischen sozialen Kapitals zugespitzt wird. Erneut wird

hier die Nähe zwischen Yezidentum und Christentum durch ihre gemeinsame Abgrenzung vom Islam charakterisiert. Diese allgemeine Überlegung zur grundsätzlichen Passung der beiden Religionen wird dann mit einem konkreten Beispiel aus dem sozialen Nahraum belegt und pragmatisch bekräftigt (»es ist ja machbar«). Das Beispiel wirft Folgefragen auf, etwa nach der religiösen Erziehung der Kinder und, ob die offene Haltung auch für einen christlichen Mann und eine yezidische Frau gegolten hätte. Zwar bleibt es innerhalb des Samples anekdotisch, könnte aber doch ein Hinweis darauf sein, dass der Affinitätsdiskurs gegenüber der christlichen Mehrheitsreligion nicht nur eine bloße Rhetorik der Konvivenz darstellt, sondern auch einen Niederschlag in der Sozialstruktur findet. Dies wäre ein Indiz dafür, dass das minderheitenspezifische Sozialkapital der Yezid:innen in Deutschland aufgezehrt wird oder sich zumindest nicht mehr aus ihrem Charakter als »geheime Gesellschaft« speist.

## 5 Fazit und Ausblick

In diesem Beitrag ging es mir darum, MMK im Kontext von Migration in ihrem Zusammenhang mit religiösem Wandel und religiöser Selbstorganisation in der Diaspora besser zu verstehen. Im Fokus standen hier erfahrene Minderheiten, also Gruppen, die schon im Herkunftsland einer religiösen und/oder ethnischen Minderheit angehört haben. Dabei war die Annahme leitend, dass diese Minderheiten auf frühere Erfahrungen und Strategien mit Mehrheiten bzw. Dominanzkontexten zurückgreifen können, die ihnen bei der religiösen Beheimatung in der Aufnahmegesellschaft dienlich sein können. Ein Blick in den Forschungsstand hat deutlich gemacht, dass kaum vergleichende Studien zu erfahrenen Minderheiten und ihren alten und neuen MMK vorliegen. Als wiederkehrende Themenbereiche haben sich hier die Spannung zwischen Geheimhaltung und Öffnung sowie eine spezifische Form der Abgrenzung erwiesen, welche die Affinität zur (christlichen) Mehrheitsreligion durch Abgrenzung von anderen (muslimischen) Minderheiten herausstellt.

Diese Aspekte ließen sich auch in einem kursorischen Vergleich zwischen yezidischen und muslimischen Geflüchteten wiederfinden. Mit Blick auf *Muster des religiösen Wandels* (Leitfrage 1) zeigte sich ein recht markanter Unterschied zwischen einer nachholenden Intensivierung des religiösen Lebens bei der erfahrenen Minderheit der Yezid:innen und einer Tendenz zur Privatisierung oder Relativierung der Religion bei den Muslim:innen. Bei der *Konstituierung als Gruppe* (Leitfrage 2) stehen beide Minderheiten zunächst

vor ähnlichen infrastrukturellen Herausforderungen. Anders als erwartet, wird ein Vorsprung der Yezid:innen an sozialem Kapital nicht unmittelbar in gelingende Selbstorganisation umgesetzt. Mögliche Gründe dafür sind in ihrem inkorporierten und objektivierten kulturellem Kapital zu finden: Zum einen steht der lange eingeübte Habitus der Geheimhaltung einer raschen öffentlichen Positionierung zunächst im Wege (Sökefeld 2014). Zum anderen ist der Verlust des zentralen Heiligtums in Lalish für viele Befragte offenbar ein Anstoß zu einer stärker familiären und häuslichen religiösen Praxis und mithin ein Impuls für religiöse Privatisierung.

Anstelle einer ausführlichen Zusammenfassung der Ergebnisse möchte ich abschließend v.a. die *Erträge des Beitrags für die religionswissenschaftliche Erforschung von MMK* erörtern. Im Hinblick auf die typologische Zielsetzung des Forschungsnetzwerks spricht einiges dafür, erfahrene Minderheiten als Typus eigener Art zu berücksichtigen.

Was die übergeordnete Frage nach der *diskursiven Herstellung* von MMK anbelangt, stehen die Affinitätsdiskurse erfahrener Minderheiten idealtypisch für die triadische Konstellation, in der Minderheiten sich selbst zur Mehrheit und anderen Minderheiten in Beziehung setzen. In dieser Konstellation unterliegen sowohl die Mehrheit als auch die Minderheiten einer Art strategischen Essentialisierung, die bestimmte religiöse und kulturelle Merkmale als gegeben festschreibt, um Zugehörigkeit zu reklamieren. Eine direkte Folge davon sind Othering-Prozesse und Ausschlüsse gegenüber der anderen beteiligten Minderheit. Diese können im schlimmsten Fall die Form gruppenbezogener Menschenfeindlichkeit annehmen, wenn etwa bestimmte Vorbehalte gegenüber Muslim:innen sich allzu nahtlos mit antimuslimischen Diskursen rechts-populistischer Provenienz verbinden (Sökefeld 2014: 245f.).

Was die übergeordnete Frage nach den *Konsequenzen* von MMK anbelangt, deutet vieles darauf hin, dass erfahrene Minderheiten auf der Mikroebene ein besonderes Muster religiösen Wandels aufweisen, das sich als nachholende Intensivierung beschreiben lässt (Siegert 2020: 8f.; Nagel 2022: 562f.). Zugleich unterliegen sie einem besonderen Veränderungs- und Versachlichungsdruck mit Blick auf ihr spezifisches kulturelles und soziales Kapital: War ihr kulturelles Kapital im Herkunftsland noch stärker inkorporiert, so wächst in der Diaspora der Druck zu einer Objektivierung (z.B. die Verschriftlichung der mündlichen Überlieferung) und Institutionalisierung (z.B. die Standardisierung und Zertifizierung religiöser Wissensbestände). Und war ihr soziales Kapital im Herkunftsland eng verbunden mit ihrem Charakter als »geheimer Gesellschaft« (Simmel) und Praktiken der sozialen Schließung, so drängen ge-

sellschaftliche Diskurse und politische Gelegenheitsstrukturen in der Diaspora tendenziell zu einer Öffnung und Bürokratisierung der Strukturen.

Die Überlegungen und Beobachtungen zu erfahrenen Minderheiten in diesem Beitrag sind in jeder Hinsicht vorläufig und bedürfen der konzeptionellen Verfeinerung und der empirischen Validierung. Das gilt insbesondere für den Zusammenhang zwischen dem importierten kulturellen und sozialen Kapital erfahrener Minderheiten und ihrer Selbstorganisation. Dafür empfehlen sich vergleichende Forschungsdesigns zwischen erfahrenen Minderheiten und Mehrheiten aus dem gleichen Herkunftsland (z.B. Muslim:innen und Christ:innen aus Syrien) oder zwischen unterschiedlichen erfahrenen Minderheiten (z.B. Yezid:innen und Angehörigen der Ahmadiyya). Konzeptionell bieten Simmels Überlegungen zu »geheimen Gesellschaften« und »Geheimwissen« einen guten Ausgangspunkt für eine religionswissenschaftliche Metasprache rund um das Konzept »Taqīya«. Zugleich liegt darin eine nicht zu unterschätzende methodische Herausforderung, denn empirische Forschung unter Bedingungen von Geheimhaltung ist natürlich alles andere als trivial. Schließlich legen die o.a. institutionellen Antinomien (Inkorporierung vs. Objektivierung; Schließung vs. Öffnung) eine Längsschnittperspektive auf die Selbstorganisation erfahrener Minderheiten nahe.

## Literaturverzeichnis

- Ackermann, A. (2003): »Yeziden in Deutschland. Von der Minderheit zur Diaspora«, in: *Paideuma* 49, S. 157–177.
- Baumann, M. (2018): »Religiöse Schule und religiöse Lineage«, in: Pollack/Krech/Müller/Hero (Hg.), *Handbuch Religionssoziologie*, Wiesbaden, S. 525–542.
- Berger, P. L. (2015): *Altäre der Moderne. Religion in pluralistischen Gesellschaften*, Frankfurt a.M..
- Bourdieu, P. (1983): »Ökonomisches Kapital, kulturelles Kapital, soziales Kapital«, in: Kreckel (Hg.): *Soziale Ungleichheiten*, Göttingen, S. 183–198.
- Cohen, R. (2008): *Global diasporas. An introduction*. 2<sup>nd</sup> edition, London, New York.
- Elwert, Fr. (2007): »Das Kapital religiöser Gemeinschaften«, in: *ZjR* (2).
- Gehm, J. (2022): »Von marginalisierten Dorfgemeinschaften aus der Südosttürkei zur etablierten Kirchengemeinde. Das Beispiel der syrisch-orthodoxen Kirchengemeinde in Herne von 1961–2021«, in: Etzelmüller/Rammelt

- (Hg.), *Migrationskirchen. Internationalisierung und Pluralisierung des Christentums vor Ort*, Leipzig, S. 253–266.
- Hegner, V. (2008): *Gelebte Selbstbilder. Gemeinden russisch-jüdischer Migranten in Chicago und Berlin*, Frankfurt, New York.
- Nagel, A.-K. (2018): »Religion, Ethnizität und Migration«, in: Pollack/Krech/Müller/Hero (Hg.), *Handbuch Religionssoziologie*, Wiesbaden, S. 981–1000.
- Nagel, A.-K. (2022): »Intensivierung, Privatisierung, Relativierung: Muster religiösen Wandels bei Geflüchteten«, in: *Z Religion Ges Polit* (6), S. 545–566.
- Putnam, R. D. (2001): *Bowling alone. The collapse and revival of American community*, London.
- Rammelt, C. (2022): »Orientalisch-orthodoxe Gemeinschaften in Deutschland. Ein Überblick«, in: Etzelmüller/Rammelt (Hg.), *Migrationskirchen. Internationalisierung und Pluralisierung des Christentums vor Ort*, Leipzig, S. 235–252.
- Schunka, A. (2021): »Flucht finanzieren. Ökonomische Aspekte religiöser Migration in der Frühen Neuzeit«, in: Muth/Wermke/Mettele (Hg.), *Religion im Transit. Transformationsprozesse im Kontext von Migration und Religion*, Berlin, S. 63–82.
- Siebert, M. (2020): *Die Religionszugehörigkeit, religiöse Praxis und soziale Einbindung von Geflüchteten* (unter Mitarbeit von Bundesamt für Migration und Flüchtlinge Forschungszentrum Migration, Integration und Asyl (2). Zugriff unter <https://www.ssoar.info/ssoar/handle/document/68296>.
- Simmel, G. (1908): *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*, Leipzig.
- Sökefeld, M. (2014): »Diaspora und soziale Mobilisierung: Kaschmiris in England und Aleviten in Deutschland im Vergleich«, in: Nieswand/Drotbohm (Hg.), *Kultur, Gesellschaft, Migration. Die reflexive Wende in der Migrationsforschung*, Wiesbaden, S. 223–251.
- Weber, M. (2002 [1906]): »Kirchen« und »Sekten« (1906)«, in: Käsler/Weber (Hg.), *Schriften 1894–1922*, Stuttgart, S. 227–242.
- Weißköppel, C. (2013): »Transformation religiöser Kultur? Koptisch-orthodoxe Christen Ägyptens im Kontext revolutionären Umbruchs«, in: Hepp/Wermser (Hg.), *Transformationen des Kulturellen*, Wiesbaden, S. 57–75.
- Wettich, Th. (2015): »Die zivilgesellschaftlichen Potentiale der yezidischen Community«, in: Nagel (Hg.), *Religiöse Netzwerke*, Bielefeld, S. 147–164.
- Wettich, Th. (2019): *Erkundungen im religiösen Raum. Verortungen religiöser Transformationsprozesse der yezidischen Gemeinschaft in Niedersachsen*, Wiesbaden.

Worbs, S./Bund, E./Böhm, A. (2016): *Asyl – und dann? Die Lebenssituation von Asylberechtigten und anerkannten Flüchtlingen in Deutschland: BAMF-Flüchtlingsstudie 2014* (unter Mitarbeit von Bundesamt für Migration und Flüchtlinge Forschungszentrum Migration, Integration und Asyl). Zugriff unter <https://www.ssoar.info/ssoar/handle/document/67872>.