

RelBib

Bibliography of the Study of Religion

<https://relbib.de>

Dear reader,

This is a self-archived version of the following article:

Author: Nagel, Alexander-Kenneth
Title: "Urbi et Orbi: Transnationale religiöse Netzwerke"

Published in: Arbeit, Organisation und Mobilität: eine grenzüberschreitende
Perspektive; Festschrift für Ludger Pries.
Frankfurt a. M.; New York: Campus Verlag

Year: 2013
Pages: 133 – 153
ISBN: 978-3-593-39887-7

The article is used with permission of [Campus Verlag](#).

Thank you for supporting Green Open Access.

Your RelBib team

EBERHARD KARLS
UNIVERSITÄT
TÜBINGEN



UNIVERSITÄTSBIBLIOTHEK

Urbi et Orbi: Transnationale religiöse Netzwerke

Alexander-Kenneth Nagel

Einführung

Im Herbst 2010 bestimmte folgende Szene die Weltnachrichten: ein älterer Herr mit Geheimratsecken und Schnauzbart vor einer Batterie von Mikrofonen. Im Hintergrund eine weiße Lastwagenplane mit roter Schrift: »International Burn a Koran Day, 9/11/2010, 6pm-9pm«. Die Bilder von Pastor Terry Jones aus Gainesville gingen um die Welt und rückten seine kleine Gemeinde, das »Dove World Outreach Center«, ins Zentrum der weltpolitischen Aufmerksamkeit. Jones, der als Missionar nach Deutschland gekommen war, wurde 2008 von seiner Kölner Gemeinde »wegen unhaltbarer theologischer Aussagen und Geltungssucht« freigestellt und zog nach Florida. Dort gelangte er als »Hassprediger« zu trauriger Berühmtheit, als er im Rahmen der Proteste gegen den Bau einer Moschee am *Ground Zero* zur Verbrennung des Korans aufrief. Auch wenn er seine Drohung damals nicht umsetzte, führte bereits die Ankündigung zu Aufruhr und gewalttätigen Protesten in der islamischen Welt. Dabei wurde auch ein Stützpunkt der Bundeswehr in der afghanischen Provinz Badachschan von wütenden Demonstranten angegriffen, es gab Tote und Verletzte.

Wenige Monate später, am 21. Februar 2011 bot sich ein ganz ähnliches Bild: Diesmal ist es ein alter Mann mit Vollbart, der in einem Studio von Al-Dschasira sitzt. Er trägt einen schwarzen Kaftan und eine weiße Kappe und ist sichtlich in Rage. Es handelt sich um den einflussreichen islamischen Religionsgelehrten Yussuf al-Qaradawi, der eine Fatwa gegen den damals noch amtierenden libyschen Staatschef Muammar al-Gaddafi ausspricht. Gaddafi sei »verrückt« und verstoße gegen seine Fürsorgepflicht gegenüber dem libyschen Volk, wenn er seine Armee gegen Demonstranten ausschickt. Qaradawi fordert daher die Offiziere und Soldaten auf, Gaddafi zu töten, um das Land von seiner Tyrannei zu befreien.

Beide Szenarien verweisen auf die grenzüberschreitende Gestalt und Wirksamkeit von Religion in unserer Zeit. Die Causa Jones veranschaulicht die transnationale Dynamik religiöser Kommunikation, die räumliche und zeitliche Grenzen überwindet und dadurch eine globale Bühne für religiöse Konflikte bereitstellt. Die Fatwa von Qaradawi steht hingegen nicht für eine interreligiöse Auseinandersetzung, sondern für den Geltungsanspruch transnationaler Religionsgemeinschaften gegenüber Nationalstaaten. Das klassische Kleingartenmodell des Westfälischen Friedens, *Cuius regio, eius religio*, scheint buchstäblich an seine Grenzen gekommen zu sein. Umso mehr nimmt es wunder, dass die transnationale Dimension der Religion aus religionssoziologischer Perspektive bislang kaum systematisch erschlossen worden ist. Das bedeutet freilich nicht, dass es an sozialwissenschaftlichen Beiträgen zum Thema fehlte, allerdings wird die Debatte derzeit stark von Vertretern aus den Internationalen Beziehungen dominiert. Ich möchte in diesem Beitrag die Umriss einer soziologischen Herangehensweise skizzieren und mich dabei auf transnationale religiöse Netzwerke konzentrieren. Ich schließe dabei nicht zuletzt an Arbeiten von Ludger Pries und Zeynep Sezgin zu transnationalen Migrant*innenorganisationen an, die Fragen der Migrations- und Organisationssoziologie produktiv zusammenführen (Pries/Sezgin 2010).

Im folgenden Abschnitt werde ich zunächst in aller Kürze das angesprochene konzeptionelle Desiderat sichten, um deutlich zu machen, worin der Mehrwert einer religionssoziologischen Perspektive besteht. Während die sogenannte Realistische Schule innerhalb der Internationalen Beziehungen von einer Einheit von Sozial- und Flächenraum ausgeht, bietet sich für die Frage nach transnationalen religiösen Netzwerken das relationale Raumkonzept der soziologischen Transnationalismus-Forschung an (Pries 2008). Im dritten Abschnitt präsentiere ich zwei Fallbeispiele, die idealtypisch für unterschiedliche Konstellationen grenzüberschreitender religiöser Vergemeinschaftung stehen. Im ersten Fall geht es um religiös motivierte und organisierte Entwicklungsarbeit zwischen Großbritannien und dem Punjab und um die komplizierten Beziehungsgeflechte, die dabei entstehen. Im zweiten Fall behandle ich den *European Council for Fatwa and Research* als eine transnationale islamische Organisation mit dem Ziel, den Islam in der europäischen Diaspora zu vereinheitlichen und zu vertreten. Im vierten Abschnitt stelle ich einige abschließende Überlegungen zur netzwerkanalytischen Operationalisierung transnationaler religiöser Netzwerke vor.

Vom Kampf der Kulturen zum transnationalen Networking

Religion ist transnational, insoweit sie pränational ist. Religionsgemeinschaften haben sich als soziale Gebilde formiert, lange bevor die ersten Nationalstaaten modernen Typs gegründet wurden. Nichtsdestotrotz standen sie stets auch in politischen Bezügen, sei es das Perserreich oder das Imperium Romanum. Ein wichtiges Kennzeichen dieser religiösen Vergemeinschaftung ist, dass sie sich gerade nicht als anstaltsmäßige Gebietskörperschaft versteht, sondern als religiöse Glaubens- und Praxisgemeinschaft, die ganz allgemein die räumliche Distanz und ganz konkret die Grenzen weltlicher Gemeinwesen überspannt. Beispiele dafür lassen sich in den unterschiedlichsten religiösen Traditionen finden. Neben der *Umma*, also der weltweiten Gemeinschaft der Muslime, die in der aktuellen Transnationalismus-Debatte immer wieder angeführt wird, wären auch das christliche Verständnis von *Ökumene* und das buddhistische Modell des *Sangha* zu nennen. Bei allen religionsgeschichtlichen und etymologischen Unterschieden gehen diese Konzepte von einer globalen Gemeinschaft aus, die durch geteilte Glaubensinhalte, ethische Überzeugungen und rituelle Praxis geeint wird und der man sich ungeachtet von Abstammung und sozialem Status anschließen kann.

Einer der Ersten, der die transnationale Dimension von Religion prominent thematisiert hat, war Samuel Huntington. In seinem umstrittenen Buch *The Clash of Civilizations* räsoniert Huntington über die neue Weltordnung nach dem Ende des Kalten Krieges. Dabei sind Religionen für ihn neben ethnischen Bezügen die wesentlichen Fundamente für »Zivilisationen«, die zwar bestehende Nationalstaatsgrenzen überschreiten, aber letztlich doch territorial manifestiert sind und sich unvereinbar gegenüberstehen. Dies ist nicht der Ort, um die konzeptionellen oder methodischen Probleme von Huntingtons Argumentation ausführlich zu diskutieren (Riesebrodt 2000: 15ff.). Es muss aber als Verdienst Huntingtons gelten, überhaupt auf die weltpolitische Relevanz transnationaler Religionsgemeinschaften hingewiesen zu haben. Problematisch erscheint dagegen, dass er Religion stets im Dienst beziehungsweise als ideologische Grundlage politischer Gemeinwesen sieht und damit der nationalistischen Idee einer staatlich eingegliederten Religion verhaftet bleibt. Anders argumentiert Mark Juergensmeyer in seinem Buch *Global Rebellion. Religious Challenges to the Secular State, from Christian Militias to al Qaeda* (2008). Für ihn verkörpern Religionsgemeinschaften und säkulare Nationalstaaten wider-

streitende »ideologies of order« (ebd.: 19). In diesem Verständnis beschränkt sich die transnationale Dimension von Religion darauf, dass sie eben antinational ist. Dadurch gerät indes die Prägekraft aus dem Blick, die (national-)staatliche Regime und Institutionen für transnationale religiöse Netzwerke haben können.

Huntington und Juergensmeyer haben Eines gemeinsam: Als Vertreter der sogenannten Realistischen Schule innerhalb der Internationalen Beziehungen gehen sie von Staaten, Zivilisationen und religiösen Traditionen als monolithischen Blöcken aus, die sich durch klare symbolische, soziale und territoriale Grenzen auszeichnen und auf der globalen Bühne wie auf dem sprichwörtlichen Billardtisch mehr oder weniger feindselig gegenüber stehen (Krasner 1982). Im Hintergrund steht die zutiefst nationalistische Überzeugung einer Einheit von Sozial- und Flächenraum (Pries 2008: 77ff.): Ein gegebenes Territorium wird als »Container« gedacht, der nur einen dominanten sozialen und religiösen Bezug zulassen kann (ebd.: 87). Im Unterschied dazu haben sich Konstruktivisten auf grenzüberschreitende religiöse Organisationen und Symbolsysteme konzentriert. Scott Thomas hat in einem Buch mit dem sprechenden Titel *Global Resurgence of Religion and the Transformation of International Relations* (2005) zwischen internationalen religiösen Nichtregierungsorganisationen (INGO) und intergouvernementalen religiösen Organisationen (IGO) unterschieden. Der überwiegende Teil der politisch relevanten Organisationen fällt in die erste Kategorie und umfasst ein breites Aktivitätsspektrum von religiöser Lobbyarbeit über Entwicklungshilfe und soziale Dienste, bis hin zu »pastoralen« beziehungsweise missionarischen Anliegen (ebd.: 101). Darüber hinaus erörtert Thomas, auf welche Weise religiöse Ideen auf internationaler Ebene wirksam werden können, nämlich als transnationales *belief system*, als *epistemic communities*, als soziale Bewegungen oder aber als verbindendes Element einer globalen Zivilgesellschaft (ebd.: 106ff.). Das Verdienst dieser konstruktivistischen Beiträge besteht darin, auf die Eigenmächtigkeit religiöser Symbolsysteme und die daraus resultierenden Mobilisierungspotentiale hinzuweisen. Problematisch ist hingegen die deutliche, aber unausgesprochene Positionierung in einer normativen Debatte über Postsäkularität (Habermas 2002), die sich streckenweise in einer unkritischen oder gar utopischen Perspektive auf Religion als Fundament einer neuen, globalen Ordnung niederschlägt.

Es ist nicht verwunderlich, dass politikwissenschaftliche Beiträge sich dem Phänomen transnationaler Religion über das Verhältnis von Religion

und Staat widmen. Erstaunlich ist allerdings, dass einer der wenigen sozialhistorischen Sammelbände ebenfalls in diese Kerbe haut. Der Band »Transnational Religion and Fading States« (Hoerber Rudolph/Piscatori 1997) versammelt Fallstudien zu religiöser Mobilisierung gegen nationalstaatliche Begrenzungen. So erläutert Don Baker, wie traditionelle Religionsgemeinschaften in China staatlichen Repressionen entgehen, indem sie sich einem internationalen Netzwerk von *Weltreligionen* anschließen (Baker 1997), und Ralph della Cava kann zeigen, wie katholische Organisationen den Eisernen Vorhang durchlöchern und dadurch die Grundlage für eine fortdauernde, grenzüberschreitende Zusammenarbeit gelegt haben (della Cava 1997). Anders als bei den oben angeführten Beiträgen geht es hier nicht um Zivilisationen oder Symbolsysteme, sondern um konkrete historische Akteure.

Diese Perspektive ist auch für sozialanthropologische Zugänge zu transnationaler Religion charakteristisch. Im Geiste der »Multi-Sited Ethnography« (Marcus 1998) machen sich die Forscherinnen und Forscher auf, um religiösen Menschen, Artefakten oder Geschichten auf ihren Wegen zu folgen (Lauser/Weißköppel 2008; Levitt 2009). Das Verdienst der anthropologischen und historischen Vorgehensweise liegt darin, dass sie die Mikrodeterminanten und Mechanismen transnationaler religiöser Transaktionen erhellen, indem sie transnationale Religion als dynamischen globalen Prozess begreifen. Was indes fehlt, ist ein über den einzelnen Akteur und Fall hinausgreifender Blick auf die sozialen Beziehungen und Konstellationen, in denen sich grenzüberschreitende religiöse Netzwerke präsentieren.

Einen guten Ausgangspunkt dafür verspricht die soziologische Transnationalismus-Forschung, etwa die »Typologie von geographisch-gesellschaftlichen Raumkonstellationen«, die Ludger Pries vorgelegt hat (Pries 2008: 130). Unter Bedingungen zunehmender religiöser Pluralisierung erscheinen vor allem jene Typen interessant, denen ein relationales Raumkonzept zugrunde liegt, namentlich Glokalisierung, Diaspora-Institutionalisierung und Transnationalisierung. Relationale beziehungsweise relativistische Raumkonzepte gehen davon aus, dass ein Sozialraum unterschiedliche Flächenräume überspannen kann beziehungsweise dass sich verschiedene Sozialräume in einem Flächenraum überlagern können (ebd.: 133). Glokalisierung äußert sich in einem »wachsenden Bewusstsein, dass das eigene lokale Schicksal untrennbar mit bestimmten globalen Voraussetzungen und Entwicklungstendenzen verbunden ist« (ebd.: 154). Kann

der »Bürger« in Goethes Faust noch behaglich rasonieren: »Nichts Bessers weiß ich mir an Sonn- und Feiertagen/Als ein Gespräch von Krieg und Kriegsgeschrei/Wenn hinten, weit, in der Türkei/Die Völker aufeinander schlagen«, ist die Spätmoderne nicht nur durch Universalisierung und Globalisierung, sondern durch eine stärkere Verbindung von Kosmopolitanismus und Ortsgebundenheit gekennzeichnet, sodass »lokale Strategien und Handlungen sehr weit reichende globale Folgewirkungen entfalten« (Pries 2008: 154). Stehen hier eher allgemeine Verflechtungszusammenhänge und gestiegene Abhängigkeiten im Vordergrund, bestimmt Pries Diaspora-Institutionalisierung und Transnationalisierung durch konkrete Strukturmerkmale grenzüberschreitender Netzwerke. Danach zeichnet sich Diaspora-Institutionalisierung durch ein Zentrum-Peripherie-Modell »im Sinne eines sternförmigen Netzwerkes« aus, in dem verschiedene Dependancen auf ein klar identifizierbares Zentrum hin orientiert sind (ebd.: 156). Im Unterschied zu dieser asymmetrischen Konstellation ist Transnationalisierung durch »die eher gleichgewichtige Bedeutung der unterschiedlichen Lokalitäten im Ländergrenzen überspannenden sozialräumlichen Beziehungsgeflecht« gekennzeichnet (ebd.: 160).

Religionsgeschichtlich lassen sich Belege für Diaspora-Institutionalisierung ebenso wie für Transnationalisierung finden: Der Jerusalemer Tempel und die babylonische Gefangenschaft sind natürlich die klassischen Beispiele für Diaspora-Institutionalisierung (Cohen 2008: 21ff.), wobei es hier weniger um grenzüberschreitende Sozialbeziehungen als um lokale Identitätsstiftung geht. Soziologisch naheliegender dürfte die islamische Pflicht zur Hadj sein, die neben der (im Gebet auch praktisch vollzogenen) alltäglichen Ausrichtung der Lebensführung auf die religiöse Heimat hin auch die ganz konkrete Mobilität von Personen einschließt. Charakteristisch für Pries' Verständnis von Transnationalisierung ist die dezentrale Organisation der modernen Pfingstbewegung, die zwar die finanzielle Unterstützung durch wohlhabende Gemeinden vorsieht, aber ohne ein »ultramontanes« Zentrum auskommt. Zugleich verdeutlicht ein Blick in die Religionsgeschichte aber auch, dass religiöse Zentren an Bedeutung verlieren und Diaspora-Institutionalisierung so in Transnationalisierung umschlagen kann. Ein Beispiel dafür ist die Entwicklung des babylonischen Talmuds in der jüdischen Diaspora, der den klassischen Tempelkult nicht nur zeitweilig ersetzte, sondern auch nach dem Bau des zweiten Tempels im sechsten Jahrhundert ein wichtiges und eigenständiges Forum religiöser Gelehrsamkeit blieb.

Aus religionswissenschaftlicher Sicht ist die Überführung eines religiösen Verständnisses von Diaspora in ein wissenschaftliches Konzept nicht unstrittig. Biblische Narrative von Diaspora wie der oft vertonte Psalm 137 künden von Deportation und Verstreuung, vom Sehnen nach der entrissenen Heimat, den Schmähungen und Zumutungen der Aufnahmegesellschaft – und Gewaltphantasien gegen die vermeintlichen Unterdrücker: »Du verstörte Tochter Babel, wohl dem, der dir vergilt, wie du uns getan hast! Wohl dem, der deine jungen Kinder nimmt und zerschmettert sie an dem Stein!« (Ps 137, 8–9). Kurzum: Die religiöse Leidensgeschichte von Diaspora befördert einen Gefährdungsdiskurs über Religion und Migration, der uns aus den aktuellen integrationspolitischen Debatten und der populistischen Warnung von einer »Islamisierung« der deutschen Gesellschaft nur allzu geläufig ist. Aus diesem Grund habe ich an anderer Stelle für eine relationale Lesart von Diaspora plädiert, die auf Beziehungen und Bezugnahmen zwischen religiösen Diaspora-Gemeinden und der Aufnahmegesellschaft, auf die kulturelle Mittlerfunktion dieser Gemeinden sowie auf ihre Rolle als Innovationsmotoren in Richtung der Herkunftsländer abstellt (Nagel 2012).

Aus dem bisher Gesagten ergeben sich weiterführende Fragen mit Blick auf ein empirisch handhabbares Konzept transnationaler religiöser Netzwerke, die ich im Folgenden an zwei Fallbeispiele herantragen möchte. Soziale Netzwerke sind formal bestimmt als Knoten und Kanten. Knoten können individuelle oder kollektive Akteure sein, aber auch Orte oder Objekte, während Kanten netzwerkanalytisch in der Regel für Beziehungen stehen, die sich nach Inhalt, Richtung und Intensität unterscheiden können (Gamper/Reschke 2010: 14). Die erste Frage zielt daher auf die am Netzwerk beteiligten Personen und Organisationen und ihre Beziehungen zueinander. Die zweite Frage ist auf die Gesamtkonstellation des Netzwerks gerichtet: Wie lässt sich die Beziehungsstruktur zwischen den religiösen Diaspora-Gemeinden und dem Herkunftsland charakterisieren? Lassen sich ein Zentrum und eine Peripherie unterscheiden? Fungieren Diaspora-Gemeinden als kulturelle Broker oder als verlängerter Arm der Mutterorganisation? Die dritte und letzte Frage betrifft die Relevanz von Nationalstaaten: Welche Rolle spielen sie für beziehungsweise in transnationalen religiösen Netzwerken und wie strukturieren sie aktiv oder passiv den grenzüberschreitenden Austausch?

Grenzüberschreitendes religiöses Networking: Zwei Fallbeispiele

Um von der theoretischen Debatte zu konzeptionellen Einsichten und Operationalisierungsvorschlägen zu gelangen, ziehe ich in diesem Abschnitt zwei Fallbeispiele für grenzüberschreitendes religiöses Networking heran. Die Auswahl dieser Beispiele folgt keinem strengen Vergleichsdesign, dennoch unterscheiden sich beide Fälle im Hinblick auf wesentliche Dimensionen wie die religiöse Affiliation, die Zielsetzung, den Institutionalisierungsgrad und die *Governance*. Während der erste Fall ein loses Netzwerk transnationaler religiöser Entwicklungsarbeit zwischen dem Vereinigten Königreich und dem Punjab beschreibt, steht im zweiten Fallbeispiel mit dem European Council for Fatwa and Research eine intern stark strukturierte und stratifizierte transnationale Organisation im Vordergrund.

Kreisverkehr statt Einbahnstraße: Religiöse Entwicklungsarbeit als transnationales Projekt

Für das erste Fallbeispiel greife ich auf eine umfassende Fallstudie zurück, die im Rahmen eines britischen Verbundprojekts zum Oberthema *Religions and Development* entstanden ist, als graue Literatur aber leider keine weitere Verbreitung gefunden hat.¹ Die Studie mit dem Titel *New Forms of Religious Transnationalism and Development Initiatives* (Singh u.a. 2010) dokumentiert auf mehr als 100 Seiten die Organisation von Diaspora-Ravidassis im Vereinigten Königreich und die Verflechtungen mit ihren Heimatschreinen im Punjab. Ravidassis sind eine religiöse Reformbewegung aus dem 15. Jahrhundert, die sich auf den Guru Ravidas zurückführt und im weiteren Sinne dem Sikhismus zuzurechnen ist. In Europa gelangten sie zu trauriger Bekanntheit, als Sikh-Extremisten im Jahr 2009 in Wien einen Anschlag auf einen religiösen Führer der Bewegung verübten. Die Ravidassi-Gemeinde im Vereinigten Königreich ist relativ klein und umfasst circa 50.000 Anhänger, die in insgesamt 21 Tempelgemeinden organisiert sind (ebd.: 62). Die Gemeinschaft ist dennoch interessant, da sie sich zum einen

¹ <http://www.religionsanddevelopment.org/>, 12.04.2013

dezidiert religiös und nicht landsmannschaftlich definiert und zum anderen einen Beispielfall für einen importierten religiösen Konflikt darstellt.

Die Fallstudie beginnt mit einer ausführlichen Beschreibung der Entwicklungsarbeit der Ravidassi-Diaspora in ihren Heimatregionen im Punjab. Die religiöse Motivation für das soziale Engagement leitet sich vor allem aus ihrer Entstehungsgeschichte als Reformbewegung gegen das Kastenwesen und seine Benachteiligungen ab. Im Zentrum steht hier das theologische Konzept von *Seva*, also der selbstlose Dienst am Bedürftigen. Dieser Dienst umfasst die Versorgung mit Nahrung und Obdach ebenso wie medizinische Angebote und die Ermöglichung einer angemessenen Ausbildung (ebd.: 47). *Seva* ist aber nicht nur eine sozialethische Verpflichtung, sondern geht auch mit unmittelbarer sozialer Anerkennung für jene einher, die entweder selbst tätig werden, oder die wohltätige Arbeit durch Spenden unterstützen. Der sichtbare Ausdruck dieser Anerkennung ist die lobende Erwähnung durch religiöse Autoritäten und Gedenktafeln, ein symbolisches Kapital, das im transnationalen Netzwerk der Ravidassis eine bedeutende Rolle spielt (siehe unten). Die Autoren zeichnen nach, wie das Spendenaufkommen mit der zunehmenden Etablierung der Diaspora-Gemeinden deutlich zunimmt und eine Ausweitung der Entwicklungsarbeit nach sich zieht (ebd.: 49). Über eigens eingerichtete Stiftungen nach indischem oder britischem Recht wurden nicht nur Schreine renoviert und mit repräsentativen Elementen ausgestattet, sondern auch Krankenhäuser und Schulen errichtet (ebd.: 52ff.). Die Schreine (*deras*) sind patrimonial organisiert und beruhen auf der persönlichen Autorität eines lokalen religiösen Führers. Ihre Nutzung als Knotenpunkt für regionale Entwicklungsarbeit knüpft an das traditionelle Verständnis von *deras* als multifunktionalen Orten an, die einen Raum für rituelle Praxis, Gastlichkeit und soziale Arbeit bieten (ebd.: 37.).

Die patrimoniale Organisation der Schreine wirkt sich unmittelbar auf das transnationale Ravidassi-Netzwerk aus. Die Autoren weisen darauf hin, dass schon früh in der Migrationsgeschichte der Ravidassis religiöse Führer (*sants*) die Auslandsgemeinden besucht haben:

»These visiting *sants* sustained their followers faith and collected donations for causes in Punjab. Besides blessing followers and their families, and consolidating loyalty towards their respective *deras*, visting *sants* have confirmed newly adopted conventions of the Ravidassi religious tradition in various overseas temples.« (ebd.: 68, Hervorhebung im Original)

Hier wird ansatzweise die komplexe Interaktion zwischen den religiösen Autoritäten des Herkunftslandes und den britischen Diaspora-Gemeinden deutlich: Die *sants* haben Segen und religiöse Legitimation im Gepäck und tauschen sie gegen großzügige Geldspenden. Wie dieser Tauschhandel abläuft, führt das Beispiel der Familie Bangar vor Augen: Nachdem Swaran Dass Bangar in England mit Immobilien zu Geld gekommen war, lud er den *sant* seines Heimatdorfes ein und finanzierte ihm eine aufwändige Knie-Operation bei einem führenden Londoner Chirurgen. Dies war der Beginn einer Serie von Besuchen, die der Guru zu ausführlichen Fundraising-Aktivitäten nutzte. Ging es am Anfang noch um kleinere Einzelprojekte wie die medizinische Ausstattung für eine Sozialstation oder ein temporäres Camp für Augenkrankheiten, wurden diese bald von Großvorhaben wie Krankenhäusern und Schulen abgelöst. Familie Bangar erhielt neben jeder Menge positiver Berichterstattung für ihre aufopferungsvollen Leistungen eine Gedenktafel im Tempel (ebd.: 70).

Das Beispiel verdeutlicht zum einen die Reziprozität der transnationalen Beziehungen der Ravidassis und zum anderen ihre institutionelle Dynamik. Die *sants* und die gastgebenden Familien ziehen zunächst einen persönlichen Nutzen aus dem religiösen Netzwerk, indem kompetente medizinische Versorgung gegen soziale Anerkennung getauscht wird. Auf der institutionellen Ebene werden die religiösen Innovationen der Diaspora-Gemeinden durch Autoritäten aus dem Heimatland anerkannt und im Gegenzug die Sichtbarkeit und sozialetische Handlungsfähigkeit der betreffenden *deras* im Punjab deutlich ausgeweitet. Dabei unterliegt die grenzüberschreitende religiöse Entwicklungsarbeit einem erheblichen Institutionalisierungs- und Rationalisierungsdruck: Solange das Fundraising vor allem an das persönliche Charisma einzelner religiöser Führer gebunden ist, sind die Spendeneinnahmen zu volatil, um den dauerhaften Unterhalt von Krankenhäusern und Schulen zu gewährleisten (ebd.: 82). Die Einrichtung von Stiftungen ist somit ein erster Schritt zur Versachlichung. Dazu gehört auch die zunehmende Multiplexität des transnationalen Netzwerks: Neben den Geldspenden als klassische Remittances verweisen die Autoren auf *social remittances*:

»Thus while religious organizations formed by migrants in the North undoubtedly remit ideas about community and development, for example, they are also, it is evident, recipients of reverse flows when village priests [...] visit migrant communities in the North with a specific influence on the subsequent development of the religious communities concerned.« (ebd.: 17)

Symbolisches und kulturelles Kapital fließen also nicht einseitig von Nord nach Süd, sondern zirkulieren und verstärken sich im Zuge der grenzüberschreitenden Transaktion (ebd.).

Um das Fallbeispiel mit Blick auf die drei Leitfragen zusammenzufassen: Das transnationale Netzwerk der Ravidassis umfasst eine Vielzahl unterschiedlicher *Akteure und Beziehungen*. Als Akteure treten Einzelpersonen wie die *sants* ebenso hervor wie einflussreiche Familien in der Diaspora. Daneben sind andere Religionsgemeinschaften als korporative Akteure relevant, etwa Sikhs und buddhistische Gruppen, von denen sich die Ravidassis absetzen. Schließlich sind im Rechtssinne auch die Stiftungen Akteure und werden es umso mehr, als sie im Zuge der Rationalisierung und Ausweitung der Entwicklungsarbeit an Bedeutung gewinnen. Die Beziehungen umfassen neben grenzüberschreitender Personenmobilität vor allem die Übertragung ökonomischen und symbolischen Kapitals. Ökonomisches Kapital wird in Gestalt von Geldspenden und geldwerten Leistungen wie etwa medizinischen Behandlungen für die Geistlichen umgesetzt, symbolisches Kapital hingegen in Form von affirmativen Sprechakten, formaler religiöser Legitimierung und objektiviert in Gestalt von Gedenktafeln für prominente Unterstützer. Die *Gesamtkonstellation* des Netzwerks ist durch wechselseitige Abhängigkeit und weitgehende Reziprozität gekennzeichnet. Die Diaspora-Gemeinden hängen ebenso wenig am ideologischen Tropf der heimatlichen Schreine wie sie sie durch religiöse Innovationen oder neue karitative Strategien unterwandern. Vielmehr ist die religiöse Dignität der Heimat in Gestalt der *sants* zu einer fungiblen Ressource geworden, die im Netzwerk eifrig bewirtschaftet wird. Nationalstaaten spielen im ersten Fallbeispiel eine nachgeordnete Rolle: Sie stellen die rechtliche Infrastruktur für wohltätige Stiftungen und organisierte Formen für die Austragung inner- und interreligiöser Konflikte bereit (ebd.: 75), treten aber – anders als im folgenden Fallbeispiel – als gebietskörperschaftliche Akteure nicht in Erscheinung.

Zwischen den Stühlen: Der European Council for Fatwa and Research

Der European Council for Fatwa and Research (ECFR) wurde im Jahr 1997 in London gegründet und hat derzeit seinen Sitz in Dublin. Ein konstituierendes Treffen fand auf Einladung der Föderation Islamischer Organisationen in Europa statt, einem Dachverband islamischer Orga-

nisationen in europäischen Staaten. Dabei gibt das Gründungsprotokoll ausführliche Einblicke in die Ziele, Mittel und die Arbeitsweise des Rates.² Das vordringliche Ziel des ECFR ist eine Vereinheitlichung der islamischen Rechtsauslegung in Europa im Hinblick auf die besonderen Bedingungen der Diaspora-Situation und im Einklang mit allgemeinen Grundsätzen islamischer Jurisprudenz. Diese Vereinheitlichung soll erreicht werden, indem die in Europa ansässigen islamischen Rechtsgelehrten miteinander vernetzt werden, um so zu gemeinsamen Rechtsgutachten zu gelangen. Neben diesen europäischen Autoritäten lässt das Gründungsprotokoll ausdrücklich auch außereuropäische Gelehrte zu, diese dürfen jedoch nicht mehr als ein Viertel aller Mitglieder stellen. In dieser Zusammensetzung kommt bereits die prinzipielle Spannung des ECFR zum Ausdruck: Als transnationale Organisation tritt er für die Eigen- und Einzigartigkeit des europäischen Minderheitsislam ein und als Form von Diaspora-Institutionalisierung sucht er die Rückversicherung bei den religiösen Autoritäten der arabischen Welt.

In der bisher einzigen bekannten und auf Englisch zugänglichen Publikation, der sogenannten *First Collection of Fatwas* aus dem Jahr 1999, führt der eingangs genannte Yusuf al Qaradawi in einem ausführlichen Vorwort aus, warum islamische Diaspora-Gemeinden eine besondere religiöse Rechtsprechung brauchen. Dazu betont er zunächst die prinzipielle Situationsgebundenheit der Rechtsauslegung: »Our fore-scholars, may Allah bestow His mercy upon them all, have agreed that Fatwa changes according to time and location, and what greater change of place than the difference between the land of Islam and any other?« (ECFR 1999: 4). Qaradawi beschreibt hier einen prinzipiellen Unterschied zwischen der islamischen Welt und der Diaspora – und zieht daraus einen zutiefst pragmatischen Schluss: »The Council aims to give Fatwa which seek *ease and convenience*, rather than strictness in search for staying on the safe side, taking heed in the statement of Sufyan Al-Thawri: »Fiqh is when a trustworthy person offers ease in Fatwa, as for difficulty and strictness; all people perform this well.« (ebd.: Hervorhebung AKN)

Anders ausgedrückt: Die wahre Kunst des Muftis besteht darin, islamische Lebensführung auch unter schwierigen Umständen als machbar zu gestalten. Im Zentrum der weiteren Ausführungen steht dann das Verhältnis der Diaspora-Gemeinde zur Mehrheitsgesellschaft. Qaradawi

² ECFR-Gründungsprotokoll, in: Federation of Islamic Organizations in Europe

betont hier vor allem den Schutz der Rechtsgüter von Andersgläubigen. Dabei wendet er sich mit harschen Worten gegen »selbsternannte Pseudo-gelehrte«, die in ihren Fatwas die Rechtsgüter der Mehrheitsgesellschaft vom Eigentum bis zur körperlichen Unversehrtheit infrage stellen: »Therefore, some Muslims found it appropriate to take things which they hadn't paid for, to utilise services without giving the fair fee, to receive benefits which they are not entitled to, to cheat upon whoever they dealt with and deceive whenever possible.« (ebd.). Die Achtung dieser Rechtsgüter ist nach Qaradawi nicht nur theologisch zwingend, sie liege auch im Eigeninteresse der muslimischen Diaspora-Gemeinden: »Such Fatwas bring harm and shame to Islam and Muslims and affect the Muslim communities considerably.« (ebd.: 5)

Es ist offensichtlich, dass diese Begründungen ebenso wie die folgenden feierlichen Versprechen (*pledges*), die Rechte des Aufnahmelandes zu achten, die Sozialsysteme nicht auszubeuten und religiöse Toleranz zu üben, vor allem eine Adresse an die Mehrheitsgesellschaft darstellen. Im Grunde handelt es sich um klassische religiöse Apologetik als Antwort auf bestehende und vermeintliche antiislamische Gefährdungsdiskurse. Dass es sich dabei nicht um ein bloßes Lippenbekenntnis handelt, belegen nicht nur eine Reihe von Fatwas, die vor allem im Bereich des Familien- und Arbeitslebens weit reichende Akkommodationszusagen an die Aufnahmegesellschaft beinhalten (Nagel 2012), sondern auch die theologische Begründung. Neben dem eher pragmatischen Einwand, dass deviantes Verhalten den Ruf des Islam beschädigt (siehe oben), kommt ein Reziprozitätsargument zum Tragen: Wenn und insoweit die Aufnahmeländer Zuflucht und Schutz spenden, hat man ihren Regeln Folge zu leisten. Diese Wendung entspricht dem islamischen Raumkonzept des *Dar al-Amn* (Haus der Sicherheit), das die klassische Dichotomie zwischen dem Gebiet der Rechtgläubigen (Dar al-Islam) und dem Land des Krieges (Dar al-Harb) aufbricht (Ramadan 2004: 70ff.). Hier wird zugleich deutlich, dass Religionsgemeinschaften eigene Raumkonzepte haben, die religiösen Kriterien folgen und selbst Gegenstand von Auslegung sind.

Wie aber verhält sich der soeben beschriebene Diaspora-Islam zum Mainstream-Islam der Herkunftsländer? Die wohlabgewogene, ja geradezu diplomatische Antwort auf diese Frage macht deutlich, dass sich der ECFR hier auf umstrittenem Terrain bewegt:

»It is important to note that this Council does not seek to become a *competitor* against the grand Islamic Fiqh councils in the Islamic World, such as the Research

Council of Al-Azhar [...]. In fact, it aims to become a *complimentary body* of these esteemed organisations, specialising in critical issues related to the »*Fiqh of Minorities*« and Muslims who live outside the Islamic World.« (ECFR 1999: 4, Hervorhebungen AKN)

Komplementarität statt Wettbewerb, so lautet die Formel. Als zentrale Begründung fungieren erneut die speziellen Voraussetzungen der Diaspora, die eine besondere »Jurisprudenz der Minderheiten« erforderlich machen. Diese Argumentation ist in der islamischen Welt durchaus umstritten. So vermerkt Gritt Klinkhammer, dass einzelne Fatwas des ECFR »bei einigen Rechtsgelehrten arabischer Councils entsprechend große Gegenwehr ausgelöst« haben (Klinkhammer 2005: 328). Dabei geht es insbesondere um die Frage, inwieweit sich die Urteile des Rates nur »auf Minderheitensituationen« beziehen oder ob die zugrundeliegende Auslegung nicht abstrakt-allgemeine Geltung haben müsse: »Würden die Rechtsprüche und ihre Argumentationsweise allgemein anerkannt, läge darin eine Menge Zündstoff für das Überdenken der Verhältnisse in islamischen Ländern« (ebd.). Die doppelte Apologetik in Richtung der Aufnahme- ebenso wie der Herkunftsländer unterstreicht die grundsätzliche Spannung religiöser Diaspora-Organisationen, die eben nicht nur Dependancen ihrer Heimatgemeinden oder einer als Gruppe missdeuteten *Umma* sind.

Dass der ECFR aber wahrhaft zwischen allen Stühlen sitzt, verdeutlicht der Umgang mit den transnationalen Beziehungen des Rates in den Aufnahmegesellschaften: Hier werden die Beziehungen des ECFR zur islamischen Welt außerordentlich skeptisch betrachtet. So forderte die US-Regierung laut einem über *WikiLeaks* veröffentlichten Dossier die irische Botschaft dazu auf, Informationen über den Rat und seine Aktivitäten zu sammeln. Dabei kommt der irische Botschafter zu einer unverblühten Einschätzung zum tatsächlichen Einfluss des Rates: »ECFR is little more than a paper tiger. Though it aspires to play a larger role regarding Islam in Europe, it has no enforcement ability for its fatwas and does little to implement the decrees it issues.«³ Die Ohnmacht des ECFR wird hier mit seiner mangelnden Sanktionskompetenz begründet, allerdings basiert dieses Argument auf einer überzogenen legalistischen Interpretation von Fatwas als durchsetzbaren Rechtsnormen. Zwar mag die Einschätzung des Botschafters durchaus zutreffend sein, dass der Rat (wie andere europäische Verbände auch) lediglich ein Papiertiger sei, eine empirische

³ Cable 06DUBLIN798, in WikiLeaks, 15.12.2012 <http://wikileaks.org/cable/2006/07/06DUBLIN798.html>

Wirkungsanalyse steht indes noch aus. Klar ist aber: Die grenzüberschreitende Qualität transnationaler religiöser Netzwerke war und ist ein Verdachtsmoment, weil sie mit der Unterstellung verbunden ist, diese Netzwerke seien »diasporische« Vehikel ihrer Herkunftsländer. Dabei gerät aus dem Blick, dass religiöse Diaspora-Gemeinden sich »hüben und drüben« gleichermaßen apologetisch absichern müssen.

Wie ist der Fall des ECFR im Hinblick auf die oben genannten Fragen einzuordnen? Was die Knoten und Kanten angeht, besteht der Rat zunächst einmal aus personalen Akteuren, die sich durch ihre individuelle Gelehrsamkeit (»appropriate legal (sharia) qualification at university level«) und religiöse Lebensführung auszeichnen (»good conduct and commitment to the regulations and manners of Islamic Sharia«). Zugleich fungieren die Gelehrten allerdings als Vertreter unterschiedlicher (Aufnahme-) Länder sowie verschiedener Rechts- und Denkschulen innerhalb des Islam.⁴ Zudem ist der ECFR als Organisation an einem komplizierten Geflecht korporativer Akteure beteiligt: So besteht keine eigene, englischsprachige Internetpräsenz, stattdessen werden zentrale Dokumente wie das Gründungsprotokoll von anderen muslimischen Verbänden wie der *Federation of Islamic Organizations in Europe* gehostet. Auch der Hauptsitz in Dublin wird von einer anderen Organisation, nämlich dem *Islamic Cultural Center of Ireland*, bereitgestellt. Wie oben ausführlicher dargestellt, ist die Gesamtkonstellation des Netzwerks nicht durch eine asymmetrische Zentrum-Peripherie-Struktur gekennzeichnet. Zwar ist der Rat bestrebt, sich durch die Beteiligung religiöser Autoritäten und die Beachtung klassischer Auslegungsstandards an den religiösen Normen der Herkunftsländer zu orientieren, zugleich beansprucht er allerdings eine eigenständige Kompetenz für den Diaspora-Islam. Die vorsichtige Unterscheidung zwischen Wettbewerb und Komplementarität (siehe oben) und die von Klinkhammer berichteten Auseinandersetzungen über die Geltung von Diaspora-Fatwas in den Herkunftsländern zeigen an, dass der ECFR weniger eine Dependence als vielmehr ein Umschlagplatz religiöser Ideen ist. Die Rolle von Nationalstaaten bei der Gestaltung des religiösen Netzwerks schließlich wird durch den auf WikiLeaks dokumentierten diplomatischen Austausch zwischen Irland und den USA deutlich. Nationale Gebietskörperschaften

4 »In selecting members to the Council, the representation of European countries with significant Islamic presence is to be taken into consideration as well as their representation of the various jurisprudence schools«, vgl. ECFR-Gründungsprotokoll, in: *Federation of Islamic Organizations in Europe*, 15.12.2012.

werden *volens volens* zum Teil des Netzwerks, wenn Mitarbeiter des irischen Geheimdienstes lange Dossiers anfertigen und Gefährdungsdiskurse auf diese Weise von der Hinterbühne politischer Salons auf die Vorderbühne des *World Wide Web* verlagert werden.

Fazit: Zur Konzeption und Operationalisierung transnationaler religiöser Netzwerke

In diesem Beitrag ging es mir darum, Konturen einer religionssoziologischen Perspektive auf transnationale Religion herauszuarbeiten. Diese Perspektive grenzt sich ab von den dominanten Entwürfen eines Kampfes religiös begründeter Kulturen (Huntington 1998) und einer globalen Rebellion von Religionsgemeinschaften gegen Nationalstaaten (Juergensmeyer 2008). Während diese Zugänge in der Tradition eines neorealistischen Denkens stehen, eine essentialistische Auffassung von Religion und Nationalität zugrunde legen und von der strengen Einheit von Sozial- und Flächenraum ausgehen, bietet sich für eine religionssoziologische Annäherung die soziologische Transnationalismusforschung als Ausgangspunkt an. Sie lenkt den Blick weg von abstrakten Identitätscontainern wie Staaten oder Zivilisationen und hin auf die konkreten Akteure, Beziehungen und Arrangements, in denen sich transnationale Religion gestaltet. Damit sind die zentralen Erkenntnisgegenstände der religionssoziologischen Perspektive benannt: Sie untersucht transnationale Religion als grenzüberschreitende soziale Beziehungen oder Netzwerke, die in religiöse Sinnzusammenhänge eingebettet sind.

Soweit zum Programm. Der Mehrwert dieser Netzwerkperspektive steht und fällt letztlich mit ihrer empirischen, und das heißt in erster Linie netzwerkanalytischen, Operationalisierbarkeit. Der Ausgangspunkt dafür erscheint einfach: Formal sind Netzwerke definiert als Knoten und Kanten. Aber welches sind die relevanten Beziehungen und Akteure, die grenzüberschreitende religiöse Netzwerke ausmachen? Gibt es typische Konstellationen? Und welche Rolle spielen eigentlich Nationalstaaten? Um diesen Fragen nachzugehen und zu einem ersten, konkreteren Operationalisierungsvorschlag zu gelangen, habe ich in aller Kürze zwei Fallbeispiele transnationalen religiösen Networkings vorgestellt, die sich im Hinblick auf ihre religiöse Anbindung, ihre Zielsetzungen und ihren

Institutionalisierungsgrad stark unterscheiden, ein eher informelles Netzwerk religiöser Entwicklungszusammenarbeit von britischen Diaspora-Ravidassis und den *European Council for Fatwa and Research* als *Top-down*-Organisation zur Vereinheitlichung des Islam in Europa. Bei allen zu erwartenden Unterschieden wiesen beide Fälle eine Reihe interessanter Gemeinsamkeiten auf: Das betrifft zunächst die herausgehobene Stellung religiöser Virtuosen als prominente Netzwerkakteure. Im ersten Fall waren es charismatisch oder traditional legitimierte *sants*, im zweiten Fall Muftis, deren Autorität auf Sachkenntnis und gutem Leumund basierte. Durchaus üblich ist auch der Einsatz spezieller Kulthandwerker aus dem Herkunftsland bei der Errichtung repräsentativer Andachtsorte in der Diaspora. Diese Prominenz religiöser Experten scheint auf den ersten Blick im Widerspruch zu Laisierungstendenzen im Migrationskontext zu stehen (Baumann u.a. 2003: 16ff.). Offenbar ist die Übernahme religiöser Aufgaben durch Laien nicht gleichbedeutend mit einer Loslösung von den religiösen Autoritäten des Herkunftslandes. Zugleich wird deutlich, dass die religiöse Dignität der Heimat nicht notwendig autochthon, also gewissermaßen im Flächenraum des Heimatlandes angelegt, ist. Vielmehr hat sie ihren Sitz in konkreten Personen – und wird dadurch für das transnationale Netzwerk fungibel.

Eine weitere Gemeinsamkeit betrifft die geographisch-gesellschaftlichen Raumkonstellationen der beiden Netzwerke. In beiden Fällen ist die Unterscheidung zwischen Diaspora-Institutionalisierung und Transnationalisierung nur schwer zu treffen. Weder folgen die grenzüberschreitenden Beziehungen einem klaren Schema von Zentrum und Peripherie, noch lässt sich eine »gleichgewichtige Bedeutung der unterschiedlichen Lokalitäten« ausmachen (Pries 2008: 160). Stattdessen ist das transnationale Arrangement in beiden Fällen durch Reziprozität und Rollendifferenzierung gekennzeichnet. Im Ravidassi-Netzwerk werden religiöse Legitimation und pastorale Unterstützung in Gestalt der *sants* aus dem Herkunftsland importiert und mit Spenden, medizinischer Versorgung und *Good-practice*-Wissen im Bereich der Entwicklungsarbeit vergolten. Im Fall des ECFR werden religiöse Autoritäten der islamischen Welt in die Aushandlungsprozesse des Rates mit eingebunden, zugleich aber eine autonome Zuständigkeit für den Diaspora-Islam reklamiert, sodass religiöse Innovationen aus der Peripherie ins Zentrum zurückwirken können.

Abgesehen von diesen Gemeinsamkeiten lassen sich ausgehend von den beiden Fallbeispielen und bewusst darüber hinausgreifend einige ideal-

typische Beziehungsinhalte unterscheiden. Auch wenn diese Beziehungsdimensionen anhand von transnationalen Netzwerken gewonnen wurden, lassen sich dadurch grundsätzlich auch andere grenzüberschreitende religiöse Netzwerke charakterisieren, etwa glokale oder diasporische (siehe oben). Tabelle 1 stellt die Beziehungstypen überblicksartig dar:

Tabelle 1: Beziehungstypen

<i>Beziehung</i>	<i>Ressource/Instrument</i>	<i>Beispiel</i>
Finanzielle Transaktionen	Geld, Vermögenswerte	Spenden; Gebühren; Zustiftungen
Materielle Unterstützung	Güter	Sachspenden; Infrastruktur
Technische Unterstützung	geldwerte Leistungen	Besuch von Kulthandwerkern; medizinische Versorgung
Konsultation/Beratung	Religiöses Handlungswissen (Ethik)	Fatwa-Sammlung des ECFR
Pastorale Unterstützung/Seelsorge	Ermutigung/Empowerment	Erbauung der Ravidassi-Diaspora durch <i>sants</i>
Sakramentales Handeln	Heilsgüter	päpstlicher Segen
Affirmative Sprechakte	Legitimität	religiöse Virtuosen billigen Diaspora-Innovationen
Lobbyismus/Sozialanwaltschaft	Politische Einflussnahme	religiöse INGOs in UN-Konsultationen

Quelle: Eigene Darstellung

In den Fallbeispielen wurde deutlich, dass grenzüberschreitende religiöse Netzwerke neben den im engeren Sinne religiösen Beziehungen auch den handfesten Austausch von Geld und Gütern umfassen. Finanzielle Transaktionen sind gerichtete Transfers von Geld oder Vermögenswerten in Gestalt von Spenden, Gebühren für bestimmte Ritualhandlungen oder Zustiftungen. Materielle Unterstützung beschreibt dagegen die Überlassung spezifischer Gegenstände, sei es in Gestalt von Sachspenden oder der Mitnutzung von Räumen oder technischer Infrastruktur, wie im Fall des ECFR. Technische Unterstützung bezieht sich auf geldwerte Leistungen, wenn etwa hochspezialisierte Kulthandwerker angeworben werden oder, wie im Fall der *sants*, umfassende medizinische Betreuung geleistet wird. Darüber hinaus lassen sich eine Reihe von Beziehungsarten unterscheiden, die auf die religiöse Selbstvergewisserung, die Erlangung von Heil oder

ganz allgemein auf innere Erbauung hin ausgelegt sind. Dazu gehört zunächst die religiöse Beratung, also Hinweise zur korrekten religiösen Lebensführung in der Diaspora, wie sie die Fatwa-Sammlung des ECFR anstrebt. Pastorale Unterstützung hingegen beruht weniger auf religiösem Handlungswissen als auf seelsorgerlich-therapeutischer Kommunikation mit dem Ziel, Ermutigung und *Empowerment* zu bewirken. Sakramentales Handeln schließlich bezieht sich auf die performative Übertragung von Heilsgütern durch religiöse Virtuosen, etwa im Rahmen von Ritual- oder Segenshandlungen. Ferner lässt sich religiöse Legitimität durch affirmative Sprechakte übertragen, Beispiele dafür sind die Billigung religiöser Innovationen der Diaspora-Ravidassis durch ihre *sants* und die ausdrückliche Hommage des ECFR an die »geschätzten« religiösen Organisationen im Herkunftsland. Schließlich, aber nicht zuletzt, sind grenzüberschreitende religiöse Netzwerke nicht nur Räume religiöser Vergewisserung und Praxis sowie Foren für den Austausch von Wissen und Gütern, sondern auch Plattformen für Lobbyismus und politische Mobilisierung. Im Fall des ECFR ist die Vertretung des Islam gegenüber den Aufnahmeländern ein erklärtes Ziel, und auch in inter- und supranationalen Konsultationen führen religiöse INGOs eine Stimme.

Es versteht sich von selbst, dass diese Liste weder erschöpfend sein soll, noch eine hinreichende Grundlage für die Analyse transnationaler religiöser Netzwerke darstellen kann. Sie ist lediglich als erster Schritt in Richtung einer netzwerkanalytischen Operationalisierung transnationaler Religion über relevante Beziehungsinhalte gedacht. Der Gewinn einer solchen Netzwerkperspektive besteht darin, grenzüberschreitende religiöse Sozialräume als dichte und multiplexe Verflechtungszusammenhänge zu erschließen, die mit einem einfachen Verständnis von Diaspora als periphere und defensive Leidensgemeinschaft nur sehr unzureichend erfasst sind.

Literatur

- Baker, Don (1997), World Religions and National States: Competing Claims in East Asia, in: Susanne Hoerber Rudolph/James Piscatori (Hg.), *Transnational religion and fading states*, Boulder, S. 144–172.
- Baumann, Martin/Luchesi, Brigitte/Wilke, Annette (2003), Einleitung: Kontinuität und Wandel von Religion in fremdkultureller Umwelt, in: Martin Baumann/

- Brigitte Luchesi/Annette Wilke (Hg.), *Tempel und Tamilen in zweiter Heimat. Hindus aus Sri Lanka im deutschsprachigen und skandinavischen Raum*, Würzburg, S. 3–40.
- Cable 06DUBLIN798, Ireland: Islam in Europe, in WikiLeaks, 15.12.2012, <http://wikileaks.org/cable/2006/07/06DUBLIN798.html>
- Cohen, Robin (2008), *Global diasporas: an introduction*, London.
- della Cava, Ralph (1997), Religious Resource Networks: Roman Catholic Philanthropy in Central and East Europe, in: Susanne Hoeber Rudolph/James Piscatori (Hg.), *Transnational religion and fading states*, Boulder, S. 173–211.
- ECFR (1999), *First Collection of Fatwas*, Dublin.
- ECFR-Gründungsprotokoll, in: Federation of Islamic Organizations in Europe, 15.12.2012, http://www.euro-muslim.com/En_u_Foundation_Details.aspx?News_ID=343
- Gamper, Markus/Reschke, Linda (2010), Soziale Netzwerkanalyse. Eine interdisziplinäre Erfolgsgeschichte, in: Markus Gamper/Linda Reschke (Hg.), *Knoten und Kanten. Soziale Netzwerkanalyse in Wirtschafts- und Migrationsforschung*, Bielefeld, S. 13–51.
- Habermas, Jürgen (2002), Glauben und Wissen, *Dialog*, Jg. 1, H. 1, S. 63–74.
- Hoeber Rudolph, Susanne/Piscatori, James, (1997), *Transnational Religion and Fading States*, Boulder/Oxford.
- Huntington, Samuel P. (1998), *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, New York.
- Juergensmeyer, Mark (2008), *Global rebellion. Religious challenges to the secular state, from Christian militias to al-Qaeda*, Berkeley.
- Klinkhammer, Gritt (2005), Schwierige Integration. Religiöse Autorität und Vergemeinschaftung im Islam im europäischen Raum, in: Hans G. Kippenberg/Gunnar F. Schuppert (Hg.), *Die verrechtlichte Religion. Der Öffentlichkeitsstatus von Religionsgemeinschaften*, Tübingen, S. 315–332.
- Krasner, Stephen (1982), Regimes and the limits of realism: billiard balls and tectonic plates, *International Organization*, Jg. 36, H. 2, S. 497–510.
- Lauser, Andrea/Weißköppl, Cordula (2008), Die neue Aufmerksamkeit für Religion in der Migrations- und Transnationalismusforschung. Ein Plädoyer für die ethnographische Mikro- und Kontextanalyse, in: Andrea Lauser/Cordula Weißköppl (Hg.), *Migration und religiöse Dynamik. Ethnologische Religionsforschung im transnationalen Kontext*, Bielefeld, S. 7–32.
- Levitt, Peggy (2009), *God Needs No Passport: Immigrants and the Changing American Religious Landscape*, New York.
- Marcus, George (1998), *Ethnography through thick and thin*, Princeton.
- Nagel, Alexander-Kenneth (2012), Von der Leidensgeschichte zum transnationalen Projekt. Religiöse Selbstorganisation und Selbstvergewisserung in der Diaspora am Beispiel des European Council for Fatwa and Research (ECFR), in: Benedikt Kranemann (Hg.), *Liturgie und Migration. Die Bedeutung von Liturgie und Frömmigkeit bei der Integration von Migranten im deutschsprachigen Raum*, Stuttgart, S. 75–97.

- Pries, Ludger (2008), *Die Transnationalisierung der sozialen Welt. Sozialräume jenseits von Nationalgesellschaften*, Frankfurt a.M.
- Pries, Ludger/Sezgin, Zeynep (2010), Migrantenorganisationen als Grenzüberschreiter – ein (wieder)erstarkendes Forschungsfeld, in: Ludger Pries/Zeynep Sezgin (Hg.), *Jenseits von Identität oder Integration. Grenzen überspannende Migrantenorganisationen*, Wiesbaden, S. 7–14.
- Ramadan, Tariq (2004), *Western Muslims and the Future of Islam*, New York.
- Riesebrodt, Martin (2000), *Die Rückkehr der Religionen. Fundamentalismus und der »Kampf der Kulturen«*, München.
- Singh, Gurharpal/Simon, Charlene/Singh Tatla, Darshan (2010), *New Forms of Religious Transnationalism and Development Initiatives: A Case Study of Dera Sant Sarwan Dass, Ballan, Punjab, India*, Birmingham.
- Thomas, Scott (2005), *The Global Resurgence of Religion and the Transformation of International Relations: The Struggle for the Soul of the Twenty-First Century*, Houndmills/Basingstoke.