



universität
wien

MASTERARBEIT / MASTER'S THESIS

Titel der Masterarbeit / Title of the Master's Thesis

„Religion in der afrikanischen Diaspora in Moskau“

verfasst von / submitted by

Mag.phil. Martina Anissa Strommer MA

angestrebter akademischer Grad / in partial fulfilment of the requirements for the degree of

Master of Arts (MA)

Wien, 2021 / Vienna 2021

Studienkennzahl lt. Studienblatt /
degree programme code as it appears on
the student record sheet:

UA 066 800

Studienrichtung lt. Studienblatt /
degree programme as it appears on
the student record sheet:

Masterstudium Religionswissenschaft

Betreut von / Supervisor:

ao. Univ.-Prof. Mag. Dr. Hans Gerald Hödl

Danksagung

Die Durchführung der empirischen Forschung, auf der die vorliegende Arbeit beruht, wäre ohne die Unterstützung durch Dr. Dmitri Bondarenko vom Institut für Afrikastudien der Russischen Akademie der Wissenschaften sowie durch Univ.-Prof. Dr. Adams Bodomo, Leiter der Forschungsplattform *Global African Diaspora Studies* an der Universität Wien, nicht möglich gewesen. Selbstverständlich danke ich auch allen meinen InformantInnen, die an der Befragung teilgenommen, mich zu Veranstaltungen mitgenommen und/oder Interviews gegeben haben. Bei der Fertigstellung der Arbeit haben mich mein Betreuer Ao. Univ.-Prof. Dr. Hans Gerald Hödl sowie meine Lektoren Mag. Andrea Strommer und Ing. Mag. Ernst Strommer maßgeblich unterstützt. Mein besonderer Dank gilt meinem Ehemann Gregory J. Bouchard, MSc., ohne dessen Geduld und Zuspruch dieses Projekt nicht möglich gewesen wäre.

Vielen Dank!

Спасибо!

Inhaltsverzeichnis

Abbildungsverzeichnis	7
1. Einleitung: Theoretischer Hintergrund	9
a. Vorstellung des Forschungsgegenstands, Definitionen und Eingrenzungen	11
• Geschichte der afrikanischen Diaspora in Russland	11
• Was ist Diaspora?.....	14
• Geografische und ethnische Eingrenzungen	15
• Arbeitsdefinition von Religion.....	17
b. Überblick über den Forschungsstand	18
c. Religion in der afrikanischen Diaspora allgemein	20
2. Religiöse Landschaft Moskaus	23
a. Allgemeines.....	23
b. Beschreibung relevanter Gemeinden und ihrer Sakralbauten	26
c. Kategorien religiöser Veranstaltungsorte.....	32
3. Empirische Untersuchung	35
a. Methodische Vorbemerkungen	35
b. Orte und Modus der Befragung.....	37
c. Profil der Befragten.....	40
d. Vorstellung und Diskussion der Ergebnisse der Haupterhebung.....	46
• Religionszugehörigkeit	46
• Fluktuation zwischen Gemeinschaften und Hinweise auf Institutionalisierung .	48
• Zeitpunkt des ersten Besuchs der Gemeinschaft.....	49
• Anzahl bekannter Gemeindemitglieder	51
• Herkunft der anderen Gemeindemitglieder.....	52
• Einbindung in die Gemeinde.....	54
• Von der Gemeinde empfangene Unterstützung	56

• Wichtigste Eigenschaft der Gemeinde	59
• Bedeutung von Religion.....	60
e. Religion als Coping-Strategie (zweite Befragungswelle)	62
4. Belege für die Bedeutung von Religion in Autobiografien	70
5. Fazit und Ausblick	75
6. Literaturverzeichnis.....	80
7. Anhang	89
8. Zusammenfassung.....	99
9. Abstract	100

Abbildungsverzeichnis

Abbildung 1: Alter der Befragten.....	41
Abbildung 2: Aufenthaltsdauer	42
Abbildung 3: Herkunft der Befragten	43
Abbildung 4: Beruf im Heimatland und in Russland	43
Abbildung 5: Finanzielle Situation der Befragten.....	44
Abbildung 6: Russischkenntnisse der Befragten.....	45
Abbildung 7: Wahrgenommene Kommunikationsprobleme und Rassismus	45
Abbildung 8: Religionszugehörigkeit	47
Abbildung 9: „Besuchen Sie immer dieselbe Gemeinschaft?“	48
Abbildung 10: „Hat Ihre Gemeinde eine fixe Adresse?“	48
Abbildung 11: „Wann sind Sie dieser Religionsgemeinschaft beigetreten?“	50
Abbildung 12: „Wie viele Gemeindemitglieder kennen Sie beim Namen?“	51
Abbildung 13: „Woher kommen die anderen Mitglieder Ihrer Gemeinde?“	53
Abbildung 14: „Wie aktiv sind Sie in Ihrer Gemeinschaft?“	54
Abbildung 15: „Welche Rolle spielen Sie in Ihrer Gemeinschaft?“ (n=26)	55
Abbildung 16: „Wie unterstützt die Gemeinschaft Sie?“ (n=50).....	58
Abbildung 17: „Was ist das Wichtigste an Ihrer Gemeinde?“	60
Abbildung 18: „Wie wichtig ist Religion für Sie jetzt?“	61
Abbildung 19: Antworten auf Fragen zu Religion als Coping-Strategie	65
Abbildung 20: Durchschnittswerte und Standardabweichungen für Fragen zu Religion als Coping-Strategie.....	65
Abbildung 21: Detaillierte Antworten zu religiösen Handlungen als Coping-Strategie.....	68
Abbildung 22: Übersicht der Antworten zu religiösen Handlungen als Coping-Strategie	68
Abbildung 23: Durchschnittswerte und Standardabweichungen zur Häufigkeit religiöser Handlungen	69
Abbildung 24: Durchschnittswerte und Standardabweichungen zur Nützlichkeit religiöser Handlungen	69

1. Einleitung: Theoretischer Hintergrund

Die Geschichte der afrikanischen Diaspora in Russland reicht vermutlich bis in das 17. Jahrhundert zurück, als der Sklavenhandel des osmanischen Reichs AfrikanerInnen nach Abchasien an der Schwarzmeerküste brachte.¹ In letzter Zeit wurde zwar viel über die Geschichte der afrikanischen Migration nach Russland und der heutigen afrikanischen Community geforscht, Publikationen mit religionswissenschaftlichem Zugang zu diesem Thema sind allerdings dünn gesät. Die vorliegende Masterarbeit möchte an dieser Forschungslücke ansetzen und einen Beitrag zur Dokumentation von religiöser Vielfalt in der modernen Russischen Föderation leisten.

Aufgrund ihrer relativ geringen Anzahl wurden Menschen afrikanischer Herkunft in der russischen Hauptstadt Moskau bisher nicht gründlich erforscht, wodurch auch die Dokumentation der weltweiten afrikanischen Diaspora unvollständig bleiben muss.² Neben dem Nichterreichen einer gewissen ‚kritischen Masse‘ von AfrikanerInnen in Moskau ist ein weiterer Grund hierfür, dass Regionen, die nicht durch Kolonialismus oder Sklavenhandel traditionell das Ziel (sowohl unfreiwilliger als auch freiwilliger) Migration aus Afrika sind und waren, tendenziell von der Forschung weniger berücksichtigt werden, weil sie heute oft kleinere Communitys beheimaten.³ Der schottische Religionswissenschaftler Ninian Smart erhofft sich von der Erforschung von Religion und Diaspora neue Erkenntnisse über religiösen Wandel, über die Einflüsse auf religiöse Entwicklungen im Heimatland und über Multiethnizität im Allgemeinen.⁴ Aufgrund verschiedener historischer und politischer Faktoren bezieht sich die Diasporaforschung oft implizit auf Nordamerika und Westeuropa, sodass Untersuchungen zu anderen Regionen ein Desiderat darstellen.⁵ Einige AutorInnen sprechen sich deshalb ausdrücklich für die Erforschung der afrikanischen Community in Russland aus:

„without taking migrations to Russia into serious account any research on migration processes and their consequences at the European level would be a priori incomplete and imperfect“.⁶

¹ vgl. Blakely 1986: 5-12, Golden-Hanga 1966

² Für eine detaillierte Übersicht der Forschungsliteratur über AfrikanerInnen in Russland vgl. Fikes/Lemon 2002

³ Oni 2020: 144-145

⁴ Smart 1999

⁵ Frederiks 2016: 14

⁶ Bondarenko et al. 2009: 88, vgl. Bondarenko 2017: 35

„To identify an African diaspora in the territories of the former USSR is a curious task. African presence outside of the contexts of slavery, or in spaces beyond transatlantic slave routes, has been a rare topic of diasporic inquiry“.⁷

Die Dokumentation der religiösen Landschaft und die Betrachtung der Rolle von Religion für Moskaus afrikanische Diaspora ist ein einmaliges Projekt ohne Vorgänger. Die vorliegende Arbeit wird nicht nur neue Erkenntnisse über die jüngsten Entwicklungen in der afrikanischen Migration nach Russland liefern, sondern auch die Bedeutung von Religion für das Verhandeln der eigenen Identität und für die Herausbildung von transnationalen Netzwerken beleuchten. Zielsetzung ist jedoch keine holistische Ethnografie der religiösen Gruppen oder gar der afrikanischen Community in Moskau allgemein,⁸ sondern vielmehr eine Fallstudie zu religiösen Aspekten in der Lebenswelt von AfrikanerInnen in Moskau, um „zu verstehen, wie ethnische und religiöse Identitäten in den pluralen Gesellschaften der globalisierten Welt konstruiert werden“.⁹ Hierzu wurden von 75 mehrheitlich männlichen, christlichen Menschen afrikanischer Herkunft Fragebögen ausgefüllt und anschließend nach verschiedenen religionssoziologischen und -ethnologischen Gesichtspunkten quantitativ und qualitativ analysiert.

Damit versucht die vorliegende Arbeit, die folgenden Forschungsfragen zu beantworten:

- Welche subjektive Bedeutung wird Religion beigemessen und wie hat sich diese seit der Ankunft in Russland entwickelt?
- Welche Rolle spielt Religion beim Verhandeln der eigenen Identität und bei der Herausbildung von Netzwerken?
- Welche Ressourcen stellen die Glaubensgemeinschaften ihren Mitgliedern zur Verfügung und inwieweit binden sich die Mitglieder in das Gemeindeleben ein?

Die Einleitung dieser Arbeit widmet sich erst der nötigen Terminologie und gibt einen Überblick über die Sekundärliteratur. Auf Beschreibungen der Religion in der weltweiten afrikanischen Diaspora im Allgemeinen sowie der religiösen Landschaft Moskaus im Besonderen folgt in Kapitel 3 eine genaue Darstellung der empirischen Untersuchung einschließlich Vorstellung und Diskussion der Ergebnisse, sofern möglich auch mit Vergleichen zur Forschungsliteratur oder ähnlichen Studien. Einen besonderen Stellenwert nimmt hierbei die Funktion von

⁷ Fikes/Lemon 2002: 497

⁸ vgl. Knoblauch 2003: 66

⁹ Hödl 2013: 41

Religion als Coping-Strategie ein. Nach einem Exkurs darüber, wie Religion in Autobiografien von in der Sowjetunion lebenden AfrikanerInnen dargestellt wurde, schließen Fazit und Ausblick die Arbeit ab.

a. Vorstellung des Forschungsgegenstands, Definitionen und Eingrenzungen

- Geschichte der afrikanischen Diaspora in Russland¹⁰

Die genauen Anfänge der afrikanischen Migration nach Russland sind historisch nicht belegbar. Einer der ersten in Russland lebenden AfrikanerInnen, die heute namentlich bekannt sind, war Abram Hannibal: Im frühen 18. Jahrhundert kam der Großvater des weltberühmten Schriftstellers Alexander Puschkin (1799-1837) als Sklave vermutlich aus dem heutigen Kamerun an den Hof Peter des Großen und stieg dort bis zum Generalmajor auf.¹¹ Besonders gegen Ende des 19. Jahrhunderts kamen einige AfrikanerInnen als Hofbedienstete, DiplomatInnen und Seeleute nach Russland, aber auch als SportlerInnen, MusikerInnen, ZirkusartistInnen oder SchauspielerInnen.¹² In diesen Rollen genossen sie zwar einerseits relativ hohes Prestige, waren andererseits aber trotzdem im Alltag Rassismus und Missgunst ausgesetzt. Neben den vielfältigen politischen, ökonomischen und militärischen Beziehungen zu Afrika gab es durch die gemeinsame christlich-orthodoxe Ausrichtung besonders intensive Verbindungen zwischen Russland und Äthiopien.¹³ Da Russland jedoch keine Kolonien in Afrika besaß und nicht am transatlantischen Sklavenhandel beteiligt war, gab es traditionell keine starke Migration von Afrika nach Russland.¹⁴

Ab den 1920er-Jahren reisten immer wieder AfroamerikanerInnen in die Sowjetunion, deren Aufenthalt jedoch spätestens durch den Zweiten Weltkrieg beendet wurde. Unter ihnen waren JazzmusikerInnen und SchauspielerInnen, aber auch gut ausgebildete IngenieurInnen und LandwirtInnen, überzeugte KommunistInnen und Neugierige.¹⁵ Die Beziehung zwischen der Sowjetunion und dem afrikanischen Kontinent in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts war vom Kalten Krieg geprägt: Die Sowjetunion wollte Afrika im Kampf gegen den westlichen

¹⁰ Sofern nicht anders angegeben, sind die Quellen für diesen Abschnitt Blakely 1976, Boltovskaja 2014: 43-246 und Matusевич 2007

¹¹ vgl. Blakely 1986: 20-22, Gnamankou 1996, Teletova 2006

¹² Matusевич 2009a: 60

¹³ vgl. Matusевич 2009a: 59, ebd. 65

¹⁴ Bondarenko 2017: 37-38

¹⁵ Carew 2008, Matusевич 2009a: 62-64, Roman 2010: 136-139

Kolonialismus und Imperialismus unterstützen und die jungen, unabhängigen Staaten für ihre Ideologie gewinnen, wofür oft die Metapher von jüngeren Geschwistern oder der Begriff *fraternal foreigners* verwendet wurde.¹⁶ Viele AfrikanerInnen, die in dieser Zeit für ihr Studium nach Russland kamen, waren jedoch nicht am politischen System interessiert, sondern schätzten die Möglichkeit einer kostenlosen Ausbildung in einem „true learner’s paradise“¹⁷.

Ab den VI. Weltfestspielen der Jugend und Studenten 1957 und besonders nach der Gründung der Universität der Völkerfreundschaft (Университет дружбы народов, UDN; seit 1992 Russische Universität der Völkerfreundschaft Российский университет дружбы народов, RUDN) im Jahr 1960 kamen insgesamt rund 50.000 afrikanische Studierende in die Sowjetunion, wodurch Russland „as the prime example of African migration to Europe for education in countries that were not former colonial powers“¹⁸ gilt. Viele Studierende empfanden die Gründung der UND jedoch als Schritt in Richtung verstärkter Segregation und fühlten sich dadurch benachteiligt.¹⁹

Aus Beziehungen bzw. Ehen zwischen afrikanischen Studenten und Russinnen gingen etwa 17.000 russisch-afrikanische Kinder hervor (Frauen afrikanischer Herkunft sind und waren in der Minderheit, und es sind keine Hinweise auf Kinder aus Beziehungen zwischen Afrikanerinnen und Russen bekannt).²⁰

Zu dieser Zeit galt die Sowjetunion als Paradies für AfrikanerInnen, weil Rassismus dort offiziell verboten war. Besonders AfroamerikanerInnen erlebten anfangs eine Gleichberechtigung, die ihnen in ihrer Heimat bis zur Abschaffung der Rassentrennung verwehrt blieb. Die allgemeine, recht positive Haltung der Bevölkerung den AfrikanerInnen gegenüber änderte sich unter Michail Gorbatschow (Generalsekretär 1985–1991, Staatspräsident 1990–1991), als die finanzielle und politische Unterstützung afrikanischer Staaten zunehmend als Belastung aufgefasst wurde.²¹

Seit dem Zusammenbruch der Sowjetunion 1990/1991 erlebt die Russische Föderation ein Aufleben des Nationalismus, was auch mit steigender Diskriminierung einhergeht. Trotzdem

¹⁶ Boltovskaya 2010: 96, Djagolov/Evans 2009, Guillory 2014, Kipling 1899, Matusevich 2008, Matusevich 2009a: 60-61

¹⁷ Diallo 2016: 86, vgl. Anti-Taylor 1967: 42-45, Diallo 2016: 13-26, Kanet 1968: 168, Matusevich 2009a: 66, Matusevich 2009b: 20

¹⁸ Blakely 2009: 16-17, für Studierendenzahlen vgl. Guillory 2014: 274, Kanet 1968: 167-169, Matusevich 2009b: 22

¹⁹ Kanet 1968: 169

²⁰ Blakely 2009: 17, Djagolov/Evans 2009: 100-102

²¹ Bondarenko 2017: 38, Bondarenko et al. 2009: 97, Matusevich 2008: 75-80, Matusevich 2009a: 74-75, vgl. Quist-Adade 2005

gelang und gelingt es AfrikanerInnen immer wieder, in Russland Fuß zu fassen, so hat etwa die Stadt Novozavidovo (140 km nordwestlich von Moskau) einen ursprünglich aus Benin stammenden Gemeinderatsabgeordneten. Auf Russisch werden AfrikanerInnen normalerweise nicht als *chernye* („Schwarze“) bezeichnet, da dieser Begriff für ZentralasiatInnen verwendet wird. Üblicher sind die Bezeichnungen *negry* oder *Afrikantsy*, verbreitet ist auch das Schimpfwort *obezyana* („Affe“).²²

Die Zahl der heute in Moskau lebenden AfrikanerInnen lässt sich mangels Verfügbarkeit offizieller Statistiken nicht genau bestimmen und wird auf etwa 2.000 bis 10.000 Personen geschätzt.²³ Für einzelne Jahre sind zwar Daten zur Anzahl der ausgestellten Visa verfügbar, für Einreisende aus bestimmten Ländern oder für Migranten mit über einem Jahr Aufenthaltsdauer, Rückschlüsse auf die Gesamtanzahl sind dadurch jedoch kaum möglich.²⁴ Rund 80 % der AfrikanerInnen kommen als Studierende ins Land, in ganz Russland sind dies etwa 40.000 Studierende²⁵ – was eine Summe von 50.000 AfrikanerInnen im ganzen Land bedeuten würde.²⁶ Bei einer Umfrage unter AfrikanerInnen 2003 gaben 93 % der TeilnehmerInnen an, Russland sofort nach ihrem Universitätsabschluss verlassen zu wollen, tatsächlich bleiben aber jährlich zwischen 10 und 25 % der AbsolventInnen im Land.²⁷

Während man AfrikanerInnen in Moskau nach verschiedenen historischen, sozialen oder ökonomischen Gesichtspunkten kategorisieren könnte, schlägt der russische Anthropologe und Historiker Dmitri M. Bondarenko zwei idealtypische Gruppen vor:²⁸ Erstere verfügen tendenziell über einen niedrigeren Grad an formeller Bildung sowie kaum finanzielle Mittel und sind allgemein schlechter ‚integriert‘, während die meisten Angehörigen der zweiten Gruppe seit ihrer Ankunft zentrale Elemente der russischen Lebensart übernommen haben und sowohl unter RussInnen als auch unter ihren eigenen Landsleuten ein gewisses Ansehen genießen. Allgemein kann gesagt werden, dass sich die Angehörigen der ersten Gruppe nur vorübergehend in Russland aufhalten und eventuell eine weitere Migration nach Westeuropa oder in die USA planen, die Angehörigen der zweiten Gruppe hingegen sind vielleicht schon zu Sowjet-Zeiten angekommen und haben Moskau zu ihrem neuen Lebensmittelpunkt gemacht.

²² Boltovskaya 2010: 97-98

²³ Boltovskaya 2010: 95, Bondarenko 2017: 43, Bondarenko et al. 2014: 211, Shakhbazyan 2010: 49, vgl. Oni 2020: 144

²⁴ vgl. Artamonov 2015, Oni 2020: 144

²⁵ Es ist anzumerken, dass Studierende normalerweise ihr gesamtes Studium in Russland absolvieren, nicht nur ein oder zwei Semester.

²⁶ Boltovskaya 2010: 98, vgl. Blakely 2009: 4

²⁷ vgl. Boltovskaya 2010: 98

²⁸ Bondarenko et al. 2009: 90-92, Bondarenko 2017, vgl. Virkkunen/Piipponen 2021: 45-47

Der nigerianische Demograf Isaac Olumayowa Oni unterscheidet eine weitere Gruppe, nämlich afrikanische Studierende, die allerdings an rein englischsprachigen Programmen teilnehmen und daher deutlich weniger motiviert sind, die russische Sprache zu erlernen und sich in die russische Gesellschaft zu integrieren.²⁹

Eine statistisch nahezu vernachlässigbare Minderheit, die nicht in diese Einteilung passt, stellen die bereits erwähnten Kinder aus russisch-afrikanischen Liebesbeziehungen dar, die heute russisch-afrikanische Familien bilden.³⁰ Obwohl die Verfasserin auch zu Personen aus dieser Gruppe Kontakt hatte, konnte nur eine von ihnen für die vorliegende Studie gewonnen werden.

- Was ist Diaspora?

Der Begriff Diaspora (vom griechischen διασπείρω /diaspeiro/ „verstreuen, verbreiten“) bezog sich ursprünglich auf die weltweite jüdische Präsenz – hatte somit von Anfang an auch eine religiöse Komponente – und wird seit den späten 1970er-Jahren auch verwendet, um Menschen afrikanischer Herkunft zu beschreiben, die außerhalb des afrikanischen Kontinents leben.³¹ In diesem Diskurs wird mitunter auch bewusst auf Parallelen zwischen der jüdischen Vertreibung und dem transatlantischen Sklavenhandel eingegangen.³² Heute spricht man oft von einer neuen oder zweiten afrikanischen Diaspora im Gegensatz zu den Nachkommen der Überlebenden des transatlantischen Sklavenhandels.

Mittlerweile wird der Diaspora-Begriff für verschiedene ethnische Gruppen verwendet, jedoch nach wie vor häufig mit Exil oder Deterritorialisierung in Verbindung gebracht.³³ Aufgrund dieser negativen Assoziationen und um zu betonen, dass die individuellen Merkmale im Vordergrund stehen, wird in der vorliegenden Arbeit der Begriff Diaspora nur für allgemeine Aussagen sowie für den Wohnsitz außerhalb Afrikas verwendet, nicht aber für eine scheinbar homogene Gruppe. Der US-amerikanische Anthropologe Steven Vertovec warnt nachdrücklich davor, unterschiedliche Konzepte rund um dieses Thema zu verwechseln und austauschbar zu verwenden, da etwa die Grenzen zwischen Migration und Diaspora in der Literatur oft zu verschwimmen scheinen.³⁴

²⁹ Oni 2020: 147

³⁰ Boltovskaya 2010: 98-99

³¹ Akyeampong 2000: 184, Vásquez 2010: 128, vgl. Ter Haar 1995: 24

³² Bakewell 2008, Shepperson 1976: 2, vgl. Counted 2019: 65, Vásquez 2010: 129

³³ Zum Begriff Diaspora vgl. auch Akyeampong 2000, Arndt 2011, Bauböck/Faist 2010, Bodomo 2012: 6-8, Gbadamosi 2011, Tölölyan 2007, Vertovec 1999

³⁴ Vertovec 2004

Modelle wie Jacques Waardenburgs Optionen oder Steven Vertovecs *trajectories* sind auf den Kontext von AfrikanerInnen in Moskau nur sehr eingeschränkt anwendbar.³⁵ Für die vorliegende Arbeit sind von den drei Aspekten von Diaspora nach Vertovec die Sozialform und das Bewusstsein von Bedeutung, nicht jedoch die kulturelle Reproduktion.³⁶

Diskussionen über Diaspora beziehen sich oft auf Dreiecksbeziehungen, etwa zwischen einem Individuum bzw. einer Gruppe, dem Herkunftsland und dem neuen Aufenthaltsort. Besonders hervorzuheben ist hier die sogenannte Brückentheorie des ghanaischen Linguisten Adams Bomo, mit der er das über Grenzen hinweg Verbindende hervorheben möchte:

„In an era of globalization characterized by constant movement of people, goods, and services, Diaspora communities serve as bridges between geographical areas of the world, linking their areas of origin to their areas of domicile, a study of which then requires interdisciplinary insights from different areas of study.“³⁷

Es ist allerdings nicht das Ziel der vorliegenden Studie zu erheben, ob AfrikanerInnen auch transnational in religiöse Gemeinschaften in anderen Ländern eingebunden sind, sondern der Schwerpunkt liegt auf dem religiösen Leben in Russland. Da es sich um eine phänomenologisch-deskriptive religionswissenschaftliche Untersuchung handelt, soll einer soziologischen Definition des Diaspora-Begriffs keine zu große Bedeutung beigemessen werden.

Ein weiterer für den hier beschriebenen Kontext nützlicher Zugang ist die Bezeichnung ‚Afropolit‘ (analog zu Kosmopoliten): Darunter versteht man selbstbewusste, mehrsprachige Einzelpersonen aus verschiedenen afrikanischen Ländern, die sich auf der ganzen Welt niedergelassen haben und sich nicht als „citizens, but Africans of the world“ bezeichnen.³⁸

- Geografische und ethnische Eingrenzungen

Der geografische Schwerpunkt der hier vorgestellten Befragung liegt zwar auf der russischen Hauptstadt Moskau, einige der dort angetroffenen AfrikanerInnen leben jedoch in anderen Teilen Russlands und waren nur auf der Durchreise, auf Urlaub, auf Besuch bei Bekannten oder für Erledigungen an ihrer Botschaft in der Stadt. Diese wurden von der Befragung nicht ausgeschlossen, sondern sofern ihre Antworten nennenswerte Unterschiede zu den in Moskau

³⁵ Waardenburg 1988, Vertovec 2000, vgl. Vertovec 2004: 296

³⁶ Vertovec 2004: 279, vgl. Vertovec 1999

³⁷ Bomo 2018: 64

³⁸ Selasi 2005

lebenden AfrikanerInnen aufweisen, so wird dies in der Diskussion der entsprechenden Fragen erwähnt.

Ein anderer Punkt ist die Definition von Afrika, die üblicherweise politisch, geografisch oder linguistisch erfolgt. Einerseits aber können StaatsbürgerInnen amerikanischer oder karibischer Staaten sich selbst als Menschen afrikanischer Herkunft bezeichnen oder den Eindruck haben, dass ihre Erfahrungen als *People of Color* denen von AfrikanerInnen ähneln.³⁹ Andererseits wurde bei Personen aus Südafrika oder Namibia nicht hinterfragt, welcher Bevölkerungsgruppe sie angehören. Trotz der offensichtlichen soziopolitischen Unterschiede gibt es bestimmte Parallelen zwischen StaatsbürgerInnen afrikanischer Staaten und Angehörigen anderer Minderheiten (besonders aus russischer Perspektive), weshalb der Zugang der Selbstzuschreibung beibehalten wurde.⁴⁰ Da keine der Auskunftspersonen aus Nordafrika stammen, liegt der Schwerpunkt eindeutig auf Afrika südlich der Sahara. Keinesfalls soll jedoch der Eindruck entstehen, dass alle AfrikanerInnen allein aufgrund ihrer Staatsangehörigkeit oder gar ihrer Hautfarbe automatisch eine homogene Gruppe mit einheitlicher religiöser Praxis darstellen.⁴¹ Die Analyse der hier gesammelten Daten kann vielmehr als Diskussionsgrundlage dafür dienen, inwieweit sich die Erfahrungen decken bzw. voneinander unterscheiden.

Zwar soll nicht die gesamte russische Wohnbevölkerung in MigrantInnen und Nicht-MigrantInnen unterteilt werden,⁴² doch gehen Ethnizität und Religion im untersuchten Kontext weitgehend Hand in Hand, da Nicht-RussInnen nur in wenigen Ausnahmefällen orthodoxe Kirchen besuchen und RussInnen nur selten nicht-orthodoxen Gemeinschaften angehören. Selbstverständlich gibt es in allen ethnischen Gruppen auch AgnostikerInnen und KonvertitInnen, somit ist ein direkter Rückschluss von Herkunft auf Religionszugehörigkeit nicht möglich.⁴³ Gerade im russischen Kontext bezieht sich Religionsfreiheit allerdings oft auf eine ganze Gemeinschaft und weniger auf die einzelnen Individuen: „traditionally in Russia, religious freedom was the right of other nations resident within the territory of the Russian state to maintain their own distinctive [traditions]“. ⁴⁴ Wie schon Martin Luther King anmerkte, spiegelt der Besuch des Gottesdiensts oft ethnische Trennlinien wider: „11 o'clock on Sunday morning is one of the most segregated hours“. ⁴⁵

³⁹ vgl. Counted 2019: 65

⁴⁰ vgl. Bodomo 2012: 2-4, Gbadamosi 2011, Bondarenko et al. 2009: 96

⁴¹ vgl. Boltovskaya 2010: 94, Nagy 2016

⁴² Nagy 2016: 42-43

⁴³ Zu ethnischen Minderheiten innerhalb der russisch-orthodoxen Kirche vgl. Filatov/Lunkin 2010

⁴⁴ Gvosdev 2001: 528

⁴⁵ King 1960, vgl. Adogame 2007: 28

- Arbeitsdefinition von Religion

Eine allgemeingültige Definition von Religion sucht man in der Religionswissenschaft vergeblich. Für die vorliegende Arbeit und die dazugehörige empirische Untersuchung wurde ein alltagstauglicher, allgemein verständlicher Religionsbegriff verwendet, da eine detailliertere Bestimmung für die Fragestellung nicht nötig ist. Wichtiger war es durch eine möglichst allgemeine Definition sicherzustellen, dass die Gewährspersonen eindeutig verstehen, was gemeint ist. Generell kann gesagt werden, dass die im Rahmen dieser Untersuchung Befragten unter Religion institutionalisierte Glaubensgruppen und eine regelmäßige Praxis (etwa in Form von Gottesdienstbesuch) verstanden. Grenz- oder Zweifelsfälle im Gespräch mit den Gewährspersonen, ob es sich bei bestimmten Aktivitäten um Religion handle oder nicht, wurden nicht beobachtet.

Ninian Smart schlug eine Definition von Religion über ihre Teilbereiche vor:⁴⁶ Demnach beschäftigt sich diese Arbeit mit der experienziell-emotionalen und sozial-institutionellen Dimension (nicht aber mit der narrativ-mythologischen, doktrinal-philosophischen, ethisch-legalen, praktisch-rituellen oder materiellen Dimension). Religiöse Praxis und/oder die Mitgliedschaft in einer religiösen Gemeinschaft können zu allen vier Kapitalformen nach Bourdieu⁴⁷ beitragen, d. h. zum sozialen, ökonomischen, kulturellen und symbolischen Kapital, wodurch ebenfalls die vielfältigen Aspekte und Wirkungsweisen von Religion zum Ausdruck kommen. Einen weiteren nützlichen Zugang stellt David D. Halls Konzept von der gelebten Religion dar, das sich der Untersuchung von alltäglicher religiöser Praxis widmet.⁴⁸

In der vorliegenden Arbeit ist mit dem Begriff ‚Kirche‘ in der Regel das Gebäude bzw. der physische Veranstaltungsort gemeint, während ‚Gemeinschaft‘ auf die Organisation und ‚Gruppe‘ oder ‚Gemeinde‘ auf die jeweiligen Mitglieder hinweist, sofern diese Trennung möglich ist.

⁴⁶ Smart 1998: 11-22

⁴⁷ Bourdieu 1983

⁴⁸ Hall 1997: vii-x

b. Überblick über den Forschungsstand

Die Erforschung der afrikanischen Diaspora weltweit war traditionell von den traumatischen Erfahrungen des transatlantischen Sklavenhandels und des europäischen Kolonialismus dominiert, folglich wird afrikanische Migration in andere Regionen oft vernachlässigt, und nicht alle Ergebnisse aus Studien zu Nordamerika und Westeuropa sind auf die Gegebenheiten in anderen Gebieten übertragbar.⁴⁹

Die Pionierarbeiten der beiden Historiker Allison Blakely und Dieudonné Gnamankou beleuchten die Entwicklung der afrikanischen Diaspora in Russland im Detail und stellen nach wie vor die Grundlage für jede Beschäftigung mit dieser Thematik dar.⁵⁰ Joy Gleason Carew hat eine aktuellere Geschichte der afrikanischen Migration nach Russland verfasst.⁵¹ Die einzige neuere – und zudem die einzige deutschsprachige – einschlägige Arbeit, die keinen rein diachronen Zugang verfolgt, stammt von der russischen Ethnologin Svetlana Boltovskaja.⁵² Unter den wenigen russischen ForscherInnen, die umfangreich zu diesem Thema publiziert haben, sind außerdem Dmitri M. Bondarenko und Maxim Matusevich zu nennen.⁵³

Mehrere Publikationen behandeln die Rolle von afrikanischen Studierenden im Kalten Krieg unter Einbezug von Archivdokumenten und anderen Primärquellen⁵⁴, manche betrachten auch die Zwischenkriegszeit⁵⁵ oder das zaristische Russland⁵⁶. Andere Arbeiten diskutieren die Darstellung von AfrikanerInnen in der Populärkultur und in russischen Medien⁵⁷ oder die Rolle von Musik⁵⁸. Wertvolle Erkenntnisse können auch durch den Vergleich mit AfrikanerInnen in anderen Ländern, die traditionell nicht Teil des *Black Atlantic*⁵⁹ waren, gewonnen werden.⁶⁰

⁴⁹ vgl. Counted 2019: 59-60, Gilroy 1993, Frederiks 2016: 14, McLoughlin 2013: 128-129; nennenswerte Publikationen zur afrikanischen Diaspora in (West-)Europa allgemein sind etwa: Bressey/Adi 2011, Debrunner 1979, Espinoza Garrido et al. 2020, Goodwin 2009a, Goodwin 2009b, Hine et al. 2009, Hondius 2014, Martone 2009, Rosenhaft/Aitken 2013, Small 2018

⁵⁰ Blakely 1986, Gnamankou 1996

⁵¹ Carew 2008, Carew 2015

⁵² Boltovskaja 2014

⁵³ Bondarenko 2017, Matusevich 2007, Matusevich 2008, Matusevich 2009a, Matusevich 2009b, Matusevich 2011, Matusevich 2020

⁵⁴ Davis 2013, Djagalov/Evans 2009, Guillory 2014, Hessler 2006, Kanet 1968, Matusevich 2009a, Matusevich 2009b, Matusevich 2011

⁵⁵ Garder 1999, McClellan 1993, Mukherji 2013, Roman 2010, Roman 2012, Salys 2016

⁵⁶ Blakely 1976, Golden-Hanga 1966

⁵⁷ Boltovskaja 2014: 247-337, Clark 2016, Eribo 2001, Kiaer 2016, Matusevich 2009a, Novikova 2013, Quist-Adade 2005

⁵⁸ Davenport 1999, Helbig 2011, Novikova 2012

⁵⁹ Gilroy 1993, vgl. Matory 2005

⁶⁰ Adogame 2007: 17-18, vgl. etwa Bargár 2016, Bodomo 2012, Bodomo 2018, Omolo 2017

Obwohl einige AfrikanerInnen, die im Laufe des 20. Jahrhunderts in die Sowjetunion reisten, ihre Autobiografien veröffentlicht haben,⁶¹ sind diese Narrative noch nicht gründlich untersucht worden, wobei die Analysen von Kate Baldwin sowie John Edgar Tidwell und Cheryl R. Ragar nennenswerte Ausnahmen darstellen.⁶² Die Familie Golden nimmt in diesem Zusammenhang einen besonderen Platz ein: Der in den USA geborene Oliver Golden brachte seine Erlebnisse zwar nicht selbst zu Papier, doch sowohl seine Tochter Lily Golden als auch seine Enkelin Yelena Khanga haben populäre Bücher über ihre ungewöhnliche Familiengeschichte veröffentlicht.⁶³ Abgesehen von Andrea Lee,⁶⁴ die als Ehefrau eines US-amerikanischen Doktoranden für zehn Monate nach Moskau kam, sind diese beiden die einzigen Berichte von Frauen afrikanischer Herkunft.

Während aufgrund der offensichtlichen gesellschaftlichen und politischen Umstände lange in Marxismus, historischem Materialismus und Postkolonialismus begründete Theorien in der Forschungsliteratur zu AfrikanerInnen in Moskau tonangebend waren, spielen heute Gender-Theorien, Transnationalismus und Migrationsforschung eine größere Rolle. Der Psychologe und Religionswissenschaftler Victor Counted erklärt hierzu: „The experiences of the African religious diaspora are also conceptualized in the context of decolonization, migration, and transnationality“.⁶⁵

Es gibt zwar etliche Publikationen über neue religiöse (d. h. nicht-orthodoxe) Bewegungen in Russland, die allerdings hauptsächlich russische KonvertitInnen betrachten und keine ‚internationalen‘ Gemeinden. Mit den religiösen Aktivitäten von AfrikanerInnen in Russland bzw. in der ehemaligen Sowjetunion haben sich bisher nur der nigerianische Religionswissenschaftler Afe Adogame und die russische Anthropologin Ekaterina V. Shakhbazyan beschäftigt.⁶⁶ Adogame beschreibt, wie es die 1994 von einem Nigerianer in der Ukraine gegründete *Embassy of God* geschafft hat, hauptsächlich nicht-afrikanische Mitglieder zu erreichen. Shakhbazyan untersuchte 2007 und 2008 AfrikanerInnen in sechs nicht-orthodoxen und drei orthodoxen Gemeinden in Moskau mithilfe von Interviews und Fragebögen, und manche ihrer Ergebnisse können unmittelbar mit den Erkenntnissen aus der vorliegenden Erhebung verglichen werden (siehe Abschnitt 3d).

⁶¹ Amar 1961, Anti-Taylor 1967, Appleton 1965, Carew 1965, Diallo 2016, Haywood 1978, Hughes 2003, McKay 2007, Mulekezi 1961, Patterson 1971, Robeson 1978, Robinson 1988, Smith 1964

⁶² Baldwin 2002, 2016, Tidwell/Ragar 2007

⁶³ Golden 2002, Khanga 1992, vgl. Baldwin 2002: 253-262

⁶⁴ Lee 1979

⁶⁵ Counted 2019: 59

⁶⁶ Adogame 2008, Shakhbazyan 2010

c. Religion in der afrikanischen Diaspora allgemein

Während die Forschung zur Bedeutung von Religion in der Diaspora lange darauf konzentriert war, wie religiöse Institutionen im Zielland ImmigrantInnen in ihrer neuen Umgebung unterstützen, werden heute zunehmend der gesamte Migrationsprozess und alle damit zusammenhängenden Erfahrungen der MigrantInnen betrachtet.⁶⁷ So wird Migration oft schon von Priestern im Herkunftsland ‚abgesegnet‘ oder für ein Visum gebetet, und religiöse Organisationen sind auch bei der Planung von Flucht wichtig.⁶⁸ Ziel der neueren Forschung ist es, „Africana [sic] religions as transspatial and transtemporal phenomena“⁶⁹ zu beschreiben. Besonders in transnationalen Netzwerken spielt Religion eine wichtige Rolle, da sie sowohl die Integration in die Zielgesellschaft fördern als auch die Verbindung zum Herkunftsland beibehalten kann.⁷⁰

Religion und/oder Spiritualität der afrikanischen christlichen Diaspora (*African Christian diaspora religion and/or spirituality*, kurz ACDRS) zeichnet sich durch folgende fünf Eigenschaften aus: ein Netzwerk zur Unterstützung, eine transnationale Dynamik, eine Plattform für ziviles Engagement und Aktivismus, die Basis für die Entwicklung einer Diaspora-Identität und experienzielle Religion.⁷¹

Speziell für die Analyse von Religion in der afrikanischen Diaspora haben sich einige Begriffe und Konzepte etabliert, etwa *African New Religious Movements*: Diese haben sich besonders seit dem Beginn des 20. Jahrhunderts in oder außerhalb von Afrika entwickelt, werden von AfrikanerInnen geleitet, haben hauptsächlich afrikanische Mitglieder und sind entweder dem Christentum, dem Islam oder indigenen afrikanischen Religionen zuzuordnen.⁷²

Ein anderer relevanter Begriff ist *African Initiated Church*, wobei die Abkürzung AIC auch als *African Independent Church*, *African Indigenous Church*, *African Instituted Church* oder gar als *African International Church* interpretiert werden kann.⁷³ AICs können entweder danach kategorisiert werden, ob sie afrikanischen Ursprungs oder auf externe Unterstützung angewiesen sind, oder danach, ob es sich um Filialen von afrikanischen Gemeinschaften handelt oder diese in Europa entstanden sind.⁷⁴ Die erste AIC entstand 1888 in Nigeria aus einer Abspaltung von der von amerikanischen Missionaren geleiteten *First Baptist Church Lagos*,

⁶⁷ Garbin 2018, Hagan 2013

⁶⁸ Adogame 2007: 19, Garbin 2018: 2, Hagan 2013: 261-262

⁶⁹ Curtis/Johnson 2014: 127

⁷⁰ Hagan 2013: 265, Shakhbazyan 2010: 45, vgl. Counted 2019: 67

⁷¹ Counted 2019: 67

⁷² Adogame 2003: 25

⁷³ Adogame 2002: 15, Ter Haar 1995: 29-30, Ter Haar 2008: 38-39, vgl. Ositelu 2002

⁷⁴ Adogame 2003: 29, vgl. Counted 2019, Knibbe 2009: 142, Ter Haar 1995: 7

während die seit 1964 in London vertretene *Church of the Lord* (Aladura) als erste AIC in Europa gilt.⁷⁵ Eine der ersten religiösen Initiativen in der afrikanischen Diaspora in Europa war die 1922 im englischen Liverpool gegründete *African Churches Mission*.⁷⁶ Nach der Verbreitung von AICs in Europa in den 1960ern entstand ab den 1980ern eine dritte Ebene der institutionalisierten Religionsausübung von AfrikanerInnen in Form von Pfingstbewegungen und dem Aufbau intrareligiöser und transnationaler Netzwerke.⁷⁷

Oft haben *African New Religious Movements* Wörter wie ‚international‘ im Namen, die wohl Nationalgrenzen sprengen und auf ein globales Zusammengehörigkeitsgefühl abzielen sollen.⁷⁸ Dies passt besonders gut zu Pfingstbewegungen, wo „deterritorialization and translocal circulation“ mit „the unbounded, individual-collective experience of the Holy Spirit“ einhergehen und „a global charismatic habitus“ bilden.⁷⁹ Andererseits ist für Pfingstkirchen in Russland die Tendenz dokumentiert, alle Hinweise auf internationale Beziehungen aus dem Namen zu entfernen, um sich möglichst gut in die religiöse Landschaft einzugliedern und nicht gleich als *foreign church* eine Außenseiterrolle einzunehmen.⁸⁰ Wenn der russische Religionswissenschaftler Roman Poplavsky diesen Pfingstkirchen „their devotion to Russia and their patriotic feelings“ und „the urge of Pentecostals to grow into a real part of Russian culture“ attestiert, bezieht er sich damit allerdings nicht auf AfrikanerInnen, denen es unter Umständen gerade ein Anliegen sein könnte, sich als nicht-orthodox zu positionieren und ihre vermeintliche Außenseiterrolle als Stärke zu nutzen, sondern auf russische KonvertitInnen.⁸¹

Die Motivationen für AfrikanerInnen sich einer religiösen Gemeinschaft anzuschließen, sind vielfältig: Religion ist oft nicht primär aufgrund der jeweiligen Glaubenslehren attraktiv, sondern wegen spiritueller Erfüllung, religiöser Identität und Zugehörigkeitsgefühl.⁸² Die Mitgliedschaft in einer religiösen Gruppe soll auch die eigene ethnische Identität bzw. individuelle und kollektive Identitäten festigen, Sicherheit bieten und erhalten, Solidarität fördern und allgemein das Überleben in einem oftmals von Isolation und Rassismus geprägten Alltag erleichtern.⁸³ Demnach kann eine Gemeinde als ‚dritter Raum‘ dienen: Dieses Konzept kann einerseits als Alternative zu den beiden normalerweise stark normativen Orten Zuhause und

⁷⁵ Falaye 2015: 230, Ositelu 2002: 71

⁷⁶ Adogame 2002: 11-15, Adogame 2003: 26

⁷⁷ Adogame 2002: 15-23, Adogame 2003: 29

⁷⁸ Adogame 2002: 26, Adogame 2003: 35, Ter Haar 1995: 30

⁷⁹ Garbin 2018: 1

⁸⁰ Poplavsky 2012: 116-117

⁸¹ Poplavsky 2012: 116

⁸² Adogame 2003: 31, Hagan 2013: 264

⁸³ Adogame 2003: 33, Hagan 2013: 264, Shakhbazyan 2010: 45

Arbeitsplatz interpretiert werden, andererseits als eine hybride Identität zwischen zwei widersprüchlichen Kulturen.⁸⁴ Dies erinnert auch an die gemeinschaftsstiftende Funktion von Religion nach Bronislaw K. Malinowski, nach der religiöse Praktiken der Auflösung der jeweiligen Gemeinschaft entgegenwirken.⁸⁵ Mitunter beruft man sich auf eine globale Mission oder auf Status und Legitimation im Zielland, was jedoch gerade durch das Beitreten zu einer *foreign church* in Russland wohl nicht erreicht wird.⁸⁶

Viele AfrikanerInnen suchen bei ihrer Ankunft in Europa erst historisch etablierte Mainstream-Kirchen auf, sind dann aber oft enttäuscht, weil sie keinen Anschluss finden oder sich nicht willkommen fühlen, und suchen deshalb kleinere Gemeinschaften bzw. gründen diese selbst.⁸⁷ Diese Argumentation ist für das orthodoxe Russland nicht zielführend, da, wie oben erläutert, die Trennung zwischen orthodoxem und nicht-orthodoxem Christentum weitestgehend entlang nationaler bzw. ethnischer Grenzen verläuft.⁸⁸ Während religiöse Überlegungen in manchen Kontexten als Pull-Faktoren für Migration denkbar sind, spielt Religion für AfrikanerInnen in Moskau bei der Auswahl ihres Ziellandes in der Regel keine große Rolle.⁸⁹ In manchen Fällen geht die Suche nach einer neuen religiösen Heimat am neuen Wohnort allerdings Hand in Hand mit dem Verhandeln der eigenen afrikanischen bzw. ethnischen Identität, nicht selten in Abgrenzung zur russischen Mehrheitsbevölkerung.⁹⁰

⁸⁴ Bhabha 1994, vgl. Boltovskaya 2010: 110

⁸⁵ Schlieter 2010: 167

⁸⁶ Adogame 2003: 31-32

⁸⁷ Adogame 2003: 30-31

⁸⁸ vgl. Agadjanian 2012: 5

⁸⁹ Shakhbazyan 2010: 50, vgl. Badenhorst/Makoni 2017: 277

⁹⁰ Adogame 2003: 33, Hagan 2013: 264, Shakhbazyan 2010: 45

2. Religiöse Landschaft Moskaus

Durch das Aufsuchen oder Gründen von Religionsgemeinschaften haben AfrikanerInnen die religiöse Landschaft Moskaus in den letzten Jahrzehnten nachhaltig mitgeprägt. Im Folgenden werden einige bekannte und weniger bekannte relevante Gruppen mit ihren jeweiligen Sakralbauten vorgestellt. Dabei wird der Standpunkt vertreten, dass auch profane Orte für sakrale Zwecke genutzt werden können, da religiöser Raum durch die Zuschreibung dieser Bedeutung konstruiert wird. Auf Grundlage der hier beschriebenen Fallbeispiele wird im Anschluss eine vierstufige Kategorisierung religiöser Veranstaltungsorte vorgeschlagen.

a. Allgemeines

„[T]he relationship between spatial appropriation and the dialectics of visibility/invisibility and centrality/marginality“⁹¹ betrifft auch die Frage, ob bzw. wie Religion im öffentlichen Raum repräsentiert ist. Moskau ist so weitläufig, dass Kategorien wie Marginalisierung oder die Dichotomie von Zentrum und (geografischer) Peripherie für die Analyse der religiösen Landschaft nicht zielführend sind. Auch die Beschreibung eines Gebäudes als ‚zentral gelegen‘ (d. h. innerhalb des sogenannten Gartenrings) muss nicht automatisch bedeuten, dass es tatsächlich sichtbar ist und das Stadtbild prägt. Neben großzügigen Prachtstraßen und beeindruckenden Boulevards verfügt Moskau über unzählige versteckte Gässchen und unscheinbare Hinterhöfe, und im Gegensatz zu etlichen russisch-orthodoxen Kirchen und Klöstern nimmt kaum einer der hier genannten Sakralbauten – trotz Innenstadtlage – eine prominente Position ein. Andererseits wurde ein Standort, der auf einem Moskauer Stadtplan abgelesen scheint, nicht unbedingt nur deshalb gewählt, weil dort die Mieten leistbarer sind als im Zentrum. Die russische Geografin Olga Vendina beschreibt zwar eine verstärkte Ansiedlung von Nicht-Russen in bestimmten Bezirken wie etwa rund um den Campus der bei afrikanischen Studierenden beliebten Russischen Universität der Völkerfreundschaft (RUDN), es gibt jedoch keinen Stadtteil mit einer besonders hohen Dichte an AfrikanerInnen oder einschlägigen Einrichtungen.⁹² Dementsprechend sind auch nicht-orthodoxe Kirchen über das gesamte Stadtgebiet verteilt.

Egal wie zentral, wie alt, wie groß oder wie imposant: Keiner der hier beschriebenen Sakralbauten nimmt einen prominenten Standort ein oder wird als Wahrzeichen wahrgenommen.

⁹¹ Garbin 2013: 679

⁹² Bondarenko 2017: 53, Vendina 2002

Trotzdem können die Sichtbarkeit und die Erkennbarkeit religiöser Orte als nützliche Merkmale dienen, um die Situation sowie den Grad an gesellschaftlicher, kultureller und/oder politischer Teilhabe einer Gemeinschaft zu thematisieren. Während traditionelle Glaubensgemeinschaften meist über repräsentative Bauten in der Innenstadt verfügen, treffen sich kleinere Gruppen oft erst ganz informell etwa in Privatwohnungen, und es bedeutet einen wichtigen organisatorischen Schritt sowie in vielen Fällen eine kaum überwindbare finanzielle Herausforderung, einen dauerhaften Raum zu finden.⁹³ In Russland ist dafür die offizielle Eintragung als Religionsgemeinschaft nötig, die unter anderem mindestens zehn russische StaatsbürgerInnen als Mitglieder und das Bestehen der informellen Gruppe seit über 15 Jahren voraussetzt.⁹⁴ Dies ist sowohl für die objektive Legitimation als auch für das subjektive Selbstwertgefühl der Gemeinschaft von großer Bedeutung, da eine physische Präsenz für das Verhandeln der Identität im öffentlichen Raum wesentlich ist: „place-making is a strategy towards public self-representation and self-positioning, a process of producing a global sense of place and a mark of location in local-global maps“.⁹⁵

Zu den aktuellen rechtlichen und bürokratischen Herausforderungen kommen im russischen Kontext die besonderen historisch-ideologischen Bedingungen: In der Sowjetunion wurden viele Kirchen enteignet und etwa als Kinos oder Konzertsäle verwendet und in manchen Fällen erst mehrere Jahre oder sogar mehr als ein Jahrzehnt später rückübereignet und den Religionsgemeinschaften wieder gänzlich überlassen. Heute hingegen ziehen religiöse Gruppen oft in Räumlichkeiten ein, die ursprünglich ganz anders genutzt wurden – die Aneignung bzw. der Übergang zwischen religiös und profan verläuft nun demnach in umgekehrte Richtung.⁹⁶ Dies deutet darauf hin, dass jeder beliebige Ort religiös genutzt werden kann, wenn ihm dieser Zweck zugeschrieben wird.

Die Entscheidung, einen neutralen Ort wie etwa einen Seminarraum anzumieten, kann einer Gruppe helfen anonym zu bleiben (so sie dies wünscht), oder sie kann dort aber auch mehr Sichtbarkeit und Aufmerksamkeit erlangen und vielleicht sogar Interessierte ansprechen, die eine konventionelle Kirche eher abschrecken würde. Es hängt freilich von den jeweiligen Nutzungsbedingungen ab, inwieweit der Raum gestaltet werden kann und so auch als religiöser

⁹³ vgl. Löfstedt 2020: 289

⁹⁴ Gvosdev 2001: 518-519, Löfstedt 2020: 288

⁹⁵ Adogame 2011: 166, vgl. Adogame 2012: 174

⁹⁶ vgl. Adogame 2011 zu „warehouse churches“ in Deutschland; Ter Haar (1995: 5) beschreibt ein ähnliches Phänomen für die Niederlande, wo sich viele *African churches* an ‚unsichtbaren‘, nicht institutionalisierten Orten wie etwa in Parkhäusern treffen, ähnlich wie dies bei katholischen Gemeinden nach der Reformation der Fall war.

Ort wahrgenommen wird. Durch die zunehmende Ausbreitung von Religion im säkularen Raum wird die Dichotomie von heilig und profan, religiös und säkular demnach aufgebrochen und durch fließendere Übergänge und eine Allgegenwärtigkeit von Religion ersetzt.⁹⁷ Obwohl nicht-orthodoxe Kirchen in Moskau heute nach wie vor eindeutig in der Minderheit sind und das Stadtbild nicht wesentlich beeinflussen, so haben sie doch ihre Spuren im Stadtbild hinterlassen und deuten auf eine wachsende (intra-)religiöse Vielfalt hin.

Aktive Religionsausübung kann unter anderem dadurch verhindert werden, dass kein passender Raum zur Verfügung steht – besonders in Russland, wo „practicing religion anywhere but in a formal place of worship“ seit 2016 illegal ist.⁹⁸ Einerseits gaben nur 4 % der für das vorliegende Projekt Befragten an, dass ihre jeweilige Gemeinschaft über keine fixe Adresse verfügt (siehe Diskussion der Ergebnisse in Abschnitt 3d), andererseits scheinen Gruppen ohne festen Treffpunkt *per definitionem* nicht in Moskaus religiöser Landschaft auf bzw. prägen diese nicht mit. Ebenso verzichtet die vorliegende Darstellung auf eine Beschreibung des virtuellen Raums, obwohl dieser mit zunehmender Technologisierung mehr und mehr an Bedeutung gewinnt. Der Begriff ‚religiöse Landschaft‘ ist hier demnach materiell und topografisch gemeint, nicht metaphorisch oder abstrakt.

Die Mehrheit der Bevölkerung in der Russischen Föderation wird als der russisch-orthodoxen Kirche zugehörig betrachtet, wobei es sich allerdings eher um „national self-identification rather than actual practice“⁹⁹ handelt. Die russisch-orthodoxe Kirche hat nach dem Zusammenbruch der Sowjetunion zwar an kultureller, ideologischer und politischer Bedeutung gewonnen, jedoch kaum an sozialer, intellektueller oder theologischer: Das spirituelle Vakuum wurde zwar nicht von einer Neubelebung des Glaubens gefüllt, dennoch konnten einige protestantische Gruppen von der Situation profitieren.¹⁰⁰ Der russische Religionswissenschaftler Alexander Agadjanian nennt vier Gründe, warum nicht-orthodoxe Glaubensgemeinschaften in Russland bislang trotzdem kaum nennenswert Fuß fassen konnten:¹⁰¹ Erstens wurde durch die erzwungene Säkularisierung in der Sowjet-Zeit die gesamte religiöse Landschaft „eingefroren“, wodurch – zweitens – alle Konfessionen gleichermaßen unterdrückt wurden. Drittens reagierte die orthodoxe Kirche „stur“ auf religiöse Vielfalt, da sie traditionell an Nationalitäten orientiert war und daher „more robust in marginalising aliens“. Viertens scheint es weniger spirituelle

⁹⁷ Garbin 2013: 682

⁹⁸ Löfstedt 2020: 298, vgl. zur Gesetzeslage in der Sowjetunion Diallo 2016: 230

⁹⁹ Kuropatkina 2012: 134

¹⁰⁰ Filatov 2000

¹⁰¹ Agadjanian 2012: 4-5

Berührungspunkte zwischen orthodoxen Praktiken und dem „Pentecostal/Charismatic emotional/ritual style“ zu geben, als dies etwa bei der katholischen Kirche in Lateinamerika der Fall ist. Auch wenn sein Beitrag primär russische KonvertitInnen ohne Migrationshintergrund behandelt, so stellt der schwedische Theologe Torsten Löfstedt dennoch treffend fest: „Russian Orthodoxy is uniquely suited as an ethnic marker for ethnic Russians in Russia, while Pentecostal denominations are perceived as foreign imports“.¹⁰²

b. Beschreibung relevanter Gemeinden und ihrer Sakralbauten

Die in Moskau wohnhaften AfrikanerInnen gehören einer Vielzahl christlicher Gemeinden an, von alteingesessenen Großkirchen über internationale bzw. afrikanische charismatische Pfingstkirchen bis hin zu kleinen informellen Gruppierungen. Da kaum offizielle Statistiken über Religionszugehörigkeit in Russland öffentlich zugänglich sind, muss sich die folgende Auflistung hauptsächlich (sofern nicht anders angegeben) auf persönliche Beobachtungen der Verfasserin im Rahmen der Feldforschung berufen. Alle beschriebenen Einrichtungen sind auf der Karte in Anhang 1 verzeichnet.

Nur eine verschwindend kleine Anzahl von AfrikanerInnen (zumeist aus Äthiopien) nimmt regelmäßig an Gottesdiensten in russisch-orthodoxen Kirchen teil,¹⁰³ sodass sich das vorliegende Projekt sowie die folgende Darstellung auf Moskaus nicht-orthodoxe christliche Gemeinden (*foreign churches*) konzentriert. Dennoch soll hier das gesamte Spektrum von historisch etablierten Großkirchen bis hin zu „the exotic and the more spectacular cases“ abgedeckt werden.¹⁰⁴ Selbstverständlich erhebt die folgende Liste keinen Anspruch auf Vollständigkeit, sondern beschreibt nur einige ausgewählte Gruppen, aus denen Gewährspersonen der empirischen Untersuchung stammen. Besonders aus der Vielzahl der kleineren christlichen Gemeinden werden hier nur diejenigen vorgestellt, mit denen die Verfasserin näheren Kontakt aufnehmen konnte. Interessanterweise haben einige Gemeinschaften wie etwa die BaptistInnen und MethodistInnen, die in den USA traditionell als *Black churches* gelten, in Moskau kaum AfrikanerInnen als Mitglieder, sodass sie auch in der vorliegenden Darstellung nicht aufscheinen.

¹⁰² Löfstedt 2012: 106; zu den ethnischen Minderheiten innerhalb der russisch-orthodoxen Kirche vgl. Filatov/Lunkin 2010

¹⁰³ vgl. Anti-Taylor 1967: 95

¹⁰⁴ Frederiks/Nagy 2016: 2

Neben etlichen kleinen Gemeinden und Kapellen gibt es in Moskau zwei römisch-katholische Kirchen, die beide auch stark von AfrikanerInnen frequentiert werden. Die zentral gelegene Kirche *Saint-Louis-des-Français* (Anhang 2) geht auf eine Vereinbarung von 1786 zurück und wurde in ihrer heutigen Form von 1833 bis 1835 erbaut. Sie richtet sich hauptsächlich an Moskaus frankophone Expats und bietet sonntags Gottesdienste auf Russisch, Englisch, Französisch, Italienisch, Litauisch und Vietnamesisch an. Im Gegensatz zu den meisten anderen damals bestehenden nicht-orthodoxen Kirchen wurde sie in der Sowjet-Zeit nicht geschlossen. Einerseits zeichnet sich diese Kirche durch die exklusive Lage nahe einem beliebten Ausgehviertel, direkt neben der französischen Schule und unweit der berühmten ehemaligen KGB-Zentrale aus, andererseits verschwindet der klassizistische Bau heute zwischen den umliegenden Häusern. Sowohl die Vorder- als auch die Rückseite der Kirche sind zwar von den jeweiligen Straßen aus zu sehen und als solche erkennbar, dennoch wirkt das Gebäude aufgrund seiner zurückgesetzten Position und durch die vielen Bäume im davor liegenden Park nicht exponiert und dominiert demnach keinesfalls das Stadtbild. In derselben Straße etwas weiter nördlich lag auch die vom selben Architekten entworfene Kirche der heiligen Apostel Peter und Paul der polnischen katholischen Gemeinde, die jedoch in der Sowjet-Zeit enteignet und nicht wiedereröffnet wurde.

In der 1911 geweihten katholischen Kathedrale der unbefleckten Empfängnis (Anhang 3) finden täglich russische und polnische Gottesdienste statt, sonntags zusätzlich auch auf Latein, Englisch, Französisch, Spanisch, Portugiesisch und Armenisch. Dafür stehen drei Veranstaltungsorte zur Verfügung, nämlich das Haupthaus, die Krypta und ein großer Saal im Pfarrhof hinter der Kirche. Der Verfasserin sind die genaueren Hintergründe und Überlegungen, warum welche Gemeinschaft an welchem der drei Veranstaltungsorte auf dem Gelände angesiedelt ist, zwar nicht bekannt, doch die Situation erweckt den Eindruck, dass die ‚kleinen‘, ‚neuen‘ Gruppen vom Zentrum der Kathedrale an die Peripherie, also in die Krypta oder in den Pfarrhof abgedrängt werden, was die Besucherzahlen jedoch nicht zwangsläufig widerspiegeln. Die Kathedrale ist ein beeindruckendes neugotisches Gebäude relativ nahe am Stadtzentrum, das in der Sowjet-Zeit unter anderem als Gemüsemarkt diente und ein Forschungsinstitut beherbergte. Zwischenzeitlich war das Gebäude sehr verfallen, der Turm wurde 1941 abgetragen. Nachdem bereits 1990 wieder die erste Messe auf dem Gelände stattfand, wurde die Kathedrale 1999 nach einer aufwendigen Renovierung neu geweiht.

Die Gemeinde *Our Lady of Hope* entstand 1934 durch ein Abkommen zwischen dem sowjetischen Außenminister Maxim Maximowitsch Litwinow und dem US-Präsidenten Franklin D.

Roosevelt, um die katholische Seelsorge für das diplomatische Corps in Moskau sicherzustellen.¹⁰⁵ Heute hält die Gemeinde vier Gottesdienste pro Woche: an Sonntagen morgens in der US-amerikanischen Botschaft (aufgrund der strengen Zutrittskontrollen nicht öffentlich zugänglich), mittags im Veranstaltungssaal hinter der Kathedrale sowie sonntags und samstags abends in einem Veranstaltungsraum in einem Wohnhaus unweit der amerikanischen Botschaft. Der Gottesdienst Sonntagmittag ist zweisprachig auf Englisch und Französisch und enthält auch Elemente in der philippinischen Sprache Tagalog. Trotz der starken historischen, örtlichen und institutionellen Bindung an die USA handelt es sich demnach um eine internationale und bei AfrikanerInnen sehr beliebte Gemeinde.

Die zentral gelegene anglikanische Kirche *Saint Andrew's* (Anhang 4) wurde 1883 im viktorianisch-neugotischen Stil errichtet, am selben Platz stand ab 1828 schon eine britische Kapelle. Die erste anglikanische Messe in Moskau fand bereits 1553 mit Erlaubnis von Ivan dem Schrecklichen statt, und es sollen auch die Anglikaner gewesen sein, die den Fußball 1895 in die Stadt gebracht haben. Nach der Konfiszierung 1920 diente das Kirchengebäude erst als Gästehaus für DiplomatenInnen, dann als Tonstudio, welches erst 2001 das Gelände endgültig verließ. Anlässlich eines Staatsbesuchs der britischen Königin Elisabeth II. wurde die Kirche 1994 wieder offiziell der anglikanischen Gemeinde überlassen. 2016 wurde eine Nutzungsvereinbarung auf 49 Jahre abgeschlossen, das Grundstück gehört jedoch nach wie vor dem russischen Staat.¹⁰⁶ Die Gemeinde bezeichnet sich als „inevitably transient“, da sie weitgehend aus DiplomatenInnen, Expats und Studierenden besteht, die vorwiegend aus Ländern mit anglikanischer Tradition kommen, darunter auch viele ehemalige britische Kolonien auf dem afrikanischen Kontinent.¹⁰⁷ Von den drei wöchentlichen Gottesdiensten ist mit durchschnittlich 100 Personen derjenige am Sonntagvormittag am besten besucht, an hohen Feiertagen kommen über 350 Gläubige.¹⁰⁸

Sonntagnachmittags hält die *Moscow Protestant Chaplaincy* in Saint Andrew's ihren Gottesdienst ab, die die *United Methodist Church*, die *Evangelical Lutheran Church in America*, die *Reformed Church in America*, die *American Baptist Churches USA* und die *Presbyterian Church (USA)* in Moskau repräsentiert. Die protestantische Gemeinde wurde 1962 gegründet und besteht heute zu etwa 60 % aus AfrikanerInnen.¹⁰⁹ Besonders zu erwähnen sind die *Moscow*

¹⁰⁵ Our Lady of Hope o. J.

¹⁰⁶ Chaplaincy Council of St Andrew's Church 2019: 1

¹⁰⁷ Chaplaincy Council of St Andrew's Church 2019: 2

¹⁰⁸ Chaplaincy Council of St Andrew's Church 2019: 3

¹⁰⁹ Boltovskaya 2010: 100

Protestant Chaplaincy Social Services: Diese organisieren seit 2001 die *Task Force Against Racism*, bieten Sprachkurse an, betreiben eine Krankenstation einschließlich mehrsprachiger psychologischer Betreuung und speziellem Angebot für Frauen und verteilen Kleider- und Lebensmittelspenden.¹¹⁰ Der Standort der *Moscow Protestant Chaplaincy Social Services* ist allerdings nicht in der Nähe von *Saint Andrew's*, und die genaue Adresse wird auch nirgends veröffentlicht, sondern muss erfragt werden. Dies hat das Ziel, Anfeindungen zu vermeiden und die Hilfesuchenden zu schützen.

Neben verschiedenen anderen Konfessionen wie etwa der georgischen, assyrischen oder armenischen Kirche, die für AfrikanerInnen nicht relevant sind, sei hier die Lutherische Kathedrale Sankt Peter und Paul (Anhang 5) genannt, die traditionell die Kirche für Deutsche bzw. Russlanddeutsche war. Sie ist für die afrikanische Diaspora in Moskau zwar weniger bedeutsam (obwohl es dort auch eine französischsprachige Gemeinde mit einigen AfrikanerInnen gibt), manche Sozialprogramme werden jedoch gemeinsam mit den *Moscow Protestant Chaplaincy Social Services* getragen. Die Kirche geht auf das Jahr 1694 zurück, das heutige Gebäude auf 1905. Dieses wurde 1938 enteignet, zwischenzeitlich als Kino und Bürogebäude verwendet, und erst Ende 2017 in einer Zeremonie mit dem deutschen Bundespräsidenten Frank-Walter Steinmeier rückübergibt. 1957 wurde der Kirchturm entfernt, der seit 2008 wieder die umliegenden Gebäude deutlich überragt und sogar vom Fluss Moskwa aus zu sehen ist. Neben dem Sonntagsgottesdienst auf Russisch und Deutsch gibt es auch einen Kindergottesdienst, einen Chor, einen Gebetskreis und eine Bibelstunde sowie Frauen-, Senioren- und Jugendgruppen. Eine weitere deutsche Kirche wurde 1928 zerstört, ihre Orgel steht allerdings heute in Sankt Peter und Paul.

Drei der 27 Moskauer Kongregationen der Siebenten-Tags-Adventisten laden samstags in dasselbe Gebäude zum Sabbat-Treffen ein. Während zwei davon hauptsächlich von RussInnen besucht werden, hat die *Moscow International SDA Church* bei 170 Mitgliedern jede Woche durchschnittlich 270 TeilnehmerInnen (also 100 mehr) aus über 30 Nationen, von denen zwei Drittel jünger als 35 Jahre sind – viele davon „unemployed students, migrant workers, out-of-town visitors and non-believers“.¹¹¹ Der aktuelle Veranstaltungsort ist modern und von außen deutlich als Kirche erkennbar, der der internationalen Gemeinde zugeteilte Raum platzt allerdings aus allen Nähten – mittlerweile muss in zwei ‚Schichten‘ gepredigt werden, um alle BesucherInnen unterbringen zu können. Ein größeres Gebäude, das bis zu 1.000 Gläubigen

¹¹⁰ Boltovskaya 2010: 100-105, vgl. Counted 2019: 68

¹¹¹ Moscow International SDA Church o. J.

sowie verschiedenen anderen Einrichtungen Platz bieten soll, ist deshalb bereits seit 2010 in Planung.¹¹²

Die 1987 vom nigerianischen Pastor Chris Oyakhilome gegründete Freikirche *Christ Embassy* (auch: *Believers' LoveWorld Incorporated*) hat in Moskau zwei verschiedene Standorte: einen Raum in einem ‚christlichen Zentrum‘ (Христианский центр) im Souterrain eines unscheinbaren Wohnhauses (Anhang 6) und einen repräsentativen Veranstaltungssaal. Der Gottesdienst findet am Sonntagabend statt, einmal im Monat gibt es einen fünfstündigen *all-night service*, dazu eine Bibelstunde und einen Gebetskreis mittwochs und freitags. Im Gottesdienst singt man und spricht gemeinsam ‚in Zungen‘. Dieses individuelle Gebet in Zungenrede, die sogenannte Glossolalie, beweist, dass eine Person vom Heiligen Geist erfüllt ist bzw. dass sie die Geistes-Taufe empfangen hat.¹¹³ Außerdem wird die aktuelle Predigt von Pastor Chris auf einer Leinwand übertragen, was einen wichtigen Beitrag dazu leistet, dass regelmäßig transnationale Netzwerke und Beziehungen zum afrikanischen Herkunftsort gepflegt werden.¹¹⁴

Die *Christ Embassy* arbeitet an der *Inner City Mission* (Anhang 7) mit, wofür (hauptsächlich russische) Obdachlose in einem Zelt auf einem Parkplatz in der Nähe des Kursker Bahnhofs nach einer kurzen religiösen Ansprache (auf Russisch) mit Suppe, Brot und Tee versorgt werden.¹¹⁵ In gewisser Weise kann dies als umgekehrte Missionierung angesehen werden, und gerade russische Pfingstkirchen sind für ihr soziales Engagement bekannt;¹¹⁶ jedenfalls haben derartige Aktivitäten „the potential to provide migrants with agency, meaning, and purpose, thereby challenging the spatial, social, and symbolic marginality of the ‚diasporic condition‘“.¹¹⁷

Nicht beschildert und nur über den Eingang eines Fitnessstudios erreichbar ist der vom *International Christian Assembly* angemietete Veranstaltungssaal, in dem sonntags drei getrennte Gottesdienste auf Russisch, Englisch und Filipino stattfinden (Anhang 8). Da die Gemeinschaft auf ihrer Homepage ein Video für die Wegbeschreibung von der nächsten U-Bahn-Station zur Verfügung veröffentlicht hat, stellt die recht versteckte Lage offenbar eher ein Hindernis dar als eine Strategie zu sein, etwa um sich vor xenophoben Angriffen zu schützen wie im Falle der bereits erwähnten *Moscow Protestant Chaplaincy Social Services*.

¹¹² vgl. Löfstedt 2020: 289

¹¹³ vgl. Kay 2011: 58

¹¹⁴ vgl. Adogame 2007: 25-26, Garbin 2018: 4-5, Vertovec 2004: 290

¹¹⁵ Boltovskaya 2010: 100-105, für ein ähnliches Projekt vgl. Caldwell 2003

¹¹⁶ vgl. Counted 2019: 70, Ter Haar 1995: 30, Ter Haar 2008, Poplavsky 2012: 119

¹¹⁷ Garbin 2018: 3

Im September 2000 gründete das US-amerikanische Pastorenehepaar Rick und Denise Renner die *Moscow Good News Church* als Teil der *Renner Ministries*. Anfangs fanden die Gottesdienste mit etwa 200 TeilnehmerInnen in einem Konferenzraum im prestigeträchtigen *Hotel Rossija* unmittelbar am Roten Platz statt – ein symbolträchtiger Ort im Machtzentrum Moskaus. Dies scheint ein wichtiger Teil des Gründungsnarrativs und der Selbstwahrnehmung der Gemeinschaft zu sein, an den man gerne etwa in Interviews erinnert. Noch bevor das *Hotel Rossija* 2006 geschlossen und abgetragen wurde, suchte sich die Gemeinde verschiedenste Veranstaltungsorte wie etwa ein Stadion für die Feierlichkeiten zum fünften Jahrestag mit 5.000 Personen oder ein ehemaliges Theater, das gleichzeitig auch als Nachtclub diente.¹¹⁸ Seit Ende 2014 werden Gottesdienste für mehrere Tausend TeilnehmerInnen pro Woche in einem neuen, als Kirche erkennbaren Gebäudekomplex am Stadtrand abgehalten (Anhang 9). Die Gottesdienste finden im Hauptsaal auf Russisch statt, werden in die Nebenräume übertragen und dort auf Englisch und Französisch gedolmetscht.¹¹⁹ Mittlerweile gibt es zusätzlich drei Filialen in anderen Stadtteilen mit dem Ziel „to bring church to people rather than have them travel great distances to come to church“.¹²⁰ Obwohl die Verfasserin die Besuche bei allen Gemeinschaften angekündigt und um Unterstützung gebeten hatte, war die *Moscow Good News Church* die einzige, die sie ausdrücklich willkommen hieß, die das Projekt kurz den Mitgliedern vorstellte und sogar zur Teilnahme an der Befragung aufrief.

Außer den bisher hier vorgestellten christlichen Einrichtungen gibt es in Moskau auch drei Moscheen.¹²¹ Unter Moskaus 12 Millionen EinwohnerInnen leben inoffiziellen Schätzungen zufolge zwischen 1,5 und 4 Millionen MuslimInnen (insbesondere unter Berücksichtigung der WanderarbeiterInnen aus den ehemaligen Sowjetrepubliken in Zentralasien), trotzdem wird der Bau weiterer Moscheen nicht genehmigt, sondern der Bürgermeister Sergei Semjonowitsch Sobjanin verlautbarte, dass die aktuelle Anzahl ausreichen würde.¹²² Die sogenannte alte oder historische Moschee (Московская историческая мечеть) wurde 1712 erstmals urkundlich erwähnt und ist zwar in einem Hinterhof versteckt, doch zentral gelegen unweit der bei TouristInnen beliebten Tretjakow-Galerie und der Botschaft von Kamerun in einem Stadtteil, in dem früher viele tatarische Händler lebten. Die Kathedralmoschee hingegen ist ein moderner und durchaus beeindruckender Monumentalbau im Norden der Stadt (Anhang 10), der seit 2015

¹¹⁸ Hutchinson 2006

¹¹⁹ vgl. Garbin 2018: 4-5

¹²⁰ Renner Ministries 2019: 3 (Hervorhebung im Original)

¹²¹ Manche Quellen nennen vier, fünf oder gar sechs Moscheen, die Verfasserin konnte allerdings nur drei ausfindig machen.

¹²² Shuster 2013, Weir 2013

eine ältere Moschee von 1904 ersetzt. Freitags ziehen scheinbar ununterbrochene Ströme gläubiger Muslime vermutlich hauptsächlich zentralasiatischer Herkunft von den jeweiligen U-Bahn-Stationen zu den beiden Moscheen – unter ihnen befinden sich allerdings keine AfrikanerInnen, was von einem zuständigen Imam bestätigt wurde.¹²³ Ebenfalls moderneren Ursprungs ist die Gedächtnismoschee (Московская мемориальная мечеть) unmittelbar hinter dem Siegespark, die ab 1995 zum Gedenken an die muslimischen Soldaten errichtet wurde, die im Zweiten Weltkrieg auf russischer Seite gekämpft hatten.

Neben Christentum und Islam sind auch Buddhismus und Judentum Gründungsreligionen der Russischen Föderation und haben denselben verfassungsrechtlichen Status.¹²⁴ Diese beiden Religionen sind historisch bedingt für AfrikanerInnen kaum relevant, der Vollständigkeit halber sei hier jedoch erwähnt, dass sich in Moskau heute neun aktive Synagogen und mehrere buddhistische Zentren befinden, ein großer buddhistischer Tempelkomplex mit Stupa wird gerade gebaut.¹²⁵

c. Kategorien religiöser Veranstaltungsorte

Ungeachtet der ‚unsichtbaren‘ Gruppen ohne fixen Treffpunkt, die Moskaus Stadtbild demnach nicht mitprägen, zeigt eine Analyse der hier vorgestellten christlichen Gemeinschaften, dass sich die religiös verwendeten Räumlichkeiten in vier Kategorien unterteilen lassen:

- Die beiden katholischen, die anglikanische sowie die lutherische Gemeinde verfügen über **repräsentative, historische Bauten**, die erstens in Moskaus Stadtbild überhaupt sichtbar und zweitens durch ihre architektonischen Eigenschaften eindeutig als (nicht-orthodoxe) Kirchen erkennbar sind. Diese Gebäude dienen den Gemeinden nicht nur zur Abhaltung von Gottesdiensten, sondern auch für die Verwaltung und andere Angebote und Veranstaltungen der jeweiligen Gruppen.¹²⁶ Es sei allerdings darauf hingewiesen, dass die ebenfalls in der anglikanischen Kirche beheimatete protestantische Gemeinde über kein eigenes Gebäude verfügt und dass die anglikanische Kirche überdies nach dem Ende des Sowjet-Regimes nie rückübereignet wurde, sondern nur genutzt werden darf. Diese Situation ist für die Gemeinde „a burden since it is the user, not the

¹²³ Persönliche E-Mail von Imam Mecheti, 27.7.2016

¹²⁴ vgl. Gvosdev 2001, Shterin/Richardson 1998

¹²⁵ Jewish Europe o. J., Moscow Buddhist Society o. J.

¹²⁶ Dasselbe gilt im Übrigen gleichermaßen auch für die beschriebenen Moscheen, wenngleich hier aus bereits dargelegten Gründen christliche Gemeinschaften im Vordergrund stehen.

owner, who has responsibility for repair and maintenance“.¹²⁷ Demnach kann die Nutzung eines historischen, in manchen Fällen denkmalgeschützten Gebäudes auch höhere Wartungskosten und andere Verpflichtungen mit sich bringen.

- Auch die Gebäude der *Moscow International Seventh-day Adventist Church* und der *Moscow Good News Church* sind **als Kirchen erkennbar** und signalisieren durch die Aneignung öffentlichen Raums sowohl Dauerhaftigkeit als auch ein entsprechendes Selbstverständnis. Durch ihren modernen Baustil legen sie jedoch auch auf den ersten Blick nahe, dass es sich um neue Bewegungen und nicht um alteingesessene Gemeinschaften handelt. In Russland ist es allerdings schwierig, Grundstücke und Baubewilligungen für neue Sakralbauten zu erwerben.¹²⁸
- Nicht *per se* weniger dauerhaft sind die Veranstaltungsorte der *Christ Embassy* und der *International Christian Assembly*, wenngleich sie auch nur angemietet und nicht oder **kaum von außen als religiöse Einrichtungen erkennbar** sind. In diesen Fällen werden Gottesdienste in neutral eingerichteten, säkularen Räumen abgehalten, und die Bauten beeinflussen das Stadtbild minimal, abhängig von den jeweils verwendeten Symbolen und Aufschriften.
- Aus der Vielzahl der möglichen Varianten sind drei hier behandelte **Sonderfälle** die Räume der *Moscow Protestant Chaplaincy Social Services*, die zum Selbstschutz unsichtbar bleiben sollen, das Zelt der *Inner City Mission*, das als einziges der hier diskutierten Beispiele nicht einmal ein Gebäude im eigentlichen Sinn ist, sowie jener Gottesdienst von *Our Lady of Hope*, der in der US-amerikanischen Botschaft gehalten wird. Bei all diesen Beispielen fällt auf, dass selbst wenn den Gemeinden repräsentative Räumlichkeiten für die Gottesdienste zur Verfügung stehen, diese nicht zwangsläufig für angegliederte Angebote genutzt werden.

Zusammenfassend kann gesagt werden, dass die hier vorgestellten Gegebenheiten einen Überblick über verschiedenste Ausformungen bzw. unter Umständen auch über unterschiedliche Stadien in der Entwicklung von für AfrikanerInnen relevante religiöse Gruppen in Moskau geben. Dies zeigt sich im Grad ihrer Institutionalisierung und gesellschaftlichen Teilhabe sowie an den genutzten Räumlichkeiten selbst. Anhand der hier dargelegten Kategorien – besonders der letzten beiden – wird deutlich, dass religiöser Raum durch die Bedeutung entsteht, die ihm

¹²⁷ Chaplaincy Council of St Andrew's Church 2019: 5

¹²⁸ Löfstedt 2020: 289

von den Anwesenden bzw. Verantwortlichen zugeschrieben wird, unabhängig von der ursprünglichen Nutzung.

Durch die ideologischen Bedingungen in der Sowjetunion wurden die meisten Kirchen damals enteignet und zu profanen Zwecken verwendet, viele davon sind nach wie vor im Besitz der Russischen Föderation und dürfen lediglich von den jeweiligen Gemeinden benutzt werden. Heute erleben wir das umgekehrte Phänomen, dass jüngere Gruppen, die (noch) über keine eigenen Räumlichkeiten verfügen, neutrale, säkulare Gebäude nutzen oder sogar errichten und durch diese Aneignung des öffentlichen Raums die Grenzen zwischen religiös und säkular verwischen. Die rechtliche Lage erschwert die Situation zusätzlich: Einerseits ist für die Religionsausübung ein einschlägiger Ort erforderlich, andererseits können nur registrierte Religionsgemeinschaften einen Veranstaltungsort anmieten.

Manche der von AfrikanerInnen frequentierten Moskauer Gemeinschaften wurden vor mehreren Jahrzehnten oder sogar Jahrhunderten gegründet und befinden sich in ehrwürdigen Gebäuden, während andere Gemeinden es geschafft haben, ein eigenes Gebäude neu zu errichten. Manche mieten neutrale Räume an, die im Stadtbild kaum sichtbar sind, wieder andere haben nicht einmal einen fixen Standort zur Verfügung. Obwohl nicht-orthodoxe Sakralbauten heute nach wie vor in der Minderheit sind und Moskaus religiöse Landschaft unterschiedlich stark prägen, deuten sie doch auf eine wachsende Vielfalt hin und hinterfragen „through a sense of fluidity and ‚ubiquity‘ of the sacred – the idea of an essential and radical dichotomy between sacred and profane“.¹²⁹

¹²⁹ Garbin 2013: 682

3. Empirische Untersuchung

a. Methodische Vorbemerkungen

Der der vorliegenden Analyse zugrunde liegende Fragebogen (Anhang 11) war Teil eines Projekts für die Forschungsplattform *Global African Diaspora Studies* (GADS) am Institut für Afrikawissenschaften der Universität Wien und wurde von deren Leiter Prof. Adams Bodomo zur Verfügung gestellt. Nach der explorativen Phase mit ersten Pretests des soziolinguistischen Fragebogens im Sommer 2015 wurde der Fragebogen 2016 leicht den örtlichen Gegebenheiten angepasst und der religionswissenschaftliche Teil Masterarbeit hinzugefügt. In einem weiteren Schritt wurden drei Fragen zum Thema Religion als Coping-Strategie an diejenigen geschickt, die im ersten Fragebogen ihre E-Mail-Adresse für eine spätere Kontaktaufnahme angegeben hatten.

Der vollständige Fragebogen enthält Fragen zu Demografie (Nationalität, Alter, Geschlecht, Ausbildung, Beruf, finanzielle Situation), Aufenthaltszweck und -dauer, im Alltag verwendeten Sprachen, Meinung zur Nützlichkeit verschiedener Sprachen, kultureller Integration, Einstellungen zu Russland und Netzwerken innerhalb und außerhalb der Diaspora. In der vorliegenden Analyse werden nur die Antworten auf die demografischen und religionswissenschaftlichen Fragen diskutiert, nicht aber die soziolinguistischen.

Die Befragungen vor Ort wurden durch ExpertInneninterviews und teilnehmende Beobachtung¹³⁰ in Sozialprojekten und religiösen Einrichtungen ergänzt: Interviews mit VertreterInnen der Gemeinschaften, informelle Gespräche mit BesucherInnen, Teilnahme an Gottesdiensten und anderen Veranstaltungen wie etwa Russischunterricht, Suppenküche, Bibelstunde etc. Die Erkenntnisse aus diesen Begegnungen fließen zwar nicht unmittelbar in die Datenanalyse ein, trugen aber zu einem besseren Gesamtverständnis der Situation bei: „By being present, the fieldworker acquires a broader understanding of the subjects, their surrounding environment, and their social relations and interactions“.¹³¹

Verdeckte Beobachtungen waren unter anderem nicht möglich, weil bei der Kontaktaufnahme via E-Mail oder Facebook zwangsläufig die Identität preisgegeben wird, außerdem war es besonders bei kleineren sowie bei ausschließlich von AfrikanerInnen frequentierten Gemeinden augenscheinlich, dass die Verfasserin nicht zu den üblichen TeilnehmerInnen gehörte.¹³² Da

¹³⁰ vgl. Knoblauch 2003: 72-73

¹³¹ Gu 2019: 568

¹³² vgl. Knoblauch 2003: 76-79

die Verfasserin durch die intensive Literaturrecherche über umfangreiche Vorinformationen verfügte, handelte es sich um vorbereitete Beobachtungen.¹³³

Die durch den Fragebogen erhobenen Daten wurden nach der Erhebungsphase mit MS Excel sortiert, statistisch ausgewertet und zu den in dieser Arbeit verwendeten Abbildungen und Tabellen verarbeitet. In Abschnitt 3d der vorliegenden Arbeit werden die Ergebnisse nach religionssoziologischen und -ethnologischen Gesichtspunkten diskutiert und mit Daten aus der Sekundärliteratur verglichen.

Nachdem die Verfasserin der vorliegenden Arbeit Österreicherin – also weder Russin noch Afrikanerin – ist, liegt sozusagen ein doppelt ethischer Zugang vor, d. h. Untersuchung ‚von außen‘.¹³⁴ Dadurch konnte den Gewährspersonen zwar in manchen Fällen glaubhaft versichert werden, dass es bei der Befragung keine richtigen oder falschen (bzw. erwünschte und unerwünschte) Antworten gibt, da kein persönliches Interesse etwa an einer besonders positiven Darstellung Russlands besteht. Somit war die Verfasserin nicht in der Rolle einer Gastgeberin im eigenen Land, sondern teilte mit den Befragten die Fremdheitserfahrung in Russland. Gleichzeitig lief sie dadurch allerdings Gefahr, die Befragten aus einer orientalistisch-kolonialen Distanz als Forschungsgegenstand zu betrachten und eine homogene, exotische Gruppe im Sinne eines *methodological nationalism* konstruieren zu wollen.¹³⁵ Um jegliche Form von *observer bias* zu minimieren, reflektierte sie ihre Rolle im Feld gründlich.¹³⁶ Da *per definitionem* kein Beitritt zu einer der untersuchten Gruppen und damit kein *going native*¹³⁷ möglich war, sah sich die Verfasserin am ehesten in der Position eines Gastes oder Lehrlings¹³⁸. Im Gegensatz zu einem asymmetrischen, hierarchischen Verständnis der Beziehung zwischen Forschenden und Beforschten wird hier die Ansicht vertreten, dass Sinn durch Dialog konstruiert wird. In der interaktiven Situation wird dem Gesagten oder Erlebten gemeinsam Bedeutung zugeschrieben bzw. diese verhandelt, sodass die Befragten zu „MitautorInnen dieses Textes“ werden.¹³⁹ Ein wichtiges Anliegen ist es darüber hinaus nicht nur methodisch-formal, sondern auch inhaltlich, AfrikanerInnen nicht auf die Rolle passiver Opfer zu reduzieren, wie dies in der Forschungsliteratur zu Minderheiten oft geschieht.¹⁴⁰

¹³³ vgl. Knoblauch 2003: 81-82, ebd. 31, ebd. 90

¹³⁴ Fetterman 2008, vgl. Gu 2019: 570-572

¹³⁵ Frederiks/Nagy 2016: 3, Nagy 2016, vgl. Hödl 2013: 41-43

¹³⁶ Lockyer 2008

¹³⁷ vgl. Harvey 2003, Hödl 2013: 42, Knoblauch 2003: 97

¹³⁸ Harvey 2003, vgl. Hödl 2013: 44-45, Knoblauch 2003: 84-86

¹³⁹ Harvey 2003, Hödl 2013: 42, Deppermann 2014

¹⁴⁰ vgl. Boltovskaya 2010: 94, Gu 2019: 567

b. Orte und Modus der Befragung

Für die Hauptphase des Projekts wurden Daten sowohl online als auch in Moskau (August und September 2017) gesammelt. Der Aufenthalt wurde von GADS finanziert und vor Ort organisatorisch vom Institut für Afrikastudien der Russischen Akademie der Wissenschaften unterstützt. Diese Unterstützung war für ein besseres Verständnis verschiedener Migrationsmuster und der Reaktionen von russischer Seite unerlässlich. Die Zeit vor der Hauptforschungsphase wurde für intensive Literaturrecherche, das Vereinbaren von Interviewterminen und das Verbreiten des Links zur Online-Umfrage verwendet. Die Online-Umfrage musste nach den Pretests auf eine andere Plattform migriert werden, da der Name der ursprünglich verwendeten Software *Survey-Monkey* für viele AfrikanerInnen als so beleidigend empfunden wurde, dass sie ihre Mitarbeit verweigerten.

Um so viele Menschen wie möglich zu erreichen, wurden der Fragebogen sowie der Link zur Online-Umfrage in Moskau nicht nur vor Kirchen, sondern auch an wichtigen Verkehrsknotenpunkten sowie in relevanten einschlägigen Restaurants, Geschäften, Bildungseinrichtungen etc. verteilt, es handelt sich demnach um ein Multi-Site-Feld.¹⁴¹ Alle Interaktionen fanden an Orten aus dem unmittelbaren Lebensbereich der Personen und nicht in neutralen Laborsettings statt (d. h. in ‚Grashütten‘ und nicht in ‚weißen Räumen‘¹⁴²).

Die Befragungen wurden an folgenden Orten durchgeführt:

- Kirchen: siehe Abschnitt 2b
- Restaurants: *Addis Abeba* (Anhang 12), *Avenue* (Anhang 13)¹⁴³
- Einkaufszentren und Geschäfte: *Afroshop* (Anhang 14), *Atrium*, *Naija Mini-Mart* (Anhang 15)
- Parks: Gorky Park, Park Pobedy
- U-Bahn-Stationen, Hauptstraßen, wichtige Plätze und Orte: Arbatskaya, Bolshoi Theater, Botschaft von Kamerun, Domodedovo Flughafen, Kuznetsky Most, Oktyabrskaya, Russische Universität der Völkerfreundschaft (RUDN), Tverskaya

¹⁴¹ vgl. Knoblauch 2003: 90

¹⁴² vgl. Knoblauch 2003: 114-115

¹⁴³ Bondarenko et al. 2014 widmet sich besonders diesen beiden Einrichtungen.

Ergänzend zur Datensammlung vor Ort wurde auch ein auf Englisch, Französisch und Russisch verfügbarer identischer Fragebogen im Internet verbreitet. Während der tatsächliche Fragebogen hauptsächlich offene Fragen beinhaltet, deren Antworten später einer Cluster-Analyse unterzogen wurden, gaben TeilnehmerInnen der Pretests das Feedback, dass für die Online-Version Multiple-Choice-Fragen praktischer wären, was dann auch so umgesetzt wurde. Durch die offenen Fragen hatten die TeilnehmerInnen zwar die Möglichkeit „to choose the terms with which to construct their descriptions and highlight the topics that are meaningful to them“, andererseits klafften die Antworten mitunter „in topic, complexity, and length“ so weit auseinander, dass eine quantitative Evaluierung einzelner Fragen Fällen kaum sinnvoll war.¹⁴⁴

Alleine die Online-Umfrage ohne Recherche vor Ort hätte nicht ausgereicht, um sowohl verlässliche Information aus erster Hand als auch Datenintegrität zu gewährleisten. Außerdem würde die alleinige Erhebung im Internet die Stichprobe dahingehend verzerren, dass jüngere und sozio-ökonomisch bessergestellte Personen überrepräsentiert sein könnten. Andererseits ermöglicht der Online-Fragebogen ein gezielteres Auswählen der Befragten etwa durch die Suchfunktion auf Facebook, wodurch die Reliabilität der Ergebnisse erhöht wird.¹⁴⁵

Aufgrund der relativ geringen Anzahl von AfrikanerInnen in Moskau basiert die Stichprobe auf *convenience sampling*¹⁴⁶ – angestrebt wurde mit anderen Worten eine Vollerhebung, die Stichprobe ergibt sich demnach aus sämtlichen während aller Forschungsaufenthalte angetroffenen AfrikanerInnen abzüglich denjenigen, die die Teilnahme ablehnten. Während bei *convenience sampling* normalerweise die Gefahr mangelnder Übertragbarkeit der Ergebnisse auf die Grundgesamtheit besteht, ist dies im vorliegenden Projekt nicht der Fall, da alle TeilnehmerInnen die Kategorie AfrikanerInnen erfüllen. In Bezug auf manche Merkmale ist allerdings eine Stichprobenverzerrung nicht auszuschließen. Obwohl die Verfasserin anstrebte, durch eine große Anzahl verschiedener Plätze eine möglichst vielfältige Stichprobe zusammenzustellen und dadurch eine theoretische Sättigung der Daten¹⁴⁷ zu erreichen, ist das offensichtliche Problem dieser Methode der Fragebogenverteilung, dass die potenziellen Gewährspersonen auf die Menschen eingeschränkt waren, denen man zufällig auf der Straße begegnet. Im Laufe der Zeit traf die Verfasserin immer wieder dieselben Menschen an ganz unterschiedlichen Orten der Stadt, sodass mit hoher Wahrscheinlichkeit gesagt werden kann, dass die Menschen, die nicht gefunden werden möchten, nicht in dieser Studie aufscheinen, ein Großteil der anderen

¹⁴⁴ Roulston 2008

¹⁴⁵ Für weitere Überlegungen zu Online-Methoden in der Diasporaforschung vgl. Crush et al. 2012, Ignacio 2013

¹⁴⁶ Saumure/Given 2008

¹⁴⁷ vgl. Knoblauch 2003: 107

aber sehr wohl. Wenn es sich hierbei auch nur um vereinzelte Blitzlichter auf das große Ganze handelt, so können daraus dennoch wesentliche Informationen induziert werden:

„Die Einzelsituation kann deswegen die Spezifik des untersuchten Kontexts widerspiegeln, weil dieser Kontext selbst ja aus einzelnen Handlungen, Interaktionen und Situationen besteht; seine Besonderheit muß also auch in seinen Einzelteilen enthalten sein“.¹⁴⁸

Das ursprüngliche Forschungsdesign sah ausschließlich die Erhebung durch schriftliche Fragebögen vor, es zeigte sich jedoch bald, dass etliche InformantInnen ein persönliches Gespräch dem selbstständigen Ausfüllen vorzogen. Deshalb wurde der Fragebogen in vielen Fällen tatsächlich als Vorlage für ein teilstandardisiertes Leitfadeninterview¹⁴⁹ verwendet, sodass die quantifizierbaren Daten aus dem Fragebogen durch wertvolle qualitative Hintergrundinformationen ergänzt werden konnten. Auch ein narrativer oder biografischer Zugang¹⁵⁰ wäre sicherlich lohnend gewesen, hätte sich jedoch aufgrund der eingeschränkten Erhebungsmöglichkeiten als schwierig erwiesen.

Die Interaktionen in Moskau fanden auf Englisch statt, mit Ausnahme von zwei Studenten aus Äquatorial-Guinea, mit denen ein Gespräch auf Spanisch geführt wurde. Während der Befragungen wurden die Antworten stichwortartig auf dem Fragebogen festgehalten, auf weitere Notizen wurde aus praktischen Gründen verzichtet. Anhand von mentalen Notizen wurde ein Feldtagebuch geführt, um den Kontext der Befragungen und etwaige die Antworten ergänzende Beobachtungen festzuhalten.¹⁵¹ Einige besonders bemerkenswerte Begegnungen wurden außerdem in literarischer Form als unveröffentlichte Kurzgeschichten verarbeitet.

Ein hochrangiger Mitarbeiter der kamerunischen Botschaft sowie ein Mitglied der *Christ Embassy* agierten als ‚Türsteher‘¹⁵² bzw. viel eher Türöffner, d. h. sie stellten jeweils den Kontakt zu weiteren potenziellen Gewährspersonen her und erleichterten so den Zugang zum Feld. Den Gewährspersonen wurde keinerlei Gegenleistung in Aussicht gestellt, lediglich einer der beiden ‚Türsteher‘ wurde zum Mittagessen eingeladen.¹⁵³ Manche Gemeinschaften verfügen über eigene *stranger handlers*, die sich um neue BesucherInnen kümmern.¹⁵⁴ Dies war besonders

¹⁴⁸ Knoblauch 2003: 156

¹⁴⁹ vgl. Knoblauch 2003: 113

¹⁵⁰ vgl. Knoblauch 2003: 122-134

¹⁵¹ vgl. Knoblauch 2003: 91-93

¹⁵² vgl. Knoblauch 2003: 82-83

¹⁵³ vgl. Gu 2019: 577-578. Knoblauch 2003: 80-81

¹⁵⁴ vgl. Knoblauch 2003: 87

gut bei der *Moscow Good News Church* zu erkennen, wo die Verfasserin freundlich empfangen wurde und ihr Besuch den Mitgliedern im Vorfeld angekündigt worden war.

c. Profil der Befragten

Diese kurze Darstellung soll einen Überblick über demografische und soziokulturelle Eigenschaften der Personen in der Stichprobe geben, um die religionswissenschaftlichen Erkenntnisse zu kontextualisieren. Victor Counted stellt fest:

[African Christian diaspora religion and/or spirituality] „cannot be divorced from the material and existential conditions associated with living in diaspora such as discrimination, sociocultural inequities, feelings of loneliness, forced acculturation, among others“.¹⁵⁵

Von den 137 TeilnehmerInnen an der soziolinguistischen Gesamtstudie beantworteten 75 Personen auch die religionswissenschaftlichen Items des Fragebogens. Dieser beachtliche Unterschied in der Stichprobengröße ergibt sich einerseits daraus, dass die Erhebung für die Gesamtstudie schon etwas früher begonnen hatte, bevor die religionswissenschaftlichen Fragen hinzugefügt wurden, andererseits ließen einige ProbandInnen den religionswissenschaftlichen Teil absichtlich aus bzw. wollten diesen ausdrücklich nicht beantworten. Dies kann auf verschiedene Gründe zurückgeführt werden, so gaben etwa einige Gewährspersonen an, keine Religion zu praktizieren bzw. dafür in Russland keine Möglichkeit zu haben. Da sich die vorliegende Arbeit jedoch wie in Abschnitt 1a erläutert auf die experienziell-emotionale und sozial-institutionelle Dimension von Religion konzentriert, mussten diese Personen von der Umfrage ausgeschlossen werden.¹⁵⁶

Die Pretests hatten die Erkenntnisse aus anderen Studien über AfrikanerInnen bestätigt, dass einerseits mehr Männer als Frauen angetroffen wurden und dass sich andererseits ebenfalls mehr Männer als Frauen dazu bereit erklärten, an der Umfrage teilzunehmen.¹⁵⁷ Dadurch ergibt sich eine Geschlechterverteilung von 89,3 % Männern und 9,3 % Frauen (eine Person machte keine Angabe zum Geschlecht). Im Sinne von *theoretical sampling*¹⁵⁸ bzw. dimensionalem Sampling¹⁵⁹ versuchte die Verfasserin zwar gezielt, mehr weibliche Gewährspersonen für das

¹⁵⁵ Counted 2019: 72

¹⁵⁶ Smart 1998: 11-22

¹⁵⁷ vgl. z. B. Bodomo 2012: 24-25

¹⁵⁸ vgl. Knoblauch 2003: 101-102

¹⁵⁹ vgl. Knoblauch 2003: 134

Projekt zu gewinnen, diese scheinen aber einerseits zahlenmäßig in der Minderheit zu sein, andererseits war bei ihnen die Rücklaufrate wesentlich niedriger, was die Stichprobenverzerrung dieses Merkmals erklärt.

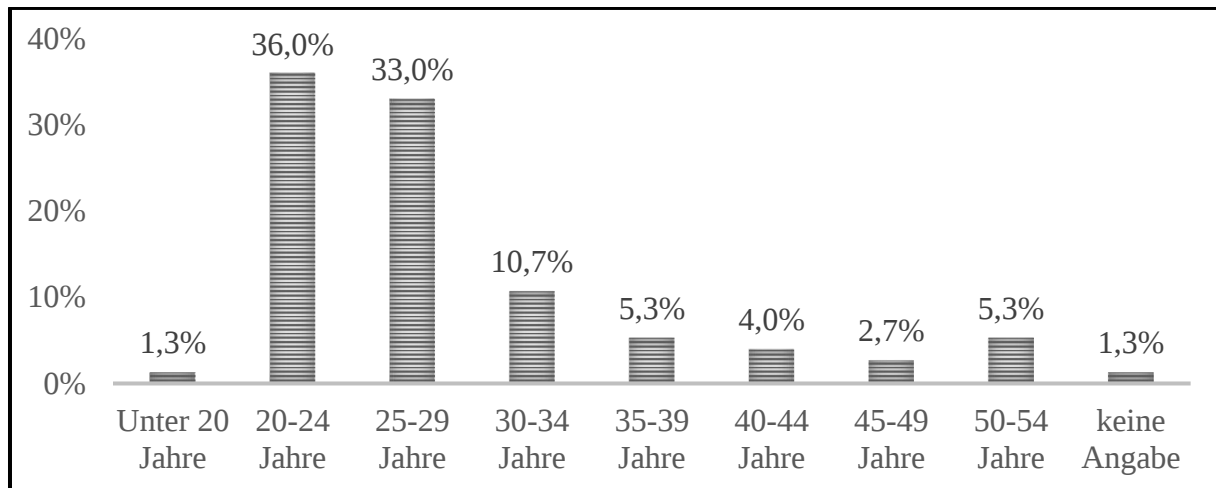


Abbildung 1: Alter der Befragten

Das Durchschnittsalter der Gewährspersonen zum Zeitpunkt der jeweiligen Befragung lag bei 28,5 Jahren (Abbildung 1). 85,3 % von ihnen leben in Moskau, drei in Tambov, und je eine Person lebt in Kazan, Kostroma, Krasnodar, Samara, Saratov, Tver, Tyumen und Voronezh (Karte siehe Anhang 16).

Die durchschnittliche Aufenthaltsdauer in Russland zum jeweiligen Zeitpunkt der Befragung betrug vier Jahre und drei Monate (Median: zwei Jahre und neun Monate), wobei sich 70,6 % der Befragten bereits seit mehr als einem Jahr in Moskau aufgehalten hatten (Abbildung 2). Laut manchen Definitionen ist eine Mindestaufenthaltsdauer von einem Jahr nötig, um von Migration oder Diaspora zu sprechen,¹⁶⁰ in der vorliegenden Arbeit wird allerdings die Ansicht vertreten (bzw. die Tatsache belegt), dass sich auch schon kurz nach der Ankunft das Bedürfnis nach religiöser Anbindung einstellen kann (insbesondere da in vielen Fällen noch nicht bekannt ist, wie lange der Aufenthalt dauern wird).

¹⁶⁰ vgl. Oni 2020: 144

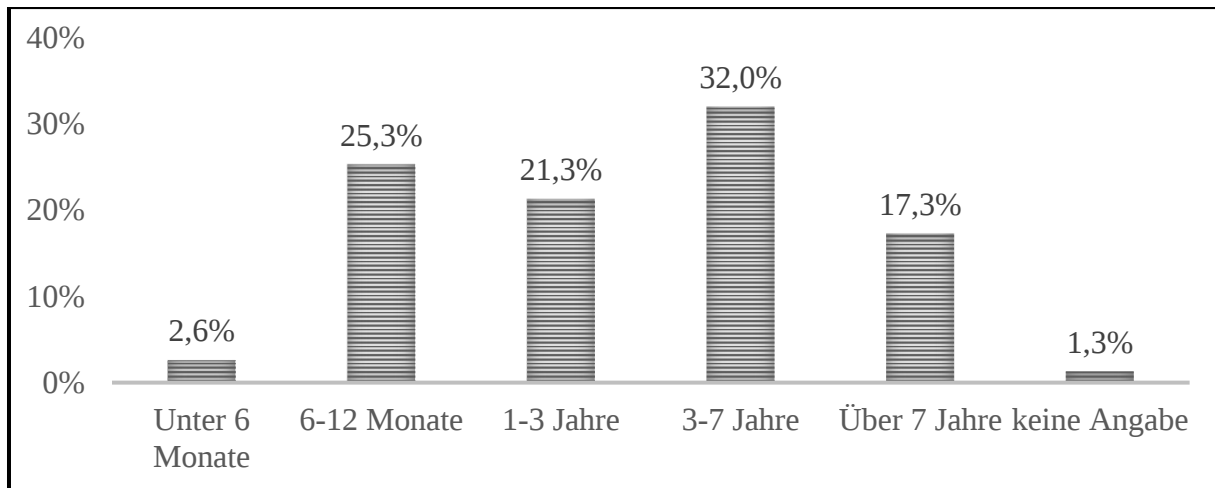


Abbildung 2: Aufenthaltsdauer

Die InformantInnen stammen aus insgesamt 19 afrikanischen Ländern südlich der Sahara, die meisten von ihnen aus Nigeria und Ghana mit jeweils 24 %, dazu kommen ein Kanadier und ein äthiopisch-russischer Doppelstaatsbürger (Abbildung 3). Nigeria ist tatsächlich der bevölkerungsreichste Staat Afrikas, während Ghana lediglich auf Platz 13 liegt und somit in der vorliegenden Stichprobe – und womöglich auch unter den AfrikanerInnen in Moskau insgesamt – im Vergleich zu seiner Einwohnerzahl deutlich überrepräsentiert ist. Obwohl sich der ghanaische Soziologe Kwame Nimako primär auf Emigration in die Niederlande bezieht, kann seine Analyse von Push-Faktoren seit den späten 1980er-Jahren wohl auch für GhanaerInnen in Moskau gelten: Als Folge der geschwächten Wirtschaft zwischen 1964 und 1984 (unter anderem durch eine große Dürre von 1981 bis 1983) kam es zu politischer Instabilität. Außerdem wurden durch die Einführung der Schulpflicht 1961 zwar höhere Bildungsstandards erreicht, jedoch mangelte es an entsprechenden Berufsaussichten. Als Nigeria 1983 eine Million GhanaerInnen auswies, drängten auch diese auf den Arbeitsmarkt, sodass viele anderswo nach Möglichkeiten suchten.¹⁶¹

¹⁶¹ Nimako 1993, zit. in Ter Haar 1995: 4

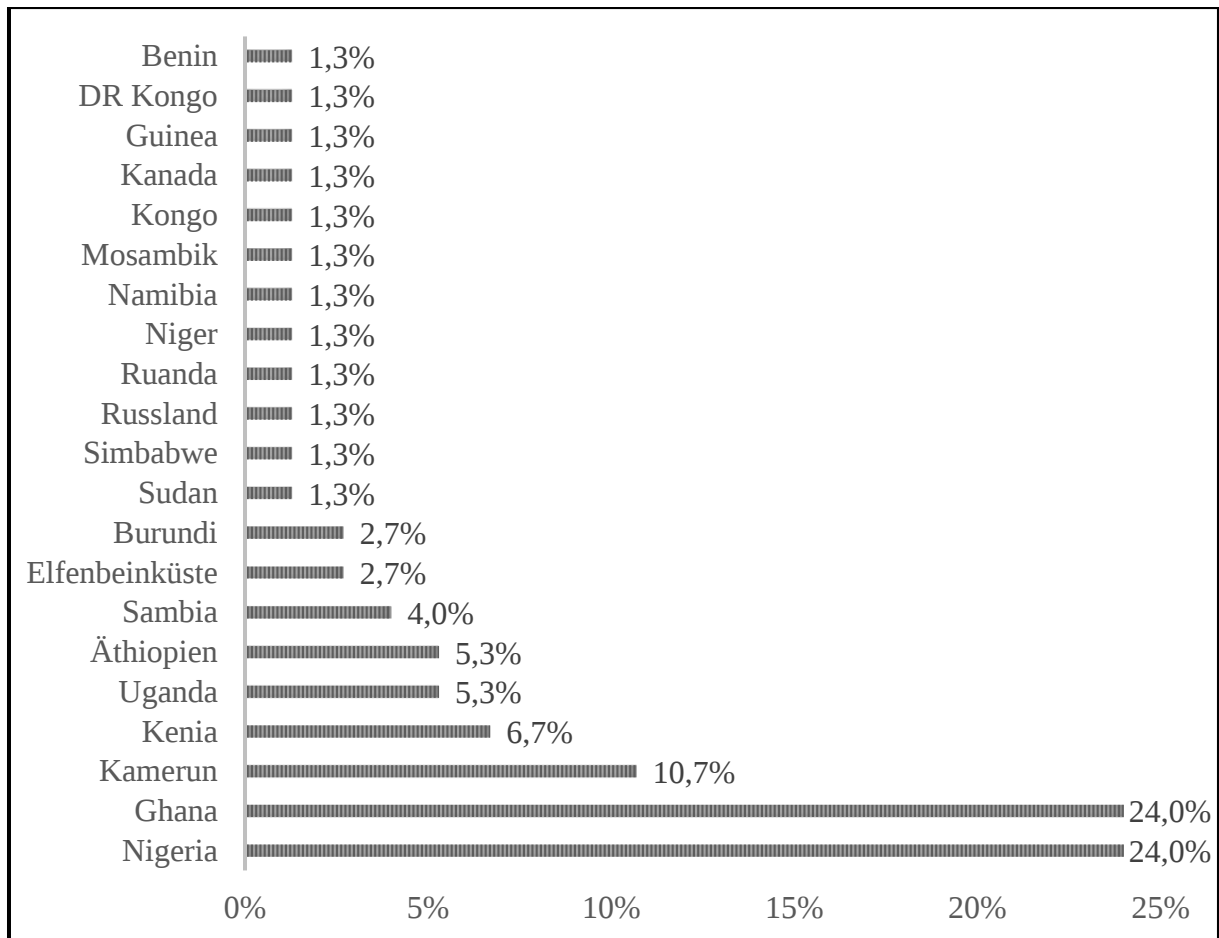


Abbildung 3: Herkunft der Befragten

<u>Beruf im Heimatland:</u>	<u>Beruf in Russland:</u>
• Student: 39	• Student: 53
• Lehrer: 6	• Lehrer: 7
• Geschäftsmann: 4	• Diplomat: 4
• Beamter, Ingenieur: je 2	• Angestellter: 2
• Apotheker, Arzt, Assistent, Banker, Diplomat, Fußballer, Journalist, Manager, Schatzmeister, Sozialarbeiter, Telekommunikation, Umweltbeauftragter, Universitätsadministration, Verkäufer: je 1	• Fußballer, Geschäftsmann, Hausfrau, Kellner, Kindermädchen, Kurier, Promoter, Sozialarbeiter, Unterhaltung: je 1
• Arbeitslos: 5	• Arbeitslos: 4
• Keine Angabe: 4	• Keine Angabe: 1

Abbildung 4: Beruf im Heimatland und in Russland

Die Liste in Abbildung 4 stellt die Berufe der Befragten im Heimatland vor dem Umzug und später in Russland gegenüber (in absoluten Zahlen, Mehrfachnennungen möglich). Daraus wird ersichtlich, dass die Gruppe der Studierenden sehr groß ist und dass es eine Vielzahl von Hochqualifizierten unter den Befragten gibt, die in Moskau studieren oder nicht mehr in ihrem ursprünglichen Beruf tätig sind.

66,6 % der Befragten gaben an, dass ihre finanzielle Situation durchschnittlich oder überdurchschnittlich ist – die restlichen bewerteten die eigene finanzielle Lage als unterdurchschnittlich oder machten keine Angabe (Abbildung 5). Diese Begriffe sind freilich sehr subjektiv und mitunter auch mit einem gewissen Stigma behaftet, jedoch für die spätere Frage nach der durch die Religionsgemeinschaft erfahrene Unterstützung nicht unerheblich. Durch diese Frage sollte außerdem illustriert werden, dass es sich bei AfrikanerInnen nicht um eine homogene Gruppe handelt, sondern dass die verschiedensten sozioökonomischen Umstände und Vorbedingungen zusammenspielen. Interessanterweise war die Verteilung in der Stichprobe der zugrunde liegenden soziolinguistischen Studie (n=137) etwas anders gelagert, da sich dort weniger Personen (16 %) in einer unterdurchschnittlichen finanziellen Situation befinden, dafür aber mit 22,6 % deutlich mehr InformantInnen keine Angabe machten.

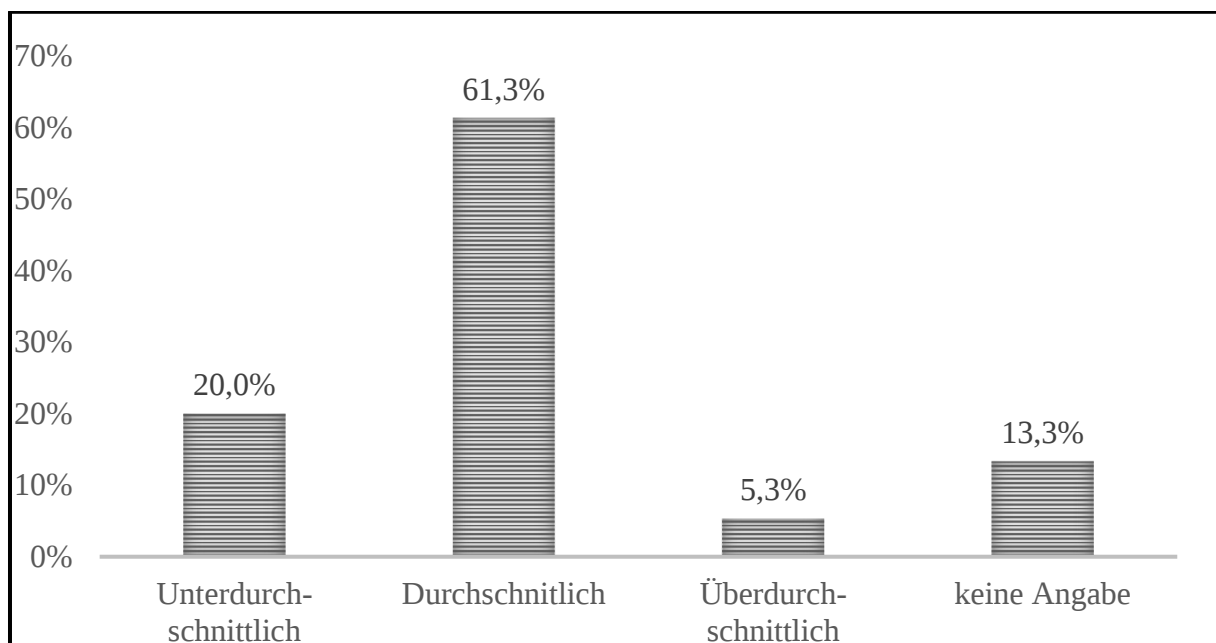


Abbildung 5: Finanzielle Situation der Befragten

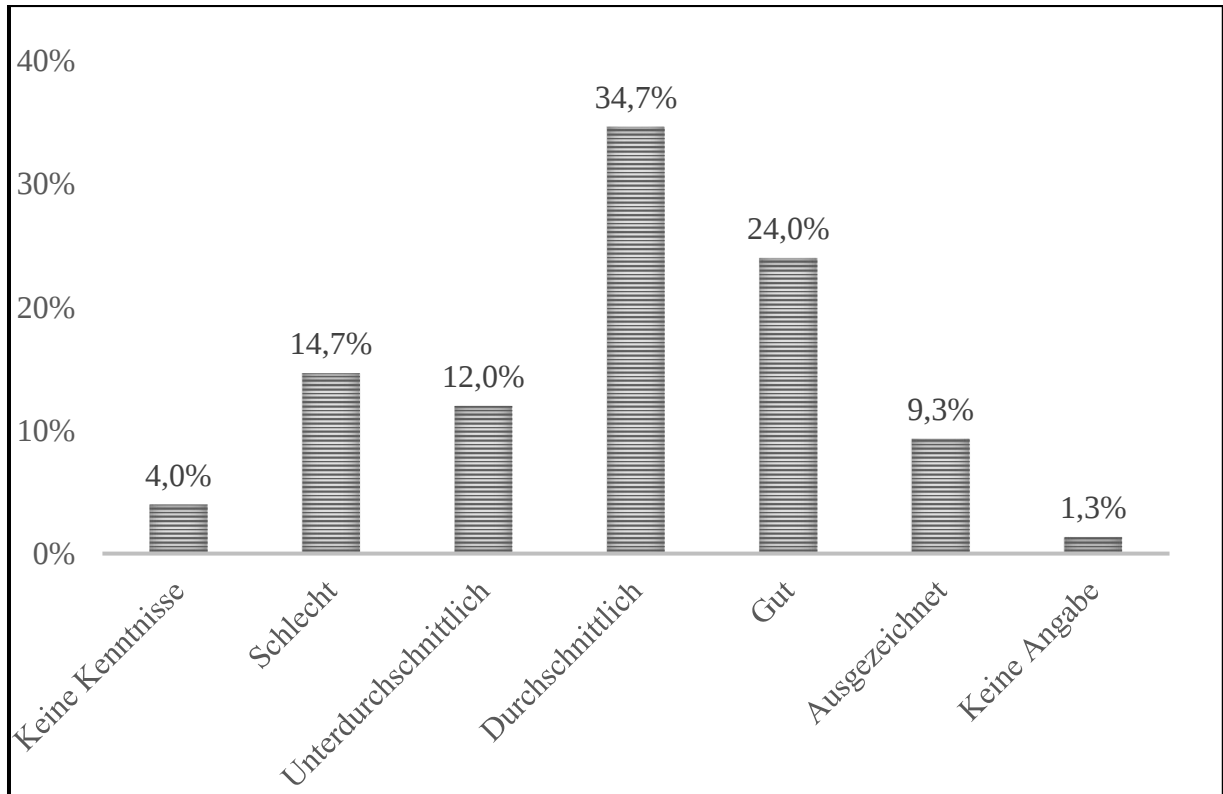


Abbildung 6: Russischkenntnisse der Befragten

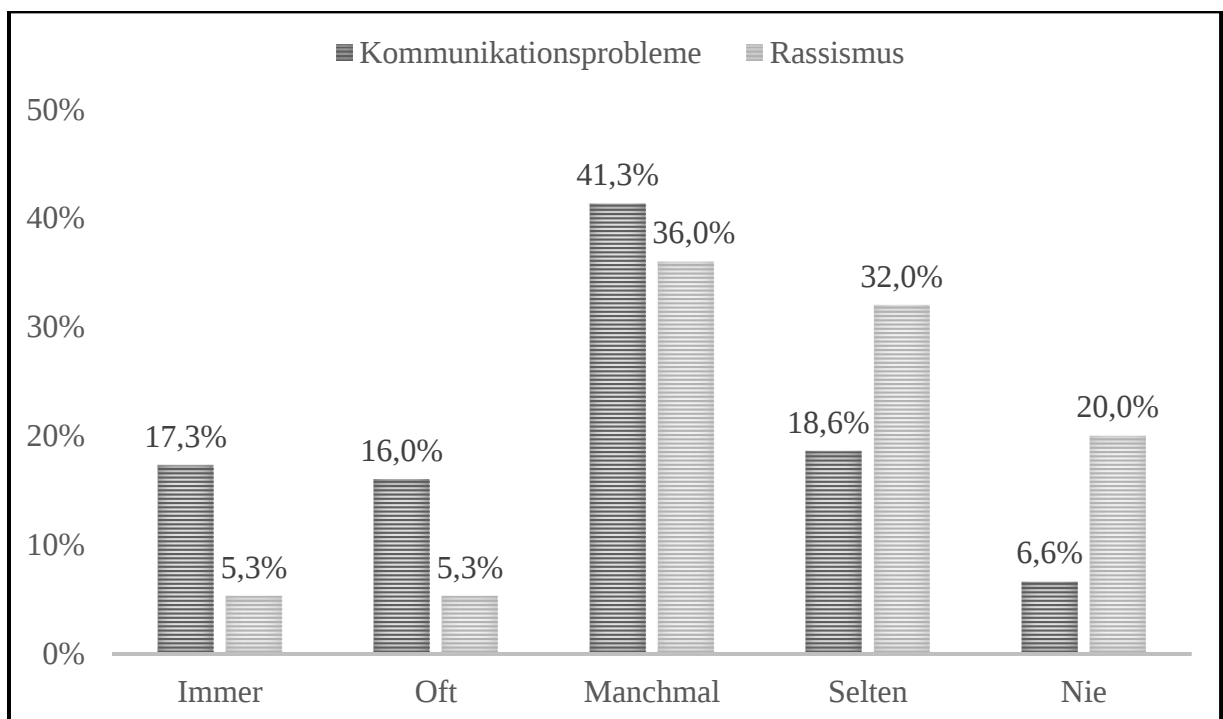


Abbildung 7: Wahrgenommene Kommunikationsprobleme und Rassismus

68 % schätzen ihre Russischkenntnisse als durchschnittlich, gut oder ausgezeichnet ein, was dadurch erklärt werden kann, dass die vielen Studierende in der Stichprobe in ihrem ersten Jahr in Russland (teilweise auch schon vor der Abreise) verpflichtende Sprachkurse besuchen. Somit können mangelnde Sprachkenntnisse als Hauptgrund für die Wahl einer *foreign church* weitgehend ausgeschlossen werden. Bemerkenswerterweise geben trotzdem 33,3 % an, oft oder immer Kommunikationsprobleme zu haben, wobei es sich jedoch nicht zwangsläufig um jene Personen handelt, die über niedrigere als durchschnittliche Russischkenntnisse verfügen (Abbildung 6). 52 % der Befragten erleben im Alltag selten oder nie Rassismus, aber immerhin über ein Drittel (36 %) manchmal und weitere 10,6 % oft oder ständig (Abbildung 7).

d. Vorstellung und Diskussion der Ergebnisse der Haupterhebung

- Religionszugehörigkeit

41,3 % der Befragten gaben nicht preis, welcher religiösen Gruppe sie sich zugehörig fühlen, beantworteten jedoch den Rest des Fragebogens. Auffällig war, wie unterschiedlich spezifisch die offene Frage nach der Religionszugehörigkeit beantwortet wurde: Vier Personen bezeichneten sich schlicht als ChristInnen, während die meisten entweder die Konfession oder gar den genauen Namen ihrer Gemeinde nannten. Hieraus könnten entweder ein unterschiedlich großes Bedürfnis nach Abgrenzung¹⁶² oder eine mehr oder weniger starke Identifikation mit der Gruppe abgeleitet werden, andere mögliche Interpretationen sind die Berücksichtigung der vermeintlichen Erwartungshaltung bzw. des angenommenen Vorwissens der Interviewerin oder das Wahren der eigenen Anonymität. Da es um die Bedeutung von Religion im Allgemeinen geht, ist es letztlich für die vorliegende Analyse zweitrangig, welche Religion die Gewährspersonen praktizieren und ob sie entweder nur manche Angebote nutzen oder offizielle Mitglieder sind.

Nur drei von den 75 Gewährspersonen (4 %) gaben an Muslime zu sein, weshalb sich die Informationen der vorliegenden Studie hauptsächlich auf christliche AfrikanerInnen beziehen. Einige MuslimInnen lehnten die Teilnahme an der Studie ab, weil sie nicht in Moskau leben und es an ihrem russischen Wohnort keine Moschee gibt, sodass sie ihren Glauben nicht aktiv ausüben können und sie sich deshalb selbst nicht als für die Beantwortung des Fragebogens geeignet befanden.

¹⁶² vgl. Nagy 2016: 37

Die Tatsache, dass im Folgenden fast ausschließlich ChristInnen beschrieben werden, folgt demnach nicht dem „problematic trend in the scholarship that privileges Christianity as the foundational experience of Africana [sic] religion and diaspora“,¹⁶³ sondern ergab sich ausschließlich aus der zufälligen Zusammenstellung der Stichprobe. Dieses Merkmal ist vermutlich nicht repräsentativ vertreten und somit nur ein indirekter Indikator für die tatsächliche Verteilung der Religionsbekenntnisse aller AfrikanerInnen in Moskau. Da sich die Antworten der muslimischen Gewährspersonen nicht wesentlich von den christlichen oder jenen, die keine Angabe zu ihrer Religionszugehörigkeit machten, unterscheiden, werden in der folgenden Analyse mit der Ausnahme von wenigen Fragen alle gemeinsam behandelt.

Von den elf InformantInnen, die in einer anderen russischen Stadt als Moskau leben, beantworteten vier die Frage nicht (36,4 %) und jeweils eine Person (je 9,1 %) nannte Christentum, Islam, *Church of Christ*, *International Church*, *Students for Christ*, *Springfield Methodists* und *SV Church*.

Christentum	41 (54,6 %)
• Adventisten	5 (6,6 %)
• Anglikanisch	3 (4 %)
• Church of Christ	1 (1,3 %)
• Deeperlife	1 (1,3 %)
• International Christian Assembly	5 (6,6 %)
• International Church of Saratov	1 (1,3 %)
• Jehovas Zeugen	2 (2,6 %)
• Jesus is Lord	1 (1,3 %)
• Katholisch	6 (8 %)
• Mormonen	1 (1,3 %)
• Moscow Good News Church	5 (6,6 %)
• Orthodox	1 (1,3 %)
• Pfingstkirche	1 (1,3 %)
• Redeem Christian Church	1 (1,3 %)
• Springfield Methodist	1 (1,3 %)
• Students for Christ	1 (1,3 %)
• SV Church International	1 (1,3 %)
Islam	3 (4 %)
Keine Angabe	31 (41,3 %)

Abbildung 8: Religionszugehörigkeit

¹⁶³ Khabeer 2014: 130

- Fluktuation zwischen Gemeinschaften und Hinweise auf Institutionalisierung

Die überwältigende Mehrheit der Befragten (81,3 %) gab an, immer in dieselbe Kirche zu gehen, sodass es offenbar kaum Fluktuation zwischen den Gemeinden gibt (Abbildung 9). Dies trifft auch auf alle elf Befragten zu, die nicht in Moskau leben, wofür vermutlich eine nicht unwesentliche Erklärung der Mangel an nicht-orthodoxen Alternativen außerhalb der Hauptstadt ist. Dieses Ergebnis widerspricht der Argumentation, dass ImmigrantInnen oft an Aktivitäten mehrerer Gemeinden teilnehmen, um ihr Netzwerk zu vergrößern und von verschiedenen Angeboten zu profitieren.¹⁶⁴ In Shakhbazyans Stichprobe besuchen 55 % der AfrikanerInnen in Moskau immer dieselbe Kirche und 45 % unterschiedliche.¹⁶⁵

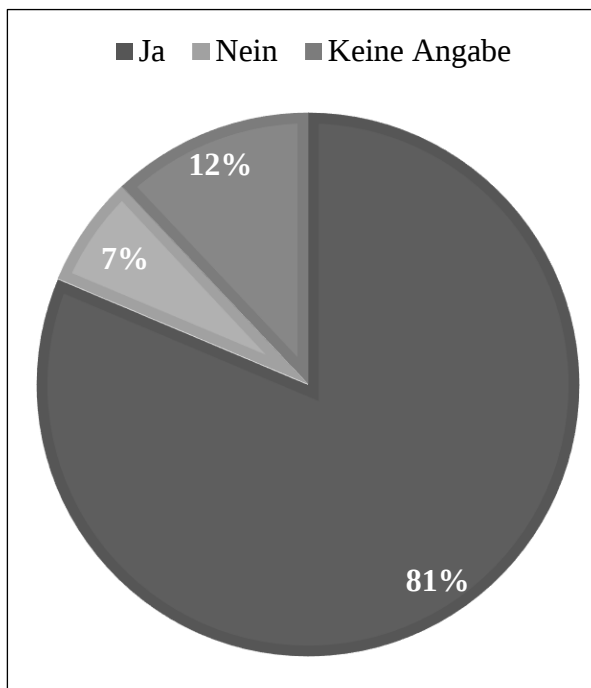


Abbildung 9: „Besuchen Sie immer dieselbe Gemeinschaft?“

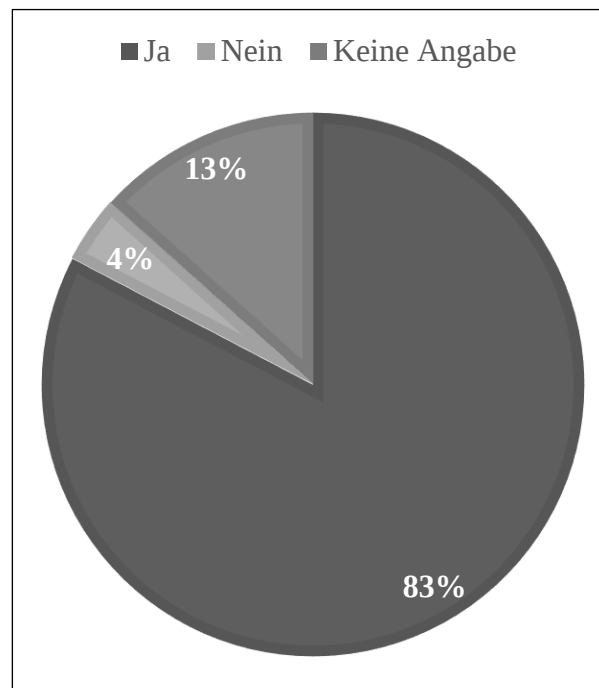


Abbildung 10: „Hat Ihre Gemeinde eine fixe Adresse?“

82,6 % aller Befragten gaben an, dass ihre Gemeinde eine fixe Adresse hat, sodass durch die vorliegende Erhebung die Annahme nicht bestätigt werden konnte, dass sich viele Gruppen

¹⁶⁴ vgl. Hagan 2013: 264

¹⁶⁵ Shakhbazyan 2010: 52

eher informell etwa in Privatwohnungen treffen (Abbildung 10).¹⁶⁶ In Bezug auf die drei Gewährspersonen, deren Gemeinde über kein eigenes Gebäude verfügt, besteht die Möglichkeit, dass sie die Frage vielleicht verneinten, weil sie nicht von der Verfasserin aufgesucht werden wollten.

Die drei Muslime in der Stichprobe besuchen immer dieselbe Moschee, welche auch über eine fixe Adresse verfügt.

- Zeitpunkt des ersten Besuchs der Gemeinschaft

Die Frage nach dem Zeitpunkt des Beitritts zur jeweiligen Religionsgemeinschaft wurde teilweise missverstanden. Während ursprünglich damit festgestellt werden sollte, ob man sich etwa erst in Krisenzeiten verstärkt der Religion zuwendet und sich nach der Ankunft in einem neuen Land erst um andere Formalitäten kümmert, bevor man sich eine Gemeinde sucht, gaben überraschenderweise 12 % der Befragten an, dass sie schon vor der Ankunft in Russland ihrer Gemeinschaft angehört hatten, was die wahrgenommene Kontinuität betont. Damit war wohl gemeint, dass sie ihre aktuelle religiöse Praxis nicht als Konversion oder Neuorientierung empfanden, sondern sowohl vor als auch nach der Ankunft in Moskau dieselbe Religion ausgeübt hatten, wenn auch in unterschiedlichen Gemeinden. Unter den Gewährspersonen, die diese Angabe gemacht hatten, finden sich auch ein nigerianisches Mitglied von *Deeperlife*, ein ghanaisches Mitglied der *Church of Christ* sowie ein nigerianischer Adventist, sodass man vermuten kann, dass sie bei ihrer Ankunft in Russland bewusst nach einer entsprechenden Gemeinde gesucht haben.

Die größte Gruppe (32 %) schloss sich direkt bei der Ankunft in Russland ihrer Gemeinde an, unter den nicht in Moskau lebenden Befragten liegt dieser Anteil sogar bei 54,5 % (sechs von elf Personen). Eine Mitarbeiterin der kamerunischen Botschaft etwa hielt sich zum Zeitpunkt der Befragung erst seit weniger als einer Woche in Moskau auf und hatte sofort am ersten Sonntag nach ihrer Ankunft den Gottesdienst in der katholischen Kathedrale besucht. Dies entspricht auch den Ergebnissen von Shakhbazyan, die dieses Verhalten sogar „as a rule“ bezeichnet, allerdings ohne diese Annahme mit empirischen Daten aus ihrer Studie zu belegen.¹⁶⁷

¹⁶⁶ vgl. Ter Haar 1995: 1, Shakhbazyan 2010: 52, Warner 1998: 5

¹⁶⁷ Shakhbazyan 2010: 52

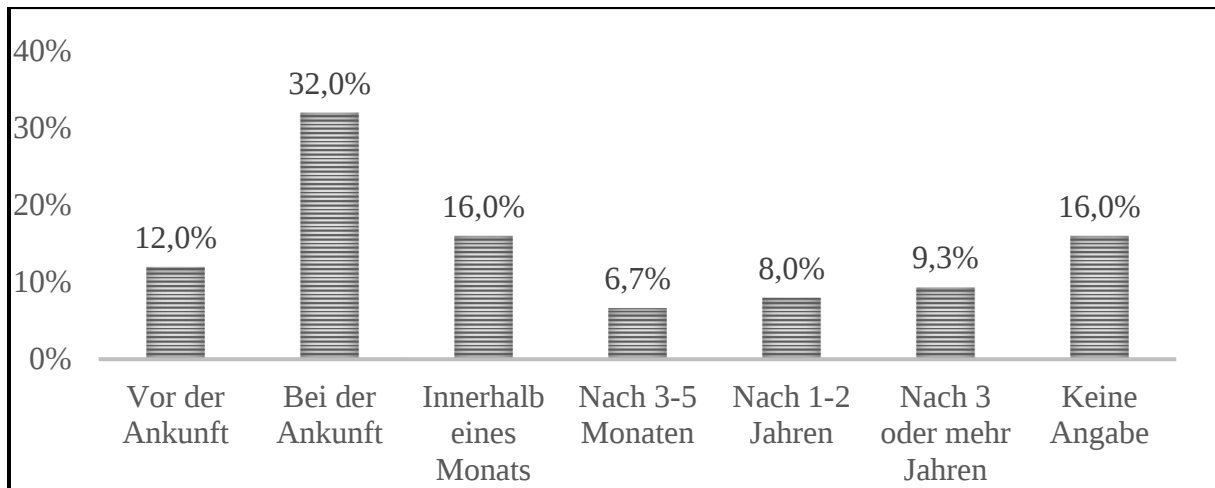


Abbildung 11: „Wann sind Sie dieser Religionsgemeinschaft beigetreten?“

Der Vorteil davon, sich direkt nach der Ankunft einer Gemeinschaft anzuschließen, ist die Kontinuität im eigenen religiösen Leben und dass für den Besuch von *foreign churches* in der Regel keine Russischkenntnisse notwendig sind, manche nehmen auch von Anfang an Sozialangebote in Anspruch.¹⁶⁸ Außerdem steigt durch das Fremdheitsgefühl und das Erleben von religiöser Vielfalt am neuen Aufenthaltsort in vielen Fällen das Bedürfnis nach (religiöser) Anbindung.¹⁶⁹ 16 % der aktuellen Studie gaben an, die Gemeinde immerhin schon innerhalb ihres ersten Monats in Moskau aufgesucht zu haben, während 17,3 % der Befragten nach einem Jahr oder mehr ihre religiöse Heimat gefunden hatten. Dies widerlegt die Annahme, dass sich MigrantInnen erst der Religion zuwenden, wenn sie Unterstützung brauchen.

In der vorliegenden Stichprobe konnte keine Korrelation zwischen der Aufenthaltsdauer und dem Zeitpunkt des Beitritts gefunden werden, obwohl eine Vermutung lautet, dass sich frühere Generationen sofort einer Religionsgemeinschaft anschlossen, in jüngerer Zeit aber länger mit diesem Schritt gewartet wird.¹⁷⁰ Ein 52-jähriger Befragter aus Äthiopien gab an, sich elf Jahre nach seiner mittlerweile über 30 Jahre zurückliegenden Ankunft in Moskau der anglikanischen Gemeinde angeschlossen zu haben, mit der Begründung: „As I grew old, religion became so important.“

¹⁶⁸ Frederiks 2016: 14, Shakhbazyan 2010: 52

¹⁶⁹ Vertovec 2004: 282-283

¹⁷⁰ Frederiks 2016: 14-15

- Anzahl bekannter Gemeindemitglieder

Die Frage „Wie viele andere Mitglieder Ihrer Gemeinde kennen Sie beim Namen und haben oft Kontakt zu ihnen?“ war ebenfalls als offene Frage formuliert, wobei die erzielten Aussagen allerdings so weit auseinanderklafften, dass sie kaum zu clustern waren und auch die Sinnhaftigkeit einer grafischen Darstellung fraglich ist. Ein Kanadier mit äthiopischen Wurzeln, der eine orthodoxe Kirche besucht, gab an dort niemanden zu kennen, ein regelmäßiger Besucher der *Moscow Good News Church* hingegen gar 4.000 andere Mitglieder. Einerseits machten je 20 % der Befragten keine Angabe oder gaben nur die vage Antwort „viele“, andererseits sind viele Antworten ausgesprochen präzise, sodass sie nicht auf Schätzungen und Rundungen zu beruhen scheinen, so etwa die Nennungen von jeweils genau drei, sechs oder neun Bekannten.

	Shakhbazyan 2010	Aktuelle Studie (n = 42)	Aktuelle Studie (n = 61)
< 5 Personen	27 %	11,9 %	8,2 %
5 bis 10 Personen	40 %	31,0 %	27,9 %
> 10 Personen	33 %	57,1 %	63,9 %
	= 100 %	= 100 %	= 100 %

Abbildung 12: „Wie viele Gemeindemitglieder kennen Sie beim Namen?“

Unter den 42 Personen (56 % der Stichprobe), die bei dieser Frage quantitativ auswertbare Angaben machten, liegt der Median bei 17,5 Bekannten (der Durchschnitt liegt aufgrund der hohen Extremwerte bei 128). Verglichen mit Shakhbazyan,¹⁷¹ die ihren Gewährspersonen drei Antwortmöglichkeiten anbietet, ergibt dies ein sehr klares Bild: Die Befragten in der hier vorliegenden Studie haben erheblich größere Netzwerke und geben mit mehr als der Hälfte der Nennungen in Shakhbazyans höchster Antwortkategorie ganz klar an, mehr Gemeindemitglieder zu kennen als Shakhbazyans Stichprobe. Diese Tendenz wird noch stärker, wenn man annimmt, dass „viele“ mehr als zehn bedeutet, und die vier Antworten für „a few“ zur mittleren Kategorie hinzufügt (siehe Abbildung 12).

¹⁷¹ Shakhbazyan 2010: 52

Setzt man die Anzahl der bekannten Gemeindemitglieder in Relation zur finanziellen Situation, so erinnert dies an Shakhbazyans Annahme, dass sich AfrikanerInnen mit niedrigerem Lebensstandard durch die in der Gemeinde geschlossenen Bekanntschaften sozio-ökonomische Vorteile erhoffen.¹⁷² Von den 15 Personen, die ihre finanzielle Situation in der aktuellen Studie als unterdurchschnittlich bezeichneten, gaben drei Personen (20 %) nicht an, wie viele Gemeindemitglieder sie kennen. Weitere 20 % kennen „viele“, und ein weiteres Fünftel kennt jeweils fünf oder zehn andere Gemeindemitglieder. Eine Person kannte nur ein anderes Gemeindemitglied, und mit einem Drittel (fünf Befragte) war die größte Gruppe die, die 20 oder mehr Bekannte in ihrer Gemeinde haben (einschließlich des Extremwerts 4.000).

Vergleicht man die Antworten von den in Moskau lebenden AfrikanerInnen mit jenen aus anderen russischen Städten, so fällt auf, dass außerhalb der Hauptstadt weniger hohe Werte genannt werden: Eine Person machte keine Angabe, je eine nannte vier, neun, zehn, 20, 30 und 100 Bekannte. Daraus kann man schließen, dass die Gemeinden in anderen Städten deutlich kleiner sind als die teilweise sehr großen Gemeinden in Moskau.

Die wenigen Frauen afrikanischer Herkunft in der Stichprobe nannten Zahlen zwischen fünf und 100. Von den drei muslimischen Informanten beantwortete einer die Frage nicht, die beiden anderen kennen 4 bzw. 5 andere Gemeindemitglieder.

- Herkunft der anderen Gemeindemitglieder

Obwohl aus dem Kontext an diesem Punkt der Befragung das primäre Forschungsinteresse an AfrikanerInnen bereits klar hervorgegangen sein müsste, waren die Antworten auf die Frage „Woher kommen die anderen Mitglieder Ihrer Gemeinde?“ sehr vielfältig. Während die beiden schon bei der Herkunft der InformantInnen selbst zahlenmäßig am stärksten vertretenen Länder auch hier wieder in einem ähnlichen Ausmaß dominierten (Nigeria 29,3 %, Ghana 25,3 %), entstand beinahe der Eindruck, dass es den TeilnehmerInnen wichtig war zu betonen, dass nicht ausschließlich AfrikanerInnen zu ihrer Gemeinde gehören, sondern auch RussInnen und StaatsbürgerInnen anderer nicht-afrikanischer Länder. In Abbildung 13 sind aus technischen Gründen nur jene Antworten ersichtlich, die sich auf Nationalstaaten beziehen. Hinzu kommen die Angaben von drei TeilnehmerInnen, die die Regionen Karibik, Kaukasus und Asien nannten, und 16 % „different African countries“ (der höchste Wert nach Nigeria und Ghana). Bei genauerer

¹⁷² Shakhbazyan 2010: 52

Betrachtung fällt auf, dass nur wenige Personen angaben, Gemeindemitglieder aus ihrem eigenen Herkunftsland zu kennen. Entweder sind Nationalgrenzen hier nicht so bedeutend und man findet auch problemlos Bekannte aus anderen Ländern, oder aber das eigene Herkunftsland erschien ihnen so naheliegend und selbstverständlich, dass sie es bei der Befragung nicht ausdrücklich nannten.

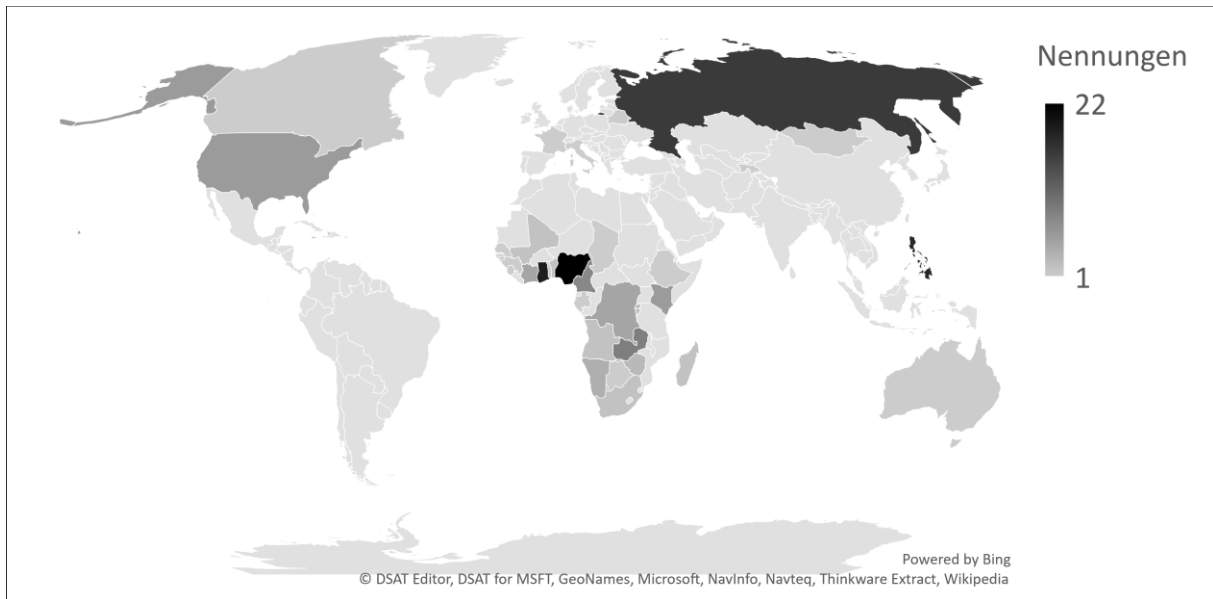


Abbildung 13: „Woher kommen die anderen Mitglieder Ihrer Gemeinde?“

Einer der drei muslimischen Befragten, der aus Niger stammt, gab einerseits an, dass seine Bekannten aus dem Kaukasus und aus Tadschikistan stammen, andererseits antwortete er auf die Frage nach der wichtigsten Eigenschaft seiner Gemeinde (siehe unten), dass diese für ihn wie eine Familie ist. Auch hier scheinen ethnische Grenzen kein Hindernis darzustellen. Die Frage nach der Anzahl der Bekannten beantwortete er nicht, und auch im soziolinguistischen Teil der Befragung gab er an, „not many“ AfrikanerInnen in Moskau zu kennen. Die anderen beiden Muslime nannten Ghana, Kaukasus und die Mongolei als Herkunftsländer der anderen Gemeindemitglieder bzw. machten keine Angabe.

- Einbindung in die Gemeinde

Die Möglichkeiten der Mitgliedschaft in einer religiösen Gemeinde befinden sich auf einem „continuum that ranges from nominal membership to life-transforming modes of personal devotion“.¹⁷³ Wie die Mitgliedschaft geregelt ist, d. h. was für eine formale Zugehörigkeit nötig ist, bleibt freilich den einzelnen Gemeinschaften überlassen. Das Übernehmen einer Aufgabe in der Gemeinde kann, neben anderen Beweggründen, auch eine Kontinuität zum Alltagsleben im Herkunftsland darstellen und so das Zugehörigkeitsgefühl verstärken.¹⁷⁴

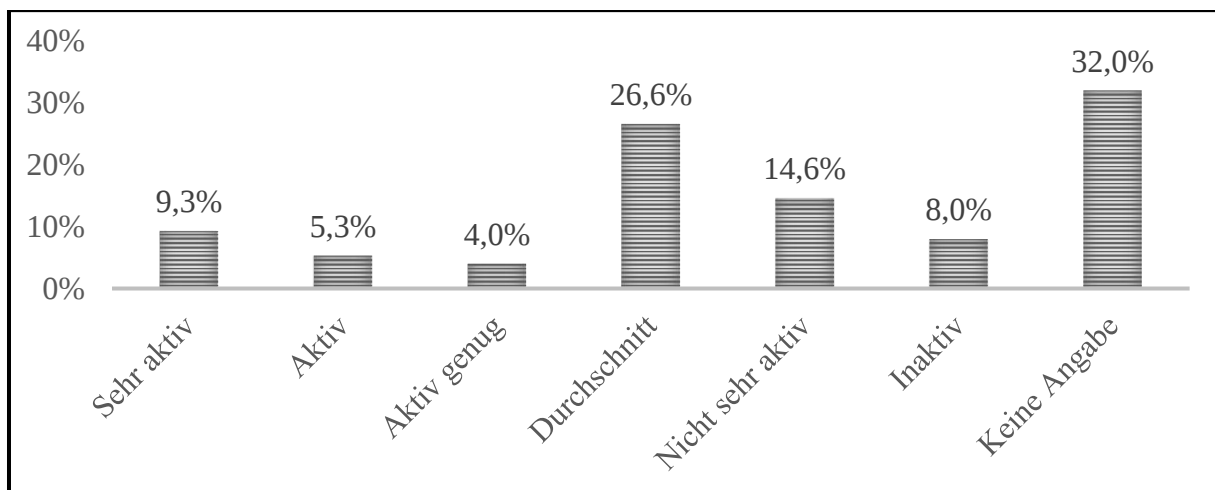


Abbildung 14: „Wie aktiv sind Sie in Ihrer Gemeinschaft?“

Die konkrete Rolle der Befragten im Gemeindeleben sollte wiederum mit einer offenen Frage, deren Antworten später einer Cluster-Analyse unterzogen wurden, erhoben werden. Erst sollten die InformantInnen den Grad und später die Art ihrer Einbindung angeben („How active are you in the community? Please indicate type and level of activity.“). Durch die offene Fragestellung und die dadurch erzielten sehr unterschiedlichen Angaben bleibt unklar, was genau unter Antworten wie „Durchschnitt“ oder „aktiv genug“ zu verstehen ist. Auch bei der Antwort „soziale Aktivitäten“ ist nicht klar, ob es sich um die Teilnahme an Unterhaltungsangeboten innerhalb der Gemeinde oder um karitative Tätigkeiten handelt. Dennoch bilden sich einige Tendenzen heraus. So decken sich die Zahlen der Personengruppen, die sich im ersten Teil der Frage als „nicht sehr aktiv“ bzw. „inaktiv“ bezeichneten oder keine Angabe machten (insgesamt

¹⁷³ Badenhorst/Makoni 2017: 277

¹⁷⁴ Frederiks 2016: 14, vgl. Garbin 2013: 690

54,6 %), grob mit jenen 48 %, die im zweiten Teil der Frage gar keine Angabe machten und somit in ihrer Gemeinde wohl auch keine besondere Funktion innehaben. Auch die 26,6 % „durchschnittlich Aktiven“ entsprechen in etwa den 22,6 % im zweiten Teil, die ihre Rolle in der Gemeinde als einfache Mitglieder bzw. regelmäßige BesucherInnen beschrieben.

Die verbleibenden 22 Befragten übernehmen in ihrer Gemeinde insgesamt 26 Rollen oder Aufgaben, was einen guten Einblick in die Aktivitäten der Religionsgemeinschaften gibt (Abbildung 15). Eine besondere Bedeutung kommt dabei der Mitgestaltung des Gottesdienstes durch Musik (34,6 % der 26 Antworten), Gästebetreuung (19,2 % der Nennungen) oder liturgische Dienste wie etwa Ministrantendienst und Predigen (je 3,8 % der Nennungen) zu.



Abbildung 15: „Welche Rolle spielen Sie in Ihrer Gemeinschaft?“ (n=26)

Die sieben Personen, die sich selbst als „sehr aktive“ Mitglieder bezeichneten, verfügen mit jeweils mindestens 30 Bekannten in ihren Gemeinden über relativ große Netzwerke, was auf einen direkten Zusammenhang von Grad der Einbindung und sozialer Vernetzung hindeutet. Eine verstärkte Einbindung in das Gemeindeleben und besonders die Freiwilligenarbeit kann in manchen Fällen auch damit erklärt werden, dass nicht alle über eine Arbeitsgenehmigung verfügen und demnach keine Möglichkeit zur legalen Erwerbstätigkeit haben.¹⁷⁵ Eine weitere Motivation für freiwilliges Engagement sind zwar von manchen Gemeinden zur Verfügung

¹⁷⁵ Boltovskaya 2010: 103, Shakhbazyan 2010: 51

gestellte attraktive Aufwandsentschädigungen etwa in Form von Fahrscheinen oder Mahlzeiten, tatsächlich werden diese aber kaum in Anspruch genommen. In der Studie der US-amerikanischen Anthropologin Melissa L. Caldwell¹⁷⁶ nennen viele AfrikanerInnen soziale Verantwortung und Dankbarkeit gegenüber ihres Gastgeberlandes als die Hauptmotivationen für die freiwillige Mitarbeit. Poplavsky attestiert: „Protestant communities are more active than other Russian religious organisations in the area of social work“¹⁷⁷, stellt diese nach außen gerichteten sozialen Aktivitäten aber eher als Mittel zum Zweck dar, etwa um politischen Einfluss zu erlangen oder um zu evangelisieren.

Betrachtet man die außerhalb Moskaus lebenden Befragten, so bezeichnet sich nur eine von elf Personen als aktives Gemeindemitglied, zwei geben spezielle Funktionen an (Platzanweiser und gelegentliches Predigen). Ein ähnliches Bild zeigt die Analyse der Antworten der weiblichen Befragten: Keine von ihnen bezeichnet sich als aktiv, eine Informantin singt im Chor und eine arbeitet als Platzanweiserin.

Im später diskutierten Teil der vorliegenden Befragung über Religion als Coping-Strategie (siehe Abschnitt 3e) gaben alle sechs Informanten an, dass sie ehrenamtliches Engagement in ihrer Gemeinde als hilfreich beim Bewältigen von aktuellen oder zukünftigen Herausforderungen ansehen, fünf von ihnen leisten auch manchmal oder oft Freiwilligenarbeit.

- Von der Gemeinde empfangene Unterstützung

Eine Religionsgemeinschaft verfügt über eine Vielzahl an Möglichkeiten zur Unterstützung ihrer Mitglieder, primär einteilbar in materielle und nichtmaterielle oder weltliche und spirituelle. Die deutsche Theologin und Religionswissenschaftlerin Roswith Gerloff bezeichnet „people’s religion and spirituality as central to their survival in dignity and affirmation of life“.¹⁷⁸ Somit kann die Rolle von Religion als Ressource, besonders „in a climate of exclusion, uprootedness, crisis, deprivation and exposure to racism“, nicht genug betont werden.¹⁷⁹ Sie schafft „a network of support that creates an Afro-Christian space which fulfills the spiritual,

¹⁷⁶ Caldwell 2003: 264-265, vgl. Adogame 2003: 31-32

¹⁷⁷ Poplavsky 2012: 119

¹⁷⁸ Gerloff 2000: 281

¹⁷⁹ Gerloff 2000: 282, vgl. Counted 2019: 72

emotional, and practical needs of African migrants“.¹⁸⁰ Auch die niederländische Religionswissenschaftlerin Gerrie ter Haar beschreibt die Funktion von Religionsgemeinschaften für AfrikanerInnen in der Diaspora als „supportive socio-religious network“.¹⁸¹

Die Frage in der vorliegenden Studie war so allgemein formuliert, dass aus den Antworten nicht ersichtlich ist, ob die empfangene Unterstützung von der Gemeinschaft selbst oder von anderen Gemeindemitgliedern kommt. Während 18,6 % der Befragten die Frage gar nicht beantworteten, berichten 32 %, dass sie keinerlei Unterstützung empfangen. Bei einigen persönlich durchgeführten Befragungen ergänzten die InformantInnen an dieser Stelle ausdrücklich, dass dies in ihrem Fall auch nicht nötig wäre, womit vermutlich in erster Linie materielle bzw. finanzielle Unterstützung gemeint war.

Die übrigen 49,3 % (37 Personen), die Unterstützung von ihrer Gemeinde erhalten, gaben insgesamt 50 Antworten, sodass n=50 die Grundlage für die folgende Analyse und für die Darstellung in Abbildung 16 bildet. Genau die Hälfte dieser 50 Nennungen betrifft ideelle, spirituelle Unterstützung (z. B. prayers, blessings, morally). Dabei handelt es sich in sieben Fällen (9,3 %) um dieselben Personen, die in der nächsten Frage die Spiritualität als wichtigste Eigenschaft ihrer Gemeinde ansehen. Zwei Personen (2,6 %) empfinden es als Unterstützung, dass sie sich in ihrer Gemeinde wie zu Hause fühlen, und vier weitere (5,3 %) fühlen sich durch die Treffen unterstützt. 13 Mal wurden finanzielle und/oder materielle Unterstützung genannt. Unter den sieben weiblichen Befragten wird nur eine durch Essen und Kleidung unterstützt, von den elf nicht in Moskau wohnenden Befragten erhalten nur zwei Geld bzw. Essen von ihrer Gemeinde. Im Gegensatz dazu gab keiner der drei Muslime in der Stichprobe an, keine Unterstützung zu erhalten.

Die Vermutung liegt nahe, dass sozioökonomisch besser gestellte AfrikanerInnen seltener in die Kirche gehen, weil sie nicht auf deren Unterstützung angewiesen sind.¹⁸² Gerade für Personen ohne Arbeitsgenehmigung stellen materielle oder finanzielle Zuwendungen sicherlich eine große Erleichterung dar. 12 % der Befragten nennen die empfangene Unterstützung in der nächsten Frage als die wichtigste Eigenschaft ihrer Religionsgemeinschaft.

Während es sich bei Hilfe bei der Arbeitssuche und medizinischer Versorgung nicht um materielle Unterstützung im engeren Sinne handelt, so wird dadurch doch eine bessere sozioökonomische Situation angestrebt bzw. ist die Zielgruppe derartiger Angebote unter

¹⁸⁰ Counted 2019: 67

¹⁸¹ Ter Haar 1995: 2

¹⁸² Bondarenko 2017: 53, Bondarenko et al. 2009: 94, Shakhbazyan 2010: 52

sozioökonomisch schlechter gestellten AfrikanerInnen zu finden, weshalb diese beiden Formen der Unterstützung hier zu den materiellen Leistungen (im Gegensatz zu den spirituellen) gezählt werden. 46,1 % der 13 Personen, die materielle und/oder finanzielle Unterstützung erhalten, bezeichneten ihre finanzielle Situation als durchschnittlich, im Gegensatz zu 30,8 % in einer unterdurchschnittlichen und niemandem in einer überdurchschnittlichen Lage (23,1 % dieser 13 Personen hatten die Frage nach der finanziellen Situation nicht beantwortet). Dies kann entweder so interpretiert werden, dass auch die durchschnittliche finanzielle Situation nicht besonders gut ist und von derartigen Hilfsangeboten abhängig macht, oder dass die Gewährspersonen beim Ausfüllen der demografischen Daten am Anfang des Fragebogens noch nicht wussten, worauf dieser hinauswill bzw. dass sie ihr Gesicht wahren und ihre Bedürftigkeit nicht zugeben wollten.

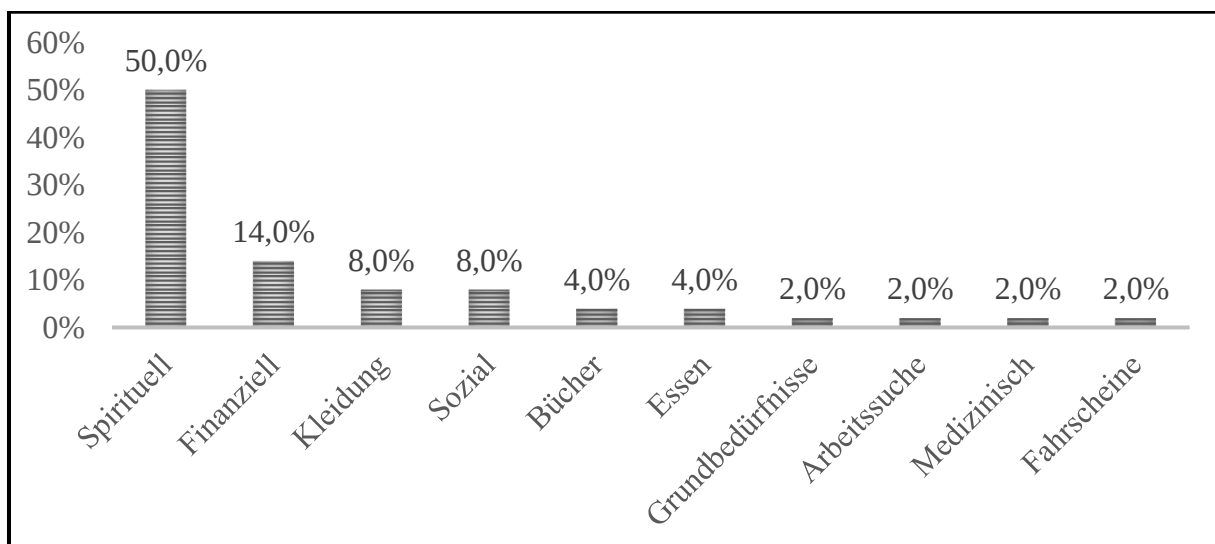


Abbildung 16: „Wie unterstützt die Gemeinschaft Sie?“ (n=50)

Die Empfänger von materieller und/oder finanzieller Unterstützung verfügen nicht in allen Fällen über einen besonders großen Bekanntenkreis innerhalb der Gemeinde – die Angaben sind über die ganze Bandbreite von „just a few“ bis hin zum Extremwert 4.000 verteilt. Diejenigen, die soziale Unterstützung erhalten, scheinen etwas besser vernetzt zu sein – hier wurden keine sehr kleinen Zahlen genannt, sondern die Antworten reichen von 30 bis 200. Von den „sehr aktiven“ Gemeindemitgliedern erhält nur etwa die Hälfte finanzielle und/oder materielle Unterstützung, sodass freiwilliges Engagement nicht zwangsläufig als eine Art Gegenleistung für empfangene Hilfe gesehen werden kann. Shakhbazyans Schlussfolgerung

„that the migrants whose social [economic] position is uncertain may deliberately construct such socio-religious networks for the sake of the ‚profane‘ profit they provide ... [following] the most advantageous strategy“¹⁸³ kann folglich anhand der vorliegenden Daten nicht für die Mehrheit der Befragten bestätigt werden.

Eine Korrelation zwischen empfangener Unterstützung und Beitrittszeitpunkt bzw. Aufenthaltsdauer konnte nicht gefunden werden.

- Wichtigste Eigenschaft der Gemeinde

Die Motivationen dafür, sich in der Diaspora einer religiösen Gemeinschaft anzuschließen, sollten unter anderem mit der Frage erhoben werden, was als das wichtigste Charakteristikum an der eigenen Gemeinde wahrgenommen wird. Während Adogame¹⁸⁴ davon ausgeht, dass die größte Anziehungskraft von Religion in der afrikanischen Diaspora nicht in den Glaubenslehren und Doktrinen, sondern im Vermitteln von spiritueller Erfüllung, religiöser Identität und Zugehörigkeitsgefühl liegt, nennen 26,6 % in der vorliegenden Erhebung eindeutig den Glauben als wichtigste Eigenschaft ihrer Gruppe (z. B. bible, faith, God, Jesus, praise, prayers, worship), hinzukommen weitere 13,3 %, die Spiritualität und Moral am meisten schätzen. Unter den Antworten finden sich allerdings auch etliche soziale Komponenten wie etwa die Gemeinschaft selbst (14,6 %), die empfangene Unterstützung (12 %) und Liebe (9,3 %). Auch dass man sich wie eine Familie fühlt (10,6 %), gerne Menschen trifft (5,3 %) und gemeinsam feiern und essen kann (4 %), betont die sozial-institutionelle Dimension von Religion. Dies erinnert wieder an Shakhbazyans Ergebnisse, dass sozioökonomisch schlechter gestellte AfrikanerInnen in der Gemeinde aktiver sind, um durch diese Netzwerke ihre Situation zu verbessern.¹⁸⁵ Menschen, die bei der aktuellen Umfrage derartige sozial orientierte Antworten gaben, sind allerdings nicht unbedingt besser vernetzt, sondern gaben bei der Frage nach der Anzahl der bekannten Gemeindemitglieder ganz unterschiedliche Antworten zwischen fünf und 200. Betrachtet man die finanzielle Situation dieser 34 Personen, so entspricht die Verteilung fast exakt jener in der Grundgesamtheit: 20,6 % schätzen ihre finanzielle Lage als unterdurchschnittlich ein, 61,8 % als durchschnittlich und nur eine Person (2,9 %) als überdurchschnittlich, 14,7 % machten dazu keine Angaben.

¹⁸³ Shakhbazyan 2010: 52

¹⁸⁴ Adogame 2003: 31, vgl. Hagan 2013: 264, Shakhbazyan 2010: 44

¹⁸⁵ Shakhbazyan 2010: 52

Die neun Personen, die die Unterstützung durch die Gemeinschaft als wichtigste Eigenschaft bezeichneten, hatten bei der vorhergehenden Frage sowohl materielle als auch immaterielle empfangene Ressourcen angegeben.

Der bereits erwähnte Kanadier, dessen Familie aus Äthiopien stammt, nannte als wichtigste Eigenschaft seiner (russisch-orthodoxen) Gemeinde, dass sie nicht kommerziell ist, und wollte damit vermutlich Tradition und Authentizität im Gegensatz zu neueren Bewegungen unterstreichen. Zwei andere Personen hingegen finden an ihrer Gemeinschaft am wichtigsten, dass sie nicht orthodox ist: ein äthiopisches Mitglied der *Moscow Good News Church* und ein Nigerianer aus der 300 km nordöstlich von Moskau gelegenen Stadt Kostroma, der schon bei einer der vorangegangenen Fragen angegeben hatte, dass er einfach die nächstgelegene nicht-orthodoxe Kirche besucht, wenn er nicht zu Hause ist.

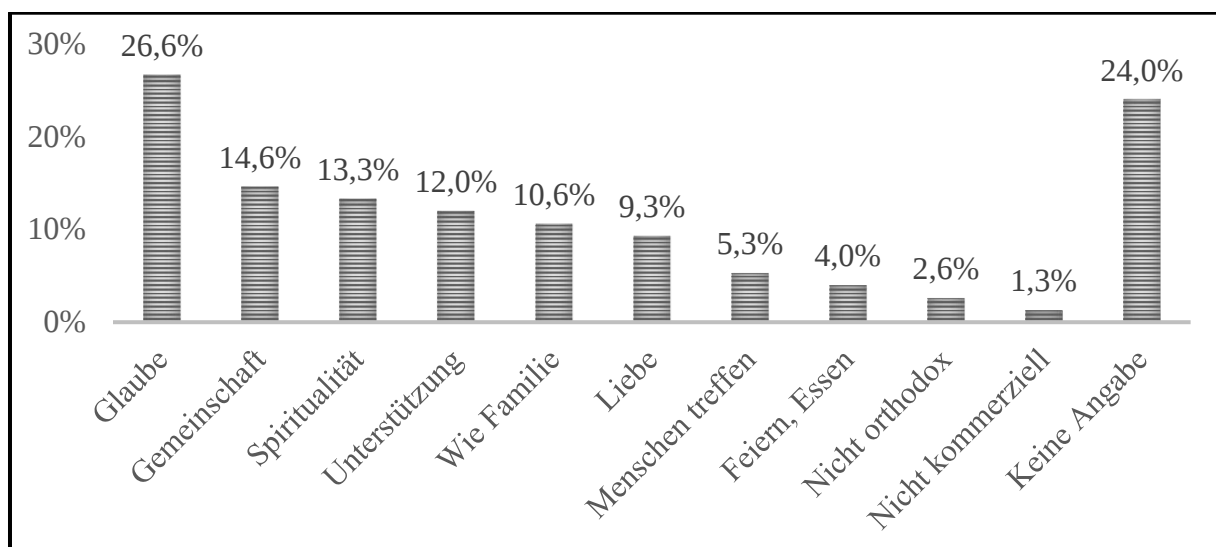


Abbildung 17: „Was ist das Wichtigste an Ihrer Gemeinde?“

- Bedeutung von Religion

Auf die Frage, ob bzw. wie sich die persönliche Bedeutung von Religion seit der Ankunft in Moskau verändert hätte, waren 9,3 % der Antworten ungültig (z. B. very), obwohl die Auswahlmöglichkeiten ‚wichtiger‘, ‚weniger wichtig‘ oder ‚gleich wichtig‘ vorgegeben waren. Die verwertbaren Antworten ergeben, dass für 37,3 % der Befragten Religion nach der Migration wichtiger ist als vorher, für 33,3 % ist sie gleich wichtig. Obwohl es nur darum ging, eine Veränderung aufzuzeigen, verdeutlichte ein Informant, wie subjektiv und relativ diese Angaben sind: Er gehörte zu den 20 % (darunter keine einzige weibliche Gewährsperson), für die

Religion heute weniger wichtig ist als vor ihrer Ankunft in Moskau, und erklärte dies auf Nachfrage so: „Jetzt gehe ich nur mehr einmal pro Woche in die Kirche, früher ging ich jeden Tag.“

Dieselbe Tendenz zeigt sich unter den nicht in Moskau lebenden AfrikanerInnen: Für 45,5 % der Befragten ist Religion wichtiger, für 36,4 % gleich wichtig und für 18,2 % weniger wichtig als früher. Für keinen der drei Muslime in der Stichprobe ist Religion jetzt weniger wichtig als vor der Migration.

Die Ergebnisse entsprechen somit der Annahme, dass „religious identities often (but not always) mean more to [migrants] away from home, in their diaspora, than they did before“.¹⁸⁶ Eine mögliche Erklärung hierfür ist, dass durch das Fremdheitsgefühl und das Erleben von religiöser Vielfalt am neuen Aufenthaltsort oft das eigene religiöse Bewusstsein an Bedeutung gewinnt und dass das Bedürfnis nach Anbindung ansteigt.¹⁸⁷ Neben diversen extrinsischen Motivationen, sich einer religiösen Gruppen anzuschließen, könnte auch die bereits erwähnte Kontinuität eine Rolle spielen: „migrants, for whom migration is a disruptive experience (e.g. due to a hostile environment of racism, discrimination and exclusion) are more likely to maintain their religious practices“.¹⁸⁸

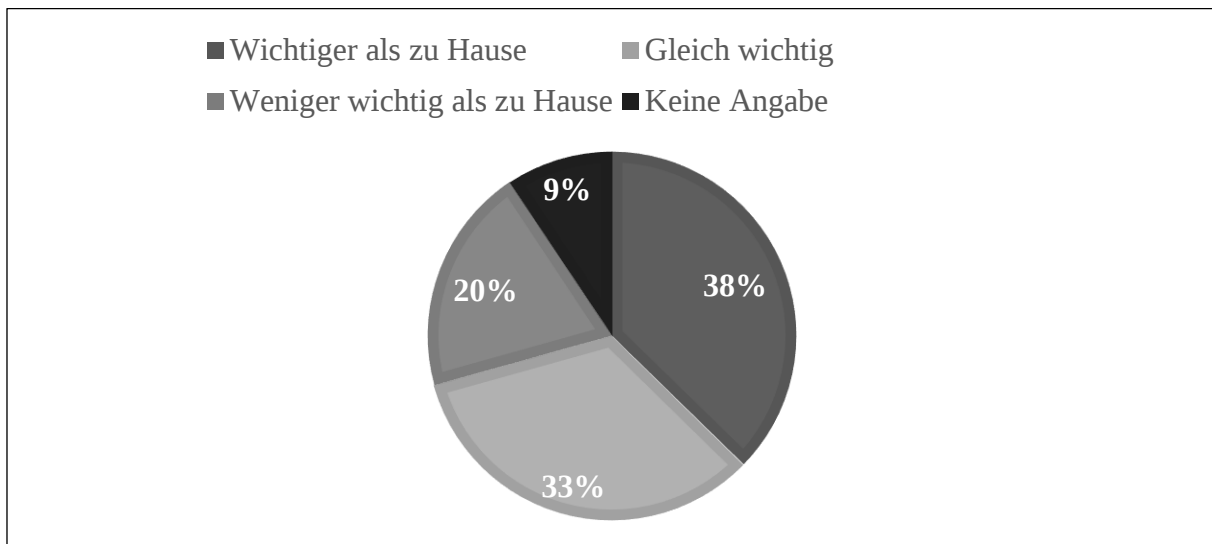


Abbildung 18: „Wie wichtig ist Religion für Sie jetzt?“

¹⁸⁶ Warner 1998: 3, vgl. Frederiks 2016: 14

¹⁸⁷ Vertovec 2004: 282-283

¹⁸⁸ Frederiks 2016: 15

e. Religion als Coping-Strategie (zweite Befragungswelle)

Man kann argumentieren, dass MigrantInnen über ein ungewöhnlich hohes Ausmaß an Resilienz verfügen, was sich laut dem ghanaischen Diaspora-Experten Adams Bodomo ausdrückt durch „more will-power and grit to succeed in the community in which they live [...] they find themselves having to persevere more while abroad than at home“.¹⁸⁹ In einer zweiten Projektphase wurde deshalb mithilfe eines Online-Fragebogens erhoben, inwiefern Religion von AfrikanerInnen in Moskau als Coping-Ressource verstanden bzw. genutzt wird.

Unter Coping versteht man eine Anpassung des Verhaltens an ein bestimmtes Umfeld oder Set von Umständen bzw. die Anstrengungen, durch Stress hervorgerufene Anforderungen zu meistern, zu reduzieren oder zu tolerieren.¹⁹⁰ Religiöses Coping im Besonderen beinhaltet die Anwendung religiöser Verhaltens- und Denkweisen, die bei der Anpassung an schwierige Lebenssituationen helfen: „Only with the aid of the sacred can we understand the incomprehensible, manage the unmanageable, and endure the unbearable“.¹⁹¹ Die verstärkte Auseinandersetzung mit Religion in belastenden Situationen kann allerdings auch negative Folgen haben, wie etwa die Angst von Gott bestraft oder verlassen zu werden oder Bedrücktheit nach dem Bibellesen.¹⁹²

Auf der Grundlage des psychologischen Analyseinstruments RCOPE und verschiedener Fallstudien zu religiösem Coping wurden acht Fragen mit einer vierstufigen Nominalskala erstellt.¹⁹³ Dabei wurde besonders darauf geachtet, dass alle fünf Schlüsselfunktionen von Religion aus RCOPE (Bedeutung, Kontrolle, Trost/Spiritualität, Intimität/Spiritualität, Lebensveränderung) sowie ausgewählte, von den amerikanischen Psychologen Kenneth I. Pargament und Curtis R. Brant beschriebene Strategien¹⁹⁴ vertreten sind. Daneben sollte auch im Detail erhoben werden, welche religiösen Aktivitäten die AfrikanerInnen als besonders hilfreich im Umgang mit aktuellen und zukünftigen Schwierigkeiten empfinden (auf einer vierstufigen Skala) und wie oft sie diesen (auf einer dreistufigen Skala) nachgehen.¹⁹⁵ Unterschiedlich stark ausdifferenzierte Skalen wurden hauptsächlich verwendet, damit die Befragten nicht in Versuchung kommen, immer dieselbe Fluchtkategorie zu wählen. Die Wahl des Wortes ‚hilfreich‘ kann zwar infrage gestellt werden, sie basiert jedoch auf der Annahme, dass jede Handlung erfolgt, weil man sich davon irgendetwas verspricht. Gerade in einem religiösen Kontext könnte

¹⁸⁹ Bodomo 2020: 9-10

¹⁹⁰ Agbakwuru/Awujo 2016: 154

¹⁹¹ Pargament/Brant 1998: 112

¹⁹² Mandhouj et al. 2014: 822, ebd. 828

¹⁹³ Mandhouj et al. 2014: 827, Pargament et al. 2000

¹⁹⁴ Pargament/Brant 1998: 117-121

¹⁹⁵ nach Agbakwuru/Awujo 2016: 155

man diskutieren, ob es noch weitere Motivationen gibt, einer religiösen Aktivität nachzugehen, ohne diese hilfreich oder nützlich zu finden, wie etwa traditionelle Verpflichtungen oder die Einhaltung bestimmter Vorschriften. Erhoben werden sollte jedenfalls nicht nur die Häufigkeit, sondern auch die Sinnhaftigkeit und der Nutzen, die der jeweiligen Tätigkeit zugeschrieben werden, da es doch um Coping-Strategien – d. h. um bewusst gewählte Verhaltensweisen zum Meistern schwieriger Situationen – geht und nicht um religiöse Handlungen allgemein.

Im Detail lauten die Fragen:

- 1) How important is religion in your daily life?
- 2) Does your faith give meaning to your life?
- 3) Does your faith help you to face current difficulties?
- 4) Do you think that your faith could prevent future difficulties?
- 5) Do representatives of your religion (priest, pastor, imam, ...) help you to face current or future difficulties?
- 6) Do you see your situation as a part of God's plan?
- 7) Do you expect God to solve your problems for you?
- 8) Do you sometimes focus on religion (pray, go to worship, ...) to stop worrying about your problems?

Abgefragte Aktivitäten: Attend worship (service, mass, ...); Join Bible study, prayer groups etc.; Pray or meditate by myself; Read the scripture by myself; Volunteer, charity work; Repent.

Die aus der Forschungsliteratur abgeleiteten Hypothesen waren, dass die Religion eine wichtige Ressource für gläubige AfrikanerInnen in Moskau darstellt, und dass diese als bei der Bewältigung von Schwierigkeiten hilfreich wahrgenommene Tätigkeiten besonders häufig durchführen. Ein Link zum auf Englisch verfassten Fragebogen wurde an jene 25 Personen geschickt, die am Ende der ersten Befragung eine E-Mail-Adresse für Rückfragen oder weitere Zusammenarbeit hinterlassen hatten, mit der Bitte die Fragen zu beantworten, sofern sie noch immer in Moskau lebten. Zehn Tage später erfolgte eine Erinnerung.

Drei der 25 E-Mail-Adressen waren ungültig, drei Personen öffneten zwar den Link, beantworteten die Fragen aber nicht, und sechs füllten den Fragebogen auch tatsächlich aus, was eine Rücklaufquote von 24 % bedeutet. Dass 13 Personen (52 %) nicht auf die Einladung reagierten,

kann dadurch erklärt werden, dass sie sich vielleicht nicht mehr in Moskau aufhalten oder dass sie nicht über ausreichende Englischkenntnisse verfügen.¹⁹⁶

Aufgrund der kleinen Stichprobe von $n=6$ können aus den Antworten dieser Erhebungsrunde zwar keine allgemeinen, repräsentativen Aussagen abgeleitet werden, es zeichnen sich jedoch einige Tendenzen ab. Obwohl die Beantwortung des Fragebogens wieder anonym durchgeführt wurde, weisen nämlich schon die 22 infrage kommenden Personen mit gültigen E-Mail-Adressen einige gemeinsame Merkmale auf: Sie alle sind männlich, mehrheitlich Studenten (68,2 %), durchschnittlich 31,3 Jahre alt und leben bereits seit mehreren Jahren in Moskau. Keiner von ihnen hatte seine finanzielle Situation im ersten Fragebogen als überdurchschnittlich eingeschätzt und niemand hatte angegeben, mehr als 40 Gemeindemitglieder zu kennen. Interessanterweise ist Religion für mehr als die Hälfte (54,5 %) der 22 eingeladenen Personen heute wichtiger ist als vor ihrer Ankunft in Moskau, was allerdings nicht zwingend etwas über genau jene sechs Personen aussagt, die schlussendlich an der zweiten Befragung teilgenommen haben.

Aufgrund der kleinen Stichprobe ist es möglich, alle Antworten im Detail zu betrachten und auch qualitativ zu diskutieren. Betrachtet man die Antwortprofile der sechs Informanten, so sehen zwei von ihnen Religion als nützliche Coping-Strategie an (stimmen allen acht Fragen stark zu und finden – mit einer Ausnahme – alle der vorgeschlagenen sechs Tätigkeiten sehr hilfreich), zwei sind eher skeptisch (stimmen – mit einer Ausnahme – keiner der Fragen zu, üben keine der vorgeschlagenen Tätigkeiten regelmäßig aus und finden auch keine von ihnen sehr hilfreich, allerdings auch keine überhaupt nicht hilfreich), und zwei weisen differenziertere, durchwachsene Antwortstrukturen auf.

Bei der Beantwortung der acht Fragen fällt auf, dass auf der vierstufigen Skala die zweitbeste Antwort „Ja, etwas“ insgesamt nur ein einziges Mal gegeben wurde. Die anderen Aspekte wurden von allen Informanten demnach entweder stark positiv bewertet oder entweder leicht oder stark abgelehnt und polarisierten somit sehr. Alle Antworten auf diesen Teil der Befragung sind in Abbildung 19 dargestellt, ein Überblick über Durchschnittswerte und Standardabweichungen in Abbildung 20.

¹⁹⁶ Von diesen 22 Personen hatte bei der zugrunde liegenden soziolinguistischen Erhebung allerdings niemand angegeben, über schlechte oder keine Englischkenntnisse zu verfügen.

	Person A	Person B	Person C	Person D	Person E	Person F
Ist Religion im Alltag wichtig?	Etwas (2)	Gar nicht (4)	Nein (3)	Sehr (1)	Nein (3)	Sehr (1)
Dem Leben Bedeutung geben	Sehr (1)	Nein (3)	Nein (3)	Sehr (1)	Nein (3)	Sehr (1)
Hilfe bei aktuellen Problemen	Sehr (1)	Gar nicht (4)	Nein (3)	Sehr (1)	Nein (3)	Sehr (1)
Zukünftige Probleme vermeiden	Sehr (1)	Nein (3)	Nein (3)	Sehr (1)	Gar nicht (4)	Sehr (1)
Hilfe durch Vertreter der Gemeinde	Gar nicht (4)	Gar nicht (4)	Gar nicht (4)	Sehr (1)	Gar nicht (4)	Sehr (1)
Meine Situation ist Teil von Gottes Plan	Sehr (1)	Gar nicht (4)	Nein (3)	Sehr (1)	Sehr (1)	Sehr (1)
Gott löst meine Probleme	Gar nicht (4)	Gar nicht (4)	Nein (3)	Sehr (1)	Gar nicht (4)	Sehr (1)
Religion als Ablenkung von Sorgen	Sehr (1)	Gar nicht (4)	Nein (3)	Sehr (1)	Gar nicht (4)	Sehr (1)

Abbildung 19: Antworten auf Fragen zu Religion als Coping-Strategie

Die erste Frage nach der Wichtigkeit von Religion weist einen Durchschnittswert von 2,33 auf, da sie nur von einer Person stark verneint wurde. Die zweite Frage nach der Bedeutung, die Religion dem Leben verleiht, ist die einzige, die von niemandem stark abgelehnt wurde. Allerdings hat hier auch niemand leicht zugestimmt, sodass die Stichprobe genau in 50 % „Nein“ und 50 % „Sehr“ zerfällt.

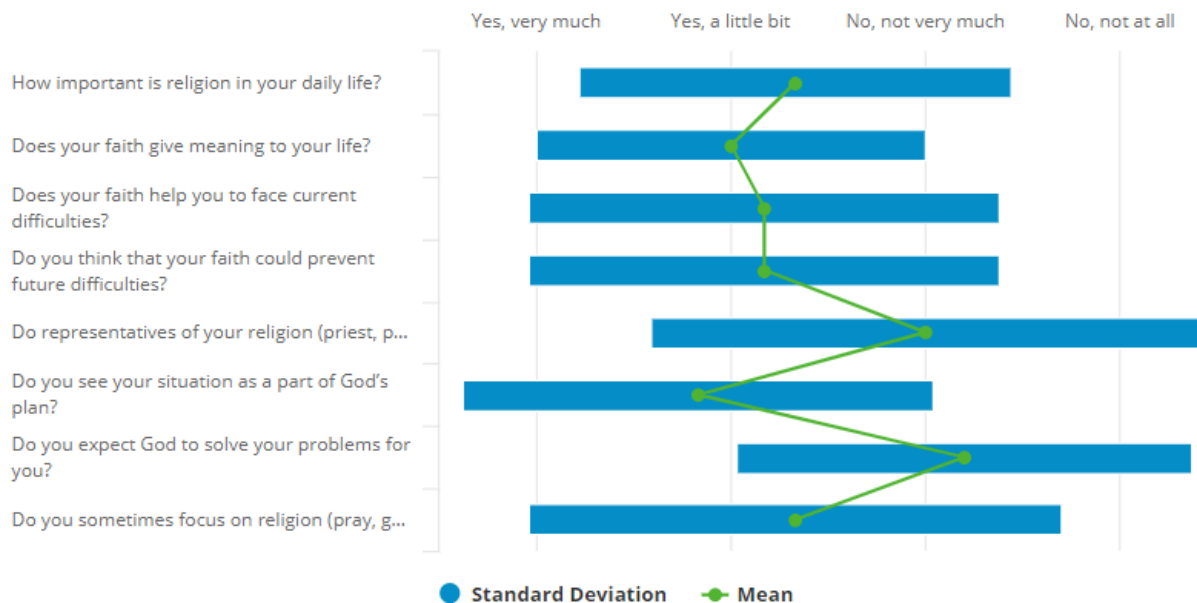


Abbildung 20: Durchschnittswerte und Standardabweichungen für Fragen zu Religion als Coping-Strategie

Für die Hälfte der sechs Informanten ist Religion eine große Hilfe bei aktuellen Schwierigkeiten, und dieselben Personen geben bei der nächsten Frage ebenfalls an, dass der Glaube auch helfen kann, zukünftige Probleme abzuwenden. Die anderen drei Personen sehen in Religion zwar keine Ressource, lehnen die beiden Aussagen (gegenwärtige und zukünftige Probleme)

allerdings in unterschiedlichem Maße ab. Diese beiden Fragen weisen somit identische Durchschnittswerte und Standardabweichungen auf. Während man daraus schließen könnte, dass Religion für diesen Teil der Befragten schlicht keine hilfreiche Coping-Strategie darstellt, so wird der Abschnitt der Befragung, der Handlungen einen Nutzen zuschreibt, ein anderes Bild zeichnen.

Die Frage nach Unterstützung durch Führungspersonen der Gemeinde polarisierte sehr: Zwei Personen stimmten stark zu, die anderen vier lehnten stark ab – hier scheint es also keinen Graubereich zu geben, sodass der Durchschnittswert von 3 der zweitniedrigste dieses Teils der Befragung ist. Mit 1,83 den höchsten Durchschnittswert erzielte hingegen die folgende Frage, ob die Befragten ihre aktuelle Lage als einen Teil eines göttlichen Plans sehen. Eine der vier Personen, die hier stark zustimmten, hatte für keine der anderen Fragen den positivsten Wert vergeben.

Der niedrigste Durchschnittswert (3,2) liegt für die nächste Frage vor, da die Hälfte der Informanten die Aussage strikt ablehnen, dass Gott ihre Probleme für sie löst. Ebenfalls 50 % geben an, religiöse Aktivitäten durchführen, um sich von Alltagssorgen abzulenken, was uns zu Häufigkeit und Sinnhaftigkeit verschiedener Tätigkeiten führt. Die einzelnen Antworten werden in Abbildung 21 und Abbildung 22 veranschaulicht, Abbildung 23 und Abbildung 24 zeigen die Durchschnittswerte und Standardabweichungen.

Allgemein kann gesagt werden, dass alle oft durchgeführten Aktivitäten auch als sehr hilfreich empfunden werden (häufigste Kombination von Frequenz und Nutzen mit zehn der 36 Nennungen). Umgekehrt kam es nicht vor, dass jemand eine vorgeschlagene Tätigkeit als sehr hilfreich bewertete und trotzdem nie umsetzte. In fünf Fällen werden Handlungen zwar als nicht oder gar nicht hilfreich angesehen, aber trotzdem manchmal durchgeführt werden. Dabei handelt es sich sowohl um Einzel- wie auch um Gruppenaktivitäten, sodass alleine sozialer Druck keine ausreichende Erklärung ist. Drei Nennungen betreffen zwar als hilfreich angesehene, aber trotzdem nie durchgeführte Handlungen, was unweigerlich die Frage aufwirft, was die Personen davon abhält, diesen Tätigkeiten nachzukommen.

Nur zwei der sechs Informanten sehen im Gottesdienstbesuch eine nützliche Ressource. Die Hälfte geht manchmal in die Messe, nur eine Person oft. Somit erzielt dieser Handlungsvorschlag den zweitschlechtesten Durchschnittswert bei der Häufigkeit (2,17) und sogar den schlechtesten (2,67) bei der empfundenen Sinnhaftigkeit.

Niemand gibt an, oft an Betkreisen, Bibelstunden etc. teilzunehmen, sodass diese Tätigkeit in Bezug auf die Häufigkeit den schlechtesten Durchschnittswert (2,5) aufweist, bei der zugeschriebenen Nützlichkeit immerhin den zweitschlechtesten (ebenfalls 2,5). Dies ist insofern bemerkenswert, da derartige Angebote für charismatische Pfingstbewegungen von großer Bedeutung sind, was folglich vage Rückschlüsse auf die jeweilige Religionszugehörigkeit der Informanten zulässt.

Alleine beten (im Gegensatz zum Beten in der Gruppe oder im Gottesdienst) ist die einzige religiöse Tätigkeit, die von allen sechs Befragten manchmal oder oft ausgeführt wird – obwohl eine Person nicht denkt, dass dies überhaupt hilft. Somit erzielt sie sowohl bei der Frequenz als auch bei der empfundenen Sinnhaftigkeit sehr hohe Werte.

Die Hälfte der Informanten liest oft alleine in der Heiligen Schrift, und alle schätzen dies als hilfreich oder sehr hilfreich ein. Auch soziales Engagement wird von niemandem als nicht hilfreich empfunden, trotzdem aber nur von einer Person oft in die Tat umgesetzt. Gemeinsam mit Bibellesen weist es bei der Nützlichkeit den höchsten Durchschnittswert (1,5) und auch eine bemerkenswert geringe Standardabweichung auf.

Das für manche Glaubensrichtungen sehr wichtige Bußetun wird von der Hälfte der Befragten oft praktiziert und gleichzeitig auch als sehr hilfreich angesehen. Bei der Häufigkeit erzielt Bußetun dadurch gemeinsam mit Beten und Bibelstudium den höchsten Durchschnittswert von 1,67.

Aufgrund der geringen Rücklaufquote ist es zwar schwer, repräsentative und allgemeingültige Aussagen zur Rolle von Religion als Coping-Strategie unter AfrikanerInnen in Moskau zu treffen, die qualitative Betrachtung der einzelnen Ergebnisse erlaubt allerdings einige Rückschlüsse. Bemerkenswert ist etwa, dass das Profil von zwei der sechs Befragten darauf hinweist, dass der Glaube eine wichtige Ressource für sie darstellt. Weiters wird durch die vorliegende Analyse sichtbar, dass die Antworten in vielen Fällen weit auseinanderklaffen und kaum mittlere Kategorien gewählt wurden. Die größte Einigkeit herrscht unter den Befragten darüber, dass Religion dem Leben Bedeutung verleiht, dass alle regelmäßig oder gelegentlich alleine beten und dass Bibellektüre und soziales Engagement als hilfreich oder sehr hilfreich eingeschätzt werden. 77,8 % der Fälle weisen die erwartbare direkte Korrelation von Häufigkeit und zugeschriebenem Nutzen einer Tätigkeit auf. Im Gegensatz dazu wird eine als nicht oder gar nicht hilfreich betrachtete Tätigkeit dennoch in 13,9 % der Fälle manchmal ausgeführt, und in 8,3 % der Fälle wird etwas nicht praktiziert, obwohl man es eigentlich als hilfreich ansieht. Aus den Ergebnissen, dass gewisse religiös motivierte Handlungen und Ansichten positiv

bewertet und durchgeführt werden, kann geschlossen werden, dass Religion von den befragten AfrikanerInnen in Moskau als Coping-Strategie in Betracht gezogen und an die individuellen Bedürfnisse angepasst wird.

	Person A	Person B	Person C	Person D	Person E	Person F
Messe	manchmal hilft gar nicht	nie hilft gar nicht	nie hilft nicht	oft hilft sehr	manchmal hilft nicht	manchmal hilft sehr
Gruppen	manchmal hilft	manchmal hilft gar nicht	nie hilft nicht	manchmal hilft	nie hilft nicht	manchmal hilft sehr
Beten	manchmal hilft sehr	manchmal hilft nicht	manchmal hilft	oft hilft sehr	manchmal hilft	oft hilft sehr
Lesen	oft hilft sehr	manchmal hilft	nie hilft	oft hilft sehr	manchmal hilft	oft hilft sehr
Soziales	nie hilft	oft hilft sehr	manchmal hilft	manchmal hilft sehr	manchmal hilft	manchmal hilft sehr
Buße	oft hilft sehr	manchmal hilft nicht	nie hilft	oft hilft sehr	manchmal hilft	oft hilft sehr

Abbildung 21: Detaillierte Antworten zu religiösen Handlungen als Coping-Strategie

oft & hilft sehr	10	27,8%
manchmal & hilft sehr	5	13,9%
manchmal & hilft	9	25,0%
manchmal & hilft nicht	3	8,3%
manchmal & hilft gar nicht	2	5,6%
nie & hilft	3	8,3%
nie & hilft nicht	3	8,3%
nie & hilft gar nicht	1	2,8%
	36	100,0%

Abbildung 22: Übersicht der Antworten zu religiösen Handlungen als Coping-Strategie



Abbildung 23: Durchschnittswerte und Standardabweichungen zur Häufigkeit religiöser Handlungen

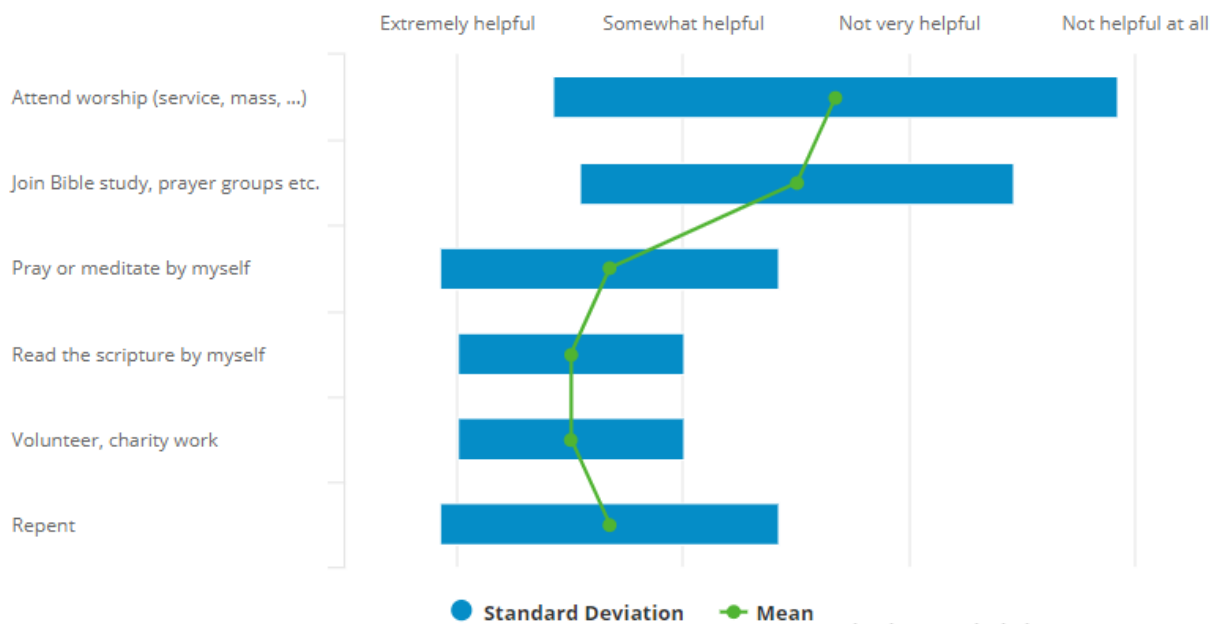


Abbildung 24: Durchschnittswerte und Standardabweichungen zur Nützlichkeit religiöser Handlungen

4. Belege für die Bedeutung von Religion in Autobiografien

Der folgende literarische Exkurs möchte anhand von Belegen aus Autobiografien einen exemplarischen Einblick geben, welche Rolle Religion für AfrikanerInnen in der Sowjetunion spielte.

Die wenigen veröffentlichten, von AfrikanerInnen verfassten Autobiografien stammen von Studierenden, mit Ausnahme der Afroamerikanerin Andrea Lee, die ihren Mann bei seinem Auslandsstudium begleitete. Lee ist auch die einzige unter den betrachteten AutorInnen, die beruflich mit Sprache zu tun hat und lustvoll-kreativ mit dieser umgeht – die anderen Werke lesen sich eher wie Handbücher für zukünftige Austauschstudierende oder scheinen eher therapeutisch-kathartischen Charakter zu haben und sind von geringerem literarischen Wert. Auch sind bei den betrachteten AutorInnen weder die Motivation zum Veröffentlichen ihrer Memoiren noch das Zielpublikum ersichtlich.

(Auto-)Biografien tragen oft Züge von Entwicklungsromanen, doch dies trifft auf keines der hier untersuchten Bücher zu: Obwohl Probleme und Herausforderungen beschrieben werden, erleben die ProtagonistInnen keine Entwicklung in dem Sinne, dass sie explizit oder implizit feststellen, dass ihr Aufenthalt in der Sowjetunion sie zu dem gemacht hätte, was sie heute sind. Allen Werken ist weiter gemeinsam, dass sie ihre jeweilige individuelle Lebensgeschichte darstellen ohne an irgendeiner Stelle zu beanspruchen, dass ihre Erfahrungen repräsentativ und allgemeingültig sind.

In allen Werken kristallisieren sich wiederkehrende Motive heraus, die augenscheinlich für den Alltag sämtlicher AutorInnen von großer Bedeutung waren. Dies sind etwa Medien und Propaganda, die allgegenwärtige Bespitzelung, die Universitätsausbildung und die Sprachkurse oder die Ausstattung der Zimmer im Wohnheim – der Glaube gehört nicht dazu. Obwohl sich für SystemkritikerInnen, die die AutorInnen allesamt sind, die mangelnden Möglichkeiten zur freien Religionsausübung hervorragend zur Illustration der Repressalien in der Sowjetunion eignen würden, wird dieses Thema in den der Verfasserin bekannten Autobiografien kaum bzw. gar nicht aufgegriffen.

Bei den beiden Autorinnen aus der Golden-Familie (Oliver Goldens Tochter Lily Golden und seine Enkelin Yelena Khanga) liegt dies vermutlich daran, dass sie in der Sowjetunion sozialisiert wurden und deshalb kein religiöses Alltagsleben kannten. In ihren Erzählungen spielt Religion nur deshalb eine gewisse Rolle, weil die Mutter bzw. Großmutter Berta Bialik Jüdin war und so eine Auseinandersetzung mit dem Antisemitismus in der Sowjetunion stattfand,

ohne dass die beiden Autorinnen dies jedoch grundlegend mit ihrer eigenen Identität in Verbindung gebracht hätten. Zu Andrea Lees Beobachtungen 1978/9 zählt, „how little [Russian Jews] seemed to know or care about Jewish religion and culture ... Jewishness had been reduced to a matter of blood alone, a reason for persecution, or a means of emigrating to a better life outside the Soviet Union“.¹⁹⁷

Der jamaikanische Schriftsteller Claude McKay¹⁹⁸ war der erste, der seine Reise von London in die Sowjetunion der 1920er-Jahre als *magic pilgrimage* in ein Rotes Mekka bezeichnete. Ob bewusst oder unbewusst: Viele der späteren Autoren nahmen dieses Bild auf, am eindrucksvollsten der aus Britisch-Guyana stammende Autor Jan Carew im Titel seines Romans *Moskau ist nicht mein Mekka*. Aus diesem Grund wurden Menschen afrikanischer Herkunft, die in die Sowjetunion reisten, in der (Sekundär-)Literatur häufig als *Black pilgrims* bezeichnet.¹⁹⁹ Wiederholt finden sich auch Gleichsetzungen der Sowjetunion mit dem Gelobten Land oder dem Land der Hoffnung. Man kann darüber diskutieren, ob der Vergleich eines *per definitionem* agnostischen politischen Systems mit einer Religion angebracht ist, dieses Bild beschreibt jedoch die Hoffnungen der ‚PilgerInnen‘ eindrucksvoll. Der Ghanaer William Anti-Taylor verwendet in seiner Erzählung eine Vielzahl von religiösen Metaphern, um die sozialistische Ideologie auf eine ironisierende, eher herablassende Weise zu beschreiben, unter anderem spricht er etwa von einer kommunistischen Theologie und sowjetischen Evangelisten.²⁰⁰ Umgekehrt merkt Lee an, dass die USA für viele RussInnen als Gelobtes Land oder Gottes Königreich auf Erden galten, ein Amerikaner fühlte sich in Moskau sogar wie ein Gott verehrt.²⁰¹

Unter den in der Zwischenkriegszeit in Russland lebenden AfrikanerInnen waren vermutlich keine streng religiösen Personen. Zumindest war laut der US-amerikanischen Historikerin Meredith Roman „at the very least a tolerance of atheism and Communist ideology“ nötig.²⁰²

Unter den für diese Analyse betrachteten Werken findet sich kein Beispiel für AfrikanerInnen, die sich während des Kalten Kriegs aktiv für ein Studium in der Sowjetunion entschieden hatten oder die ideologisch mit dem Sozialismus sympathisierten. Einzig Jan Carew schreibt in seinem Roman von einem Südafrikaner, für den der Marxismus ein Religionsersatz war.²⁰³ An einer

¹⁹⁷ Lee 1979: 144

¹⁹⁸ McKay 2007, Erstveröffentlichung 1937

¹⁹⁹ z. B. Carew 2015

²⁰⁰ Anti-Taylor 1967: 24, ebd. 29

²⁰¹ Lee 1979: 19, ebd. 136-137.

²⁰² Roman 2010: 136

²⁰³ Carew 1965: 51

anderen Stelle bezeichnet Carew den Fortschritts- und Technologieglauben als die neue Religion der Sowjetunion.²⁰⁴ Ehemalige Studierende aus sozialistisch geprägten afrikanischen Ländern hätten wohl keine kritischen Kommentare veröffentlicht, und vermutlich hätten sie andere Ansichten als skeptisch eingestellt, da sie ihre Erfahrungen in einem wohlwollenderen Licht dargestellt hätten.

Der ugandische Student Andrew Richard Amar berichtet, dass es muslimischen Studierenden 1959/60 gestattet worden war, an religiösen Feiertagen den Lehrveranstaltungen fernzubleiben, die russischen Studierenden zogen sie aber wiederholt damit auf, warum sie denn in ein atheistisches Land gekommen seien, wenn ihnen der Glaube so wichtig war.²⁰⁵ Ähnliches beschreibt Anti-Taylor nur wenige Jahre später: „Nothing was done physically to prevent anyone from the university going to a Russian Orthodox church or to a mosque, but every effort was made to shame him if he did“.²⁰⁶ Um derartigen Demütigungen zu entgehen, entschieden sich viele Studierende bewusst dazu, ihren Glauben während ihres Aufenthalts in der Sowjetunion nicht zu praktizieren, und begannen gleichzeitig auch, ihre religiösen Überzeugungen vermehrt zu hinterfragen.²⁰⁷

William Anti-Taylor war einer der ersten sieben Studierenden aus Ghana, die ein Stipendium für die Sowjetunion erhielten. Seine Autobiografie ist nicht chronologisch aufgebaut, sondern er steigt direkt ins Geschehen ein und berichtet von einer Demonstration nach dem ungeklärten Tod eines ghanaischen Studenten und beleuchtet dann nach und nach die Hintergründe und Begleitumstände.²⁰⁸ Im Gegensatz zu Anti-Taylors *Moscow Diary* (1967) ist Andrea Lees *Russian Journal* (1979) genau das, was der Titel verspricht: ein Tagebuch über Vorfälle und Begegnungen in den zehn Monaten, die sie 1978/9 in der Sowjetunion verbrachte, während ihr Mann dort studierte. Bei Andrea Lees Autobiografie handelt es sich um eine journalistische Reflexion mit fast lyrischem Stil, in der kammerspielartig in einzelnen Episoden über Begegnungen und Beziehungen erzählt wird. Im Vorwort erklärt sie ausdrücklich, sie schreibe „about only what pleased and excited me, leaving many important subjects unexplored“.²⁰⁹ Jedes Kapitel beginnt mit einem Datum, was den Eindruck des Tagebuchs verstärkt, und trägt den Namen der Person, die vorgestellt wird. Lees Tagebuch ist chronologisch geordnet, sodass auch

²⁰⁴ Carew 1965: 111

²⁰⁵ Amar 1961: 51-52

²⁰⁶ Anti-Taylor 1967: 94

²⁰⁷ Anti-Taylor 1967: 95-97

²⁰⁸ Anti-Taylor 1967: 9-26, vgl. Hessler 2006, Kanet 1968: 173-174

²⁰⁹ Lee 1979: vii

Weihnachten und Ostern prominente Positionen einnehmen. Sie beschreibt das Weihnachtsfest völlig von religiösen Elementen befreit und bedauert, dass „no one knew or cared that it was Christmas night in the Western world“,²¹⁰ geht allerdings nicht darauf ein, ob dies der orthodoxen Tradition oder der sowjetischen Ideologie geschuldet ist. Ostern hingegen scheint sowohl religiös als auch politisch mehr aufgeladen zu sein, noch dazu, da es in jenem Jahr mit Lenins Geburtstag zusammenfiel: Ostern sei der Tag, den „the State grudgingly permits to be celebrated but does its best to suppress“, und Lee berichtet sogar von einer Razzia auf einem Bauernmarkt, bei der die Ostereier beschlagnahmt wurden.²¹¹ All dies schildert sie allerdings mit der journalistischen Distanz einer Reportage, ohne ihren eigenen religiösen Hintergrund preiszugeben – nur zweimal spielt sie auf die protestantische Arbeitsmoral an.²¹²

Obwohl der aus Mali stammende Agrarwissenschaftler Thierno Hady Diallo den Großteil seiner Zeit in der Sowjetunion in der moldawischen Hauptstadt Kischinau verbrachte, bezieht er sich nur selten auf Eigenheiten dieser Stadt. Vergleicht man seine Darstellungen mit anderen Belegen, so scheinen diese repräsentativ für andere Universitätsstädte in der Sowjetunion zu sein, ebenso wie für die Hauptstadt Moskau. Für Diallo stellte Religion insofern eine Coping-Ressource dar, dass er im Glauben an Schicksal und Vorhersehung Trost fand, was in der zweiten Erhebungswelle der vorliegenden Studie unter die Frage „Do you see your situation as a part of God’s plan?“ fallen würde: „Filled with doubts, stereotypes and conflicting information, I began to pacify myself from a religious standpoint by acknowledging the role of fate and destiny in all of this“.²¹³ Diallo ist es auch, der auf die Ironie hinweist, dass die Sowjetunion zwar ein atheistisches System war, Lenin aber wie ein Gott verehrt wurde, dem man sogar ein Mausoleum baute.²¹⁴ Weiter merkt er an, dass der allgegenwärtige Alkohol war für manche muslimische AfrikanerInnen schwer zu ertragen war²¹⁵ und dass Religion gemeinsam mit anderen Freiheiten durch das Verbot in den Untergrund verdrängt wurde, ohne aber näher auf das Thema einzugehen.²¹⁶ Auch Lee beschreibt Religionsausübung und Symbole des Glaubens als Akt der Rebellion und der Nonkonformität in einer Gruppe Hippies.²¹⁷

²¹⁰ Lee 1979: 133

²¹¹ Lee 1979: 193-194

²¹² Lee 1979: 10, ebd. 1979: 94

²¹³ Diallo 2016: 32

²¹⁴ Diallo 2016: 64, vgl. Anti-Taylor 1967: 60

²¹⁵ Diallo 2016: 148

²¹⁶ Diallo 2016: 68

²¹⁷ Lee 1111: 97-98

Zusammenfassend kann gesagt werden, dass es in den hier untersuchten Autobiografien kaum Hinweise auf Religion gibt, sodass diese eine untergeordnete Rolle zu spielen scheint. Dies ist freilich einerseits dem politischen System der Sowjetunion geschuldet, andererseits macht es deutlich, dass die Gegenwart nicht (ausschließlich) von Säkularisierung geprägt ist, sondern dass es im Vergleich mit verschiedenen Perioden der Vergangenheit zu einem phänomenologischen Anstieg der Religiosität gekommen sein könnte und Religion für heute in Moskau lebende AfrikanerInnen mehr Bedeutung hat, als dies noch vor einigen Jahrzehnten der Fall war.

5. Fazit und Ausblick

Die vorliegende Masterarbeit stellt eine qualitative Studie zur Bedeutung von Religion unter Menschen afrikanischer Herkunft dar, die in Russland (mit Schwerpunkt auf der Hauptstadt Moskau) leben. Dafür wurden erst relevante Hintergrundinformationen vorgestellt: Die Geschichte der afrikanischen Diaspora in Russland ist von den politischen Ereignissen des 20. Jahrhunderts geprägt. Da Russland weder Kolonien in Afrika hatte noch aktiv am Sklavenhandel beteiligt war, gab es mit Ausnahme der Studierenden, die ab 1960 in die Sowjetunion kamen, keine historische afrikanische Präsenz im Land. Nach einer knappen Vorstellung verschiedener Ansätze und Zugänge zur Diasporaforschung wurde die geografische und ethnische Eingrenzung der Stichprobe als auf Selbstzuschreibung beruhend erklärt. Als Arbeitsdefinition von Religion sei auf Ninian Smarts Dimensionen sowie auf Bourdieus Kapitalformen verwiesen.

Nach einem Überblick über den Stand der Forschung und einer kurzen Einführung zu Hintergrundinformationen über Religion in der afrikanischen Diaspora allgemein stellten die Beschreibung von Moskaus religiöser Landschaft sowie die Verortung von für AfrikanerInnen relevanten Einrichtungen in derselben einen wichtigen Teil der vorliegenden Studie dar. Der Analyse liegt die Annahme zugrunde, dass religiöser Raum durch die Zuschreibung dieser Bedeutung konstruiert wird – unabhängig von der ursprünglichen Nutzung. Im weitläufigen Moskau ist ein Standort in der ‚Peripherie‘ nicht unbedingt gleichbedeutend mit einem ‚schlechten‘ Standort, da auch sehr zentral gelegene Kirchen nicht automatisch sichtbar sind und somit das Stadtbild prägen. Demzufolge sind nicht-orthodoxe, bei AfrikanerInnen beliebte Gemeinden über das gesamte Stadtgebiet verteilt, was die wachsende (intra-)religiöse Vielfalt in der russischen Gesellschaft illustriert.

Einen fixen Raum anzumieten und den jeweiligen religiösen Zwecken und Traditionen entsprechend einzurichten bedeutet nicht nur einen großen organisatorischen Schritt, sondern hat oft auch eine gesteigerte Selbst- und Fremdwahrnehmung zur Folge. In Russland ist dafür einerseits die offizielle Eintragung als Religionsgemeinschaft nötig, andererseits aber ist aktive Religionsausübung seit 2016 mehr nur in dafür vorgesehenen Räumlichkeiten erlaubt. Zur besonderen Situation des Landes gehört auch, dass in der Sowjetunion viele Kirchen enteignet und für profane Zwecke verwendet worden waren, heute hingegen ziehen religiöse Gruppen oft in Räumlichkeiten ein, die ursprünglich ganz anders genutzt wurden – die Aneignung von bzw. der Übergang zwischen religiös und profan verläuft demnach nun in die umgekehrte Richtung.

Auf eine detaillierte Beschreibung relevanter Kirchen folgte der Versuch ihrer Kategorisierung: Während traditionelle Glaubensgemeinschaften meist über repräsentative Bauten in der Innenstadt verfügen (die ihnen im russischen Kontext nicht in allen Fällen nach dem Ende der Sowjet-Zeit bereits wieder rückübergeben wurden), so nutzen viele neuere Gemeinden moderne, aber dennoch als Kirchen erkennbare Standorte. Kleinere Gemeinden mieten sich oft in neutrale, säkulare Veranstaltungsorte ein, wodurch sie zwar weniger permanent, aber auch flexibler sind. Daneben gibt es auch etliche Organisationen, die Zelte, geheime oder nicht öffentlich zugängliche Orte nutzen – die Liste der Sonderformen ließe sich fortsetzen. Durch diese Aneignung des öffentlichen Raums verwischen die Grenzen zwischen religiös und säkular zunehmend.

Für die qualitative Befragung zur Bedeutung von Religion unter AfrikanerInnen wurde ein Fragebogen ab 2016 sowohl online als auch an verschiedenen Orten in Moskau verbreitet, sodass es sich um ein Multi-Site-Feld handelt. Später wurden ein Online-Fragebogen zum Thema Coping an jene TeilnehmerInnen geschickt, die im ersten Fragebogen ihre E-Mail-Adresse angegeben hatten. Von den 75 InformantInnen waren 89,3 % männlich und 9,3 % weiblich (eine Person machte keine Angabe zum Geschlecht), das Durchschnittsalter betrug 28,5 Jahre. 85,3 % lebten in Moskau, elf Personen in anderen russischen Städten – und zwar seit durchschnittlich vier Jahren und vier Monaten. Die Gewährspersonen stammten aus insgesamt 19 verschiedenen afrikanischen Ländern südlich der Sahara, dazu kamen je ein kanadischer und ein russischer Staatsbürger. Mit 70,6 % war der Großteil der Befragten für ihr Studium im Land, 33,3 % machten keine Angaben zu ihrer finanziellen Situation oder bezeichneten diese als unterdurchschnittlich. Eine ähnlich große Gruppe (32 %) verfügt über schlechte oder gar keine Russischkenntnisse.

Zum Zweck der Zusammenfassung der konkreten Studienergebnisse sollen an dieser Stelle noch einmal die eingangs vorgestellten Forschungsfragen in Erinnerung gebracht werden:

- Welche subjektive Bedeutung wird Religion beigemessen und wie hat sich diese seit der Ankunft in Russland entwickelt?
- Welche Rolle spielt Religion beim Verhandeln der eigenen Identität und bei der Herausbildung von Netzwerken?
- Welche Ressourcen stellen die Glaubensgemeinschaften ihren Mitgliedern zur Verfügung und inwieweit binden sich die Mitglieder in das Gemeindeleben ein?

Hinweise auf die subjektive Bedeutung von Religion wurden in mehreren Fragen gegeben. So zeigt etwa die Tatsache, dass sich knapp die Hälfte der Befragten (48 %) entweder unmittelbar bei der Ankunft oder innerhalb eines Monats einer Gemeinde anschloss, wie wichtig den

Befragten die institutionalisierte Religionsausübung ist. Für nur 20 % der InformantInnen war der Glaube nach ihrer Ankunft in Russland weniger wichtig als zuvor, was den Stellenwert von Religion als Ressource unterstreicht. Von den sechs Personen, die an der zweiten Erhebungswelle teilnahmen, gab nur eine Person an, dass Religion für ihr Leben nicht wichtig sei. Die Frage, ob Religion dem Leben Bedeutung verleihe, wurde als einzige von keiner der sechs Personen stark verneint.

Die Rolle von Religion für die eigene Identität wurde nicht durch eine eigene Frage erhoben, es gibt aber verschiedene Verweise auf diesen Aspekt. Aufgrund der Fragestellung stand die Erhebung der jeweiligen Religionszugehörigkeit nicht im Fokus der Studie, dennoch soll hier nochmals darauf hingewiesen werden, dass unter den 58,6 %, die Angaben zu ihrer Konfession machten, nur drei Muslime waren, die übrigen InformantInnen bezeichneten sich entweder schlicht als ChristInnen oder nannten den Namen ihrer Gemeinde, was auf unterschiedlich ausgeprägte Grade der Identifikation mit der Gruppe hindeutet. Daraus ergibt sich auch der Umstand, dass sich die vorliegende Arbeit aufgrund der Stichprobenzusammensetzung in einen „problematic trend in the scholarship that privileges Christianity as the foundational experience of Africana [sic] religion and diaspora“²¹⁸ einreihen muss. 81,3 % der Befragten gehörten nur einer Gemeinde an, was auf eine starke Identifikation mit dieser hindeutet und anderen Daten widerspricht, denen zufolge AfrikanerInnen mehrere verschiedene Kirchen besuchen, um von ihren dadurch vergrößerten sozialen Netzwerken zu profitieren. Entgegen der Annahme, dass für AfrikanerInnen an Religion der identitäts- und gemeinschaftsstiftende Faktor wichtiger ist als die Glaubenslehren bezeichneten 40 % der Befragten Glaube und Spiritualität als die wichtigsten Eigenschaften ihrer Gemeinschaft, darauf folgten soziale Aspekte (34,7 %), die empfangene Unterstützung (12 %) und andere Gründe.

Die innerhalb von religiösen Gemeinden gebildeten Netzwerke wurden in dieser Studie direkt erfragt: Die InformantInnen gaben an, zwischen null und 4.000 andere Gemeindemitglieder namentlich zu kennen, der Median lag bei 17,5 Bekannten – deutlich mehr als bei ähnlichen Studien. Ein Drittel der Befragten, die ihre finanzielle Situation als unterdurchschnittlich bezeichneten, hatten 20 oder mehr Bekannte in ihrer Gemeinde, was die Annahme unterstützt, dass Netzbildung innerhalb von religiösen Einrichtungen besonders für sozioökonomisch schwächere AfrikanerInnen von Bedeutung ist. In der gesamten Stichprobe kamen die meisten bekannten Gemeindemitglieder aus jenen Ländern, aus denen auch die meisten InformantInnen

²¹⁸ Khabeer 2014: 130

stammten, nämlich Nigeria (29,3 %) und Ghana (25,3 %), genannt wurden aber auch etliche nicht-afrikanische Länder und Regionen, sodass die gemeinsame Religionsausübung bei der Netzerkennung wichtiger als ethnische und politische Grenzen zu sein scheint.

In Bezug auf die gegenseitige Unterstützung von Gemeinschaften und Mitgliedern bietet das vorliegende Projekt umfangreiche Daten: Etwa die Hälfte der Befragten war in ihrer Gemeinde aktiv (45,3 %) bzw. hatte eine besondere Aufgabe inne (52 %) und erhielt entweder materielle oder immaterielle Unterstützung von ihrer Gemeinde (49,3 %) – für 12 % der Befragten war die empfangene Unterstützung die wichtigste Eigenschaft ihrer Religionsgemeinschaft. Bei diesen Daten fällt auf, dass die „sehr aktiven“ Gemeindemitglieder auch über einen ziemlich großen Bekanntenkreis mit jeweils mindestens 30 Personen verfügten. Während die EmpfängerInnen von materieller und/oder finanzieller Unterstützung nicht unbedingt besonders viele andere Gemeindemitglieder kannten, schienen die EmpfängerInnen immaterieller Unterstützung besser vernetzt zu sein. Es deutet nichts darauf hin, dass sich die Gläubigen einzig in ihrer Gemeinde engagierten, um eine kurzfristige Gegenleistung wie etwa Fahrscheine oder Essen zu erhalten. Deshalb muss man sich Shakhbazyan's funktionale-opportunistische Interpretation derartiger Daten²¹⁹ nicht zwangsläufig anschließen: Die Tatsache, dass sich unter den Befragten, die die sozialen Aspekte ihrer Religionsgemeinschaft besonders schätzten, fast niemand mit überdurchschnittlichen finanziellen Ressourcen befand, kann auch darauf hindeuten, dass jene Menschen über andere, eventuell durch die Arbeit zustande gekommene Netzwerke verfügten, was hingegen für AfrikanerInnen ohne Arbeitsgenehmigung keine Option ist. Demnach wird hier die soziale Rolle religiöser Gruppen betont, was aber nicht bedeuten muss, dass diese Netzwerke bewusst dazu gebildet und genutzt werden, um beruflich voranzukommen, wie dies Shakhbazyan auslegt.

In der bereits erwähnten zweiten Erhebung beantworteten sechs in Moskau lebende AfrikanerInnen online Fragen zum Thema Religion als Coping-Strategie. Da nur so wenige Personen für diese Befragungswelle gewonnen werden konnten, sind die Ergebnisse zwar nicht repräsentativ, es zeigte sich jedoch eine starke Korrelation zwischen häufig durchgeführten und als für die Bewältigung von Krisen sehr hilfreich empfundenen religiösen Handlungen. Während der Gottesdienstbesuch unter den vorgeschlagenen Aktivitäten als am wenigsten nützlich angesehen wurde, war alleine beten die einzige religiöse Tätigkeit, die alle sechs Befragten

²¹⁹ Shakhbazyan 2010: 52

zumindest manchmal ausführten. Die höchsten Werte bei der zugeschriebenen Sinnhaftigkeit erzielten Bibellesen und soziales Engagement.

Die Arbeit wurde durch einen Exkurs über die Darstellung von Religion in von AfrikanerInnen verfassten Autobiografien abgerundet. Religion nimmt in keinem der betrachteten Texte eine wichtige Stellung ein, was auf die politische Ideologie der Sowjetunion einerseits und bzw. oder auf mögliche Redaktionsprozesse und Anpassungen etwa an den Geschmack der LeserInnen andererseits zurückgeführt werden kann. Dennoch finden sich vereinzelte Hinweise auf das Verhältnis von Religion und der in der Sowjetunion vorherrschenden Ideologie sowie auf die Bedeutung von Religion als Coping-Strategie und als Symbol der Nonkonformität.

Zukünftige Forschung könnte an die vorliegende Arbeit anschließen, indem eine größere Stichprobe angestrebt wird, in der auch weibliche und muslimische Menschen afrikanischer Herkunft stärker vertreten sind. Außerdem wäre es lohnenswert, die religiösen Handlungen an sich genauer zu betrachten (praktisch-rituelle Dimension nach Smart), die Religionszugehörigkeit selbst systematischer zu erheben sowie gezielt nach Elementen indigener afrikanischer Religionen zu suchen. Weitere Forschungsdesiderate wären ein quantitativer Vergleich der Moskauer Diaspora mit anderen Großstädten, die nicht auf eine koloniale Vergangenheit zurückblicken bzw. nicht Teil des *Black Atlantic* waren, sowie narrative oder biografische Analysen.

Abschließend kann auf der Basis von Sekundärliteratur und der vorliegenden empirischen Forschung gesagt werden, dass sich AfrikanerInnen in Moskau wie an vielen anderen Orten auch in einem Spannungsfeld befinden: Einerseits werden sie von der Mehrheitsgesellschaft zwar marginalisiert und leiden unter rassistischen Anfeindungen, andererseits sind sie intern gut vernetzt und organisiert.²²⁰ Die Religionsgemeinschaften stellen soziale Kontakte her, vermitteln Werte und helfen bei der Herausbildung oder Erhaltung der eigenen (ethnischen) Identität. Sie bieten in vielen Fällen nicht nur einen sicheren Ort,²²¹ sondern auch finanzielle, materielle, moralische und nicht zuletzt spirituelle Unterstützung. Da dafür keine Russischkenntnisse nötig sind, steht der Teilnahme an Veranstaltungen von *foreign churches* direkt ab der Ankunft in Moskau nichts im Wege. In dieser bedeutsamen Doppelrolle unterstützen religiöse Gruppen zwar die AfrikanerInnen, fördern aber zu einem gewissen Grad auch die Segregation und verhindern womöglich weitere Integration.²²²

²²⁰ vgl. Boltovskaya 2010: 94

²²¹ Boltovskaya 2010: 110

²²² Bondarenko 2017: 51-52, Bondarenko et al. 2009: 94-95

6. Literaturverzeichnis

- Adogame, Afe (2002): Neue afrikanische religiöse Bewegungen und ihre Vernetzung in Europa. In: Referat für Weltanschauungsfragen Wien (Hg.): Afrikanisch initiierte Kirchen in Europa. Werkmappe 87, 9-32.
- Adogame, Afe (2003): Betwixt identity and security. African New Religious Movements and the politics of religious networking in Europe. In: *Nova Religio* 7(2), 24-41.
- Adogame, Afe (2007): Raising Champions, Taking Territories. African Churches and the Mapping of New Religious Landscapes in Diaspora. In: Trost, Theodore Louis (Hg.): *The African diaspora and the study of religion*. New York: Palgrave Macmillan, 17-34.
- Adogame, Afe (2008): Up, up Jesus! Down, down Satan! African religiosity in the former Soviet Bloc – the Embassy of the Blessed Kingdom of God for All Nations. In: *Exchange* 37, 310-336.
- Adogame, Afe (2011): From house cells to warehouse churches? Christian Church Outreach Mission International in translocal contexts. In: Hüwelmeier, Gertrud; Krause, Kristine (Hg.): *Traveling spirits. Migrants, markets and mobilities*. London, New York: Routledge, 165-185.
- Adogame, Afe (2012): Toward a Christian Disneyland? Negotiating space and identity in the new African religious diaspora. In: Leedy, Todd H.; Kane, Abdoulaye (Hg.): *African migrations. Patterns and perspectives*. Bloomington: Indiana University Press, 173-194.
- Agadjanian, Alexander (2012): Evangelical, Pentecostal and Charismatic Churches in Latin America and Eastern Europe. An Introduction. In: *Religion, State & Society* 40(1), 3-10.
- Agbakwuru, Chikwe; Awujo, Grace C. (2016): Strategies for coping with the challenges of incarceration among Nigerian prison inmates. In: *Journal of Education and Practice* 7(23), 153-157.
- Akyeampong, Emmanuel (2000): Africans in the Diaspora. The Diaspora and Africa. In: *African Affairs* 99(395), 183-215.
- Amar, Andrew Richard (1961): *A student in Moscow*. London: Ampersand.
- Anti-Taylor, William (1967): *Moscow diary*. London: Robert Hale.
- Appleton, William Nmle (1965): *Friendship University Moscow. The student trap*. Bern: Editiones Pro Libertate.
- Arndt, Susan (2011): Europe, race and diaspora. In: Brancato, Sabrina (Hg.): *Afroeuropa@n Configurations. Readings and projects*. Cambridge: Cambridge Scholars Publishing, 30-57.
- Artamonov, Oleg V. (2015): Sovershenstvovanie migratsionnogo zakonodatelstva v Rossii. In: Deych, Tatiana L.; Korendyasov, Evgeny N. (Hg.): *Afrikanskaya migratsiya v kontekste sovremennykh mezhvarodnykh otnosheniy*. Moskau: Izdatelstvo instituta Afriki, 68-76.
- Badenhorst, Paul; Makoni, Sinfrey (2017): Migrations, religions, and social flux. In: Canagarajah, Suresh (Hg.): *Routledge handbook of migration and language*. London, New York: Routledge, 275-295.
- Bakewell, Oliver (2008): In search of the Diasporas within Africa. In: *African Diaspora* 1: 5-27.
- Baldwin, Kate (2002): *Beyond the color line and the Iron Curtain. Reading encounters between Black and Red 1922-1963*. Durham: Duke University Press.

-
- Baldwin, Kate (2016): Variegated Hughes. Rereading Langston Hughes's Soviet sojourn. In: *Russian Review* 75, 386-401.
- Bargár, Pavol (2016): Nigerian-initiated Pentecostal/Charismatic churches in the Czech Republic. Active Missionary force or a cultural ghetto? In: Frederiks, Martha; Nagy, Dorottya (Hg.): *Religion, migration, and identity. Methodological and theological explorations.* Leiden, Boston: Brill, 79-96.
- Bauböck, Rainer; Faist, Thomas (2010, Hg.): *Diaspora and transnationalism. Concepts, theories and methods.* Amsterdam: Amsterdam University Press.
- Bhabha, Homi K. (1994): *The location of culture.* London, New York: Routledge.
- Blakely, Allison (1976): The Negro in Imperial Russia. A preliminary sketch. In: *The Journal of Negro History* 61(4), 351-361.
- Blakely, Allison (1986): *Russia and the Negro. Blacks in Russian history and thought.* Washington, DC: Howard University Press.
- Blakely, Allison (2009): The emergence of Afro-Europe. A preliminary sketch. In: Hine, Darlene Clark; Keaton, Trica Danielle; Small, Stephen (Hg.): *Black Europe and the African diaspora.* Urbana: University of Illinois Press, 3-28.
- Bodomo, Adams (2012): *Africans in China. A sociocultural study and its implications for Africa-China relations.* Amherst: Cambria Press.
- Bodomo, Adams (2018): The Bridge is not burning down: Transformation and resilience within China's African Diaspora communities. In: *African Studies Quarterly* 17(4), 63-83.
- Bodomo, Adams (2020): Historical and contemporary perspectives on inequalities and well-being of Africans in China. In: *Asian Ethnicity* 21(4), 526-541.
- Boltovskaja, Svetlana (2014): *Bildungsmigranten aus dem subsaharischen Afrika in Moskau und St. Petersburg: Selbst- und Fremdbilder.* Herbolzheim: Centaurus Verlag & Media.
- Boltovskaya, Svetlana (2010): African communities in Moscow and St Petersburg. Issues of inclusion and exclusion. In: Gdaniec, Cordula (Hg.): *Cultural diversity in Russian cities. The urban landscape in the post-Soviet era.* New York, Oxford: Berghahn Books, 94-114.
- Bondarenko, Dmitri M. (2017): African migrants in Post-Soviet Moscow. Adaptation and integration in a time of radical socio-political transformations. In: *Ìrìnkèrindò: A Journal of African Migration* 9, 35-75.
- Bondarenko, Dmitri M.; Gogueva, Elena A.; Serov, Sergey N.; Shakhbazyan, Ekaterina V. (2009): 'Postsocialism meets Postcolonialism'. African migrants in the Russian capital. In: *Anthropological Journal of European Cultures* 18(2), 87-105.
- Bondarenko, Dmitri M.; Demintseva, Ekaterina B.; Usacheva, Veronica V.; Zelenova, Daria A. (2014): African entrepreneurs in Moscow. How they did it their way. In: *Urban Anthropology and Studies of Cultural Systems and World Economic Development* 43(1-3), 205-254.
- Bourdieu, Pierre (1983): *Ökonomisches Kapital, kulturelles Kapital, soziales Kapital.* In: Kreckel, Reinhard (Hg.): *Soziale Ungleichheiten.* Göttingen: Schwartz, 183-198.
- Bressey, Caroline; Adi, Hakim (2011, Hg.): *Belonging in Europe. The African diaspora and work.* London, New York: Routledge.
- Caldwell, Melissa L. (2003): Race and social relations. Crossing borders in a Moscow food aid program. In: Torsello, Davide; Pappová, Melinda (Hg.): *Social networks in movement.*

-
- Time, interaction and interethnic spaces in Central Eastern Europe. Šamorín: Forum Minority Research Institute, 255-273.
- Carew, Jan (1965): *Moskau ist nicht mein Mekka. Farbige Studenten in Sowjetrußland*. München: List.
- Carew, Joy Gleason (2008): *Blacks, Reds, and Russians. Sojourners in search of the Soviet promise*. New Brunswick NJ, London: Rutgers University Press.
- Carew, Joy Gleason (2015): Black in the USSR: African diasporan pilgrims, expatriates and students in Russia, from the 1920s to the first decade of the twenty-first century. In: *African and Black Diaspora* 8(2), 202-215.
- Chaplaincy Council of St Andrew's Church (2019): Annual report and financial statements. Online: <https://moscowanglican.org/wp-content/uploads/2020/09/Annual-report-for-2019-approved-4-Sep-2020-website-and-printed-version.pdf> (Zugriff: 31.3.2021).
- Clark, Katerina (2016): The representation of the African American as colonial oppressed in texts of the Soviet interwar years. *Russian Review* 75, 368-385.
- Council of African Christian Communities in Europe (2000): Press release. Africans Unite. In: *International Review of Mission* 89(354), 304.
- Counted, Victor (2019): African Christian diaspora religion and/or spirituality. A concept analysis and reinterpretation. In: *Critical Research on Religion* 7(1), 58-79.
- Crush, Jonathan; Eberhardt, Cassandra; Caesar, Mary; Chikanda, Abel; Pendleton, Wade; Hill, Ashley (2012): Diasporas on the web: new networks, new methodologies. In: Vargas-Silva, Carlos (Hg.): *Handbook of research methods in migration*. Cheltenham, Northampton: Edward Elgar, 345-365.
- Curtis, Edward E.; Johnson, Sylvester A. (2014): Theorizing Africana religions. A journal of Africana Religions inaugural symposium. In: *Journal of Africana Religions* 2(1), 125-139.
- Davenport, Lisa E. (1999): Jazz and the Cold War: Black culture as an instrument of American foreign policy. In: Hine, Darlene Clark; McLeod, Jacqueline (Hg.): *Crossing Boundaries. Comparative history of Black people in diaspora*. Bloomington, Indianapolis: Indiana University Press, 282-315.
- Davis, Paul R. (2013): 'Coulibaly' cosmopolitanism in Moscow. Mamadou Somé Coulibaly and the Surikov Academy Paintings, 1960s-1970s. In: Rosenhaft, Eve; Aitken, Robbie (Hg.): *Africa in Europe. Studies in transnational practice in the long twentieth century*. Liverpool: Liverpool University Press, 142-161.
- Debrunner, Hans Werner (1979): *Presence and Prestige. Africans in Europe*. Basel: Basler Afrika-Bibliographien.
- Deppermann, Arnulf (2014): Das Forschungsinterview als soziale Interaktionspraxis. In: Mey, Günter; Mruck, Katja (Hg.): *Qualitative Forschung. Analysen und Diskussionen. 10 Jahre Berliner Methodentreffen*. Wiesbaden: Springer, 133-149.
- Diallo, Thierno Hady (2016): *Nieggri in Moscow under Gorbachev. My life as a foreign student in USSR*. CreateSpace Independent Publishing Platform.
- Djagalov, Rossen; Evans, Christine (2009): Moskau, 1960. Wie man sich eine sowjetische Freundschaft mit der Dritten Welt vorstellte. In: Hilger, Andreas (Hg.): *Die Sowjetunion und die Dritte Welt. UdSSR, Staatssozialismus und Antikolonialismus im Kalten Krieg 1945–1991*. München: R. Oldenbourg, 83-105.

-
- Eribo, Festus (2001): *In search of greatness. Russia's communications with Africa and the world*. Westport: Ablex.
- Espinoza Garrido, Felipe; Koegler, Caroline; Nyangulu, Deborah; Stein, Mark U. Stein (Hg., 2020): *Locating African European Studies. Interventions, intersections, conversations*. London, New York: Routledge.
- Falaye, Tiwaloba Abidemi (2015): The ministry of Christ Embassy, Lagos, Nigeria. In: *European Researcher* 92(3), 230-236.
- Fetterman, David M. (2008): Emic/etic distinction. In: Given, Lisa M. (Hg.): *The SAGE encyclopedia of qualitative research methods*. Los Angeles, London, New Delhi, Singapore: SAGE, 249.
- Fikes, Kesha; Lemon, Alaina (2002): African presence in former Soviet spaces. In: *Annual Review of Anthropology* 31, 497-524.
- Filatov, Sergei (2000): Protestantism in postsoviet Russia. An unacknowledged triumph. In: *Religion, State & Society* 28(1), 93-103.
- Filatov, Sergei; Lunkin, Roman (2010): My father's house has many mansions. Ethnic minorities in the Russian Orthodox Church. In: *Religion, State & Society* 28(4), 361-378.
- Frederiks, Martha (2016): Religion, migration, and identity A conceptual and theoretical exploration. In: Frederiks, Martha; Nagy, Dorottya (Hg.): *Religion, migration, and identity. Methodological and theological explorations*. Leiden, Boston: Brill: 9-29.
- Frederiks, Martha; Nagy, Dorottya (2016): Introduction. In: Frederiks, Martha; Nagy, Dorottya (Hg.): *Religion, migration, and identity. Methodological and theological explorations*. Leiden, Boston: Brill: 1-8.
- Garbin, David (2013): The visibility and invisibility of migrant faith in the city. Diaspora religion and the politics of emplacement of Afro-Christian churches. In: *Journal of Ethnic and Migration Studies* 39(5), 677-696.
- Garbin, David (2018): Religion, migration, and diasporas. In: Callan, Hilary (Hg.): *The international encyclopedia of Anthropology*. Hoboken: John Wiley & Sons.
- Garder, John L. (1999): African Americans in the Soviet Union in the 1920s and 1930s. The development of transcontinental protest. In: *Western Journal of Black Studies* 23(3), 190-200.
- Gbadamosi, Raimi (2011): What is this Afroeuropean? In: Brancato, Sabrina (Hg.): *Afro-europe@n configurations. Readings and projects*. Cambridge: Cambridge Scholars, 18-29.
- Gerloff, Roswith (2000): The significance of the African Christian diaspora in Europe. A report on four events in 1997/98. In: *International Review of Mission* 89(354), 281-290.
- Gilroy, Paul (1993): *The Black Atlantic. Modernity and double consciousness*. Boston: Harvard University Press.
- Gnamankou, Dieudonné (1996): *Abraham Hanibal. L'aïeul noir de Pouchkine*. Paris: Présence Africaine.
- Golden, Lily (2002): *My long journey home*. Chicago: Third World Press.
- Golden-Hanga, Lily (1966): *Africans in Russia*. Moscow: Novosti Press Agency.
- Goodwin, Stefan (2009a): *Africa in Europe. Vol. 1: Antiquity into the Age of Global Exploration*. Lanham: Lexington.

- Goodwin, Stefan (2009b): Africa in Europe. Vol. 2: Interdependencies, relocations, and globalization. Lanham: Lexington.
- Gu, Chien-Juh (2019, 2. Auflage): Interviewing immigrants and refugees. Reflexive engagement with research subjects. In: Gold, Steven J.; Nawyn, Stephanie J. (Hg.): Routledge international handbook of migration studies. London, New York: Routledge, 565-581.
- Guillory, Sean (2014): Culture clash in the socialist paradise. Soviet patronage and African students' urbanity in the Soviet Union, 1960-1965. In: Diplomatic History 38(2), 271-281.
- Gvosdev, Nikolas K. (2001): Religious freedom. Russian constitutional principles – historical and contemporary. In: BYU Law Review 2001(2), 511-536.
- Hagan, Jacqueline Maria (2013): Religion on the move. The place of religion in different stages of the migration experience. In: Gold, Steven J.; Nawyn, Stephanie J. (Hg.): Routledge international handbook of migration studies. London, New York: Routledge, 260-268.
- Hall, David D. (1997): Lived religion in America. Toward a history of practice. Princeton: Princeton University Press.
- Harvey, Graham (2003): Guesthood as ethical decolonising research method. In: Nomen 50(2), 125-146.
- Haywood, Harry (1978): Black Bolshevik. Autobiography of an Afro-American Communist. Chicago: Liberator Press.
- Helbig, Adriana (2011): 'Brains, means, lyrical ammunition'. Hip-hop and socioracial agency among African students in Kharkiv, Ukraine. In: Popular Music 30(3), 315-330.
- Hessler, Julie (2006): Death of an African student in Moscow. Race, politics, and the Cold War. In: Cahiers du monde russe 47(1-2), 33-63.
- Hine, Darlene Clark; Keaton, Trica Danielle; Small, Stephen (2009): Black Europe and the African diaspora. Urbana: University of Illinois Press.
- Hödl, Hans Gerald (2013): Im Dialog mit den Anderen. Religionswissenschaft im Feld. In: Krobath, Thomas; Lehner-Hartmann, Andrea; Polak, Regina (Hg.): Anerkennung in religiösen Bildungsprozessen. Interdisziplinäre Perspektiven. Diskursschrift für Martin Jäggle. Göttingen: Vienna University Press, 37-46.
- Hondius, Dienke (2014): Blackness in Western Europe. Racial patterns of paternalism and exclusion. New York: Taylor and Francis.
- Hughes, Langston (2003): The collected works of Langston Hughes, volume 14. Autobiography. I wonder as I wander. Columbia, London: University of Missouri Press.
- Hutchinson, Mary (2006): In the shadow of the Kremlin. Online: <http://www.charismamag.com/site-archives/120-features/unorganized/1844-in-the-shadow-of-the-kremlin> (Zugriff: 31.3.2021).
- Ignacio, Emily Noelle (2013): The challenges of online diaspora research. In: Gold, Steven J.; Nawyn, Stephanie J. (Hg.): Routledge international handbook of migration studies. London, New York: Routledge, 543-552.
- Jewish Europe (o. J.): Jewish & Kosher Moscow. Online: <http://www.jewisheurope.org/city.asp?City=Moscow> (Zugriff: 31.3.2021).
- Kanet, Roger E. (1968): African youth. The target of Soviet African policy. In: Russian Review 27(2), 161-175.

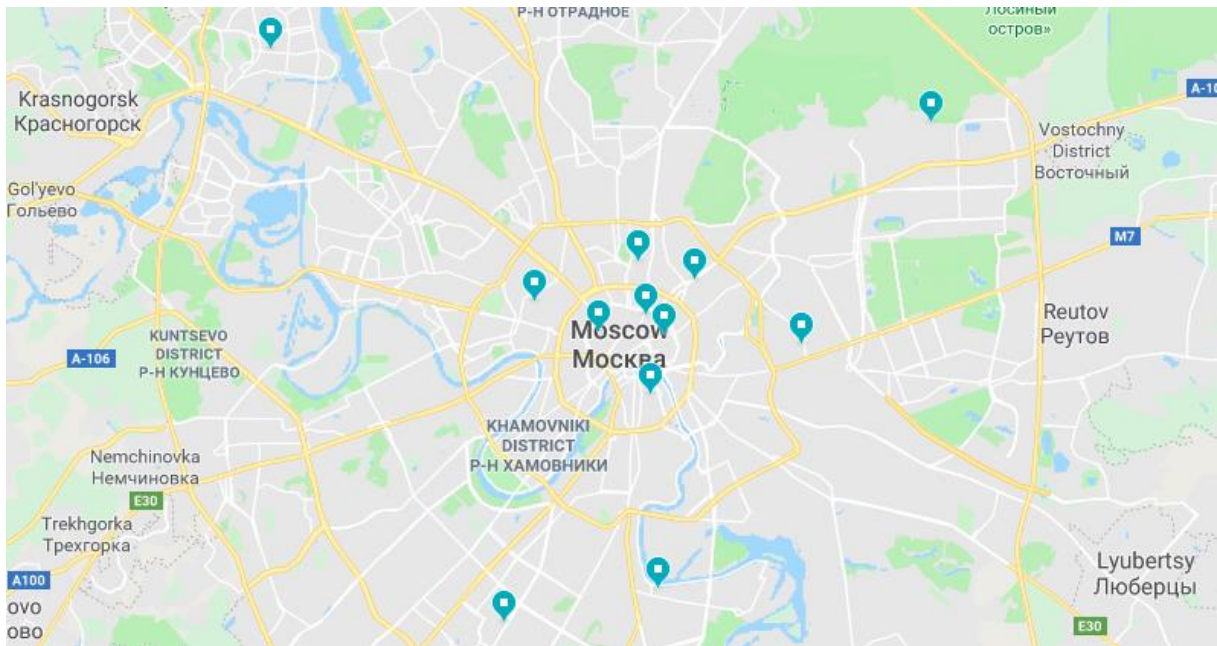
-
- Kay, William K. (2011): *Pentecostalism. A very short introduction*. Oxford: Oxford University Press.
- Khabeer, Su'ad Abdul (2014): Mapping Africana religions. Transnationalism, globalization, and diaspora. In: *Journal of Africana Religions* 2(1), 128-131.
- Khanga, Yelena (1992): *Soul to soul. A Black Russian Jewish woman's search for her roots*. New York, London: W. W. Norton & Company.
- Kiaer, Christina (2016): African Americans in Soviet Socialist Realism. The case of Alexandr Deineka. In: *Russian Review* 75, 402-433.
- King, Martin Luther (1960): Meet the press 17.4.1960, Online z. B.: https://www.youtube.com/watch?v=1q881g1L_d8 (Zugriff: 31.3.2021).
- Kipling, Rudyard (1899): The White Man's Burden. In: *McClure's Magazine* 12, 290.
- Knibbe, Kim (2009). We did not come here as tenants, but as landlords. Nigerian Pentecostals and the power of maps. In: *African Diaspora* 2, 133-158.
- Knoblauch, Hubert (2003): *Qualitative Religionsforschung. Religionsethnographie in der eigenen Gesellschaft*. Paderborn: UTB.
- Kuropatkina, Oksana (2012): The 'New' Pentecostals and the Russian 'National Idea'. In: *Religion, State & Society* 40(1), 133-144.
- Lee, Andrea (1979): *Russian journal*. New York: Random House.
- Lockyer, Sharon (2008): Observer bias. In: Given, Lisa M. (Hg.): *The SAGE encyclopedia of qualitative research methods*. Los Angeles, London, New Delhi, Singapore: SAGE, 576-577.
- Löfstedt, Torsten (2012): Religious revival among Orthodox and Pentecostals in Russia. Causes and Limitations. *Religion, State & Society* 40(1), 92-111.
- Löfstedt, Torsten (2020): Megachurches in Russia and other parts of the former Soviet Union. In: Hunt, Stephen (Hg.): *Handbook of Megachurches*. Leiden, Boston: Brill, 284-301.
- Mandhouj, Olfa; Aubin, Henri-Jean; Amirouche, Ammar; Perroud, Nader Ali; Huguelet, Philippe (2014): Spirituality and religion among French prisoners. An effective coping resource? In: *International Journal of Offender Therapy and Comparative Criminology* 58(7), 821-834.
- Martone, Eric (2009, Hg.): *Encyclopedia of Blacks in European History and Culture*. Westport: Greenwood.
- Matory, J. Lorand (2005): *Black Atlantic religion. Tradition, transnationalism, and matriarchy in the Afro-Brazilian Candomblé*. Princeton: Princeton University Press.
- Matusevich, Maxim (2007): *Africa in Russia, Russia in Africa. Three centuries of encounters*. Trenton: Africa World Press.
- Matusevich, Maxim (2008): Journeys of hope: African Diaspora and the Soviet society. In: *African Diaspora* 1, 53-85.
- Matusevich, Maxim (2009a): Black in the USSR. Africans, African Americans, and the Soviet society. In: *Transition* 100, 56-75.
- Matusevich, Maxim (2009b): Probing the limits of internationalism: African students confront Soviet ritual. In: *Anthropology of East Europe Review* 27(2), 19-39.

- Matusevich, Maxim (2011): Expanding the boundaries of the Black Atlantic beyond the Iron Curtain. African students encounter the Soviet Union. In: Brancato, Sabrina (Hg.): *Afro-europe@n configurations. Readings and projects*. Cambridge: Cambridge Scholars, 58-80.
- Matusevich, Maxim (2020): Zog nit keyn mol. Paul Robeson's tragic love of Russia. In: Espinoza Garrido, Felipe; Koegler, Caroline; Nyangulu, Deborah; Stein, Mark U. (Hg.): *Locating African European studies. Interventions, intersections, conversations*. London, New York: Routledge, 126-138.
- McClellan, Woodford (1993): Africans and Black Americans in the Comintern Schools, 1925-1934. In: *The International Journal of African Historical Studies* 26(2), 371-390.
- McKay, Claude (2007): *A long way from home*. New Brunswick NJ, London: Rutgers University Press.
- McLoughlin, Seán (2013): Religion, religions, and diaspora. In: Quayson, Ato; Daswani, Girish (Hg.): *A companion to diaspora and transnationalism*. Chichester: Wiley-Blackwell, 125-138.
- Moscow Buddhist Society (o. J.): First Buddhist temple complex Tubden Shedubling with a stupa in Moscow. Online: <https://moscowbuddhatemple.ru/en/first-buddhist-temple-with-a-stupa-in-moscow> (Zugriff: 31.3.2021).
- Moscow International SDA Church (o. J.): Online: <http://www.moscowchurch.ru/> (Zugriff: 31.12.2020).
- Mukherji, S. Ani (2013): Like another planet to the darker Americans. Black cultural work in 1930s Moscow. In: Rosenhaft, Eve; Aitken, Robbie (Hg.): *Africa in Europe. Studies in transnational practice in the long twentieth century*. Liverpool: Liverpool University Press, 120-141.
- Mulekezi, Everest (1961): I was a student at Moscow State. *Reader's Digest* 79(471).
- Nagy, Dorottya (2016): Minding methodology. Theology-Missiology and migration Studies. In: Frederiks, Martha; Nagy, Dorottya (Hg.): *Religion, migration, and identity. Methodological and theological explorations*. Leiden, Boston: Brill: 30-59.
- Novikova, Irina (2012): Black music, white freedom. Times and spaces of Jazz counterculture in the USSR. In: Raphael-Hernandez, Heike (Hg.): *Blackening Europe. The African American presence*. London, New York: Routledge, 73-84.
- Novikova, Irina (2013): Imagining Africa and blackness in the Russian empire. From extra-textual arapka and distant cannibals to Dahomey amazon shows – live in Moscow and Riga. In: *Social Identities* 19(5), 571-591.
- Omolo, James (2017): *Strangers at the gate. Black Poland*. Inowroclaw: Moyo International Investments Company.
- Oni, Isaac Olumayowa (2020): The sociability of West African migrants among Russians in Moscow. In: *Journal of Social Policy Studies* 18(1), 143-156.
- Ositelu, Rufus Okikiolaolu Olubiyi (2002): *African instituted churches. Diversities, growth, gifts, spirituality and ecumentical understanding of African Initiated Churches*. Münster: LIT Verlag.
- Our Lady of Hope (o. J.): Our Lady of Hope Catholic Parish. Online: <https://ourladyofhopemoscow.wordpress.com/about/> (Zugriff: 31.3.2021).
- Pargament, Kenneth I.; Brant, Curtis R. (1998): Religion and coping. In: Koenig, Harold G. (Hg.): *Religion and mental health*. San Diego: Academic Press, 111-128.

-
- Pargament, Kenneth I.; Koenig, Harold G.; Perez, Lisa M. (2000): The many methods of religious coping. Development and initial validation of the RCOPE. In: *Journal of Clinical Psychology* 56(4), 519-543.
- Patterson, William Lorenzo (1971): *The man who cried genocide. An autobiography*. New York: International Publishers.
- Poplavsky, Roman (2012): Pentecostal Churches in Russia. Changing self-images and inculturation in Tyumen'. In: *Religion, State & Society* 40(1), 112-132.
- Quist-Adade, Charles (2005): From paternalism to ethnocentrism. Images of Africa in Gorbachev's Russia. In: *Race & Class* 46(4), 79-89.
- Renner Ministries (2019): Annual report. Online: https://renner.org/wp-content/uploads/2020/10/2019AnnualReport_lr.pdf (Zugriff: 31.3.2021).
- Robeson, Paul (1978): *Paul Robeson speaks. Writings, speeches, and interviews, 1918-1974*. New York: Brunner/Mazel.
- Robinson, Robert (1988): *Black on red. My 44 years inside the Soviet Union*. Washington, DC: Acropolis Books.
- Roman, Meredith L. (2010): Robert Robinson (1930s). Celebrity worker in the USSR. In: Racine, Karen; Mamigonian, Beatriz G. (Hg.): *The human tradition in the Black Atlantic, 1500-2000*. Plymouth: Rowman & Littlefield, 133-145.
- Roman, Meredith L. (2012): *Opposing Jim Crow. African Americans and the Soviet indictment of U.S. racism 1928-1937*. Lincoln: University of Nebraska Press.
- Rosenhaft, Eve; Aitken, Robbie (2013, Hg.): *Africa in Europe. Studies in transnational practice in the long twentieth century*. Liverpool: Liverpool University Press.
- Roulston, Kathryn J. (2008): Open-ended question. In: Given, Lisa M. (Hg.): *The SAGE encyclopedia of qualitative research methods*. Los Angeles, London, New Delhi, Singapore: SAGE, 582.
- Salys, Rimgaila (2016): The Pattersons. Expatriate and native son. In: *Russian Review* 75, 434-456.
- Saumure, Kristie; Given, Lisa M. (2008): Convenience sample. In: Given, Lisa M. (Hg.): *The SAGE encyclopedia of qualitative research methods*. Los Angeles, London, New Delhi, Singapore: SAGE, 124-125.
- Schlieter, Jens (2010): *Was ist Religion? Texte von Cicero bis Luhmann*. Stuttgart: Reclam.
- Selasi, Taiye (2005): Bye-bye Babar. Online: <http://thelip.robertsharp.co.uk/?p=76> (Zugriff: 31.3.2021).
- Shakhbazyan, Ekaterina V. (2010): Africans in Moscow: Foreign churches as a factor of socio-cultural adaptation or non-adaptation. In: Grätz, Tilo (Hg.): *Mobility, transnationalism and contemporary African societies*. Cambridge: Cambridge Scholars Publishing, 44-55.
- Shepperson, George (1976): Introduction. In: Kilson, Martin; Rotberg, Robert (Hg.): *The African Diaspora. Interpretive Essays*. Cambridge, London: Harvard University Press, 1-10.
- Shterin, Marat S.; Richardson, James T. (1998): Local laws restricting religion in Russia. Precursors of Russia's new national law. In: *Journal of Church and State* 40(2), 319-341.
- Shuster, Simon (2013): Underground Islam. Online: <https://slate.com/news-and-politics/2013/08/moscows-underground-mosques-russias-intolerance-toward-muslims-may-be-breeding-a-more-radical-brand-of-islam.html> (Zugriff: 31.3.2021).

-
- Small, Stephen (2018): 20 questions and answers on Black Europe. Den Haag: Amrit.
- Smart, Ninian (1998): The world's religions. Second Edition. Cambridge, New York, Melbourne: Cambridge University Press.
- Smart, Ninian (1999): The importance of diasporas. In: Vertovec, Steven; Cohen, Robin (Hg.): Migration, diasporas and transnationalism. Aldershot: Edward Elgar, 420-429.
- Smith, Homer (1964): Black man in red Russia. Chicago: Johnson Publishing.
- Teletova, Natalia Konstantinovna (2006): A. P. Gannibal. On the occasion of the three hundredth anniversary of the birth of Alexander Pushkin's great-grandfather. In: Nepomnyashchy, Catharine Theimer: Svobodny, Nicole: Trigos, Ludmilla A. (Hg.): Under the sky of my Africa. Alexander Pushkin and Blackness. Evanston: Northwestern University Press, 46-78.
- Ter Haar, Gerrie (1995): Strangers in the promised land. In: African Christians in Europe. Exchange 24(1), 1-33.
- Ter Haar, Gerrie (2008): Enchantment and identity. African Christians in Europe. In: Archives de sciences sociales des religions 143, 31-48.
- Tidwell, John Edgar; Ragar, Cheryl R. (2007, Hg.): Montage of a dream. The art and life of Langston Hughes. Columbia, London: University of Missouri Press.
- Tölölyan, Khachig (2007): The contemporary discourse of Diaspora Studies. In: Comparative studies of South Asia, Africa and the Middle East 27(3), 647-655.
- Vásquez, Manuel (2010): Diasporas and religion. In: Knott, Kim; McLoughlin, Seán (Hg.): Diasporas. Concepts, intersections, identities. London, New York: Zed, 128-133.
- Vendina, Olga (2002): Social Polarization and Ethnic Segregation in Moscow. In: Eurasian Geography and Economics 43(3), 216-243.
- Vertovec, Steven (1999): Three Meanings of "Diaspora," exemplified among South Asian religions. In: Diaspora 6(3): 277-300.
- Vertovec, Steven (2000): The Hindu Diaspora: Comparative Patterns. London, New York: Routledge.
- Vertovec, Steven (2004): Religion and Diaspora. In: Antes, Peter; Geertz, Armin W.; Warne, Randi R. (Hg.): New approaches to the study of religion, volume 2. Textual, comparative, sociological, and cognitive approaches. Berlin, New York: Walter de Gruyter, 275-303.
- Virkkunen, Joni; Piipponen, Minna (2021): African immigrants in Russia. In: DEMIS. Demographic research 1(1), 45-52.
- Waardenburg, Jacques (1988): The institutionalization of Islam in the Netherlands. In: Gerholm, Tomas; Lithman, Yngve Georg (Hg.): The New Islamic Presence in Europe. London: Mansell, 8-31.
- Warner, R. Stephen (1998): Immigration and religious communities in the United States. In: Warner, R. Stephen; Wittner, Judith G. (Hg.): Gatherings in Diaspora. Religious communities and the new immigration. Philadelphia: Temple University Press, 3-34.
- Weir, Fred (2013): Moscow mayor: No more mosques in my city. Online: <https://www.csmonitor.com/World/Europe/2013/1121/Moscow-mayor-No-more-mosques-in-my-city> (Zugriff: 31.3.2021).

7. Anhang



Anhang 1: Standorte der besuchten Moscheen und nicht-orthodoxen Kirchen



Anhang 2: Katholische Kirche St Louis (Foto der Verfasserin)



Anhang 3: Katholische Kathedrale der unbefleckten Empfängnis (Foto der Verfasserin)



Anhang 4: Protestantische Kirche St Andrew's (Foto der Verfasserin)



Anhang 5: Lutherische Kirche St. Peter und Paul (Foto der Verfasserin)



Anhang 6: Christianskiy Tsentri (Foto der Verfasserin)



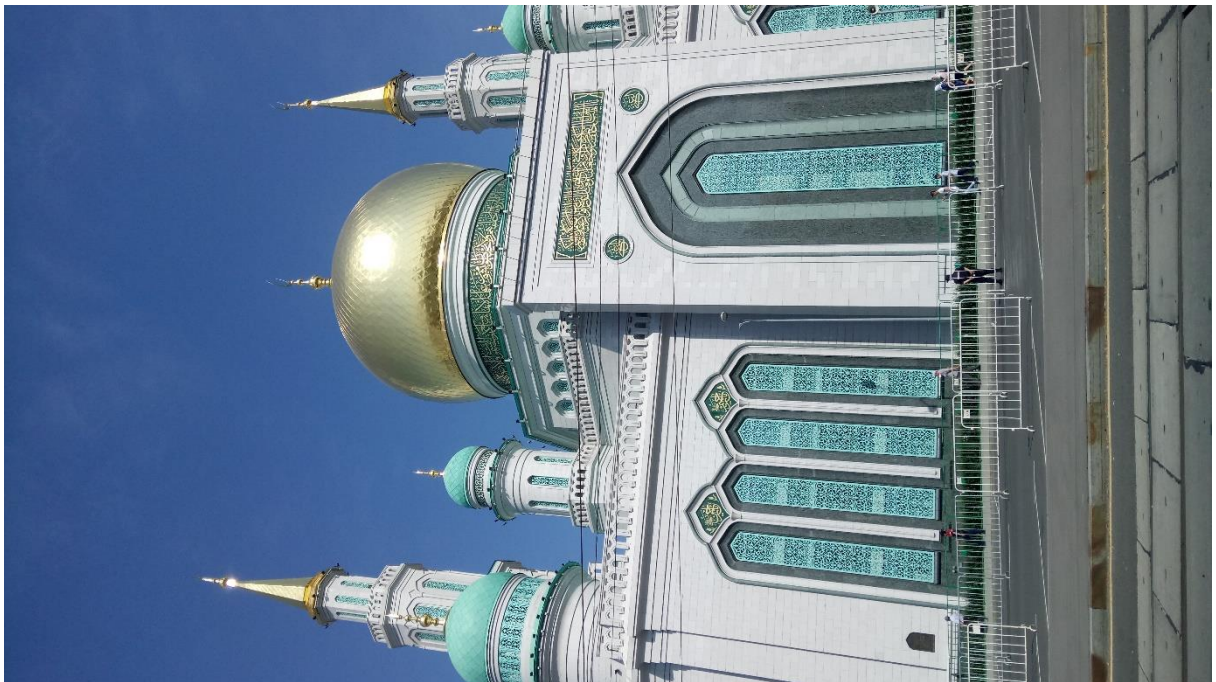
Anhang 7: Inner City Mission Moscow
(<https://www.facebook.com/innercitymissionrussia/photos/a.168140376911457/287024938356333>)



Anhang 8: Eingang zum International Christian Assembly (Foto der Verfasserin)



Anhang 9: Moscow Good News Church (Foto der Verfasserin)



Anhang 10: Kathedramoschee Moskau (Foto der Verfasserin)

QUESTIONNAIRE

Hello,

My name is Martina Anissa Strommer. I am a PhD student of Linguistics at the University of Vienna conducting research on Africans in Moscow. Please answer the following questions about your personal situation living in Russia. All data will be anonymous, confidential, and only used for academic research.

Initials: _____ Age: _____ Nationality: _____ O Male O Female

1. Education: _____
 O None O Primary O Secondary / High school
 O A Levels O University/College O Other: _____

2a. Occupation in home country: _____

2b. Occupation in Moscow: _____

2c. What is your financial situation: below average, average or above average?

3a. When did you arrive in Moscow? _____

3b. How long do you plan to stay in Russia? _____

4a. Why did you come to Moscow?
 O For business O Holiday O I live here
 O To enter Schengen O I study here O Other: _____

4b. Why did you come to Russia and not to another country? _____

4c. Had you been to Moscow before you came to live here? _____

5. What is your mother tongue? _____

6a. How would you rate your proficiency in Russian?

O Excellent O Good O Average
 O Below average O Poor O None

6b. How/where did you learn Russian? _____

7a. How would you rate your proficiency in English?

O Excellent O Good O Average
 O Below average O Poor O None

7b. How/where did you learn English? _____

8. Which other languages do you speak? Please describe level of proficiency, when/how you learned it etc. for each language.

O French:

O Other African languages (except mother tongue):

O Other European languages (except English and Russian):

O Asian languages:

9a. Do you think that English is a common language in Moscow?

9b. Besides English, what is/are the most common/useful language(s) in Moscow?

10. Which languages do you use in your daily activities? Please give percentages and examples.

12a. How often do you have communication problems in Moscow (for example, when your friends or customers speak a different language from yours)?

O Always O Often O Sometimes O Seldom O Never

12b. How often do you experience racial discrimination?

O Always O Often O Sometimes O Seldom O Never

12c. How often do you eat Russian food?

O Always O Often O Sometimes O Seldom O Never

12d. How often do you eat the food from your home country?

O Always O Often O Sometimes O Seldom O Never

12e. How often do you celebrate Russian holidays?

O Always O Often O Sometimes O Seldom O Never

12f. How often do you celebrate holidays from your home country?

O Always O Often O Sometimes O Seldom O Never

13a. I identify as a local Russian person. ☐ Strongly agree ☐ Somewhat agree ☐ Somewhat disagree ☐ Disagree 13b. I feel different from the local people in Moscow. ☐ Strongly agree ☐ Somewhat agree ☐ Somewhat disagree ☐ Disagree 13c. I am connected to the local Russian community. ☐ Strongly agree ☐ Somewhat agree ☐ Somewhat disagree ☐ Disagree 13d. Life in Moscow is different from life in my home country. ☐ Strongly agree ☐ Somewhat agree ☐ Somewhat disagree ☐ Disagree 14. Which aspects of Russian culture do you appreciate, and which aspects do you not understand?	☐ Somewhat agree ☐ Strongly disagree ☐ Somewhat agree ☐ Strongly disagree ☐ Somewhat agree ☐ Strongly disagree ☐ Somewhat agree ☐ Strongly disagree	Please answer the following questions if you are a member of a religious community in Russia: 18. When did you join this religious community? 19. Does the community have a permanent address or location? Please share contact details if I may visit the community. 20. How many other members do you know by name and interact with frequently? 21. What countries do the other members come from? 22. How active are you in the community? Please indicate type and level of activity. 23. Does the community support you? Please indicate type and level of support. 24. How important is religion to you at the moment? More or less than before you came to Russia or same? 25. Do you always go to the same church/mosque or to different ones? 26. What is the most important thing about your religious community? If you have comments, please write them down here or send them to: anissa.strommer@gmail.com
15. Do you have family living in other European countries? Please give examples. 16a. How many Africans living in Moscow do you know? 16b. Which countries do they come from? 16c. Where or how did you meet them? Did you know anyone before you arrived? 16d. How would you describe your relationship with them (close friends, roommates, church members, ...)? 17. How do you stay in touch with your home country? (Following the news, calling relatives, sending money, ...) Thank you very much for your contribution!		



Anhang 12: Restaurant Addis Abeba (Foto der Verfasserin)



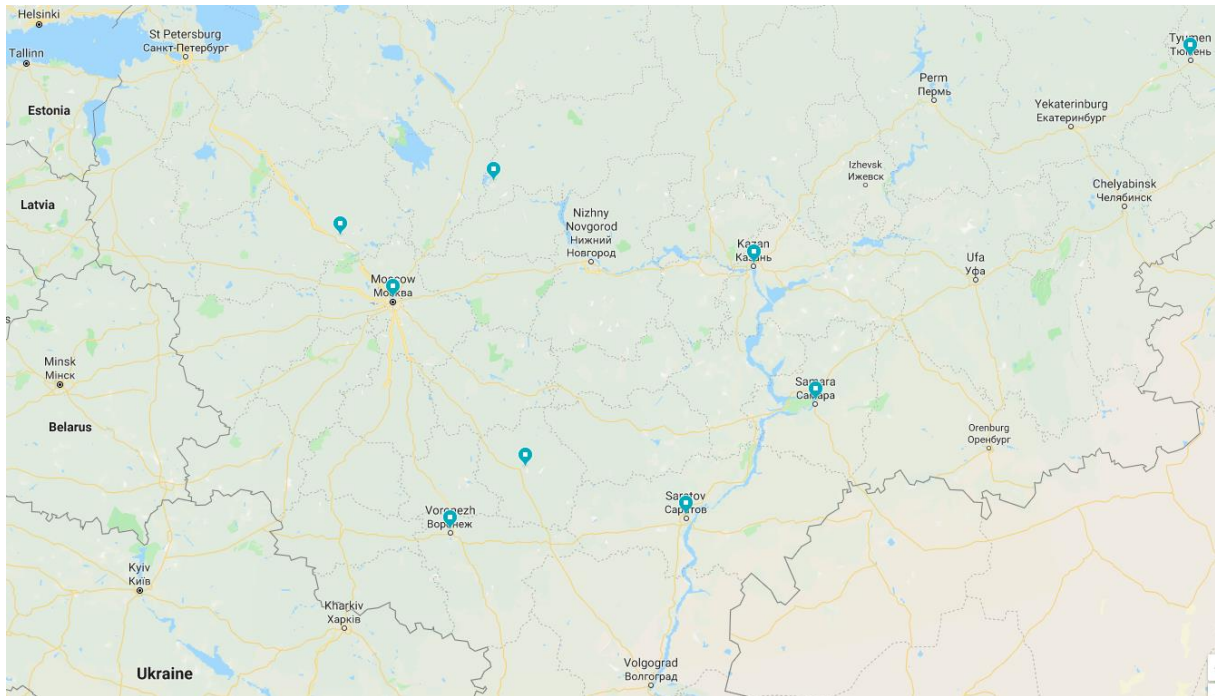
Anhang 13: Restaurant Avenue (Foto der Verfasserin)



Anhang 14: Frisiersalon und Supermarkt Afroshop (Foto der Verfasserin)



Anhang 15: Naija Mini-Mart (Foto der Verfasserin)



Anhang 16: Wohnorte der UmfrageteilnehmerInnen

8. Zusammenfassung

Die vorliegende Masterarbeit beruht auf einer qualitativen Studie zur Bedeutung von Religion für Menschen afrikanischer Herkunft, die in Russland leben, und möchte einen Beitrag zur Dokumentation religiöser Vielfalt in Moskau einerseits und in der afrikanischen Diaspora andererseits leisten.

Mittels Fragebogen, ExpertInneninterviews und teilnehmender Beobachtung wurden erstens die subjektive Bedeutung von Religion, zweitens die Rolle von Religion beim Verhandeln der eigenen Identität und bei der Schaffung von Netzwerken und drittens die Ressourcen der Glaubensgemeinschaften sowie die Einbindung der Mitglieder erhoben. Die Antworten der mehrheitlich christlichen, männlichen Gewährspersonen deuten darauf hin, dass Religion für AfrikanerInnen einen hohen Stellenwert einnimmt und wichtig für die Herausbildung der eigenen (ethnischen) Identität ist. Die sozialen Netzwerke innerhalb von religiösen Gemeinden sind deutlich größer als in vergleichbaren Studien, und ethnische und politische Grenzen scheinen dabei eine untergeordnete Rolle zu spielen. Die Hälfte der befragten AfrikanerInnen hat in ihrer jeweiligen Gemeinde eine besondere Aufgabe inne (52 %), und eine vergleichbare Anzahl gab an, entweder materielle oder immaterielle Unterstützung von der Gemeinschaft zu erhalten (49,3 %).

In einem eigenen Kapitel werden die im Rahmen der Feldforschung aufgesuchten Sakralbauten in Moskaus religiöser Landschaft verortet und eine Typologisierung vorgeschlagen. Eine zweite Befragungswelle sollte den Stellenwert von Religion für die Bewältigung von Krisen (Coping-Strategie) erheben, aufgrund der geringen Rücklaufquote können allerdings nach einer qualitativen Diskussion der Ergebnisse keine repräsentativen Rückschlüsse auf die Grundgesamtheit getroffen werden. Die Arbeit schließt mit einem Exkurs über die Darstellung von Religion in Autobiografien von Menschen afrikanischer Herkunft, die in der Sowjetunion gelebt hatten. Das letzte Kapitel enthält eine Zusammenfassung sowie einen Ausblick auf mögliche zukünftige Forschungsprojekte.

9. Abstract

This Master's thesis is based on a qualitative study on the significance of religion for People of African Descent residing in Russia and wants to contribute to documenting religious diversity in Moscow, and in the African diaspora in general.

Using a survey, expert interviews, and participant observation, (1) the subjective significance of religion, (2) the role of religion for negotiating one's identity and forming networks, and (3) the resources provided by the communities and the degree of activity of their members were scrutinized. The answers given by the mostly male Christian informants indicate that religion plays an important role for Africans residing in Moscow and that it is important for negotiating their (ethnic) identities. The social networks within the religious communities were much larger than what previous studies had indicated, and ethnic and/or political boundaries seemed to be less significant for network formation. About half of the informants have special tasks in their respective communities (52 %), and a similar number receives either material or immaterial support from their communities (49.3 %).

A chapter was dedicated to locating the religious venues visited during the field research within Moscow's religious landscape and to proposing a typology of sacred buildings. A second part of the study aimed at analyzing the meaning of religion as a coping strategy, however, due to a quite low number of respondents, no representative conclusions could be drawn beyond a qualitative discussion of the results. The thesis is concluded by an overview of how religion was represented in autobiographies written by Africans who had lived in the Soviet Union. The final chapter contains a summary and an outlook on possible research in the future.