



# Intensivierung, Privatisierung, Relativierung: Muster religiösen Wandels bei Geflüchteten

Alexander-Kenneth Nagel 

Eingegangen: 30. September 2021 / Überarbeitet: 28. Februar 2022 / Angenommen: 12. April 2022 /  
Online publiziert: 9. Mai 2022  
© Der/die Autor(en) 2022

**Zusammenfassung** In der Migrationsforschung wird Religion, soweit sie überhaupt in den Blick kommt, häufig unter dem Blickwinkel von Intensivierung oder Radikalisierung betrachtet. Andere Optionen religiösen Wandels wie die Abkehr von religiösen Prägungen oder die Verlagerung religiöser Praxis ins Private wurden hingegen bislang kaum systematisch erschlossen. Vor dem Hintergrund bestehender Forschung zu Migration, religiöser Transformation und Konfessionslosigkeit rückt der Beitrag Privatisierung und Relativierung als gleichrangige Varianten religiöser Veränderung in der Diaspora in den Fokus. Anhand einer qualitativen Inhaltsanalyse von 102 Interviews mit Geflüchteten unterschiedlicher Religionszugehörigkeit und Herkunft werden verschiedene Aspekte und Mechanismen der drei Grundmuster religiösen Wandels (Intensivierung, Privatisierung und Relativierung) aufgezeigt. Dabei wird deutlich, dass „erfahrene“ religiöse Minderheiten wie Yezid:innen angesichts der neu gewonnenen Religionsfreiheit zu einer nachholenden Intensivierung neigen, während Muslim:innen angesichts islamfeindlicher Stimmungen zu religiöser Privatisierung tendieren. Zugleich zeichnet sich ab, dass Frauen und jüngere Menschen eher zu religiöser Relativierung neigen. Insgesamt wird deutlich, dass viele Geflüchtete sich eine intensivere religiöse Betätigung zwar wünschen, aber durch logistische Herausforderungen (Mangel an muttersprachlichen Gemeinden, Herausforderungen des Alltags) davon abgehalten werden.

**Schlüsselwörter** Migration · Flucht · Muslime · Yeziden · Coping

---

Alexander-Kenneth Nagel (✉)  
Institut für Soziologie, Universität Göttingen, Platz der Göttinger Sieben 3, 37073 Göttingen,  
Deutschland  
E-Mail: [alexander-kenneth.nagel@sowi.uni-goettingen.de](mailto:alexander-kenneth.nagel@sowi.uni-goettingen.de)

## **Intensification, privatization, relativization: pattern of religious change among refugees in Germany**

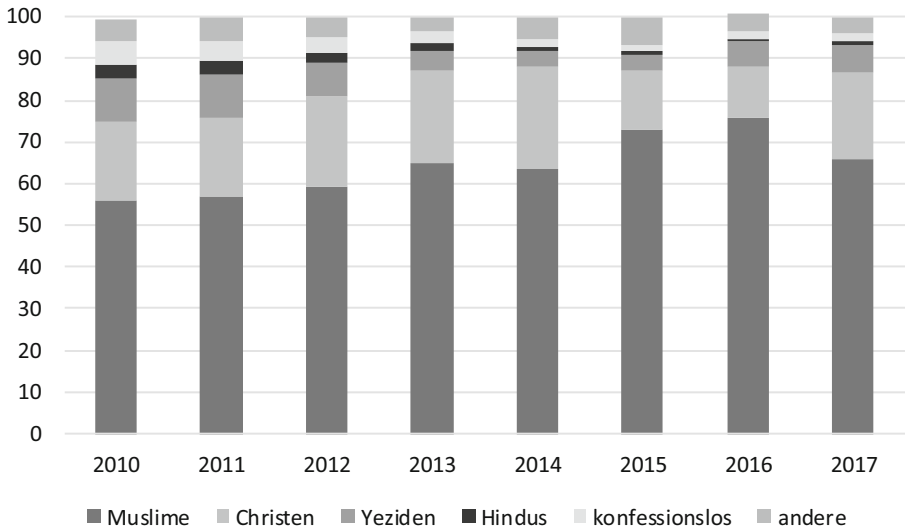
**Abstract** As far as migration studies address religion at all, they tend to consider it from a vantage point of intensification or radicalization. At the same time, other options of religious change, such as the renunciation of religion or its shift into the private sphere have not been accessed in a systematic way. Against the backdrop of existing research on migration, religious transformation and non-affiliation, this contribution focuses on privatization and relativization as coequal forms of religious change in the diaspora. Based on a qualitative content analysis of 102 interviews with refugees of various religious affiliation and countries of origin several aspects and mechanisms of the three basic patterns of religious change (intensification, privatization and relativization) will be outlined. The findings suggest that 'experienced' religious minorities, such as Yezidis exhibit a pattern of compensating intensification in light of their newly found freedom of religion whereas Muslim refugees tend to religious privatization in response to Islamophobic discourses. Furthermore it becomes apparent that women and younger refugees are inclined to religious relativization. Altogether, the evidence suggest that many refugees desire a more intensive religious life, which is, however, prevented by logistic challenges, such as a lack of native-language communities and restrictions of everyday life.

**Keywords** Migration · Refugees · Muslims · Yezidis · Coping

### **1 Einleitung & Forschungsstand**

Eine überaus verbreitete, aber weithin unhinterfragte Annahme in der sozial- und kulturwissenschaftlichen Forschung zu Religion und Migration lautet: Migration verstärkt religiöse Orientierungen (van der Veer 1994, S. 119). Dahinter stehen zumeist funktionalistische Vorstellungen von religiösen Vorstellungen und Anbindungen als Identitätsanker oder Coping-Strategie in einer Situation weitreichender Verunsicherung (Nakonz und Shik 2009; Mak et al. 2021; Lauser und Weissköppel 2008). Dabei geraten zwei Fragerichtungen aus dem Blick, die für die Grundlagenforschung zu religiösem Wandel im Migrationskontext von großer Bedeutung sind: Die erste Frage bezieht sich auf andere Optionen religiösen Wandels jenseits der Intensivierung, etwa religiöse Privatisierung, Relativierung oder Konversion. Die zweite Frage bezieht sich auf Unterschiede im Religionsvergleich, etwa mit Blick auf unterschiedliche Muster religiösen Wandels bei Angehörigen religiöser Mehr- oder Minderheiten im Herkunftsland.

Beiden Fragen möchte ich in diesem Beitrag nachgehen und mich mit der Veränderung des religiösen Lebens und der religiösen Selbstwahrnehmung bei Geflüchteten unterschiedlicher Religionszugehörigkeit befassen. Dazu greife ich auf qualitative Daten aus einem Lehrforschungsprojekt aus den Jahren 2019/20 in Zusammenarbeit mit einer Einrichtung der Flüchtlingshilfe in einer niedersächsischen Kleinstadt zurück. Im folgenden Abschnitt diskutiere ich zunächst den Forschungsstand zur Religiosität von Geflüchteten und schließe daran einige allgemeinere kon-



**Abb. 1** Religionszugehörigkeit der Asylersuchenden in %. *Quelle:* Eigene Darstellung nach Tätigkeitsberichten des BAMF 2010–2017

zeptionelle Überlegungen zu möglichen Varianten religiösen Wandels in der Diaspora an. In Abschn. 3 erläutere ich mein methodisches Vorgehen und gebe eine Kurzbeschreibung des Samples. In Abschn. 4 präsentiere ich die Ergebnisse der empirischen Analyse in religionsvergleichender Perspektive entlang der drei Oberkategorien Intensivierung, Privatisierung und Relativierung. In der abschließenden Schlussbetrachtung binde ich die Erträge an den Forschungsstand und die konzeptionelle Diskussion zurück und erörtere knapp die Reichweite und Grenzen des gewählten Vorgehens.

Erkenntnisse zur Religionszugehörigkeit und Religiosität stammen meist aus umfangreicheren Erhebungen zur Lebenssituation von anerkannten Asylbewerber:innen (Siegert 2020; Worbs et al. 2016). Erste Auswertungen der IAB-BAMF-SOEP-Studie, eine Längsschnitt-Befragung von Personen, die zwischen 2013 und 2016 einen Asylantrag in Deutschland gestellt haben, machen deutlich, dass sich die Mehrheit (71 %) der Befragten als Muslim:innen bezeichnet. Dem stehen kleinere Anteile von (überwiegend orthodoxen) Christ:innen (17 %) und Angehörigen anderer Religionen sowie Konfessionslosen gegenüber (jeweils ca. 6 %, vgl. Siegert 2020, S. 1). Die Beobachtung zum religiösen Profil der jüngeren Fluchtzuwanderung lässt sich durch die Tätigkeitsberichte des Bundesamtes für Migration und Flüchtlinge untermauern, in denen u. a. die Religionszugehörigkeit der Asylersuchenden dokumentiert wird (vgl. Abb. 1).

Die Abbildung führt die Religionszugehörigkeit der Asylersuchenden für die Jahre 2010 bis 2017 auf, die in den Tätigkeitsberichten des BAMF erfasst wurde. Es wird deutlich, dass im gesamten Zeitraum mehr Muslim:innen als Christ:innen einen Antrag auf Asyl gestellt haben (im Jahr 2015 waren beinahe drei von vier Antragsteller:innen Muslim:innen). Dieser hohe Anteil spiegelt vermut-

lich die Hintergründe der jüngeren Fluchtzuwanderung im Kontext des Arabischen Frühlings wider, insbesondere die hohen absoluten Zahlen von Schutzsuchenden aus Syrien, Afghanistan, Pakistan, Irak und Iran.

Wichtiger als die abstrakte Religionszugehörigkeit der Geflüchteten ist für die Fragestellung dieses Beitrags indes die Bedeutung der Religion im Alltagsleben. Im Hinblick auf die religiöse Selbsteinschätzung und die religiöse Praxis lassen die SOEP-Daten den Schluss zu, dass die befragten Christ:innen im Durchschnitt religiöser sind als Muslim:innen (Siegert 2020, S. 7ff.). Dieses Ergebnis deckt sich mit Beobachtungen einer früheren Studie des Bundesamtes für Migration und Flüchtlinge, in der Christ:innen und Yezid:innen ebenfalls eine ausgeprägtere religiöse Selbsteinschätzung und Praxis aufgewiesen hatten (Worbs et al. 2016, S. 209ff.). Eine Erklärung könnte darin liegen, dass beide Gruppen nach Erfahrungen religiöser Einschränkungen in den Herkunftsländern in Deutschland nunmehr umfassender von ihrer Religionsfreiheit Gebrauch machen.

Die unterschiedliche Ausprägung der persönlichen Religiosität und Praxis fordert die verbreitete Annahme heraus, dass Erfahrungen von Migration und Flucht prinzipiell mit einer Intensivierung religiöser Orientierungen einhergehen. So haben Lauser und Weißköppel (2008, S. 9) auf Religion als eine Ressource zur Selbstpositionierung hingewiesen. Demnach lässt sich die Stärkung religiöser Orientierungen als Antwort auf die „Erfahrung ökonomischer und sozialer Ausgrenzung“ in den Aufnahmeländern verstehen (ebd.). In einer kürzlich erschienenen explorativen Arbeit zur Religiosität von geflüchteten Jugendlichen kommt Pirner zu dem Schluss, dass Religion für viele Jugendliche einen wichtigen „Identitätsanker“ darstelle (Pirner 2017, S. 173) und Surzykiewicz und Maier (2020) haben die Bedeutung von Spiritualität und Lebenszufriedenheit bei Geflüchteten betont. Auch wenn die Option religiöser Intensivierung im Migrationskontext naheliegend erscheint, so könnte doch eine funktionalistische Lesart (Religion als Antwort auf Desorientierung und soziale Widrigkeiten) gerade für Geflüchtete zu kurz zu greifen. Dafür sprechen zum einen die o. a. statistischen Befunde zur Religiosität, die deutliche Unterschiede zwischen ehemaligen religiösen Minderheiten und Mehrheiten erkennen lassen. Sie werden ergänzt durch ethnographische Beobachtungen, dass es gerade für Frauen attraktiv sein kann, sich von ihrem religiösen Hintergrund zu emanzipieren und so patriarchalischer Bevormundung zu entgehen (Hoehne und Scharrer 2021, S. 12f.).

Insgesamt mag der Forschungsstand zu Flucht und religiösem Wandel in Deutschland zwar übersichtlich sein, allerdings erhärtet er die Relevanz der hier verfolgten Problemstellung: Zum einen ist deutlich geworden, dass Geflüchtete nicht automatisch zu einer religiösen Intensivierung neigen und zum anderen bestehen Unterschiede zwischen verschiedenen Religionsgemeinschaften, die mutmaßlich auf ihre Rolle als religiöse Mehrheit oder Minderheit in den Herkunftsländern zurückgehen. Schließlich scheinen Verwirklichungschancen und ihre soziodemographischen Hintergründe, z. B. Geschlecht, aber u. U. auch Alter, eine Rolle zu spielen. Im folgenden Abschnitt nehme ich diese Beobachtungen auf und biete sie in allgemeinere Überlegungen zu religiösem Wandel im Kontext von Migration und Flucht ein.

## 2 Konzeptionelle Überlegungen: Antriebskräfte und Modalitäten religiösen Wandels in der Diaspora

In diesem Beitrag möchte ich religiöse Intensivierung als eine mögliche Ausprägung religiöser Transformation in der Diaspora verstehen. Migrationserfahrungen können, müssen aber nicht, zu einer stärkeren religiösen Orientierung führen. Sie könnten ebenso einen Rückzug und Indifferenz nach sich ziehen oder schlicht keinen Unterschied machen. In diesem Abschnitt werde ich zunächst allgemeiner auf die Antriebskräfte religiösen Wandel im Migrationskontext eingehen und vor diesem Hintergrund unterschiedliche Muster religiöser Transformation bei Geflüchteten unterscheiden.

In den Diaspora-Studies ist unbestritten, dass Migration und die damit u.U. verbundene religiöse Minderheitenposition umfassende religiöse und kulturelle Veränderungsprozesse nach sich ziehen kann (Safran 1991; Vertovec 1997; Cohen 2008). Dabei ist die Diaspora-Situation gekennzeichnet durch eine charakteristische Spannung zwischen einem Drang zur Veränderung und einem Hang zur Bewahrung (Baumann 2004). Gerade religiöse oder ethnische Minderheiten ringen um den Fortbestand ihrer Gemeinschaft und Traditionen. Damit verbunden sind Erinnerungsrituale, Praktiken der Kulturpflege und Maßnahmen zum Schutz der Binnengruppe, z. B. Endogamie. Diese „konservative“ Haltung als Ausdruck von Rückwärtsgewandtheit und religiöser Intensivierung zu betrachten, greift allerdings zu kurz. Vielmehr handelt es sich um eine Reaktion auf die zahlreichen Veränderungsimpulse, denen Diasporagruppen ausgesetzt sind. Cohen hat in diesem Zusammenhang von der Diaspora als einer „Stätte der Kreativität“ gesprochen und am religionsgeschichtlichen Beispiel der babylonischen Gefangenschaft exemplarisch herausgearbeitet, wie Migrationserfahrungen und Kulturkontakte religiöse Innovationen ins Werk setzen (Cohen 2008, S. 23f.).

Im Folgenden unterscheide ich vier Arten von Antriebskräften für religiösen Wandel in der Diaspora (dazu ausführlicher Nagel 2018, S. 21 ff.). *Intrareligiöse Antriebskräfte* beziehen sich auf die religiöse Selbstorganisation und Selbstvergewisserung innerhalb der Diaspora-Gemeinschaft. Eine wichtige intrareligiöse Triebkraft ist die *religiöse Erziehung* der nachfolgenden Generationen. Schulpflicht, soziale Mobilität und interreligiöse Kontakte führen dazu, dass die Lebenswelten der ersten und zweiten Generation innerhalb der Ankunftsgesellschaft auseinanderdriften. Die Brechung religiöser Traditionen an diesen Unterschieden und die daraus resultierende Dynamik religiösen Wandels sind kaum zu überschätzen (Beyer 2005; Marla-Küsters 2015). Demgegenüber ergeben sich *interreligiöse Antriebskräfte* aus dem Kontakt mit der Mehrheitsreligion sowie generell aus dem pluralen religiösen Feld der Aufnahmegesellschaft. Die *Dominanz der Mehrheitsreligion* im öffentlichen Raum (Schulwesen, Feiertage, Gebäude) eröffnet religiösen Minderheiten zwei grundsätzliche Strategien: Dissimilation und Inklusion. Dissimilation bezieht sich auf die Kultivierung der religiösen Differenz durch die Vermeidung von „synkretistischen“ Formen. Ein Beispiel wären Fatwas, die sich gegen die Teilnahme an christlichen Festen richten (El-Wereny 2018, S. 185ff.). Inklusion bezieht sich hingegen auf die Einbeziehung der Mehrheitsreligion in die eigene religiöse Tradition, z. B. durch Mehrfachzugehörigkeiten oder mystische Universalisierung. Der

innovative Impuls besteht in beiden Fällen darin, dass die eigene Tradition in der expliziten Auseinandersetzung mit der Mehrheitsreligion neu modelliert wird. Ein weiterer Mechanismus religiösen Wandels sind interreligiöse *Kontaktzonen an den Rändern*. Hier geht es weniger um die Beziehung von Diaspora- und Mehrheitsreligion als um Religionskontakte zwischen verschiedenen Diaspora-Gemeinden: Aufgrund ähnlicher finanzieller und räumlicher Restriktionen finden sich religiöse Minderheiten nicht selten Tür an Tür oder teilen sich gar dieselben Räumlichkeiten, etwa in Gestalt einer Kombination aus Hindu-Tempel und Sikh-Gurudwara (Hutter 2012).

Neben diesen i.e.S. religiösen Antriebskräften können auch *gesellschaftliche Erwartungshaltungen* und politische Mobilisierung Impulse für religiösen Wandel in der Diaspora liefern. Dazu gehören etwa verbreitete Vorstellungen von einer „guten“ oder „legitimen“ Religion, die häufig an der Mehrheitsreligion orientiert sind und sich in Gestalt kulturellreligiöser Mentalitäten („das christliche Abendland“) artikulieren können. Das Gegenstück dazu sind Gefährdungs- und Exotisierungsdiskurse gegenüber einzelnen religiösen Traditionen. Ein prominentes Beispiel für *Gefährdungsdiskurse* stellt die neue Islamfeindlichkeit dar, die derzeit von rechtspopulistischen Bewegungen und Parteien inner- und außerparlamentarisch betrieben wird (Çakir 2014). Schließlich können *staatliche Strukturen* eine wichtige Antriebskraft für religiöse Transformation sein. Solche Strukturen umfassen z.B. *nationale Religionsregime*, also die generelle Verhältnisbestimmung von Religion und Staat. So könnten religiöse Minderheiten unter Veränderungsdruck geraten, wenn sie im Herkunftsland der primäre Ansprechpartner für bestimmte öffentliche Güter (z. B. Wohlfahrtsleistungen oder personenstandsrechtliche Angelegenheiten) waren und sich in der Aufnahmegesellschaft mit einer subsidiären Rolle bescheiden müssen. Ein weiterer wichtiger Faktor sind *rechtliche Organisationsmodelle* wie die Körperschaft öffentlichen Rechts oder privatrechtliche Vereine. Diese machen formale Vorgaben zur internen Struktur von Religionsgemeinschaften, die vom ekklesiologischen Selbstverständnis abweichen und dadurch einen Anpassungsdruck begründen können.

Neben den genannten Antriebskräften sind für diesen Beitrag v.a. die unterschiedlichen Ausprägungen bzw. *Modalitäten religiösen Wandels* relevant. Bestehende religions- und kulturwissenschaftliche Beiträge zum Verhältnis von Religion und Migration haben in der Vergangenheit immer wieder auf die Hybridisierung religiöser Lehren, Praktiken und Gemeinschaftsformen hingewiesen (Kwok-Bun 2002). Der Begriff bringt die Intuition zum Ausdruck, dass sich Religion in der Diaspora verändert, dabei Aspekte der Herkunftskultur mit Elementen der Kultur des Aufnahmelandes in kreativer Weise verbindet oder vermischt und auf diese Weise einen „dritten Raum“ eröffnet (vgl. Sieber 2012 für einen Überblick). Da ich in diesem Beitrag den einseitigen Fokus auf religiöse Intensivierung (gerade auch mit Blick auf unterschiedliche Herkunftsländer und Migrationsgeschichten) hinterfragen möchte, möchte ich im Folgenden drei *analytisch gleichrangige Muster* religiösen Wandels unterscheiden: Intensivierung, Privatisierung und Relativierung. Zur Erschließung von religiösem Wandel greife ich auf die religionssoziologische Dimensionsforschung zurück. Hier unterscheide ich mit Pollack (2018a) zwischen den Dimensionen religiöser Zugehörigkeit, Praxis und Überzeugung. Während Pollack sich dafür

ausspricht, „die Wissensdimension aus der Definition der individuellen Religiosität auszuschließen“ (Pollack 2018a, S. 29), scheint mir religiöse Reflexion im Migrationskontext als Ausdruck der Selbstvergewisserung durchaus relevant zu sein. Ich möchte daher die Wissensaneignung in Bezug auf die Herkunftsreligion hier als eine Praxisform eigener Art verstehen. Ich schließe dabei an Riesebrodts Verständnis von „diskursiven Praktiken“ an (Riesebrodt 2007, S. 114).

Für die *religiöse Intensivierung* in der Diaspora werden in der Literatur unterschiedliche Hintergründe genannt. Einige Autor:innen verweisen auf die Rolle der Religion als „Identitätsressource“ und Quelle der Orientierung und Unterstützung in einer neuen Umgebung (Reuter 2009; Surzykiewicz und Maier 2020; Gozdziaik und Shandy 2002). Andere führen die verstärkte Religiosität auf Erfahrungen von Ausgrenzung und Benachteiligung zurück: „Migrantinnen und Migranten stehen häufig zunächst auf den unteren Leitersprossen der Einwanderungsgesellschaft. Dies ist mit Demütigungen verbunden, die es zu kompensieren gilt“ (Lauser und Weissköppl 2008, S. 9f.). Neben der Orientierungs- und der Kompensationsfunktion können weitere Impulse für religiöse Intensivierung darin bestehen, dass Religionsgemeinschaften das Selbstorganisationspotential einer Migrationsgruppe abschöpfen (Caglar 2008) oder dass Angehörige ehemals benachteiligter religiöser Minderheiten sich erstmals in einer Situation formaler Religionsfreiheit wiederfinden (nachholende Intensivierung). Im Folgenden verstehe ich unter Intensivierung eine Erhöhung oder Verstärkung der religiösen Orientierung in mehreren oder einzelnen Dimensionen. Dazu kann eine Ausweitung der religiösen Praxis und Lebensführung (Gebete, Festkultur, karitative Tätigkeiten) ebenso gehören wie eine verstärkte Beschäftigung mit theologischen Inhalten oder eine rege Beteiligung am Gemeindeleben. Als extreme Ausprägungen von Intensivierung möchte ich Formen religiöser Radikalisierung oder fundamentalistische Orientierungen verstehen. Diese liegen dann vor, wenn religiöse Argumente zur alleinigen Richtschnur für das Leben in der Diaspora werden und alle Lebensbereiche direktiv durchdringen.

Den Gegenpol zur Intensivierung bildet die *religiöse Relativierung*. Gemeint ist eine Abschwächung der religiösen Orientierung in mehreren oder einzelnen Dimensionen, also der Verzicht auf religiöse Betätigung, Reflexion, Vergemeinschaftung etc. Analog zur Debatte über Konfessionslosigkeit sind unterschiedliche Grade der Abkehr zwischen Indifferenz, Areligiosität und Atheismus denkbar (Pickel et al. 2019). Dabei gelten im Grunde die gleichen Argumente wie für die Intensivierung: Die ungewohnte Minderheitensituation drängt auf religiöse Selbstvergewisserung und Positionierung. Wo diese nicht oder nur unter hohen Kosten zu leisten sind, werden religiöse Prägungen umfassend unplausibel. In gleicher Weise können soziale Benachteiligungslagen dazu führen, dass für religiöse Betätigung im Alltag schlicht kein Raum mehr bleibt. Wo Religionsgemeinschaften die einzige Form der Migrantenselbstorganisation darstellen, kann es zu einer lediglich sporadischen und instrumentellen Nutzungsweise kommen, gerade dann, wenn die Mitgliedschaft ein finanzielles oder ehrenamtliches Commitment erfordert. Für Frauen und Mädchen kann die Abkehr von der Herkunftsreligion mit Emanzipationsgewinnen einhergehen, wenn religiöse oder in sie eingebettete kulturelle Traditionen Verwirklichungschancen (etwa im Bereich Bildung und Beruf) mindern (Hoehne und Scharrer 2021). Zudem können öffentliche Gefährdungsdiskurse, etwa gegenüber Muslim:innen, auf

eine Relativierung der religiösen Orientierung drängen. Schließlich können sich gerade im Zusammenhang mit Flucht und erzwungener Migration Theodizee-Fragen eigener Art stellen: Wie konnte Gott zulassen, dass uns dies passiert? Wo war er, als wie auf dem Mittelmeer ums Überleben kämpften?<sup>1</sup>

Eine weitere Ausprägung quer den zuvor genannten Polen ist die *religiöse Privatisierung*. In Anlehnung an Hubert Knoblauch (2018) ist damit ein Muster religiösen Wandels benannt, das durch die Herauslösung des Individuums aus herkömmlichen sozialen Zusammenhängen (Individualisierung) und die Betonung religiöser Erfahrungen gekennzeichnet ist (Subjektivierung). Weitere Hinweise bietet hier die Forschung zu Konfessionslosen, die u. a. zwischen einer spirituell aufgeschlossenen und einer individuell religiösen Ausprägung von Konfessionslosigkeit unterscheidet (Pickel et al. 2019, S. 135ff.). Religiöse Orientierungen verlieren oder gewinnen hier nicht *per se* an Bedeutung, sondern werden in den privaten, persönlichen Bereich verlagert. Dies kann sich z. B. darin ausdrücken, dass religiöse Rituale im Alltag zwar vorkommen, ihn aber nicht strukturieren. Eine weitere Ausdrucksform ist die Kritik an etablierten religiösen Traditionen oder Institutionen bzw. die Betonung der persönlichen Beziehung zu Gott oder anderen transzendenten Mächten. Auch für diesen Fall können die bereits bekannten Argumente angepasst werden: So könnte Privatisierung als logische Antwort auf die Zumutungen religiöser Selbstvergewisserung, sozialer Deprivation oder Gefährdungsdiskurse betrachtet werden: Man gibt seine religiöse Orientierung nicht auf, reduziert aber die Reibungsflächen mit der Aufnahmegesellschaft.

Im Folgenden möchte ich die tentative Unterscheidung zwischen Intensivierung, Privatisierung und Relativierung als Ausprägungen religiösen Wandels empirisch überprüfen und anhand von qualitativen Daten weiter anreichern. Dabei verstehe ich die drei Muster als heuristische Hilfestellung und nicht als in sich geschlossenes und erschöpfendes Kategoriensystem. Dementsprechend wäre es auch noch zu früh, an dieser Stelle bereits konkrete Hypothesen zur Wahlverwandtschaft einzelner Antriebskräfte mit bestimmten Modalitäten religiösen Wandels aufzustellen. Aus der Literatur bietet sich v. a. der bereits angeführte Befund zur näheren Betrachtung an, dass erfahrene Minderheiten (also Gruppen, die bereits im Herkunftsland einer religiösen oder ethischen Minderheit angehörten,) eine Tendenz zur religiösen Intensivierung aufweisen. Eine weitere Perspektive betrifft die Bedeutung antimuslimischer Gefährdungsdiskurse. Diese könnten Relativierung oder Privatisierung begünstigen, etwa um Exposition und kognitive Dissonanz zu vermeiden, aber auch Intensivierung befördern, etwa in Form religiöser Abschließung oder Aktivismus zur Bekämpfung von Vorurteilen (Nagel und Plessentin 2015, S. 264). Schließlich verdient auch die Geschlechterdifferenz ein besonderes Augenmerk, insoweit die mit religiöser Relativierung verbundenen Emanzipationsgewinne für Frauen potenziell größer sind als für Männer.

<sup>1</sup> Eine besondere Variante der Relativierung ist die Konversion, also die Abkehr von der Religion des Herkunftslandes und der Übertritt zu einer anderen Religion (i. d. R. die Mehrheitsreligion des Aufnahmelandes). Da die Gründe zur Konversion gerade im Kontext von Flucht vielschichtig sind (vgl. Krannich (2020); Akcapar (2019)), ist sie nur begrenzt in der hier gewählten Skalierung abbildbar.



### 3 Methodisches Vorgehen

Die empirische Basis für diesen Beitrag bildet ein interdisziplinäres *Lehrforschungsprojekt* aus dem Wintersemester 2019/20, das in enger Zusammenarbeit mit einer Flüchtlingshilfeeinrichtung in Niedersachsen stattfand. An dem Projekt nahmen insgesamt 14-Bachelor-Studierende unterschiedlicher Fachrichtungen teil.<sup>2</sup> Inhaltlich standen v. a. die Erfahrungen der Geflüchteten bei der Aufnahme und Ankunft im Vordergrund. Das Thema Religion war im Leitfaden durch Fragen nach der Religionszugehörigkeit und der Rolle religiöser Orientierungen im Alltag berücksichtigt. Das *Kooperationsformat* bot Lösungen für zwei drängende Herausforderungen der empirischen Migrationsforschung: Die erste (logistische) Herausforderung besteht darin, überhaupt Zugang zu Geflüchteten zu erhalten und Interviews mit ihnen zu realisieren. Die zweite (forschungsethische) Herausforderung besteht darin, dass die Begegnung zwischen Flüchtlingen und Forscher:innen in der Regel nicht auf Augenhöhe stattfindet, sondern (trotz bester Absichten) das wissenschaftliche Erkenntnisinteresse über das menschliche Schicksal stellt (Zalewski 2022). Im Unterschied dazu stellte unser Kooperationspartner einen Kontext dar, in dem die Geflüchteten selbst Hilfe und Unterstützung erfahren hatten. Die Kehrseite dieses Arrangements besteht darin, dass wir als Forscher:innen mit einer vorgegebenen Auswahl an Interviewpartner:innen arbeiten und die Verwertungsinteressen unseres Kooperationspartners im Blick haben mussten (ähnlich auch Dilger et al. 2017, S. 133f.).

Die *Datenerhebung* erfolgte an vier Wochenenden im Dezember 2019 und Januar 2020. Die Interviews wurden in den Räumlichkeiten unseres Kooperationspartners durchgeführt. Dieser übernahm auch die Organisation der Interviews (Anbahnung, Terminierung). Nach einer Interviewschulung und einem Probeinterview führte jede:r Studierende zwischen 7 und 9 Interviews. Die meisten Gespräche wurden auf Deutsch geführt, in 11 Fällen waren Übersetzer:innen anwesend, ein Studierender führte neun Interviews auf Farsi und Dari durch und transkribierte sie dann direkt ins Deutsche. Während gerade die jüngeren Interviewpartner:innen über gute Deutschkenntnisse verfügten, lag der (formale) Sprachstand im Durchschnitt etwa bei B1. Dies hatten wir bereits in der Konzeption des Interviewleitfadens bedacht (leichte Sprache) und in einer Pretestphase erprobt. Die meisten Interviews dauerten ca. 30 min, aber es gab auch eine Reihe von deutlich längeren Gesprächen. Insgesamt wurden 121 Interviews geführt. Davon gehen 103 in diesen Beitrag ein, die zum Zeitpunkt der Abfassung in transkribierter Form vorlagen. Angesichts der o. a. sprachlichen Hürden und der angestrebten inhaltsanalytischen Auswertung entschieden wir uns für eine *glättende Transkription*, die sprachliche Eigenheiten nicht mitberücksichtigt. Insgesamt wiesen die Interview-Transkripte je nach Sprachbeherrschung, Temperament und Kommunikationssituation der Interviewpartner:innen deutliche Unterschiede auf. In vielen Fällen überwogen kurze und sachbezogene Antworten zu den Fragen. Längere narrative Passagen waren seltener, kamen jedoch gerade in der Sektion zu Religion immer wieder vor.

<sup>2</sup> Die meisten Studierenden hatten einen sozial- oder kulturwissenschaftlichen Hintergrund, waren in der Schlussphase ihres Studiums und mit empirischen Forschungsmethoden prinzipiell vertraut.

Die *Datenauswertung* für diesen Beitrag erfolgte in zwei Schritten: Im ersten Schritt codierten die Studierenden ihre selbst geführten Interviews mit MaxQDA anhand eines gemeinsam erstellten Analyseschemas. Trotz eines ausführlichen Vorbereitungsworkshops wiesen die unterschiedlichen Codierungen eine erhebliche Varianz auf, etwa mit Blick auf die Länge der codierten Textpassagen, die Neigung zu Mehrfachcodes und aus dem Material gewonnene Unterkategorien. Aus diesem Grund habe ich für diesen Beitrag die MaxQDA-Projekte der Studierenden in einem Projekt zusammengefasst und die Abschnitte zur Rolle der Religion nach einheitlichen formalen Kriterien nach- und teilweise neu codiert. Dabei dienten die im vorigen Abschnitt herausgearbeiteten Modalitäten religiösen Wandels (Intensivierung, Privatisierung, Relativierung) als heuristische Oberkategorien. Die religionsbezogenen Fragen im Leitfaden bezogen sich auf die Religionszugehörigkeit („Noch eine persönliche Frage: Sind Sie religiös?“) und die Bedeutung der Religion für die Befragten im Aufnahmeland („Welche Rolle spielt Ihre Religion hier in Deutschland für Sie?“). Das Hauptziel der Inhaltsanalyse war die systematische Erschließung der Variation innerhalb der drei deduktiv erschlossenen Oberkategorien. Dabei ging es zum einen um die Bildung aussagekräftiger Unterkategorien und zum anderen um eine Bewertung und ggf. Nachjustierung des zugrundeliegenden Modells religiösen Wandels.

Insgesamt setzt sich die *Stichprobe* wie folgt zusammen: Von unseren Interviewpartner:innen waren 58 % Männer und 42 % Frauen. Das Durchschnittsalter lag bei 30,6 Jahren und 45 % der Befragten hatten ein oder mehrere Kinder. Die meisten Personen sind zwischen 2014 und 2017 nach Deutschland gekommen, die häufigsten Herkunftsländer waren Syrien (32 %), Irak (28 %) und Länder des Mittleren Ostens (Afghanistan und Pakistan, zusammen 23 %). Die größte Gruppe der Interviewpartner:innen (49 %) gehörte nach eigener Auskunft einer muslimischen Tradition an, 25 % waren Yezid:innen und 8 % Angehörige einer christlichen Konfession. Etwa einer von fünf Befragten wollte keine Angabe zur Religionszugehörigkeit machen. Diese Eckdaten weisen darauf hin, dass unser Sample in einigen Punkten deutlich vom demographischen Durchschnitt der jüngeren Fluchtmigration nach Deutschland abweicht (vgl. Siegert 2020, S. 3f.). Das gilt nicht nur für den höheren Anteil von Frauen und Familien, sondern v. a. auch für die Religionszugehörigkeit: Während die Anteile von Muslim:innen (49 statt 71 %) und Christ:innen (8 statt 17 %) deutlich unter den SOEP-Daten bleiben, liegt der Anteil von Yezid:innen deutlich darüber.

Diese Zusammensetzung des Samples liegt darin begründet, dass unser Kooperationspartner sich in der Nähe eines bedeutenden yezidischen Ansiedlungsschwerpunktes befindet, was auch bei der landesweiten Zuweisung von Geflüchteten eine Rolle spielt. Bei den yezidischen Interviewpartner:innen handelt es sich überwiegend um Menschen aus dem Nordirak, v. a. aus Shingal, wo es im Jahr 2014 zu massiven Übergriffen des sogenannten Islamischen Staates gegen die yezidische Zivilbevölkerung gekommen war. Da dieser Beitrag keine *Generalisierung* durch statistische Inferenz, sondern durch Typenbildung anstrebt, birgt die besondere Komposition der Stichprobe v. a. einen kontrastiven Mehrwert: Sie ermöglicht substantielle Rückschlüsse zu den Unterschieden erfahrener und neuer Minderheiten, antimuslimischen Gefährdungsdiskursen sowie zur Rolle der Geschlechterdifferenz für religiösen Wandel in der Diaspora.

## 4 Ergebnispräsentation

In diesem Abschnitt stelle ich die Ergebnisse der Inhaltsanalyse entlang der deduktiv erschlossenen Oberkategorien Intensivierung, Privatisierung und Relativierung vor. Dabei folgt die Darstellung selbst den Unterkategorien, die sich induktiv im Rahmen der Codierung ergeben haben. Wo die Daten entsprechende Schlüsse zulassen, stelle ich religionsvergleichende Betrachtungen zu der jeweiligen Unterkategorie an. Angesichts der kategorienbildenden Stoßrichtung der Inhaltsanalyse habe ich eine stärker abstrahierende und paraphrasierende Darstellungsform gewählt. Darüber hinaus greife ich auf Ankerbeispiele zurück, um Differenzierungen innerhalb einer Kategorie herauszuarbeiten.

### 4.1 Intensivierung

In der Stichprobe fanden sich verschiedene Mechanismen religiöser Intensivierung, also der Verstärkung der religiösen Orientierung in mehreren oder einzelnen Dimensionen. Ein erster Mechanismus bezieht sich, wie vermutet, auf „erfahrene“ religiöse Minderheiten, die ihre neu gewonnene Religionsfreiheit nutzen, um ihre religiösen Traditionen offen zu pflegen und auszuleben (*nachholende Intensivierung*). In diesem Zusammenhang berichten gerade die yezidischen Interviewpartner:innen aus dem Irak von gravierenden, nicht nur religionsbezogenen, Benachteiligungen, von der Einschränkung der Freizügigkeit und Meinungsfreiheit bis hin zu Drohungen gegen Leib und Leben. Ganz ähnlich äußert sich auch eine Frau aus Pakistan, die der Minderheit der Ahmadiyya angehört. Sie beschreibt ihre andauernde Furcht und Sorge vor Übergriffen im Herkunftsland und betont demgegenüber mehrfach die deutsche Religionsfreiheit, die es ihr ermöglicht, sich religiös zu entfalten. Dies äußert sich in regelmäßigen Moscheebesuchen, religiöser Bildungstätigkeit und einer intensiven religiösen Erziehung der Kinder.

Ein weiterer Mechanismus, der aus der Literatur bekannt ist, ist Religion als *Coping-Strategie* (Nakonz und Shik 2009; Mak et al. 2021). Ein junger Mann aus Ruanda, der als politischer Flüchtling nach Deutschland gekommen ist, bringt den Zusammenhang wie folgt auf den Punkt:

Ja, Religion ist immer noch ein großer Teil in meinem Leben, weil ich Hoffnung haben muss, wegen der ganzen Sachen, die ich erlebt habe, und ohne diese Hoffnung, ich glaube, ich hätte ich es nicht überlebt, sozusagen. Deshalb ist Religion ein großer Teil in meinem Leben. Das führt aber nicht dazu, dass ich andere Menschen, die nicht religiös sind, verurteile. (SR\_4)

Der Interviewpartner stellt hier einen direkten Bezug her zwischen verschiedenen negativen Erfahrungen (politische Verfolgung im Herkunftsland und rassistische Ausgrenzung in Deutschland) und seiner christlichen Religion als Überlebensmittel. Zugleich ist ihm wichtig zu betonen, dass seine eigene religiöse Prägung nicht mit exklusivistischen Haltungen verbunden ist. Diesen apologetischen Grundton findet man bei vielen hochreligiösen Menschen in unserem Sample. Es scheint, als wollten die Befragten durch die rhetorische Zurücknahme ihrer religiösen Orientierung eine bessere Passung zur als säkular wahrgenommenen deutschen Mehrheitsgesellschaft

herstellen. Interessanterweise sind es ausschließlich christliche junge Männer aus Afrika, die religiöse Intensivierung als Coping-Strategie herausstellen.

Eine besondere Variante von Intensivierung ist *religiöse Aufklärungsarbeit*, insbesondere die Mobilisierung gegen Islamfeindlichkeit. Einige der muslimischen Interviewpartner:innen beklagen sich über Vorurteile gegenüber dem Islam und leiten daraus den Anspruch ab, das öffentliche Islambild zurechtzurücken. Ein 34-jähriger Familienvater aus Syrien hat diesen Anspruch so formuliert: „Aber was ich nicht akzeptiere, dass jemand kommt und sagt, alle Muslime sind dumm. Alle Muslime sind Terroristen. Das akzeptiere ich nicht! Und dagegen kämpfe ich“ (JP\_3). In den folgenden Passagen des Interviews sucht er die besondere Dignität der islamischen Überlieferung zu unterstreichen, indem er auf das im Koran enthaltene naturkundliche Wissen abstellt, das erst nach und nach durch die moderne Naturwissenschaft bestätigt werde. Hier handelt es sich um ein gutes Beispiel für das, was in der Literatur als Positionierung verhandelt wird: Der Befragte eignet sich ein umfangreiches religiöses Wissen an, um damit kritischen Anfragen aus der Mehrheitsgesellschaft begegnen zu können. Dabei ist es unerheblich, ob er die entsprechenden Gespräche tatsächlich führt oder ob seine Argumente überzeugen können. Allein die Zunahme in der Dimension der religiösen Reflexion (s. oben) stellt bereits einen Mechanismus von Intensivierung dar. Ähnliche Haltungen sind in abgemilderter Form auch bei einigen Yezid:innen im Sample zu erkennen. Sie bemühen sich, ihre religiöse Tradition für die Mehrheitsgesellschaft zu erklären und transparent zu machen und greifen dabei z. B. auf Vergleiche mit christlichen Gebräuchen zurück.

Einige Befragte verweisen auf das *Spannungsfeld zwischen dem Wunsch nach intensiver religiöser Betätigung und der fehlenden Infrastruktur*. Eine wichtige Rolle spielt dabei der Zugang zu geeigneten Sakralräumen. So merken muslimische und yezidische Interviewpartner:innen gleichermaßen an, dass sie religiös weniger aktiv sind, weil ein Gebetshaus oder religiöses Zentrum für sie schwer erreichbar sind. Einige wenige Yezid:innen verweisen auf die besondere Bedeutung des Heiligtums von Lalish (Nordirak) und vertreten die Auffassung, dass eine Religionsausübung abseits dieses religiösen Zentrums nur schwer möglich sei. In vielen Fällen führen diese logistischen Herausforderungen dazu, dass sich das religiöse Leben in den familiären Bereich verlagert (Privatisierung) oder angesichts der Herausforderungen des Alltags völlig in den Hintergrund tritt (Relativierung). Zieht man die o. a. Positionierungserfordernisse und logistischen Herausforderungen in Betracht, ließe sich argumentieren, dass schon die *Beibehaltung eines religiösen Lebensstils* eine Intensivierung darstellt, insoweit sie in der Diaspora mit höherem Aufwand verbunden ist. Ein gutes Beispiel dafür im Sample ist eine junge Frau aus Syrien, die sich bewusst für ein Kopftuch entscheidet: „Also ich denke ich werde mein Kopftuch niemals runter machen. Auch wenn ich dann keine Ausbildung mache. Es ist für mich sehr wichtig. Obwohl es viele Frauen gibt, die hier nach Deutschland gekommen sind und das Kopftuch abgenommen haben. Aber ich mache das nicht“ (MW\_10). Das Zitat verdeutlicht nicht nur die Kosten der religiösen Selbstbehauptung (das Risiko, keinen Ausbildungsplatz zu bekommen), sondern auch den potenziellen Gewinn an symbolischem Kapital innerhalb der eigenen Community. Auch andere Interviewpartner:innen betreiben einen großen Aufwand, um ihr religiöses Leben bestmöglich weiterführen zu können, etwa indem sie regelmäßig weite Wege zu landsmannschaft-

lichen Gemeinden (z. B. einer eritreisch-orthodoxen Kirche) in Kauf nehmen oder sich bemühen, zumindest das Freitagsgebet in der Moschee zu verrichten.

Wie in der Literatur beschrieben, gewannen religiöse Orientierungen für einige unserer Interviewpartner:innen tendenziell an Bedeutung. Ausschlaggebend waren dabei v. a. drei Mechanismen, nämlich die nachholende Intensivierung erfahrener Minderheiten, Religion als Coping-Strategie für negative Erfahrungen und religiöse Aufklärungsarbeit im Lichte antimuslimischer Gefährdungsdiskurse. Hinweise auf religiöse Radikalisierung fanden sich in unserer Stichprobe nicht. Gründe dafür könnten in einer Verzerrung des Samples oder sozialer Erwünschtheit liegen. Demgegenüber war auffällig, dass v. a. Muslim:innen ihre Auskunft zur Religionszugehörigkeit immer wieder mit apologetischen Zusätzen wie „aber ich bin kein Extremist“ (AR\_3) verbanden. Dies deutet darauf hin, dass der Diskurs über religiöse Intensivierung und Radikalisierung von Migrant:innen im Feld selbst rezipiert und identitätsprägend wirksam wird. Auch wenn ich Intensivierung hier bewusst weit gefasst habe, war es nur eine Minderheit unserer Interviewpartner:innen, die sich in diese Richtung geäußert hat. Weit häufiger waren Tendenzen religiöser Privatisierung und Relativierung zu beobachten.

## 4.2 Privatisierung

Privatisierung soll hier ein Muster religiösen Wandels bezeichnen, das durch die Herauslösung des Individuums aus herkömmlichen religiösen Organisationen und die Betonung subjektiver religiöser Erfahrungen gekennzeichnet ist. Eine wichtige Ausprägung in unserem Sample war die *häusliche religiöse Praxis* im Kontrast zur Gemeindereligiosität. So erklärten viele muslimische Interviewpartner:innen, ihre täglichen Gebete ausschließlich zuhause zu verrichten. Andere betonten, dass sie bestimmte ethische Vorgaben ihrer Religion befolgen (z. B. Verzicht auf Alkohol, Nachbarschaftshilfe). In vielen Fällen gestaltete sich die häusliche Religionsausübung individuell, in anderen stand die Familie oder der Familienverband als religiöses Kollektiv im Vordergrund. Dies war v. a. bei den Yezid:innen im Sample der Fall.

Ein weiterer Aspekt, der eng mit der häuslichen Orientierung des religiösen Lebens verbunden ist, betrifft die *Depriorisierung der Religion*, also ihre Nach- bzw. Unterordnung im Verhältnis zu anderen Lebensbereichen. Viele der muslimischen Interviewpartner:innen berichten, dass sie von der Möglichkeit Gebrauch machen, versäumte Gebete zuhause nachzuholen. Einige von Ihnen begründen dies auch ausdrücklich religiös, wie das folgende Zitat eines 34-jährigen Familienvaters aus Afghanistan deutlich macht: „Arbeit steht immer an erster Stelle. In unserer Religion heißt es, dass jeder, egal, wann er arbeitet, erstmal für Familie und Kinder alles vorbereiten. Moschee, beten, das kommt alles erst am Ende“ (MF\_7). Der Interviewpartner definiert Erwerbs- und Familienarbeit als eigenständigen Ausdruck religiöser Lebensführung und räumt der i. e. S. religiösen Betätigung einen nachrangigen Stellenwert ein. Die Grenzen zwischen Privatisierung und Relativierung sind hier fließend. Ich verorte die Haltung als Ausdruck von Privatisierung, da Religion für den Befragten relevant bleibt, auch wenn sie im Alltag in den Hintergrund tritt.

Andere Befragte sind bestrebt, religiöse Regeln mit den Erfordernissen ihres Alltags in Einklang zu bringen: Ein muslimischer Mann versucht, von Montag bis Freitag mehr zu arbeiten, damit er am Freitagsgebet teilnehmen kann und eine junge muslimische Frau berichtet, wie sie auf einen Teil ihrer Kopf- und Nackenbedeckung verzichtet, um ihre Ausbildung als zahnmedizinische Fachangestellte besser meistern zu können. Die Beispiele führen ganz allgemein vor Augen, wie Akteure in funktional differenzierten Gesellschaften religiöse und nicht-religiöse Belange ausartieren müssen. Mit Blick auf Religion und Migration wird deutlich, dass religiöse Privatisierung eine Strategie sein kann, die eigene religiöse Prägung zu bewahren und zugleich die Reibungsflächen mit der Mehrheitsgesellschaft zu reduzieren.

Die häusliche religiöse Praxis und die Depriorisierung der Religion zu anderen Lebensbereichen stellen Handlungsoptionen im Kontext von Privatisierung dar. Auf der Einstellungsebene werden sie flankiert durch eine ausgeprägte humanistische Orientierung und Spiritualisierung. Die *humanistische Orientierung* betont die Gleichheit und Würde aller Menschen ungeachtet religiöser Unterschiede. Exemplarisch kommt dies in der folgenden Aussage eines 25-jährigen Mannes aus dem Irak zum Ausdruck:

Und ich habe einen Gott. Jeder hat einen Gott, weißt du? Gott ist im Vertrauen, und ich vertraue den Menschen, wenn sie ein gutes Herz haben. Egal, ob das ein Yezide oder Moslem oder Christ ist, das interessiert mich nicht. Hauptsache, der Kollege oder Bekannte hat ein gutes Herz. Ich habe bis jetzt noch nie jemandem gesagt, dass ich Yezide bin. Mensch ist Mensch. (MW\_2)

Ich präsentiere das Zitat in ganzer Länge, weil es verschiedene Aspekte der humanistischen Orientierung als Aspekt religiöser Privatisierung gut illustriert: Zunächst bestimmt der Interviewpartner „Gott“ weit als das Gute im Menschen. Wenn jemand „ein gutes Herz“ hat, spielen religiöse Unterschiede keine Rolle. Die Konsequenz daraus ist, dass der Befragte seine eigene Religionszugehörigkeit im Alltag nicht erwähnt, obwohl er an einer früheren Stelle des Interviews anmerkt, seine Religion sei ihm „sehr wichtig“. Besonders markant ist die abschließende Formulierung „Mensch ist Mensch“, die in gleicher Weise von mehreren Befragten verwendet wird. Die Phrase bringt einerseits die Quintessenz der humanistischen Perspektive auf den Punkt, wirkt aber zugleich diskursbrechend, indem sie religiöse Prägungen apodiktisch ausblendet. Deutlich wird dies in einem Interview mit einem 41-jährigen muslimischen Familienvater aus dem Irak, das durch eine yezidische Dolmetscherin unterstützt wird. Er beginnt einen Satz mit „Ich bin Moslem, aber ...“, woraufhin ihn die Dolmetscherin mit der Aussage „Mensch ist Mensch“ unterbricht (JP\_9). Hier wird deutlich, wie das humanistische Mantra gerade in dem schwierigen Verhältnis zwischen Muslim:innen und Yezid:innen als eine Art verordneter „Friedensformel“ (Berger 2015) wirksam wird (ähnlich in DZ\_8, MW\_2, PD\_9 und SR\_4).

Eine weitere Haltung, die mit religiöser Privatisierung verbunden ist, ist die *Spiritualisierung*. Im Fokus steht dabei die persönliche Beziehung zu Gott oder transzendenten Mächten. Religiöse Institutionen oder Traditionen gelten demgegenüber als weniger bedeutsam oder werden sogar abgelehnt. Ein 26-jähriger Mann aus Syrien merkt dazu an:

Bei uns, Islam, oder Religion generell, ist zwischen der Person und Gott. Das ist eine Privatsache, was dazwischen läuft, damit haben die anderen nichts zu tun. Wenn ein Muslim sagt „Ich faste nicht und ich bete nicht“, dann sage ich dazu nichts, das ist nicht meine Aufgabe, ihm zu sagen „Du sollst es so machen“. (MW\_8)

Das Zitat unterstreicht das o. a. Verständnis von Religion als persönlicher Gottesbeziehung. Aus dieser persönlichen Qualität folgt, dass es sich um eine „Privatsache“ handelt, die andere Menschen nichts angeht. Dementsprechend verbietet sich aus Sicht des Befragten auch jede Form der religiösen Belehrung, etwa zur korrekten Religionsausübung. Ein anderer Interviewpartner aus Syrien bringt den Sachverhalt auf folgende Formel: „Mich stören lasse ich niemanden, aber ich störe auch niemand anders“ (OP\_4). Während die humanistische Orientierung v. a. auf die De-thematisierung von Religion gerichtet ist, bewegen sich spirituelle Orientierungen in unserem Sample im semantischen Feld von „Freiheit“ und „Respekt“. Aus der persönlichen Gottesbeziehung folgen ein Verbot der Bevormundung im Namen einer religiösen Tradition sowie ein Gebot religiöser und weltanschaulicher Toleranz.

Insgesamt hat die Analyse vier Aspekte religiöser Privatisierung erbracht (häusliche religiöse Praxis, Depriorisierung von Religion, humanistische Orientierung und Spiritualisierung). Während die Literatur z. T. von einer religiösen Intensivierung als Kompensation für sozioökonomische Deprivationslagen ausgeht, legen die hier vorgestellten Ergebnisse nahe, dass Religion im oft fordernden Alltag von Geflüchteten häufig ins Private abgedrängt wird. Dabei bleiben (anders als bei der Relativierung) religiöse Orientierungen und Identifikationen durchaus bedeutsam, werden aber nach außen hin kaum sichtbar. Verstärkt wird diese Tendenz durch das Fehlen einer geeigneten religiösen Infrastruktur und die damit verbundenen logistischen Herausforderungen (s. oben) sowie durch Gefährdungsdiskurse bzw. Diskriminierungserfahrungen und die daraus resultierenden Positionierungserfordernisse. In unserem Sample waren Tendenzen religiöser Privatisierung v. a. bei muslimischen Interviewpartner:innen zu beobachten. Dabei hoben Yezid:innen und Muslim:innen gleichermaßen eine humanistische Orientierung als Friedensformel zur Beilegung religiöser Konflikte hervor. Dies hatte auch forschungspraktische Konsequenzen, insofern es teilweise zu einer De-thematisierung der Religion in den Interviews führte und ein substantieller Anteil der Befragten (ca. 20%) die Auskunft zu religiösen Themen mit der Begründung verweigerte, es handle sich um eine „persönliche Angelegenheit“.

### 4.3 Relativierung

In unserem Sample gaben v. a. jüngere Interviewpartner:innen an, dass Religion in ihrem Alltag keine oder nur eine untergeordnete Rolle spiele. Auch war auffällig, dass sie wenigsten Befragten von sich aus über Religion sprachen, sondern erst auf Nachfrage. Die prominenteste Erscheinungsform religiöser Relativierung war ein Rückgang religiöser Praxis (Gebete, Fasten, Einhalten von Speisegeboten). Darüber hinaus beschrieben einige Interviewpartner:innen eine allgemeine Indifferenz gegenüber religiösen Themen. Nur ein (als Moslem aufgewachsener) Befragter formulierte

eine explizit *religionskritische Haltung*: „Nein, ich habe keine Religion, ich hasse alle Religionen“ (AR\_8). Zur Begründung verweist er auf das soziale Spaltungspotential von Religionen. In der Inhaltsanalyse ließen sich darüber hinaus verschiedene Ausprägungen religiöser Relativierung identifizieren, die ich im Folgenden genauer erläuterten möchte.

Der mit Abstand häufigste Grund für die Abschwächung des religiösen Lebens lag in *logistischen Herausforderungen*. Dabei sind zwei Aspekte zu unterscheiden: Zum einen artikulierten viele Interviewpartner:innen den Wunsch, sich religiös stärker zu betätigen, verwiesen aber auf eine *fehlende religiöse Infrastruktur*. Dazu gehören geeignete Sakralräume, spezielle religiöse Orte wie das yezidische Heiligtum in Lalish sowie eine kritische Masse anderer Menschen der gleichen Tradition. Ein gutes Beispiel stammt von einem 44-jährigen Familienvater aus Syrien. Er berichtet, dass es in Syrien ganz normal war, auf der Arbeit sein Gebet zu verrichten. Es stand ein Raum zur Verfügung und die Kollegen sprangen füreinander ein. Dies sei in Deutschland nicht möglich, „weil die Deutschen hier das nicht müssen und mich nicht verstehen“ (LB\_04). Ähnlich äußert sich ein 20-Jähriger aus Syrien mit palästinensischen Wurzeln, der eine Ausbildung zum Bauzeichner absolviert: Er vermutet zwar, dass sein Vorgesetzter kein Problem damit hätte, wenn er auf der Arbeit beten würde, fühlt sich aber in seinem modernen Großraumbüro zu sehr unter Beobachtung. Der zweite Aspekt betrifft *Herausforderungen des Alltags*. Einige der Befragten berichten, dass ihnen im Alltag zwischen Integrationsmaßnahmen, Erwerbs- und Familienarbeit schlicht die Zeit für religiöse Betätigung fehle. Andere betonen, dass z. B. das Fasten im Ramadan in nördlichen Breiten viel schwerer einzuhalten sei, da die Zeit zwischen Sonnenaufgang und Sonnenuntergang in den Sommermonaten länger ist. Wie bereits erwähnt, ist die Abgrenzung von Relativierung und Privatisierung bei den logistischen Herausforderungen schwierig. Wichtige Kriterien für Relativierung sind aus meiner Sicht ein umfassender Relevanzverlust (Indifferenz) oder Traditionsabbruch.

Eine weitere Ausprägung religiöser Relativierung sind *kulturreligiöse Haltungen*. Einige, v. a. jüngere, Interviewpartner:innen bezeichnen sich zwar selbst als Muslim:in oder Yezidin, geben aber an, dass ihre Religion in ihrem Leben keine Rolle spiele. Ein 26-Jähriger Mann aus Afghanistan bringt diese Haltung wie folgt auf den Punkt: „Also ich bin Muslim, aber ich habe kein Interesse daran“ (AR\_7). Ganz ähnlich äußert sich eine 29-jährige yezidische Frau aus dem Irak auf die Frage, ob sie ihre Religion in Deutschland praktizieren kann: „Ob ich das praktizieren kann? Ne, ich interessiere mich nicht dafür“ (JP\_4). Häufig werden kulturreligiöse Haltungen auch mit einer ländervergleichenden systemischen Betrachtung verbunden. Dabei wird Deutschland im Kontrast zu den Herkunftsländern als säkulares Land beschrieben, in dem Religion und religiöse Unterschiede weniger wichtig sind. So merkt ein 20-jähriger Mann aus dem Irak an: „Religion ist hier nicht so wichtig, ich habe das gemerkt. Es ist wichtig immer, ob man gut Arbeit hat oder zur Schule geht, das ist wichtig, Religion ist nicht so wichtig, hier in Deutschland“ (LB\_2). Passend dazu weist er die Frage nach seiner eigenen Religionszugehörigkeit zurück („Solche komplizierten Sachen mag ich nicht“) und betont stattdessen die Bedeutung anderer Lebensbereiche. Das Zitat macht einmal mehr deutlich, dass die Relevanzstrukturen junger Geflüchteter v. a. durch die alltäglichen Herausforderungen struktureller



Integration bestimmt sind. Diese Erfahrung wird dann zu einem größeren, kulturreligiösen Bild von Deutschland verallgemeinert.

Ein dritter Aspekt betrifft religiöse Relativierung als Ergebnis von (z. B. antimuslimischen oder antisemitischen) *Gefährdungskursen*. Zwar artikuliert keine:r der Interviewpartner:innen einen direkten Zusammenhang zwischen Gefährdungsdiskursen und einer Abschwächung der eigenen religiösen Orientierung (wohl aber zu einer Verlagerung ins Private, s. oben), allerdings beschreiben mehrere muslimische Frauen Diskriminierungserfahrungen rund um ihr Kopftuch. Während manche von ihnen die Art ihrer Verhüllung so anpassen, dass sie ihrer beruflichen Tätigkeit nicht im Weg steht (z. B. durch andere Formen der Kopfbedeckung wie eine Mütze), ziehen andere auch die Aufgabe des Kopftuches in Betracht, um ihren Wunschberuf ergreifen zu können. So berichtet eine 23-Jährige aus Syrien über ihre Pläne, eine Ausbildung zur Gesundheitspflegerin aufzunehmen: „Es gibt noch eine Sache: Mein Kopftuch. Ich habe ein Vorstellungsgespräch gehabt und die haben mir gesagt ‚Du darfst jetzt eine Ausbildung machen, aber du musst dein Kopftuch runter machen‘“ (MW\_10). Da der Arbeitgeber in diesem Fall keine Kompromisslösung akzeptiert, muss sich die Befragte zwischen religiöser Lebensführung und beruflichen Verwirklichungschancen entscheiden.

Für wieder andere Interviewpartnerinnen wird das Kopftuch zum Symbol der *Emanzipation* von patriarchalen Geschlechterrollen. Eine 45-jährige Muslimin aus Syrien beschreibt diesen Prozess als inneren Zwiespalt: „Ich bin jetzt in Deutschland lockerer als in meiner Heimat. Ich würde gerne mein Kopftuch abnehmen, aber weil ich die Mutter von großen Kindern bin, ist es in unserer Kultur schwer, wenn eine Frau ihr Kopftuch auszieht“ (LB\_6). Der erste Satz bringt die Tendenz zur Relativierung tradierter Normen auf den Punkt. Die Norm der Bedeckung wird hier nicht religiös begründet, sondern durch „kulturell“ verankerte Vorstellungen von Sittsamkeit. Besonders interessant im Kontext dieses Beitrags ist allerdings die nachfolgende Erläuterung:

Die Leute haben ein schlechtes Bild von dieser Frau: „Diese Frau ist nicht gut, wenn sie das Kopftuch auszieht“. Aber wenn sie von Anfang an ohne Kopftuch ist, ist es kein Problem. Aber wenn sie erst später, in Deutschland, das macht, dann fragen sie, „warum?“ (LB\_6)

Das Zitat macht deutlich, dass die Diasporasituation Emanzipationschancen nicht nur eröffnen, sondern auch vermindern kann. Dies ist dann der Fall, wenn sich der Wunsch nach kultureller Bewahrung in eine Hermeneutik des Assimilationsverdachts verkehrt. Auch wenn Frauen durch traditionelle Geschlechterrollenbilder insgesamt stärker beeinträchtigt werden, haben teilweise auch Männer mit entsprechenden Erwartungen zu kämpfen. Ein 30-jähriger Mann aus Syrien beschreibt, dass er sich in Deutschland den Bart rasiert, während er sich im Herkunftsland dafür rechtfertigen musste: „In Syrien wurde sich darüber beschwert: ‚Warum rasierst du deinen Bart jeden Tag? Du bist ohne Bart wie eine Frau‘“ (OP\_4).

Eine 37-jährige Frau aus der Türkei, die schon länger in Deutschland lebt, löst den oben genannten Zwiespalt durch eine *Strategie der Sphärentrennung*: „Aber ich lebe hier, wie die anderen, ich mach’ einfach das, wozu ich Lust habe. Als ich hierherkam, trug ich nur Röcke, aber mittlerweile trage ich nur Hosen. Nur

wenn meine Schwiegereltern kommen, trage ich das Tuch und Röcke, aus Respekt gegenüber denen“. Anders als bei der Privatisierung wird hier nicht das religiöse Leben ins Private verlagert. Vielmehr steht die Abkehr von bestimmten religiös bzw. kulturell verankerten Normen im Vordergrund, von der lediglich in bestimmten sozialen Kreisen aus Höflichkeit eine Ausnahme gemacht wird.

Neben den genannten Ausprägungen religiöser Relativierung (logistische Herausforderungen, Kulturreligiosität, Gefährdungsdiskurse, Emanzipation und Sphärenrennung) sind v. a. auch erwartbare, aber nicht genannte Aspekte von Interesse: So positioniert sich nur ein Interviewpartner dezidiert religionskritisch, die meisten anderen Ausdrucksformen der Relativierung lassen sich eher einem Muster religiöser Indifferenz zuordnen. Was völlig fehlt, ist die im konzeptionellen Teil beschriebene Rahmung der eigenen Fluchtgeschichte als Theodizee-Erfahrung. Immerhin umfasst die Stichprobe einen substantiellen Anteil von Yezid:innen aus dem Nordirak, die angesichts der Übergriffe durch den sogenannten Islamischen Staat erschütternde Verlust- und Verletzungserfahrungen gemacht haben. Aus religionsvergleichender Perspektive zeigen sich bei der Relativierung nur kleinere Unterschiede: So fällt auf, dass Muslim:innen und Yezid:innen im Sample in gleichem Maße zu religiöser Relativierung neigen. Während ältere Befragte v. a. auf logistische Herausforderungen verweisen, überwiegen bei den Jüngeren kulturellreligiöse Haltungen und emanzipatorische Orientierungen. Die (wenigen) Christ:innen im Sample neigen hingegen überhaupt nicht zu einer Relativierung.

## 5 Vergleichende Schlussbetrachtung

Die übergeordnete Zielsetzung dieses Beitrags bestand darin, Optionen religiösen Wandels im Migrationskontext jenseits der oft beschriebenen Intensivierung aufzuzeigen. Davon ausgehend galt es, unterschiedliche Muster und Hintergründe religiöser Transformation zu identifizieren, v. a. mit Blick auf religiöse Unterschiede, „erfahrene“ Minderheiten sowie soziodemographische Faktoren wie Geschlecht und Alter.

Was die *Muster religiösen Wandels* angeht, bestand der Hauptertrag der Analyse darin, Intensivierung, Privatisierung und Relativierung als prinzipiell gleichrangige Alternativen zu betrachten und empirisch weiter zu differenzieren. Dabei wurde zunächst deutlich, dass einige der in der Literatur immer wieder beschriebenen Mechanismen religiöser Intensivierung sich auch in der Datenbasis dieses Beitrags wiederfinden lassen. Das gilt v. a. für die nachholende Intensivierung „erfahrener“ Minderheiten unter Bedingungen neu gewonnener Religionsfreiheit und Religion als Coping-Strategie (Mak et al. 2021; Nakonz und Shik 2009). Ein weiterer Mechanismus religiöser Intensivierung betraf Aufklärungsbemühungen gegenüber antimuslimischen Gefährdungsdiskursen (Çakir 2014). Das in sozialpsychologischen Arbeiten etablierte Reiz-Reaktionsschema aus Stigmatisierung, Abschließung und Intensivierung lässt sich hier nicht erhärten (vgl. etwa Rumbaut 2008; Giamo et al. 2012). Vielmehr bewirken kritische Anfragen einen Reflexionsschub, also eine Stärkung der kognitiven Auseinandersetzung mit der eigenen Religion, ohne dass damit notwendig eine ausgeprägtere religiöse Orientierung oder Praxis einherginge.

Darüber hinaus waren im Sample klare Tendenzen zu religiöser Privatisierung und Relativierung zu erkennen. In Anlehnung an die Literatur zu Konfessionslosigkeit lässt sich Privatisierung mit Individualreligiosität und spiritueller Aufgeschlossenheit verknüpfen, während Relativierung v. a. mit religiöser Indifferenz und Traditionsabbrüchen verbunden ist. Religionsfeindliche Haltungen waren hingegen die absolute Ausnahme (vgl. zur Unterscheidung Pickel et al. 2019). Ein wichtiges Muster bei der Privatisierung bestand darin, die eigene religiöse Orientierung beizubehalten und zugleich die Reibungsflächen im Alltag zu reduzieren. Die Folge war eine weitreichende Spiritualisierung, Depriorisierung oder Dethematisierung von Religion. Dies unterstreicht die Bedeutung neuerer Forschungen zu den i. w. S. spirituellen Bedürfnissen von Migrant:innen, etwa im Kontext von Gesundheit und Pflege (Maidl 2020; Banse und Nauck 2020).

Während sich die beiden Pole Intensivierung und Relativierung empirisch gut voneinander abgrenzen lassen, erwies sich die Unterscheidung von Privatisierung und Relativierung als weniger trennscharf. Dennoch scheint es eine Art Kippunkt zu geben, ab dem die Depriorisierung in umfassende Desinteresse umschlägt und religiöse Normen lediglich folkloristisch oder aus sozialer Konvention heraus befolgt werden. Dennoch geben die empirischen Abgrenzungsschwierigkeiten Anlass zu weiteren systematischen Überlegungen zur Konzeptualisierung religiösen Wandels. So liegt es nahe, Privatisierung nicht, wie in diesem Beitrag, als Mittelkategorie zwischen Intensivierung und Relativierung zu verorten, sondern die Unterscheidung Privatisierung vs. Kollektivierung als eigene Achse zu betrachten. Das daraus resultierende Achsenkreuz würde es ermöglichen, auch die religiöse Selbstorganisation von Migrant:innen als Dimension religiösen Wandels zu begreifen, die mit einer Intensivierung des religiösen Lebens gekoppelt sein kann, aber nicht muss.

Im *Religionsvergleich* fielen die Unterschiede geringer aus als erwartet. Das Sample war gekennzeichnet durch einen überdurchschnittlichen Anteil von Yezid:innen und eine Unterrepräsentanz von Christ:innen und Muslim:innen. Ein klares Ergebnis war, dass alle *Christ:innen* in der Stichprobe dem Muster religiöser Intensivierung zuneigten. Dies zeigte sich in einer regen Teilnahme am Gemeindeleben und einer umfangreichen häuslichen Religionspraxis. Dabei gab es keine markanten Unterschiede zwischen Menschen unterschiedlicher Konfession (z. B. eritreisch-orthodox und evangelikal). Bei den *Yezid:innen* (und anderen „erfahrenen“ religiösen Minderheiten wie der Angehörigen der Ahmadiyya) zeigten sich erwartungsgemäß Tendenzen einer nachholenden Intensivierung. Diese Beobachtungen stehen im Einklang mit den Ergebnissen früherer (quantitativer) Studien (Siegert 2020; Worbs et al. 2016). Demgegenüber setzten sich *Muslim:innen* zum Teil sehr aktiv mit antimuslimischen Ressentiments auseinander, zogen daraus allerdings unterschiedliche Schlüsse: Während eine (größere) Fraktion auf islamfeindliche Stimmungen mit einem Rückzug ins Private reagiert, führen sie bei einigen Befragten zu religiöser Intensivierung in Form religiöser Positionierung und Aufklärung. Zugleich weisen Yezid:innen und Muslim:innen eine Reihe von Gemeinsamkeiten auf. Beide Gruppen zeigen eine starke Tendenz zur religiösen Privatisierung, also einer Verlagerung des religiösen Lebens in die häusliche Sphäre. Dies ist verbunden mit einer humanistischen Orientierung, die in der Formel „Mensch ist Mensch“ zum Ausdruck kommt

und Religion als persönliche Angelegenheit definiert. Im Alltag führt dies zu einer weitreichenden De-thematisierung von Religion, etwa mit Blick auf Freundschaften.

Bedeutsamer als religiöse Differenzen waren derweil *soziodemographische Faktoren*. In der Literatur wird zuweilen darauf hingewiesen, dass gerade für Frauen die Relativierungsoption interessant ist, um sich von religiösen Beschränkungen freizumachen (Hoehne und Scharrer 2021). Im Sample zeigt sich diesbezüglich ein deutlicher Unterschied zwischen jüngeren und älteren Frauen: Während jüngere Frauen häufiger eine desinteressierte oder kulturellreligiöse Haltung an den Tag legen, betonen älteren Frauen die religiöse Erziehung ihrer Kinder oder sorgen sich um soziale Sanktionen innerhalb ihrer Community. An dieser Stelle kommen sicher auch unterschiedliche Lebensmodelle zum Tragen: Während die älteren Frauen im Sample überwiegend Hausfrau und Mutter sind (und dies z. T. auch schon im Herkunftsland waren), sind die jüngeren Frauen ohne Ausnahme berufstätig oder in Ausbildung. Auch insgesamt sticht das Alter als wichtiger Faktor für religiösen Wandel hervor. So weisen auch jüngeren Männer häufiger kulturellreligiöse Orientierungen oder eine Haltung religiöser Indifferenz auf. Dabei muss an dieser Stelle offenbleiben, ob der Altersunterschied in den spezifischen Lebensbedingungen junger Geflüchteter begründet liegt oder allgemein lebenszyklisch zu erklären ist.

Damit ist der Bogen geschlagen zu den Limitierungen der gewählten Vorgehensweise und den Forschungsperspektiven, die sich daraus ergeben. Insgesamt besteht der Ertrag dieses Beitrags in der Unterscheidung und Ausdifferenzierung unterschiedlicher Muster religiösen Wandels im Migrationskontext. Aufgrund der weitgehend induktiven Vorgehensweise und der spezifischen Zusammensetzung des Samples sind die Ergebnisse nicht als geschlossenes und erschöpfendes Kategoriensystem zu verstehen, sondern als Impuls für weitere Forschung. Auf der *konzeptionellen Ebene* unterstreichen die Ergebnisse die Notwendigkeit einer weiteren Systematisierung religiösen Wandels. Diese kann bestehende Ansätze zu religiöser Intensivierung als Coping-Strategie oder Modus der Selbstermächtigung aufnehmen, muss aber darüber hinausgehen. Ein naheliegender Ansatzpunkt wären moderne Varianten der Säkularisierungstheorie (Pollack 2018b), Nichtreligiosität (Wohlrab-Sahar und Kaden 2013) oder Grace Davies Überlegungen zur „Vicarious Religion“ (Davie 2010). Auf der empirischen Ebene wäre zu fragen, ob der Befund, dass Frauen und jüngere Menschen mit Fluchtgeschichte eher einer religiösen Relativierung zuneigen, einer breiteren empirischen Überprüfung standhält. Die o. a. Sonderstichprobe des SOEP bietet dazu ideale Möglichkeiten.

**Funding** Open Access funding enabled and organized by Projekt DEAL.

**Open Access** Dieser Artikel wird unter der Creative Commons Namensnennung 4.0 International Lizenz veröffentlicht, welche die Nutzung, Vervielfältigung, Bearbeitung, Verbreitung und Wiedergabe in jeglichem Medium und Format erlaubt, sofern Sie den/die ursprünglichen Autor(en) und die Quelle ordnungsgemäß nennen, einen Link zur Creative Commons Lizenz beifügen und angeben, ob Änderungen vorgenommen wurden.

Die in diesem Artikel enthaltenen Bilder und sonstiges Drittmaterial unterliegen ebenfalls der genannten Creative Commons Lizenz, sofern sich aus der Abbildungslegende nichts anderes ergibt. Sofern das betreffende Material nicht unter der genannten Creative Commons Lizenz steht und die betreffende Handlung nicht nach gesetzlichen Vorschriften erlaubt ist, ist für die oben aufgeführten Weiterverwendungen des Materials die Einwilligung des jeweiligen Rechteinhabers einzuholen.

Weitere Details zur Lizenz entnehmen Sie bitte der Lizenzinformation auf <http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.de>.

## Literatur

- Akcapar Sebne Koser. 2019. Religious conversions in forced migration: comparative cases of Afghans in India and iraniens in Turkey. *Journal of Eurasian Studies* 10:61–74. <https://doi.org/10.1177/1879366518814666>.
- Banse, Christian, und Friedemann Nauck. 2020. Spirituelle Bedürfnisse schwer kranker Menschen mit Fluchterfahrung. Herausforderungen für die Palliativversorgung. *Spiritual Care* 9:303–309. <https://doi.org/10.1515/spircare-2020-0004>.
- Baumann, Martin. 2004. Religion und ihre Bedeutung für Migranten. *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 88:250–263.
- Berger, Peter L. 2015. *Altäre der Moderne: Religion in pluralistischen Gesellschaften*. Frankfurt am Main: Campus.
- Beyer, Peter. 2005. The future of non-Christian religions in Canada: patterns of religious identification among recent immigrants and their second generation, 1981–2001. *Studies in Religion/Sciences religieuses* 34:165–196.
- Caglar, Gazi. 2008. Moscheen und Kulturvereine als Basisstationen Sozialer Arbeit. *Blätter der Wohlfahrtspflege (BdW)* 155:123–126. <https://doi.org/10.5771/0340-8574-2008-4-123>.
- Çakır, Naime. 2014. *Islamfeindlichkeit: Anatomie eines Feindbildes in Deutschland*. Bielefeld: transcript.
- Cohen, Robin. 2008. *Global diasporas: an introduction*. London, New York: Routledge.
- Davie, Grace. 2010. Vicarious religion: a response. *Journal of Contemporary Religion* 25:261–266. <https://doi.org/10.1080/13537901003750944>.
- Dilger, Hansjörg, Cordula Dittmer, Kristina Dohrn, Daniel F. Lorenz, und Martin Voss. 2017. Studentisches Forschen in Not- und Sammelunterkünften für Geflüchtete. *Z'Flucht. Zeitschrift für Flucht- und Flüchtlingsforschung* 1:124–139. <https://doi.org/10.5771/2509-9485-2017-1-124>.
- El-Werey, Mahmud. 2018. *Normenlehre des Zusammenlebens: Religiöse Normenfindung für Muslime des Westens: theoretische Grundlagen und praktische Anwendung*. Berlin, Bern, Bruxelles: Peter Lang.
- Giamo, Lisa S., Michael T. Schmitt, und H. Robert Outten. 2012. Perceived discrimination, group identification, and life satisfaction among multiracial people: a test of the rejection-identification model. *Cultural diversity & ethnic minority psychology* 18:319–328. <https://doi.org/10.1037/a0029729>.
- Gozdzik, Elzbieta M., und Dianna J. Shandy. 2002. Editorial introduction: religion and spirituality in forced migration. *Journal of Refugee Studies* 15:129–135. <https://doi.org/10.1093/jrs/15.2.129>.
- Hoehne, Markus, und Tabea Scharrer. 2021. Balancing inclusion and exclusion among Somali migrants in Germany. *International Migration* <https://doi.org/10.1111/imig.12856>.
- Hutter, Manfred. 2012. “Half Mandir and Half Gurdwara”: Three Local Hindu Communities in Manila, Jakarta, and Cologne. *Numen* 59:344–365. <https://doi.org/10.1163/156852712X641787>.
- Knoblauch, Hubert. 2018. Individualisierung, Privatisierung und Subjektivierung. In *Handbuch Religionssoziologie*, Hrsg. Detlef Pollack, Volkhard Krech, Olaf Müller, und Markus Hero, 329–346. Wiesbaden: Springer VS.
- Krannich, Conrad. 2020. *Recht macht Religion*. Göttingen: V&R unipress.
- Kwok-Bun, Chan. 2002. Both sides, now: culture contact, hybridization, and cosmopolitanism. In *Conceiving cosmopolitanism: theory, context, and practice*, Hrsg. Steven Vertovec, Robin Cohen, 191–208. Oxford: Oxford University Press.
- Lauser, Andrea, und Cordula Weissköppel. 2008. Einleitung: Die neue Aufmerksamkeit für Religion in der Migrations- und Transnationalismusforschung. Ein Plädoyer für die ethnografische Mikro- und Kontextanalyse. In *Migration und religiöse Dynamik*, 7–32. transcript.
- Maidl, Lydia. 2020. Veränderungen religiöser Identität bei Menschen nach Flucht und Migration – Fallbeispiele. *Spiritual Care* 9:361–365. <https://doi.org/10.1515/spircare-2019-0092>.
- Mak, Joelle, Roberts Bayard, und Cathy Zimmerman. 2021. Coping with migration-related stressors: a systematic review of the literature. *Journal of Immigrant and Minority Health* 23:389–404. <https://doi.org/10.1007/s10903-020-00996-6>.
- Marla-Küsters, Sandhya. 2015. *Diaspora-Religiosität im Generationenverlauf: Die zweite Generation sri-lankisch-tamilischer Hindus in NRW*. Würzburg: Ergon.
- Nagel, AK. (2018). Bedeutung und Wandel von Religion im Migrationskontext. In: Ceylan, R., Uslucan, HH. (eds) *Transformation religiöser Symbole und religiöser Kommunikation in der Diaspora*. Springer VS, Wiesbaden. [https://doi.org/10.1007/978-3-658-22195-9\\_2](https://doi.org/10.1007/978-3-658-22195-9_2).

- Nagel, Alexander-Kenneth, und Ulf Plessentin. 2015. Zivilgesellschaftliche Potentiale im Vergleich. In Alexander-Kenneth Nagel (Hrsg) *Religiöse Netzwerke: Die zivilgesellschaftlichen Potentiale religiöser Migrantengemeinden*, 243–266. Bielefeld: transcript.
- Nakonz, Jonas, und Angela Wai Yan Shik. 2009. And all your problems are gone: religious coping strategies among Philippine migrant workers in Hong Kong. *Mental Health, Religion & Culture* 12:25–38. <https://doi.org/10.1080/13674670802105252>.
- Pickel, Gert, Yvonne Jaeckel, und Alexander Yendell. 2019. Konfessionslose – Kirchenfern, indifferent, religionslos oder atheistisch? In *Einstellungen und Verhalten der deutschen Bevölkerung*, 123–153. Wiesbaden: Springer VS.
- Pirner, Manfred. 2017. Religion als Ressource und Risiko. Die Religiosität von geflüchteten Jugendlichen in Deutschland – empirische Einblicke. *Theo-Web* 16:153. <https://doi.org/10.23770/tw0033>.
- Pollack, Detlef. 2018a. Probleme der Definition von Religion. In *Handbuch Religionssoziologie*, 17–50. Wiesbaden: Springer VS.
- Pollack, Detlef. 2018b. Säkularisierung. In *Handbuch Religionssoziologie*, 303–327. Wiesbaden: Springer VS.
- Rumbaut, Rubén G. 2008. Reaping What You Sow: Immigration, Youth, and Reactive Ethnicity. *Applied Developmental Science* 12:108–111. <https://doi.org/10.1080/10888690801997341>.
- Reuter, Astrid. 2009. Religion – Identitätsressource von Migranten? Eine religionssoziologische Studie. In *Aspekte der Religionswissenschaft*, Hrsg. Faber, Richard Lanwerd, und Susanne, 183–203. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Riesebrödt, Martin. 2007. *Cultus und Heilsversprechen: Eine Theorie der Religionen*. C.H.Beck.
- Safran, William. 1991. Diasporas in modern societies: myths of homeland and return. *Diaspora: A Journal of Transnational Studies* 1:83–99. <https://doi.org/10.1353/dsp.1991.0004>.
- Sieber, Cornelia. 2012. Der „dritte Raum des Aussprechens“ – Hybridität – Minderheitendifferenz Homi K. Bhabha: „The Location of Culture“. In *Schlüsselwerke der Postcolonial Studies*, Hrsg. Julia Reuter, Alexandra Karentzos, 97–108. Wiesbaden: VS.
- Siegert, Manuel. 2020. *Die Religionszugehörigkeit, religiöse Praxis und soziale Einbindung von Geflüchteten*. Ausgabe 02/2020 der Kurzanalysen des Forschungszentrums Migration, Integration und Asyl des Bundesamtes für Migration und Flüchtlinge, Nürnberg. [https://www.bamf.de/SharedDocs/Anlagen/DE/Forschung/Kurzanalysen/kurzanalyse2-2020\\_jab-bamf-soep-befragung-religion.pdf;jsessionid=F86A491FAA96F7DB681FF4A76673748D.internet282?\\_\\_blob=publicationFile&v=14](https://www.bamf.de/SharedDocs/Anlagen/DE/Forschung/Kurzanalysen/kurzanalyse2-2020_jab-bamf-soep-befragung-religion.pdf;jsessionid=F86A491FAA96F7DB681FF4A76673748D.internet282?__blob=publicationFile&v=14).
- Surzykiewicz, Janusz, und Kathrin Maier. 2020. Spirituelle Bedürfnisse und die Lebenszufriedenheit von Flüchtlingen. In *Erwachsenenbildung und Migration*, Hrsg. Tetyana Kloubert, 45–76. Wiesbaden: Springer.
- van der Veer, Peter. 1994. *Religious nationalism: hindus and Muslims in India*. University of California Press.
- Vertovec, Steven. 1997. Three meanings of “Diaspora,” exemplified among south Asian religions. *Diaspora: A Journal of Transnational Studies* 6:277–299. <https://doi.org/10.1353/dsp.1997.0010>.
- Wohlrab-Sahr, Monika, und Tom Kaden. 2013. Struktur und Identität des Nicht-Religiösen: Relationen und soziale Normierungen. *KZfSS Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 65:183–209. <https://doi.org/10.1007/s11577-013-0223-8>.
- Worbs, Susanne, Bund, Eva, und Axel Böhm. (2016). Asyl – und dann? Die Lebenssituation von Asylberechtigten und anerkannten Flüchtlingen in Deutschland. *BAMF-Flüchtlingsstudie 2014*. Forschungsbericht 28. Nürnberg: Bundesamt für Migration und Flüchtlinge.
- Zalewski, Ingmar. 2022. Asymmetrien aushandeln: Von der (De-)Thematisierung des Gebens und Nehmens in ethnografischen Beziehungen an einem Beispiel der Fluchtforschung. *Forum Qualitative Sozialforschung / Forum: Qualitative Social Research* <https://doi.org/10.17169/fqs-23.1.3832>.