

2. Theoretische Grundlagen

Im Folgenden soll der Forschungsstand des Feldes der Fluchtmigration, vor allem hinsichtlich religionsethnologischer Perspektiven, vorgestellt werden. Dabei spielen zunächst Heimatkonzeptionen, Narrativ-Konstrukte und Verortungsmöglichkeiten der Feldakteure eine Rolle. Ebenso wird aufgezeigt, wie multiple Identitäten, die meist einen pragmatischen Umgang erforderlich machen, im Alltag flexibel gehandhabt werden. In diesem Zusammenhang wird auf soziale Konstruktionen im Rahmen ethnologischer Fluchtforschung eingegangen und die Besonderheit der Forschung hinsichtlich der Lebensumstände und Verletzlichkeiten der Akteure erläutert. Hierbei ist besonders das Taktieren im Alltag von Bedeutung, das einen Umgang mit den vielfältigen Anforderungen an die Akteure ermöglicht. Diese werden in der Arbeit vor allem anhand der Begriffe ›Ethnie‹ und ›Religion‹ deutlich und im Folgenden hinsichtlich eines Zugehörigkeitsansatzes erläutert sowie im Zusammenhang mit Grenzziehungsprozessen als Folge dieser Interaktionen diskutiert. Abschließend wird der ethnologische Umgang mit Erscheinungsformen von Religion, Religionshandeln als Prozess sowie der Relationalität und Situativität ethnologischer Religionsforschung mit Flüchtlingen thematisiert.

2.1. Fragestellung

Das Zusammenleben der Feldakteure im Sample der Arbeit ist unterschiedlichen Dynamiken unterworfen und gestaltet sich punktuell als Herausforderung. Insbesondere dann, wenn ›Religion‹ relevant wird, scheint es zuweilen zu Irritationen aufseiten der geflüchteten Bewohner oder der Praktiker in den Unterkünften zu kommen. Die Fragestellung der Arbeit lautet daher:

Welche Erscheinungsformen von ›Religion‹ treten in nordrhein-westfälischen Flüchtlingsunterkünften auf und welche Interaktionen und Aushandlungsprozesse ergeben sich in der Folge?

2.2. Erkenntnisziele

Folgende Erkenntnisziele verfolgt die Studie:

1. die Erscheinungsformen und Phänomene von ›Religion‹, die im gemeinsamen Zusammenleben der Akteure auftreten, beschreiben;
2. die konkreten Interaktionen, die diese Phänomene begleiten, sowie deren Bedeutungsgehalt für die beteiligten Akteure analysieren;
3. und die Aushandlungen, in Form von Grenzziehungsprozessen, die sich hieraus ergeben, darstellen.

Die Befunde werden hierbei im Rahmen der Dimensionen ›Religiöse Zugehörigkeiten und Zuschreibungen‹, ›Religiöse und ethnische Zugehörigkeiten im Spannungsfeld des Gemeinsamen Wohnens‹, ›Erwartungen und Zuschreibungen in Hinblick auf religiöse Praktiken‹ sowie ›Religiöse Irritationen und Spannungen‹ vorgestellt.

2.3. Forschungsstand

1999 prognostiziert Opitz:

»[...] eine Zunahme der nationalen und internationalen Verteilungskonflikte und damit ein weiteres Anwachsen der Flüchtlingszahlen. Die Gefahr [sei] deshalb groß, daß [sic!] das 21. Jahrhundert das Erbe des 20. antritt und ebenfalls zu einem ›Jahrhundert der Flüchtlinge und Migranten‹ wird.« (Opitz 1999: 55)

Luft legt den Schwerpunkt dabei jedoch auf das individuelle Erleben der Beteiligten und kritisiert gleichsam den medial diskutierten Krisenbegriff des Jahres 2015 in Zusammenhang mit der Flüchtlingsbewegung: »Wenn von ›Flüchtlingskrise‹ die Rede ist, muss zu allererst die Krise der Flüchtlinge selbst in den Blick genommen werden.« (Luft 2016: 10) Vergleichbare Flüchtlingsbewegungen wie in den Jahren 2014 und 2015 habe es zudem seit dem

Ende des Zweiten Weltkrieges nicht mehr gegeben (vgl. ebd.: 11). Weiterhin zeigt er auf, dass Deutschland demnach als ein Land wahrgenommen werde, »[...] das Schutz gewährt und Perspektiven verheißt.« (ebd.: 122) Lutz erinnert hinsichtlich des Krisenbegriffs daran, »[...] dass der überwiegende Teil der Flüchtlinge in ihren Heimatländern bleibt oder von Anrainerstaaten aufgenommen wird.« (Lutz 2017: 367) Das Leben als Flüchtling »woanders« (ebd.: 367), insbesondere aber in Lagern, die als »verletzliche Orte des Ungewissen« (ebd.: 376) gesehen werden, sei nicht nur gefährlich, sondern reproduziere gleichsam »alte und neue Konflikte.« (ebd.: 378) Diesen ist in der Arbeit nachzugehen, indem die Perspektiven der geflüchteten Feldakteure herausgearbeitet und mit denen der Praktiker in den Flüchtlingsunterkünften zusammengeführt werden. Der ethnologische Ansatz eignet sich dabei vor allem hinsichtlich des Blicks auf einzelne religionsbezogene Phänomene, die eine ausführliche Beschreibung und Analyse erfahren.

Auch Harrell-Bond und Voutira sprechen sich für eine ethnologische Forschung aus, da diese maßgeblich zur Erforschung von Flucht beitragen (vgl. Harrell-Bond/Voutira 1992: 6), indem sie einen Beitrag für Flüchtlinge selbst als auch für politische Entscheidungsträger (vgl. ebd.: 8) leiste, jedoch auch erkenne, was reziprok die Feldakteure der Disziplin zurückgeben, indem sie es ermöglichen, dass soziale Wandlungsprozesse dokumentiert werden (vgl. ebd.: 9). Sigona warnt hierbei jedoch davor, dass es keine einheitliche Stimme ›der Flüchtlinge‹ gebe, und die Gefahr einer ›Standardisierung von Flüchtlingserfahrungen‹ bestünde (vgl. Sigona 2014: 375). Der Autor befürchtet, diese trügen zur Entscheidung darüber bei, welche Erfahrungen im Fluchtkontext als ›normal‹ angesehen würden und welche als weniger glaubhaft (vgl. ebd., vgl. Jubany 2011: 82). Sigona argumentiert, Flüchtlinge nutzten Narrative durchaus als Strategien, um mit den Machtverhältnissen im jeweiligen Kontext umzugehen (vgl. Sigona 2014: 378). Daher sollten diese stets als situativ, positionell und relational betrachtet werden (vgl. ebd.). In der Arbeit wird diesem Ansatz Rechnung getragen, indem zum einen von konkreten Interaktionen ausgegangen wird, und zum anderen konkrete an jenen Interaktionen beteiligte Akteure mitsamt ihren Hintergründen beschrieben werden. Auch Jenkins argumentiert dahin gehend, herkömmliche ethnologische Diskurse über Kultur, das Selbst und Emotionen würden nicht ausreichen, um zu beschreiben, was in Menschen mit Fluchterfahrung vorgeht, sie bewegt, ihre Lebenswelten strukturiert und ausmacht (vgl. Jenkins 2015: 144). Indem sie zwischen »immigrant« (ebd.: 146) und »refugee« (ebd.) unterscheidet, fokussiert sie vor allem auf die Tatsache, dass Flüchtlinge weniger Entschei-

derungsspielraum als ›Migranten‹ genossen, unter anderem, da eine Ausweitung stets möglich sei (vgl. ebd.: 146-47; van Selm 2014). Aufbauend darauf geben Westin und Hassanen zu bedenken, dass auch die individuellen Motivationen zur und Entscheidungen während der Flucht variierten, nämlich hinsichtlich sozialer Rahmenbedingungen, Gelegenheitsstrukturen sowie sozialer Netzwerke (vgl. Westin/Hassanen 2014: 20). Das Forschungsspektrum in Aufnahmeländern umfasse unter anderem Identitätsprobleme, Anpassungsprozesse, Effekte auf Familienstrukturen sowie Diskriminierungs- und Exklusionserfahrungen von Flüchtlingen (ebd.) und habe zeigen können, dass eine solche Erfahrung auch Chancen biete, neue Lebensmodelle und Rollenbilder kennenzulernen (vgl. ebd.: 21). Besonders Frauen hinterfragten in diesem Prozess gesellschaftlich und kulturell akzeptierte Normen (vgl. ebd.). Auch weise die ethnografische Forschung auf die Verschiedenheit von Heimatkonzeptionen hin. So werde ›Heimat‹ als entweder geo-politischer, physischer Ort (vgl. ebd.: 102) wahrgenommen, ausgehend vom Gefühl körperlicher Sicherheit beschrieben (vgl. ebd.: 98) oder hinsichtlich seiner Chancen auf Bildung und gesellschaftlicher Teilhabe konstruiert (vgl. ebd.: 99ff.). Jedoch würden sich auch die Erinnerungen an den ursprünglichen Heimatort ändern und je nach Lebenssituation variieren (vgl. ebd.: 102). Stets entscheidend für das Einleben in der Aufnahmegesellschaft seien jedoch die Einbindung in soziale Netzwerke und Beziehungen zu anderen Ortsansässigen (vgl. ebd.: 99ff.). Welche unterschiedlichen Bezüge zu ihren Herkunftsländern die Feldakteure aus dem Sample der Arbeit haben und wie sie ihr Leben in der Kommune ausgestalten und führen, wird anhand der einzelnen Narrative der Familien deutlich. Daraus geht auch hervor, inwiefern die sozialen Beziehungen unter den benachbarten Bewohnern als komplexes Konstrukt zu verstehen sind, das unterschiedlichen Dynamiken unterliegt.

Der Frage nach Erscheinungsformen von ›Religion‹ in nordrhein-westfälischen Flüchtlingsunterkünften nachgehend, ist festzustellen, dass neben der Beschreibung sozialer Interaktionen der Akteure im Feld ein besonderer Fokus auf deren Hintergründe und Narrative liegt. Malkki macht dies nachvollziehbar, indem sie die Narrative ihrer Feldakteure hinsichtlich ihrer Biografien und Erlebnisse analysiert. Dabei ist auffällig, dass die Narrativstruktur stets einen Anfang, eine Steigerung, eine Klimax sowie einen Schluss aufweist und somit das Narrativ als komplexes Produkt verstehen lässt, das reich angefüllt mit Listen zentraler Punkte wie auch mit Sprichwörtern als Überzeugungsinstrumenten auftritt (vgl. Malkki 1995: 53). Für Malkki fungieren jene Narrative daher als »mythico-history« (ebd.: 54):

»It represented not only a description of the past, nor even merely an evaluation of the past, but a subversive recasting and reinterpretation of it in fundamentally moral terms. In this sense, it cannot be accurately described as either history or myth.« (ebd.)

Die *mythico-history* fungiert für die Feldakteure als paradigmatisches Modell und Interpretationsinstrument, um der soziopolitischen Gegenwart im Camp Bedeutung zu verleihen und sich zu ihr entsprechend verhalten zu können (vgl. ebd.: 105). Das Camp gebe dabei Anlass, die hierarchischen Strukturen der Herkunftsgesellschaft der Flüchtlinge zu reproduzieren, indem all seine spezifischen Aspekte um Macht und Autorität produktiv für die *mythico-history* gemacht würden (vgl. ebd.: 105–106). Dabei arbeitet Malkki den »pragmatischen Umgang mit Identität« heraus, indem sie feststellt, dass die Feldakteure, mit denen sie arbeitet, Flüchtlinge aus Burundi, sowohl in ihrem Herkunfts- als auch in ihrem Aufnahmeland mit Pluralität in Form von ethnisch und religiös heterogenen Nachbarschaftsverhältnissen konfrontiert waren und sind (vgl. ebd.: 155). Die eigenen Zugehörigkeiten und Zuordnungen, zum Beispiel zu ethnischen Gruppen, religiösen Gruppen oder anderen Mehr- beziehungsweise Minderheiten, würden flexibel gehandhabt. Auch Sprachgruppen- und Staatsbürgerschaftszugehörigkeiten würden dabei individuell nutzbar gemacht: »Most people managed one or more adoptive identities or labels [...]« (ebd.: 156). Diese multiplen Identitäten dienten zumeist einer strategischen Unsichtbarkeit, um zum Beispiel Unannehmlichkeiten oder Gefahren zu vermeiden (vgl. ebd.). So wird auch das Flüchtlingslabel flexibel eingesetzt. Eine Nennung oder Selbstbezeichnung könne kontextabhängig zum Beispiel betont, vermieden, suggeriert oder umschrieben werden (ebd.: 158ff.). Auch die Feldakteure aus dem Sample der Arbeit machen sich einen solchen pragmatischen Umgang zuweilen zunutze, was insbesondere aus dem Fallbeispiel der Konversion der afghanischen Familie Bakhtari hervorgeht. Diese Fluidität rekurriert dabei vor allem auf die sozialkonstruktivistisch-ethnologische Forschungslinie. So argumentiert Chatty für den Fluchtkontext »[...] that places and cultures are socially, politically, and historically constructed.« (Chatty 2014: 81). Auch die Erfahrung eines sozialen Raumes (»space«) sei demnach stets sozial konstruiert und werde von denjenigen etabliert, »[...] with the power to make places out of spaces.« (ebd.; vgl. Eppenstein/Ghaderi 2017: 2; Friese 2017; Seukwa 2007; Scherr/Inan 2017: 137). Jedoch geben Hansen und Oliver-Smith zu bedenken, dass Flüchtlinge zu häufig als machtlos und abhängig gesehen würden (vgl.

Hansen/Oliver-Smith 1982: 5). Es gelte daher, im Forschungsprozess vielmehr die richtigen Fragen zu stellen, nämlich:

»[...] how do people recognize and handle the loss and deprivation experienced during resettlement? How do they establish themselves in the new place? What are the coping strategies developed?« (ebd.: 8)

Ferner wird weiter gefragt: Welche Arten von Konsens und Konflikt herrschen tatsächlich unter ihnen und ihren Mitmenschen vor (vgl. ebd.)? Die Forschung mit Menschen in der Fremde gestalte sich jedoch stets als Herausforderung, so Kay, die mit Flüchtlingen im Exil arbeitet. So sei es besonders problematisch, Bedeutungen zu rekonstruieren, da der neue Aufenthaltsort viele Veränderungen der privaten und öffentlichen Sphäre mit sich bringe, die häufig plötzlich einträten und mitunter drastisch für die Feldakteure seien (vgl. Kay 1987: 12). Daher liegt der Fokus der ethnologischen Arbeit stets auf der individuellen Handhabung herausfordernder Situationen. Hierzu schlägt de Certeau vor, Taktiken als kreative Verhaltensweisen von Akteuren, die nur über eingeschränkte Handlungsspielräume verfügen, zu untersuchen (vgl. de Certeau 1988: 90; s. auch Seukwa 2006: 250). Diese Analyse erfolgt im Rahmen der Arbeit insbesondere am Fallbeispiel um die Organisation von Ramadan, in dem gezeigt wird, welche Taktiken Flüchtlinge in Form sozialer Praktiken einsetzen, um einen Umgang mit den Anforderungen der Unterkunft, deren Mitarbeiter sich um ein religionssensibles Handeln bemühen, wie auch mit denen des sozialen Umfeldes zu finden und gleichsam möglichst wenige Nachteile durch ihr Handeln zu erfahren.

Im gegenseitigen Miteinander spielen in den Dimensionen der Arbeit vor allem die Begriffe ›Ethnie‹ und ›Religion‹ eine Rolle, indem sie zum Gegenstand von Grenzziehungen werden. Dabei kursieren unterschiedliche Verständnisse und Ansätze:

»For many anthropologists, ethnicity is generally defined as a sense of belonging to a group, based on shared ideas of group history, language, experience, and culture. Commonly in this sense, nationality and ethnicity are frequently interchanged with one another, while some anthropologists see nationalism as a variant of ethnicity.« (Chatty 2014: 82; vgl. Eriksen 1993)

So schlägt Geertz vor, Ethnizität als »primordial attachment« (Geertz 1963: 107) zu verstehen – eine Zugehörigkeit, die man mit der Geburt erwirbt (vgl. Geertz 1963). Barth hingegen versteht Ethnizität als sozial konstruiert sowie als Ergebnis von Grenzziehungsprozessen unterschiedlicher Gruppen. Der

Inhalt der Grenzziehungen sei hierbei sekundär, entscheidend sei der Akt selbst (vgl. Barth 1969). Wimmer nimmt Bezug auf Barth, indem er seinen Begriff von Grenzziehungen anhand eines Schemas ausbaut und weiterentwickelt. Er plädiert dabei für eine deutliche Unterscheidung von »discourse (social categories) and practice (networks)« (Wimmer 2004: 29) und erklärt, dass er als Ethnologe an tatsächlichen Praktiken interessiert sei. Diskurs versteht er demnach lediglich als »Sprechen über die Empirie«. Er fährt fort: »ethno-national categories are secondary principles of classification only but [...] social networks are ethnically largely homogeneous [...]« (ebd.: 1). Ethnisch-nationale Gruppenzugehörigkeiten spielten demnach keine tragende Rolle darin, die soziale Welt der Feldakteure zu verstehen und zu beschreiben (vgl. ebd.: 27). Brubaker kritisiert den sogenannten »groupism« als »[...] the tendency to treat ethnic groups, nations and races as substantial entities to which interests and agency can be attributed.« (Brubaker 2002: 164) Produktiver für die Analyse sei es, den Fokus auf zum Beispiel »[...] practical categories, cultural idioms, cognitive schemas, commonsense knowledge, organizational routines and resources [...]« zu legen (ebd.: 186).

Baumann spricht sich zusätzlich für ein relationales, kontextuelles Verstehen aus und kritisiert gleichsam ein zu starres Ethnizitätsverständnis, wie Geertz es propagiert:

»[...] just as people emphasize different aspects of their language, body language, behavior, and style in different situations, so too do they emphasize or abjure the attributes of their ethnicity. In social science code, we therefore speak of »shifting identity« or »contextual ethnicity«. [...] Analytically speaking, ethnicity is not an identity given by nature, but an identification created through social action.« (Baumann 1999: 21)

Pfaff-Czarnecka betont die Rolle der Zugehörigkeiten in diesem Kontext, die eine besondere Herausforderung der heutigen Zeit, insbesondere in pluralen Gesellschaften, darstelle. In Zeiten der Konfrontation mit Fremdheit, »in den Kommunikationsräumen der Zuwanderungsgesellschaften« (Pfaff-Czarnecka 2012: 9) sei der Wunsch »nach dem Vertrauten und Dauerhaften« (ebd.: 8) besonders ausgeprägt. So sei Zugehörigkeit »individuell erworbenes Lebenswissen und Empfinden, deren Praxis sich in höchst konfliktiven Konfrontationen mit sozialen Grenzziehungen entfaltet« (vgl. ebd.: 9). Dadurch, dass Zugehörigkeiten stets verteidigt würden, wirkten sie exkludierend (vgl. ebd.). Es komme zu sozialen Grenzziehungen, die wiederum neue Spannungsfelder einführten, deren Rahmen ausgehandelt werden müsse (vgl.

ebd.): »Für unser Verständnis der Zugehörigkeit ist bedeutsam, wie diese Grenzziehungen sich in den verschiedenartigen Lebenswelten entfalten und wie sie unter den Rahmenbedingungen von Machtasymmetrien zwischen denjenigen, die gesellschaftliche Normen setzen, also den Inkludierten einerseits, und den Exkludierten andererseits ausgehandelt werden.« (Ebd.) In diesem Zusammenhang weist Pfaff-Czarnecka auch auf die »Multidimensionalität [...] soziale[r] Verortung« (ebd.: 11) hin, die ein Kaleidoskop von Kombinationsmöglichkeiten zulasse. Durch verschiedene Zugehörigkeiten und Zugehörigkeitsräume entspricht dieser Ansatz dem Wunsch Brubakers, indem er »[...] den individuellen Dispositionen, Aspirationen und Sachzwängen [...]« (Pfaff-Czarnecka 2012: 49) eines Menschen folgt und somit die »facettenreiche Persönlichkeit« (ebd.) eines jeden herausarbeitet, »die ihren Lebensweg gestaltet« (ebd.). Jene »navigiert mehr oder weniger bewusst zwischen verschiedenen sozialen Welten: wählt aus, engagiert sich, verlässt sie, überschreitet Grenzen und macht sich darauf einen Sinn.« (ebd.) Soziale Grenzziehungen trügen daher zur Erschaffung der Wahrnehmung eines Kollektivs bei, das sich wiederum in sozialen Hierarchien verorte (vgl. ebd.: 21). Allein durch soziale Konfrontation sei eine Reflexion »über die Grenzen der Gemeinsamkeit« (ebd.: 22) möglich und könne sowohl »Widerstand« (ebd.) als auch »Grenzziehung, aber auch Grenzüberschreitung« evozieren (vgl. ebd.). Dieser Ansatz Pfaff-Czarneckas ist für die Arbeit besonders bedeutend, da er treffend einfängt, welche sozialen Aushandlungsprozesse zwischen den Familien Rahmani und Gestar in der Dimension des gemeinsamen Wohnens geschehen. Weiterhin bietet er einen offen analytischen Zugang zur Unterscheidung zwischen ethnischen und religiösen Grenzziehungsprozessen, wie sie im Fall um den Putzplan rekonstruiert werden.

Eine eindeutige Unterscheidung zwischen diesen könne problematisch sein, so Baumann, der herausstellt: »In complex situations of social strife, one can often find ethnic, national, or migratory boundaries transformed into religious ones.« (Baumann 1999: 23) Weiterhin warnt er zugleich vor einer Essentialisierung von Religionen, da dies deren Instrumentalisierung ermögliche (vgl. ebd.). Um religiöse und ethnische Grenzziehungsprozesse zu untersuchen, könne sich Barths Ansatz eignen, so Elwert:

»Versteht man Ethnie [...] mit Fredrik Barth als Resultat von Grenzziehungsprozessen [...], wird das Verhältnis dynamischer: Religion kann dann ein Marker sein, mit dem ethnische Grenzen erzeugt und verstärkt werden. Nach dieser Lesart ist Religion in bestimmten Konstellationen ein Teil von Ethnie,

während sie in anderen Konstellationen zu einem distinkten Faktor wird.«
(Elwert 2015: 60)

Dass eine deutliche Trennung ethnischer und religiöser Grenzziehungen problematisch ist, da diese auch empirisch nicht eindeutig nachgewiesen werden kann, wird in der Arbeit am Fallbeispiel des Putzplanes aus der Dimension des gemeinsamen Wohnens deutlich. Dabei scheinen es unterschiedliche Faktoren zu sein, die dazu führen, auf ethnischer oder religiöser Ebene zu argumentieren. Elwert schlägt weiterhin vor, in der Untersuchung »[...] wie sich Migranten auf Religion beziehen, muss auf der anderen Seite betrachtet werden, wie die Aufnahmegesellschaft Religion verhandelt.« (Elwert 2015: 60) Dies geschieht in der Arbeit durch die Einbeziehung der Perspektiven der Praktiker, vor allem der Sozialarbeiter, die sich in regelmäßigem Kontakt mit den Bewohnern der Unterkunft befinden. Dabei wird »Religion« in unterschiedlicher Art im Alltag relevant und kann punktuell auch konflikthaft werden. Im Rahmen eines ethnologischen Zugriffs auf Religion betonen Lauser und Weißköppl in diesem Zusammenhang:

»Religiöse Praxen und ›belief systems‹ [...] nicht nur als Ausdruck eines spezifischen Menschen- und Gottesbildes sowie der damit verbundenen Weltklärung zu analysieren, sondern es geht vor allem auch darum, religiöses Handeln in übergreifende soziale, politische und ökonomische, eben kulturelle Prozesse und Phänomene einzubetten.« (Lauser/Weißköppl 2008: 17)

So biete Religion eine von mehreren Quellen zur Selbstverortung (vgl. ebd.: 9; Baumann 2018). Die Geltendmachung von Zugehörigkeiten im neuen Lebenskontext erfolgt laut Lauser und Weißköppl auf drei Ebenen. Zunächst durch »individuell[e] und familiär[e] Glaubensvorstellungen und Praktiken« (ebd.: 15) unter Bezugnahme auf »Religion« (vgl. ebd.). Die Autorinnen benennen hier unter anderem die Partizipation an religiösen Festen sowie ein performatives Religionshandeln, das zum Beispiel Angehörige aus dem Heimatland in Gebete einbezieht (vgl. ebd.: 16) sowie die Neuschaffung sakraler Räume durch »Rituale und Körperpraktiken« (ebd.). Unter der zweiten Ebene werden »religiöse Institutionen, Organisationen oder Kongregationen und deren Strukturen« (ebd.) gefasst, die häufig als verbindendes Element zwischen Herkunfts- und Aufnahmeland fungieren (vgl. ebd.). Die dritte Ebene bilden der jeweilige Staatsapparat sowie dessen legislative Vorgaben, die Migrationspolitiken und eine Strukturierung religiösen Lebens gestalten (vgl. ebd.). In der von den Autorinnen beschriebenen ersten Ebene religiö-

sen Handelns, die Nye mit seinem Begriff »*religioning*« (Nye 2000: 193) als prozessuales Religionshandeln umreißt, seien lediglich »kulturell, sozial und historisch konkrete Praktiken und artikuliert Glaubensvorstellungen« (Lauser/Weißköppel 2008: 17) empirisch zugänglich. Nye betont zudem: »[...] [w]hat we observe as ›religion‹ is to be found in processes, in doing, and through interactions at a number of structural and personal levels.« (Nye 2000: 217) Daher argumentiert er weiterhin, ›Religion‹ als Verb und prozessuales Handeln zu verstehen (vgl. ebd.: 224). Um den Wandel des ethnologischen Kulturbegriffs analytisch fassen zu können, sollten Ethnologen zudem künftig ›*religion*‹ als aktive und auf Erfahrungen basierende Kategorie rekonzeptionalisieren (vgl. ebd.: 231), denn: »[R]eligioning is to be located in actions and doings, whether they be mediated through performances, ritualisations, or the creations and uses of texts.« (ebd.) Dieser Ansatz kommt in der Arbeit jedoch nicht zum Tragen, um Offenheit für unterschiedliche Deutungen des Handelns der Feldakteure zu gewährleisten. So schlagen auch Lauser und Weißköppel, die drei Arten von Religionshandeln unterscheiden, die sie auf unterschiedlichen Ebenen ansiedeln, einen akteurzentrierten Ansatz vor: Akteurstrategien, Wissensformen (unter der Berücksichtigung von Erfahrungswissen) sowie Formen der Sozialorganisation (vgl. Lauser/Weißköppel 2008: 17). Dessen Verwendung ermögliche es, »[...] institutionelle Einbindungen und strukturbedingte Positionierungen der Subjekte mehr sukzessive nachvollziehbar zu machen, statt vorschnell Kategorisierungen oder Typisierungen zu verwenden.« (ebd.: 18) Sie argumentieren weiterhin, dass dadurch insbesondere Rollenambivalenzen zutage träten (vgl. ebd.). Damit sprechen sie sich für eine ethnologische Religionsforschung aus,

»[...] die ausgehend von religiösen Phänomenen Licht auf die komplexen Verflechtungen und Wirkungen mit anderen Domänen der Identitätskonstruktion (Ethnizität, Nationalität, Geschlecht, Klassen- und Bildungsstatus, Alter) werfen will, wie sie sich in kulturell pluralen Einwanderungsgesellschaften zeigen.« (ebd.: 11)

Der Aspekt der Rollenambivalenzen ist auch in der Arbeit relevant und wird insbesondere am Fallbeispiel des Eid-Festes in der Dimension ›Erwartungen und Zuschreibungen in Hinblick auf religiöse Praktiken› deutlich, in der eine Darstellung dessen erfolgt, was die Familien Ahmadi, Sayed und Rahmani aus deren Perspektiven verbindet, jedoch gleichsam der Blick der Sozialarbeiter Lisa und Thomas auf deren Beziehungen sowie deren Erwartungen hinsichtlich des Eid-Festes rekonstruiert. Dabei ist vor allem auch die religiöse Zu-

gehörigkeit ein Differenzkriterium, das situativ relevant wird. Diese erfahre häufig eine neue Sichtbarkeit im Kontext der Migration, so Baumann (vgl. Baumann 2018: 44; siehe auch Krech 2008). Er hält dafür, dass »der gleiche Glaube (ebd.: 43)« das Potenzial habe, Zugewanderte im Aufnahmeland zusammenführen, jedoch die Migrationserfahrung auch eine »[...] Chance zur Befreiung von religiösen Vorgaben und Kontrolle (43)« biete. Es zeige sich demnach »[...] ein Spektrum von nichtreligiösen bis stark religiösen Zuwanderern, und es ist insofern eine Zuschreibung von außen, dass alle Migranten [...] sehr religiös und praktizierend seien.« (ebd.: 44) Dass Baumanns Einschätzung mit den Befunden der Arbeit übereinstimmen, zeigt vor allem das Fallbeispiel der Konversion aus der Dimension ›Religiöse Irritationen und Spannungen‹. Deutlich wird dabei allerdings auch, *in welchem Maße* die religiöse Zugehörigkeit im Aufnahmeland entscheidend hinsichtlich der Einfeldung in soziale Netzwerke sein kann, sowie, welchen taktischen Aufwand es für Flüchtlinge bedeutet, die »Chance zur Befreiung« (ebd.) als solche überhaupt wahrnehmen zu können.

Zum kommunalen Leben von Flüchtlingen in Deutschland sind hinsichtlich der Erscheinungsformen von ›Religion‹ bisher nur marginal Untersuchungen vorgenommen worden. So finden sich einzelne Verweise in Fallstudien, die sich beispielsweise auf das Konfliktpotenzial beim gemeinschaftlichen Kochen in Flüchtlingsunterkünften aufgrund unterschiedlicher religiöser Vorschriften beziehen (vgl. Aumüller/Bretl 2008: 60). Weiterhin sind Studien zu Konflikten in Unterbringungen (vgl. Christ/Meininghaus/Röing 2017) zu verzeichnen, die vor allem auf »Gruppenbildung anhand religiöser Kriterien« (ebd.: 27f.) hinweisen und Konfliktpotenzial vor allem aufgrund von religiösen Gepflogenheiten und Konversionen ausmachen (vgl. ebd.). Aushandlungsprozesse hinsichtlich jener Phänomene auf kommunaler Ebene fanden jedoch noch keine weitere Beachtung in der Literatur. Speziell die kommunale Unterbringung stellt jedoch einen besonderen Raum des Zusammenlebens dar, der in der Arbeit als Bedeutungsträger für die Feldakteure als soziale Akteure vorgestellt und beschrieben wird. In der Folge werden religionsbezogene Erscheinungsformen im konkreten Raum und anhand der einzelnen Dimensionen verortet. Nagel weist hinsichtlich der Bewohner der Unterkünfte auf Folgendes hin: »[...] die Fluchtmigration nach Deutschland [ist] v.a. muslimisch geprägt: [...] im Jahr 2015 waren es drei von vier Asylsuchenden.« (Nagel 2018: 71) Die Hauptherkunftsländer seien Syrien, Albanien und der Kosovo gewesen (vgl. ebd.). Laut einer Statistik des BAMF seien überwiegend sunnitische Muslime eingewandert (vgl. Bundesamt für Migration und Flüchtlinge

2016: 22). Gerade in Flüchtlingsunterkünften stellten daher »[...] der Umgang mit religiöser Praxis und Festen sowie die Deutung und Regulierung religiöser und ethnisch-nationaler Konflikte [...]« (Nagel/Rückamp 2018: 1) eine praktische Herausforderung dar. Während Nagel fragt »Aber welche Rolle spielt Religion überhaupt im Leben der Flüchtlinge?« (Nagel 2018: 72), sucht vorliegende Arbeit der Frage nachzugehen, *wie* und *wann* spielt Religion eine Rolle im gemeinsamen Zusammenleben in Flüchtlingsunterkünften Nordrhein-Westfalens? Dabei werden religiöse und kulturelle Zugehörigkeitsprofile der Bewohner genauer untersucht, sowie der Prozess sozialer Grenzziehungen (nach Pfaff-Czarnecka 2012) in seiner Situativität und Relationalität analysiert, der die Bewohner der Flüchtlingsunterkünfte als aktive Gestalter ihrer sozialen Eingebundenheiten verstehen lässt.