



**Britta Konz / Caterina Rohde-Abuba**

# **Flucht und Religion**

**Religiöse Verortungen und Deutungsprozesse  
von Kindern und Eltern mit Fluchterfahrungen**

Britta Konz  
Caterina Rohde-Abuba

# Flucht und Religion

Religiöse Verortungen und Deutungsprozesse  
von Kindern und Eltern mit Fluchterfahrungen

Verlag Julius Klinkhardt  
Bad Heilbrunn • 2022

**k**

*Gewidmet den Familien und insbesondere auch den Kindern,  
die bereit waren, ihre Geschichte mitzuteilen.*

Dieser Titel wurde in das Programm des Verlages mittels eines Peer-Review-Verfahrens aufgenommen. Für weitere Informationen siehe [www.klinkhardt.de](http://www.klinkhardt.de).

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek  
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation  
in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten  
sind im Internet abrufbar über <http://dnb.d-nb.de>.

2022.n. © by Julius Klinkhardt.  
Coverabbildung: © Jumoke Olusanmi.

Druck und Bindung: AZ Druck und Datentechnik, Kempten.  
Printed in Germany 2022.  
Gedruckt auf chlorfrei gebleichtem alterungsbeständigem Papier.



*Die Publikation (mit Ausnahme aller Fotos, Grafiken und Abbildungen) ist veröffentlicht unter der Creative Commons-Lizenz: CC BY-NC-ND 4.0 International*  
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>

ISBN 978-3-7815-5928-8 digital                      [doi.org/10.35468/5928](https://doi.org/10.35468/5928)  
ISBN 978-3-7815-2491-0 print

# Inhalt

*Britta Konz und Caterina Rohde-Abuba*

<b>1 Einleitung</b> .....	7
---------------------------	---

*Britta Konz*

<b>2 Methodologischer Zugang und methodisches Vorgehen</b> .....	19
2.1 Theoretische Rahmungen in der sozialkonstruktivistischen Kindheitstheorie und Kinder- und Jugendtheologie .....	20
2.2 Sample .....	21
2.3 Forschungssetting und geschützte Gesprächsatmosphäre .....	23
2.4 Interviewleitfaden und erzählungsgenerierende Gesprächstechniken ...	24
2.5 Feldzugang und Datenerhebung .....	27
2.6 Datenanalyse .....	29

## Perspektive der Kinder

*Caterina Rohde-Abuba*

<b>3 Religiöse Identitätsbildungsprozesse von Kindern und Jugendlichen mit Fluchterfahrung zwischen Zugehörigkeit, Abgrenzung und Rassismus</b> .....	33
3.1 Einleitung .....	33
3.2 Zugehörigkeit und Grenzziehung als soziale Praktiken .....	35
3.3 Zur Bedeutung religiöser Zugehörigkeit für den Umgang mit Anderen ...	37
3.4 Religiöse Differenzen in intragenerationalen Beziehungen .....	39
3.5 Das Kopftuch als intergeneracionales „stigmata of otherness“ .....	46
3.6 Fazit .....	50

*Britta Konz*

<b>4 „Gott macht mich mutig.“ Religiöse Selbst- und Weltdeutungen von Kindern und Jugendlichen im Kontext von Fluchterfahrungen</b> .....	53
4.1 Einleitung .....	53
4.2 VulnerAbility – Glaube und Handlungsfähigkeit .....	56
4.3 Die Frage nach dem Ursprung des Bösen und nach Gott im Leid .....	74
4.4 Gerechtigkeit im Jenseits .....	85
4.5 Fazit .....	90

## Perspektiven der Eltern

*Caterina Rohde-Abuba*

<b>5 Elternschaft unter Bedingungen von Flucht und Asyl</b> .....	93
5.1 Einleitung .....	93
5.2 Elternschaft als soziale Herstellungsleistung .....	94
5.3 Die Entscheidung zur Flucht als Praxis von Elternschaft .....	96
5.4 Fremdbestimmung und Kontrollverlust der Eltern auf der Flucht .....	98
5.5 Regulierte Elternschaftspraktiken im Asylsystem .....	101
5.6 Orientierung und Positionierungen von Eltern in der Aufnahmegesellschaft .....	106
5.7 Intergenerationale soziale Aufwärtsmobilität in Deutschland .....	109
5.8 Fazit .....	111

*Britta Konz*

<b>6 Religiöse Erziehung als Brücke zwischen alter und neuer Lebenswelt und Subjektivierungsfaktor von Frauen</b> .....	113
6.1 Einleitung .....	113
6.2 Die Bedeutung von Religion im Erziehungsalltag der neuen Heimat ...	116
6.3 Religiöse Erziehung als Subjektivierungs- und Selbstermächtigungsfaktor von Frauen .....	125
6.4 Selbstermächtigung durch die Professionalisierung der religiösen Bildung .....	129
6.5 Religiöse Erziehung als Emanzipationsfaktor .....	132
6.6 Fazit: Transgenerationale Weitergabe von Religion als Ressource und Copingfaktor .....	139

## Schlussfolgerungen

*Britta Konz und Leonie Seebach*

<b>7 Schlussfolgerungen für religiöse Bildungsprozesse in der Migrationsgesellschaft</b> .....	143
7.1 Schule als Vergemeinschaftungsort mit Zugehörigkeitsordnungen ....	143
7.2 Erfahrungs- und Biografiebezug in der kompetenzorientierten Bildung .....	145
7.3 Haltung der Lehrenden in einer religions- und migrations-sensiblen Schulkultur .....	146
7.4 Schüler*innen als Co-Konstrukteur*innen ihres Bildungsprozesses ...	148
7.5 Eltern als Bildungspartner*innen .....	150
7.6 Religiöse Bildungsprozesse in der Schule .....	153

*Britta Konz und Caterina Rohde-Abuba*

<b>Fazit</b> .....	155
<b>Autorinnenverzeichnis</b> .....	161
<b>Literaturverzeichnis</b> .....	162

## **1 Einleitung**

Seit 2015 erfährt Deutschland eine gesteigerte Zuwanderung von Menschen, die aus unterschiedlichen Gründen aus ihren Herkunftskontexten oder Drittländern fliehen. Mit der Flucht wird die Initiative übernommen, „von einem bedrohten zu einem sicheren Ort“ (von Aster/von Aster 2016, 5) zu gelangen, wobei die „räumliche Bewegung“ zu „vermehrter Handlungsmacht verhelfen“ (Oltmer 2019, 26) soll. Die Art der Bedrohung kann „mehr oder weniger existentiell und ihre jeweilige Ursache sehr vielgestaltig sein“ (Reith/Block 2019, 149). Neben ‚Gewaltmigrationen‘ sind Motive zum Verlassen der Heimat z. B. der Wunsch nach Verbesserung der „Erwerbs- oder Siedlungsmöglichkeiten, Arbeitsmarkt-, Bildungs-, Ausbildungs- oder Heiratschancen“ (Oltmer 2019, 26). Ungefähr die Hälfte der Menschen mit Fluchterfahrung weltweit sind Frauen und Mädchen (vgl. Scherschel/Krämer 2019, 1; Hanewinkel 2018, 1f.). Für sie sind neben Krieg, Verfolgung und existentieller Not auch „patriarchale Strukturen, Frauenrechtsverletzungen und geschlechtsspezifische Bedrohung und Gewalt“ (Ullmann/Lingen-Ali 2018, o. S.; vgl. Çalışkan 2018, 10–19) Fluchtmotive. Gleichzeitig ist Flucht für viele durch „Immobilisierung“ gekennzeichnet, weil sie in ihrer Handlungsmacht eingeschränkt werden durch mangelnde (finanzielle) Ressourcen, „migrationspolitische [...] Maßnahmen“ oder „fehlende[...] Netzwerke“ (Oltmer 2019, 35; vgl. dazu auch Rohde-Abuba 2021). Gelingt die Ankunft in der Aufnahmegesellschaft, ist die Ankunftszeit meist weiter durch hohe Unsicherheit geprägt, in der „Themen wie Unterkunft, Klärung der rechtlichen Situation, Gesundheitsversorgung, Stabilisierung durch Existenzsicherheit, eventuell Familienzusammenführung und Integration im Vordergrund“ (Rothkegel 2019, 86) stehen.

Die in Medien und gesellschaftspolitischen Diskursen kolportierten essentialisierenden Darstellungsweisen machen Menschen mit Fluchterfahrungen zu ‚Flüchtlingen‘. Vielfach werden sie nur als homogene Gruppe und nicht als Individuen mit unterschiedlichen Geschichten, Interessen, Herkunftsn und Kulturen wahrgenommen. Obwohl Frauen in den meisten Weltreligionen „den größten Anteil am Migrationsgeschehen“ (Hanewinkel 2018, 1f.) haben, stehen im Zentrum des öffentlichen Diskurses zu Flucht meist erwachsene Männer und ihre Integrationsprozesse in die deutsche Gesellschaft. In der Migrationsforschung war die Perspektive lange Zeit auf männliche Akteure verengt (ebd.). Flucht ist aber auch eine

Erfahrung von Familien und Kindern. 2019 waren 50,1% aller Menschen, die in Deutschland einen Antrag auf Asyl gestellt haben, minderjährig (vgl. BAMF 2019, 8). Die Eigenwahrnehmungen der Kinder erfahren jedoch erst in jüngster Zeit Aufmerksamkeit (vgl. z. B. World Vision 2016; 2020; Lewek/Naber 2017; Wihstutz 2019a, 17f.). Immer noch zu oft wird eine erwachsenen-zentrierte Perspektive *auf* sie eingenommen (vgl. Wihstutz 2019a, 18).

Unser Forschungsprojekt ist in den Ansätzen der childhood studies verankert, die Kinder als soziale Akteur\*innen in ihrer Umwelt betrachten (vgl. World Vision 2020, 17). Deshalb sollen Kinder und ihre Familien als handelnde Subjekte zu Wort kommen, die sich innerhalb von Kontextbedingungen der Flucht, des Asylverfahrens und der Niederlassung in Deutschland zurechtfinden (müssen). Im Spannungsfeld von (teilweise) konkurrierenden Zuschreibungen aus Herkunfts- und Ankunftsländern generieren sie unterschiedliche Coping-Strategien, wobei sie über verschiedene Ressourcen verfügen. Die von uns interviewten Kinder sind mit ihren Familien geflüchtet, weshalb auch diese als soziale Einheit in den Blick genommen werden müssen. Mit dem Konzept der „family resilience“ beschreibt Walsh (1996, 1), dass Resilienz, d. h. die Fähigkeit, Krisen oder schwierige Lebensumstände durch den Rückgriff auf persönliche und soziale Ressourcen bewältigen zu können, nicht nur eine individuelle Eigenschaft ist. Familien können Resilienz herstellen, indem sie gemeinsam Adaptionsleistungen vollziehen und familiäre Routinen, Praktiken und Verantwortungen an gegebene Situationen anpassen. Nicht nur die Erwachsenen leisten einen Beitrag zur „family resilience“, sie wird auch von den Kindern hergestellt. Ein klassisches Beispiel sind Übersetzungsleistungen von Kindern für ihre Eltern, wenn sie einen schnelleren Spracherwerb haben.

## Vulnerabilität und *agency*

Flucht wurde lange Zeit und wird noch immer in der Forschung und im politischen und medialen Diskurs in Hinblick auf die Vulnerabilität, Passivität und Abhängigkeit fliehender Menschen von internationaler humanitärer Hilfe diskutiert (vgl. Fassin 2001; Muller 2004; Mavelli 2017). Kinder gelten in besonderem Maße als „politisch und sozial vulnerabel“ (Trần 2019, 81). Sie erleben mit ihren Familien häufig Mehrfachbenachteiligungen und leben auch im Aufnahmeland oft in „asyl- und aufenthaltsrechtlich (strukturell) bedingten prekären Verhältnissen“ (Trần 2019, 81). Durch die Flucht, über die sie nicht selbst entschieden, mussten sie wichtige soziale Beziehungen abbrechen. Sie haben beängstigende oder sogar traumatisierende Erlebnisse auf der Flucht oder bereits im Herkunftsland gemacht und haben in der Aufnahmegesellschaft meist nur einen „limitierten Zugang zu gesellschaftlichen Ressourcen“ (Trần 2019, 81). Der Blick auf die vielschichtigen Vulnerabilitäten der Kinder darf jedoch nicht dazu verleiten, sie per se als Opfer

wahrzunehmen. Da Flucht Vulnerabilität hervorbringt, gleichzeitig aber auch ein Versuch ist, sich aus dieser zu befreien, ist unsere Studie im Forschungsdiskurs zu Vulnerabilität und *agency* verankert. Ihre Erfahrungen von Krieg, Gewalt und Flucht verarbeiten sie auf ihre jeweils spezifische Art und Weise. Aufgrund ihrer entwicklungspsychologischen Adaptionsfähigkeit haben sie eine spezifische *agency* und eignen sich neues kulturelles Wissen und Sprachen in der Regel schnell an. Über Kindergarten und Schule, sowie andere kinderspezifische Einrichtungen und gemeinschaftliche Kontaktzonen wie Spielplätze, Fußballfelder etc. sind sie meist stärker in das soziale Leben der Aufnahmegesellschaft eingebunden als ihre Eltern (vgl. Knörr/Nunes 2005, 15). Im Vergleich zu anderen Aufnahmeländern werden neuankommende Kinder in Deutschland vergleichsweise schnell in das Regelschulsystem inkludiert (vgl. Crul et al 2017). Hierdurch erleben sie andere Möglichkeiten, zur Bevölkerung vor Ort in Kontakt zu kommen und an gesellschaftlichen Institutionen teilzuhaben als dies für Erwachsene gilt. Es muss allerdings auch beachtet werden, dass das deutsche Bildungssystem durch ein hohes Maß an struktureller Diskriminierung gekennzeichnet ist, was gerade Kindern mit Migrations- und Fluchterfahrungen durch unzureichende Sprachförderung und eine frühe Selektion in Bildungswege benachteiligt (vgl. Crul et al 2017).

Oftmals begegnen Kinder ihrem neuen Umfeld und anderen Kindern auch unvoreingenommener und weniger vorurteilsbelastet als Erwachsene (vgl. Knörr/Nunes 2005, 15). Im Kontakt mit anderen Kindern ist beispielsweise für viele das gemeinsame Spiel wichtig und weniger deren kultureller, sozialer oder politischer Hintergrund (vgl. Knörr/Nunes 2005, 15), was die Herstellung von Gemeinschaftlichkeit und gegenseitige Identifikation als Kind erlaubt (vgl. Rohde-Abuba 2020, 66).

Der Begriff der *agency* beschreibt dieses Handlungsvermögen, das in „sozialen Handlungen, Praktiken und Diskursen hervorgebracht“ (Wihstutz 2019b, 29) wird. *Agency* ist „biografisch, strukturell und situational bedingt sowie von verschiedenen Einflussfaktoren wie subjektiven Interessen abhängig“ (Wihstutz 2019b, 28). Wir verwenden das Konzept von *agency* in seiner neueren Ausrichtung, bei der „Umwelt bzw. Struktur einerseits und Individuum bzw. Handeln andererseits [...] keine getrennten Erkenntnis-kategorien mehr“ (Helfferrich 2012, 24) bilden. Individuen sind in „Relationen in Netzwerken oder Systemen, die auch Artefakte und Dinge einschließen“ (Helfferrich 2012, 24) eingebunden. *Agency* ist dementsprechend keine „feste Eigenschaft“ oder etwas, das ungeachtet äußerer Einflüsse entsteht. Die Handlungsfähigkeit von Individuen ist durch gesellschaftliche Strukturen bestimmt und vollzieht sich in einem Rahmen, beschreibt gleichzeitig aber auch das transzendierende und eigenmächtige Veränderungspotenzial von individuellen und kollektiven Akteur\*innen. Dabei gibt es unterschiedliche Spielräume, „Lebens- und Umweltbedingungen aktiv und initiativ“ (Helfferrich 2012, 21) mitzugestalten. Da „die Relationen sich ständig ändern“, ist *agency* nicht statisch, sondern „etwas stets neu Hervorzubringendes“ (Helfferrich 2012,

24). Nicht nur Erwachsene, sondern auch Kinder sind soziale Akteur\*innen, die ihre „eigene[n] Interessen und Bedürfnisse in ihren Entscheidungen, im Handeln zum Ausdruck bringen“ (Wihstutz 2019b, 28) und einen aktiven Beitrag zur Gestaltung „ihrer sozialen Welten“ und zur Gesellschaft leisten (vgl. Betz/Eßer 2016; Wihstutz 2019b, 28). Es ist also von einem komplexen Zusammenspiel von Vulnerabilität und *agency* innerhalb gesellschaftlicher Machtstrukturen auszugehen, was in Kapitel 4 als Konzept der „VulnerAbility“ weiter entfaltet werden wird. Flucht ist somit ein Prozess, der in Bezug auf die Aneignung, Adaption und Subversion von Machtstrukturen eigendynamisch verlaufen kann.

Die Bedeutung der *agency* und die Abkehr von einem Viktimisierungsdiskurs sollen im Folgenden auch sprachlich deutlich gemacht werden. In dem vielfach verwendeten Begriff der ‚Flüchtlinge‘, oder seiner neueren Version der ‚Geflüchteten‘, schlägt sich die Fremdzuschreibung nieder, dass Individuen durch Flucht bestimmte generalisierende und allumfassende Erfahrungen machen, die ihre gesellschaftliche Perspektive und Position bestimmten. Malkki (1995, 497) argumentiert, dass sich „der Flüchtling“ in der Nachkriegszeit in Europa als „neues Objekt“ staatlicher Fürsorge und Kontrolle herausbildete. Essentialisierende Zuschreibungspraktiken, bei denen Menschen mit Fluchterfahrungen zu ‚Flüchtlingen‘ gemacht und „refugeeness“ (ebd.) zu einer vereinheitlichenden Erfahrung, Kultur oder Identität konstruiert wird, verschleiern die gesellschaftlichen, politischen und historischen Machtstrukturen, die Flucht hervorrufen. Sprachlich machen wir diesen Fokus unseres Buches auf die Eigenperspektive und Handlungsfähigkeit deutlich, indem wir den Begriff „Flüchtlinge“ bzw. „Geflüchtete“ vermeiden. Stattdessen sprechen wir von ‚Kindern und Eltern mit Fluchterfahrungen‘, die in ihren Narrativen selbst darlegen, inwiefern diese zum Bestandteil ihres *belongings* geworden sind.

### **(Religiöses) belonging im Kontext von Flucht**

Einen zweiten, damit zusammenhängenden soziologischen Bezugs- und Analyserahmen bildet das Konzept des *belongings*. Es hat sich in der sozialwissenschaftlichen Forschung zu einem *key-concept* entwickelt, das insbesondere im Kontext von Flucht und Migration fruchtbar gemacht werden kann. In unserem Forschungsprojekt wird es der Analyse der Bedeutung von Religion und Glaube für Kinder und Eltern mit Fluchterfahrungen zugrunde gelegt. Aufgrund der konstruktivistischen Perspektive erlaubt das Konzept des *belonging* sowie der *agency*, zu untersuchen, wie Zugehörigkeiten und Handlungswirkmacht von Kindern und Erwachsenen hergestellt werden, um die Herausforderungen von Flucht und Integration zu bewältigen.

Moderne Individuen und Gesellschaften kennzeichnen sich durch „multiple, gesellschaftliche, nationale und kulturelle Grenzen überschreitende Zugehörigkeitskonstellationen“ (Röttger-Rössler 2016, 1). Menschen leben dementsprechend

„multiple Zugehörigkeiten“, die „durch sehr unterschiedliche Koordinaten stabilisiert“ (Pfaff-Czarnecka 2012, 4) werden. Hierbei können auch Vermischungen, Grenzüberschreibungen und Verschiebungen vorgenommen werden (vgl. Pfaff-Czarnecka 2012). Da Menschen immer nach einer gewissen Selbst-Stabilität streben, suchen sie in diesen Dynamiken nach Verbeheimatung und Zugehörigkeit. „‘Belonging’ refers to collective boundedness, but also to personal options of individualisation and to the challenges while navigating between multiple constellations of collective boundedness“, so Pfaff-Czarnecka (2011, 199). Belonging ist konstruktiv und performativ: Es resultiert aus einer „emotionsgeladene[n] soziale[n] Verortung“, die im „Wechselspiel zwischen (1) der Gemeinsamkeit, (2) der Gegenseitigkeit und (3) der materiellen und immateriellen Bindungen“ bzw. „Anhaftungen“ entsteht, und „leidenschaftlich verteidigt wird“ (Pfaff-Czarnecka 2012, 3). Die Annahme der Gemeinschaftlichkeit kann sich auf geteilte kulturelle Formen, Werte, Erfahrung und Religion beziehen. Zugehörigkeit wird durch soziale Praktiken wie Rituale, Sprache oder bestimmte Verhaltensweisen performativ hergestellt (vgl. zur Performativität von Zugehörigkeit Bell 1999; Yuval-Davis 2006) und bestimmt die soziale Position in einer gesellschaftlichen Struktur durch Identifikation und Einbindung (vgl. Pfaff-Czarnecka 2013, 13).

Menschen mit Fluchterfahrungen stellen *belonging* in vielschichtigen Kontexten diskriminierender und essentialisierender Zuschreibungen und Strukturen her. So können die Diskriminierungen in der Aufnahmegesellschaft „als strukturelle und institutionalisierte Gewalt konzeptionalisiert werden“ (Trân 2019, 81), die Neuankommende als Problem stigmatisieren (vgl. Wihstutz 2019a, 15f.) und ihre gesellschaftliche Teilhabe durch langandauernde Unsicherheit über den rechtlichen Status, ungeeignete Unterbringungsformen, den komplizierten und unsicheren Familiennachzug, schwierige Übergänge in den Arbeitsmarkt etc. behindern. Es wird erwartet, dass sie sich „integrieren“, um sich der (Leistungs-)Unterstützung durch die Mehrheitsgesellschaft würdig zu erweisen“ (Wihstutz 2019a, 15f.). Mit der pauschalen Bezeichnung als ‚Flüchtlinge‘ ist eine hegemoniale Zuordnungspraxis verbunden, bei der eine große Gruppe von Menschen pauschalisiert wird und eine Andersheit (Otherness) von der Aufnahmegesellschaft zugeschrieben bekommt (vgl. Mecheril/Thomas-Olalde 2011, 46). Hierbei wird auch Religion zum Faktor essentialisierender und ausgrenzender Zuschreibungspraktiken. Als „Migrationsgesellschaft“ (Mecheril 2016, 12–15) kennzeichnet sich Deutschland durch kulturelle sowie religiöse Heterogenität, die nicht immer als Bereicherung wahrgenommen wird. Religion ist im öffentlichen medialen Diskurs ein kontroverses Thema und wird nicht selten als Potenzial gesellschaftlicher Spaltung betrachtet und zum „Bezugsobjekt der Bedrohungswahrnehmung“ (Pickel 2019, 71). Insbesondere in Bezug auf den Islam hat sich die „Differenzkategorie Religion“ „in den letzten Jahren im europäischen und auch deutschsprachigen Diskursraum zu einer medial, wissenschaftlich und politisch wirkmächtigen Kategorie entwickelt“ (Me-

cheril/Thomas-Olalde 2018, 179). Der „religiöse Blick“ (Bukow/Heimel 2003, 34) ermöglicht eine pauschalisierende Vereinheitlichung der aus unterschiedlichen Ländern stammenden „Nicht-EU Bürger“ (ebd.; vgl. Mecheril/Thomas-Olalde 2018, 188) als ‚die Anderen‘, was der Konstruktion eines scheinbar homogenen nationalen ‚Wirs‘ dient (vgl. Mecheril/Thomas-Olalde 2011, 57). Dies hat konkrete Auswirkungen auf Subjekte, weil damit die Verhandlung von Teilhabemöglichkeiten und Ressourcen einhergeht. Tatsächlich aber sind Religionen keine „monolithischen Blöcke“ (Willems 2011, 205) und die religiösen Positionierungen von Menschen mit Fluchterfahrungen sehr heterogen, was dazu herausfordert, die subjektiven Perspektiven auf Religion wahrzunehmen.

Viele Neuankommende stammen aus Ländern, in denen Religion eine bedeutende Rolle in gesellschaftlichen und politischen Zusammenhängen einnimmt. In Syrien ist die größte Religionsgruppe der sunnitische Islam, daneben gibt es die Gemeinschaft der Alawiten, die 12% der Gesamtbevölkerung ausmachen, sowie eine Vielzahl religiöser Minderheiten, die beispielsweise dem Christentum, Ezidentum oder Drusentum angehören (vgl. World Vision 2020, 11). Im Iran gehören 99% der glaubenden Bevölkerung dem Islam an, wobei 90% Schiitinnen und Schiiten sind und 9% Sunnitinnen und Sunniten (vgl. Auswärtiges Amt 2019a; Länder-Informations-Portal 2019). Die Konversation vom Islam zu anderen Religionen ist im Iran verboten und kann unter Umständen durch die Todesstrafe sanktioniert werden (vgl. World Vision 2020, 11). Im Irak gehören mehr als 95% der Bevölkerung dem Islam an (60% Schiitentum, 35% Sunnitentum). Darüber hinaus gibt es im Irak Angehörige unterschiedlicher christlicher Kirchen und des Ezidentums (vgl. World Vision 2020, 11). Im Irak gehören 99% der Bevölkerung dem Islam an, wobei 80% Sunnitinnen und Sunniten und 19% Schiitinnen und Schiiten sind (vgl. Auswärtiges Amt 2019b).

Während sich einige Kinder und Erwachsene aufgrund erlebter politischer Instrumentalisierung von Religion distanzieren, ist für andere Religion bzw. Religiosität ein wichtiger Subjektivierungs- und Copingfaktor. Der Glaube wird von ihnen als Anker bei der Bewältigung schwieriger Lebenssituationen empfunden und die Religionsgemeinschaft als Beistand erlebt (vgl. Pirner 2017, 156). Nach Simojoki bietet der Glaube eine Art „Identitätsanker, der kulturelle Kontexte transzendiert und Kontinuität zwischen altem und neuem Leben stiften kann“ (Simojoki 2016, 113). Damit gibt er einen „Orientierungsrahmen, innerhalb derer sie die Brüche ihrer eigenen Biographie und traumatische Erfahrungen vor und während der Flucht deuten und verarbeiten können“ (Simojoki 2016, 113). Auch Betz et al (2014, 8) argumentieren, dass Religion eine Resilienzressource darstellen kann, indem sie Bedeutung für Sinnfragen und Werteorientierungen einnimmt und Glaubenden so bei der Bewältigung schwerer Situationen hilft. Glaube und Religion ‚antworten‘ auf das grundlegende menschliche Bedürfnis nach Sinn (meaning), Kontrolle (control) und Selbstachtung (selfesteem) (vgl. Ritter et al 2006, 194) und ermöglichen

damit Kindern und Erwachsenen trotz Leid- und Kontingenzerfahrungen handlungsfähig zu bleiben. Glaube und religiöse Gemeinschaften können eine identitätsstiftende Funktion haben, die Neuankommenden besonders im Kontext negativer Stigmatisierung helfen, ein positives Selbstbild zu bewahren, Wirkmächtigkeit zu generieren und sich neu zu verheimaten (vgl. World Vision 2020, 7; Ugba 2009; Scrinzi 2016; Schambeck 2016). Sie können zudem ein wichtiger Schutzfaktor bei der Verarbeitung erlebter Traumata sein (vgl. von Lersner 2008, 115f.). Religion kann aber auch zum „lebens- und integrationsbeeinträchtigende[n] Risiko“ (Pirner 2017, 154) werden, wenn Glaubenshaltungen in ihren Gemeinschaften auf ausschließenden Kontrastschemata aufgebaut und nur einengende restriktive religiöse Deutungsmuster erlernt werden. Krisen und Leid können dann z. B. als Strafe Gottes „oder als Wirken dämonischer Kräfte“ (Klein/Lehr 2011, 341) verstanden werden, sowie religiöse Deutungsmuster und Praktiken auch von Familien und Gemeinschaften instrumentalisiert werden können, um Kinder und Jugendliche zu reglementieren. Simojoki hebt hervor, dass Religionen im Unterschied zu nationalistischen Ideologien „einen globalen Orientierungsrahmen und transnationale Solidaritätsnetzwerke“ (Simojoki 2016, 113) bereitstellen. Religiöse Gemeinschaften gewähren neben konkreter Unterstützung, wie z. B. die Suche nach Wohn- und Arbeitsmöglichkeiten, soziale Vernetzung (vgl. Menjívar 2003; Hirschmann 2004; Winterhagen 2019) oder auch emotionale Unterstützung bei erlebten Feindseligkeiten und Diskriminierung (vgl. Hirschmann 2004; World Vision 2020, 6f.). Religiöses *belonging* muss auch in Hinsicht auf „family resilience“ analysiert werden. Religiöse Deutungsmuster und Praktiken werden zumeist innerhalb der Familien vermittelt und können einen wichtigen Bestandteil des Familienlebens ausmachen. Hierbei muss allerdings auch die Generationalität der Religiosität betrachtet werden. Gerade vor dem Hintergrund ihrer internationalen Mobilität können Eltern und Kinder unterschiedliche gesellschaftliche Bewertungen ihrer Religionszugehörigkeit erleben (vgl. Scharathow 2013; Weiß/Ulfat 2017). Viele der interviewten Familien stammen aus Kontexten, in denen Religion ein wichtiger Bestandteil des Alltags ist. In Deutschland treffen diese religiösen Selbst- und Weltdeutungen auf weltanschauliche Orientierungen, die Religion keine oder eine negative Bedeutung zuschreiben. In ihrer Heimat war bei den interviewten muslimischen Kindern der Islam Mehrheitsreligion, in der Aufnahmegesellschaft wird er zur Minderheitsreligion und kann ein Faktor gesellschaftlicher Marginalisierung sein. Während die Tradierung von Religion im Herkunftsland von Schule und Gesellschaft übernommen wurde, muss die Aufgabe nun überwiegend von den Eltern übernommen werden. Für die befragten muslimischen Eltern hat der Wechsel von Mehrheits- zur Minderheitsreligion erhebliche Auswirkungen auf die religiöse Erziehung ihrer Kinder. Wurde ihre Religion bislang selbstverständlich in der Gesellschaft praktiziert und in der Schule vermittelt, sind sie nun allein für die Weitergabe der Religion verantwortlich. Hinzu kommt, dass in Deutschland, wie in anderen westeuropäischen Gesellschaften,

infolge von Individualisierungsprozessen, der Pluralisierung und Entkirchlichung, Religion in den Lebenswelten von Kindern und Jugendlichen ohne Migrations- und Fluchterfahrungen eine zunehmend schwindende Bedeutung hat (vgl. Gärtner 2013, 213). Religiosität kann dabei als ‚traditionell‘ und ‚vormodern‘ abgelehnt werden (vgl. mit Bezug auf den Islam in Deutschland Nökel 2002; Attia 2009; vgl. zum allgemeinen Zusammenhang von Migration und Religion Beckford 2019). Dies bedingt, dass sich die heranwachsende Generation aus Migrationsfamilien in ihrer generationalen Sozialisation mit einer von ihren Eltern differierenden Bewertung von Glaubenspraktiken in ihren unterschiedlichen Lebenskontexten auseinandersetzen muss (vgl. dazu auch Ekström et al 2020, 720). Ekström et al (2020, 719) arbeiten in ihrer Untersuchung zu unbegleiteten Mädchen mit Fluchterfahrung in Schweden beispielsweise heraus, wie sich ihre Religiosität im Spannungsfeld von „bridge and barrier“ ihrer Integration bewegt, was besonders mit „religiösem Othering“ (Mehcheril/Thomas-Olalde 2011, 57) in der Aufnahmegesellschaft in Zusammenhang steht. Es wird dargelegt, wie diese Mädchen als „agents of their own faith“ diese Widersprüche in ihren Identitäten verhandeln (vgl. Ekström et al 2020, 720). Dadurch, dass sich durch die Migration Konstellationen in Bezug auf Mehrheits- oder Minderheitsreligion verschieben (der Islam wird von Mehrheitsreligion zu Minderheitsreligion, das Ezidentum von verfolgter Minderheitsreligion zu geschützter Minderheitsreligion, die konvertierten Christ\*innen von verfolgter Minderheit zu Angehörigen der Mehrheitsreligion), können verschiedene Generationen einer Familie unterschiedlich sozialisiert sein (als Angehörige einer religiösen Mehrheit, einer religiösen Minderheit oder sogar einer verfolgten Religionsgruppe). Die ezidischen Kinder gehören einer Religionsgemeinschaft mit einer langen Verfolgungsgeschichte an, die ihren Glauben im Herkunftsland nicht frei leben durften. Aufgrund der Verfolgungen und des Genozids ist die Gemeinschaft stark durch intergenerationale Traumata geprägt und auch die Kinder und Jugendlichen haben teilweise Gewalt in einer sehr extremen Form erlebt. Sie wurden Zeug\*innen von körperlicher Misshandlung, Vergewaltigung, Versklavung oder Ermordung, wachsen in Deutschland aber nun vor dem Hintergrund der rechtlich garantierten Religionsfreiheit auf. Auch für die Kinder aus den zum Christentum konvertierten Familien sind die religiösen Heimaten und Vorerfahrungen vielschichtig. Teilweise sind die Eltern schon im Herkunftsland konvertiert und mussten ihren Glauben heimlich leben, oder sie waren Repressionen ausgesetzt. Andere sind in Deutschland zum christlichen Glauben übergetreten. Diese unterschiedlichen generationalen, durch Fluchtprozesse verstärkten Erfahrungen, können zur Herausbildung neuer oder hybrider Glaubenspraktiken und -Inhalte führen (vgl. Beckford 2019, 17). Hierbei geht es auch darum, dass die junge Generation in Deutschland in anderen Kontextbedingungen aufwächst, in denen Glaubenspraktiken weniger oder anders institutionalisiert sind. Beispielsweise können Gebets- und Fastenzeiten oder religiöse Feste mit Schulzeiten kollidieren, was Anpassungsleistungen notwendig macht.

Religion wird im Folgenden als „Ausdruck einer ‚Resonanzverfahren‘“ (Küster 2005, 181) verstanden, wobei der von den Religionen vorausgesetzte „transzendente Bereich [...] unterschiedlich gefüllt wird“ (Küster 2005, 181). Da Religionen in „Wechselwirkungen unterschiedlichster kultureller, grenzüberschreitender und regional-spezifischer Einflüsse und Denkhaltungen entstanden“ und „komplexe Wandlungsprozesse“ (Yildiz 2020, 16) durchliefen, sind sie durch eine gewisse inhärente Dynamik gekennzeichnet, ebenso wie die Religiosität der Glaubenden. Im Migrationskontext wird Religion „neu verhandelt, zum Teil auch neu erfunden“ (Yildiz 2020, 17). Im Folgenden wird besonders die innerpsychische Dimension, als Antwort auf Sinnfragen und Vermittlung von Wertorientierungen (vgl. Betz et al 2014, 8), sowie die soziale Dimension (vgl. ebd.), als Ressource in Bezug auf die Auseinandersetzung mit Werten und Normen, aber auch Gegenstand (selbstbestimmter und fremdbestimmter) gesellschaftlicher Positionierungen in den Blick genommen. Unter Religiosität werden im engeren Sinn „Erfahrungen und Sinnkonstruktionen“ verstanden, die einen expliziten „religiösen Gehalt“ haben (Nauerth et al 2017, 15), d. h. einen „Transzendenzglauben, der die eigenen existentiellen Erfahrungen im Zusammenhang mit einer transzendenten Wirklichkeit deutet“ (ebd.).

## Fragestellung der Studie

Angesichts der beschriebenen komplexen Intersektion von Flucht und Religion, sowie der Forschungslücke in Bezug auf die Subjektperspektiven von Kindern und ihren Eltern stellt unser Forschungsprojekt die Frage, welche Bedeutung Religion als Faktor des *belongings* zugeschrieben wird und inwiefern ihnen der Glaube hilft, die Kontingenzerfahrungen zu verarbeiten und in der neuen Heimat anzukommen. Ist Glaube hierbei eine Ressource, im Sinne eines „Identitätsankers“ oder eines „tragenden Sinnhorizontes“, der ihnen „Daseinsgewissheit“ verleiht und „Kontinuität zwischen altem und neuem Leben stiften kann“ (Simojoki 2017, 31)? Insbesondere in Hinblick darauf, dass sich die Familien durch die Flucht in einem liminalen Raum befinden, in dem sie ihre Erinnerungen und ihr kulturelles sowie religiöses Erbe sinnstiftend und produktiv mit den neuen Einflüssen verbinden müssen, fokussieren wir auf die individuellen Adaptionsleistungen: Welche subjektiven religiösen Selbstverortungen werden vollzogen, welche „religiösen Relevanzsysteme“ (Nestler 2000, 151; Ulfat 2017, 61) entwickelt? Welche Rolle spielt Religion für die Elternschaft und religiöse Erziehung der Kinder? Entwickeln Kinder in Auseinandersetzung mit dem Erlebten und dem von ihren Eltern,

---

1 Mit Rekurs auf Schütz sind für Nestler „Relevanzsysteme ‚individuelle oder gruppenspezifische Abwandlung[en] eines Bezugssystems‘“ (2000, 150). Dabei versteht er Bezugs- und Relevanzsystem als „relationale Begriffe“: „Das religiöse oder weltanschauliche Bezugssystem einer Gruppe oder eines Individuums entsteht durch die Abwandlung eines vorgegebenen oder mehrerer vorgegebener Bezugssysteme“ (ebd., 153)

ihrer Kultur und Religion vorgegebenen Interpretationsrahmen individuelle (religiöse) Relevanzsysteme? Zeigen sich in den Interviews „eigenständige [...], handlungsleitende“ (Ulfat 2017, 247) Gottesbeziehungen? Und wie gehen Kinder und Jugendliche mit der Frage nach Gott und dem Leid um?

Die vorliegende Veröffentlichung greift auf zwei verschiedene Studien bzw. Erhebungsphasen zurück, in denen muslimische, ezidische und christliche Kinder und Eltern mit Fluchterfahrungen interviewt wurden. Schon 2017 hat Britta Konz sich diesem Forschungsdesiderat angenommen und ein geeignetes Instrumentarium für die Erhebung von Interviewdaten mit Kindern entwickelt. In diesem Zusammenhang wurde Anfang 2018 von ihr eine qualitative Pilotstudie mit einer ersten Datenerhebung durchgeführt, bei der zunächst Expert\*inneninterviews und Elterninterviews durchgeführt und anschließend Eltern und Kinder mit Fluchterfahrungen interviewt und Forschungshypothesen gebildet wurden.<sup>2</sup> 2018 erfolgte eine Kooperation mit World Vision Deutschland e.V. Die NGO hatte bereits 2016 als eine der ersten Organisationen in Deutschland Kinder mit Fluchterfahrungen selbst interviewt, um Erkenntnisse über ihre Lebenssituation zu sammeln. Da sich Glaube und Religion hier für einige Kinder als bedeutsames Thema rausstellte, führte World Vision zusammen mit Britta Konz die 2020 veröffentlichte Studie „Flucht, Religion, Resilienz: Glaube als Ressource zur Bewältigung von Flucht- und Integrationsherausforderungen“ (World Vision 2020) durch.<sup>3</sup> Hierbei wurde die innerpsychische und soziale Dimension von Glauben und Zugehörigkeit zur Religionsgemeinschaft berücksichtigt. In Hinsicht auf die innerpsychische Dimension wurde eruiert, inwiefern Glaube für die Befragten eine Bedeutung bei der Verarbeitung des Erlebten hat und welche religiösen Deutungsmuster für sie eine Relevanz haben. Bezüglich der sozialen Dimension von Religion wurde die Bedeutung von Religion für die Zugehörigkeit fokussiert und danach gefragt, welche Rolle religiöse Werte und Praktiken für die Gestaltung ihrer Sozialbeziehungen und sozialen Integrationsprozesse spielen (vgl. World Vision 2020, 7). Nicht zuletzt wurde auch nach dem Umgang mit religiöser Diversität sowie mit Diskriminierung gefragt. Die World Vision Veröffentlichung zielte darauf ab, für die Immigrations- und Integrationspolitik relevante Kernergebnisse darzustellen und politische Handlungsempfehlungen und Forderungen abzuleiten. Darüber hinausgehend bietet dieses Buch eine vertiefte wissenschaftliche Auseinandersetzung mit der Bedeutung von Religiosität für Familien mit Fluchterfahrungen und greift dabei auf die im Rahmen der Pilotstudie von Britta Konz vorher erhobenen, sowie die im World Vision Projekt erhobenen Daten zurück.<sup>4</sup>

---

2 Die hierbei erhobenen Daten werden in den Beiträgen von Britta Konz ausgewertet.

3 Die hierbei erhobenen Daten werden in den Beiträgen von Britta Konz und Caterina Rohde-Abuba ausgewertet.

4 Näheres zum Forschungsdesign, Erhebungs- und Auswertungsmethode siehe Kapitel 2.

### **Zum Aufbau des Buches**

Auf die durch Britta Konz und Caterina Rohde-Abuba gemeinsam verfasste Einleitung folgt im zweiten Kapitel des Buches die durch Britta Konz erarbeitete Vorstellung der Datengrundlage und Methodik, auf der dieses Buch gründet. Die darauffolgenden Kapitel bauen nicht aufeinander auf, sondern sind einzelne in sich geschlossene Kapitel, die die Perspektive der Kinder und ihrer Eltern unter verschiedenen interdisziplinären Gesichtspunkten beleuchten. In Kapitel 3 geht Caterina Rohde-Abuba basierend auf Daten der World Vision Studie „Flucht, Religion, Resilienz“ der Frage nach, welche Bedeutung religiöse Zugehörigkeit in den Identitätsbildungsprozessen der interviewten Kinder und Jugendlichen hat. In Kapitel 4 behandelt Britta Konz auf Grundlage von Daten aus ihrer Pilotstudie und der World Vision Studie religiöse Selbst- und Weltdeutungen von Kindern und Jugendlichen im Kontext ihrer Fluchterfahrungen. In Kapitel 5 untersucht Caterina Rohde-Abuba anhand der im Rahmen der World Vision Studie erhobenen Eltern-Interviews, wie Erwachsene mit Fluchterfahrung ihre Elternschaft in den wechselnden Kontexten von Flucht, Asyl und Integration durch unterschiedliche Sorgepraktiken („care“) konstituieren. In Kapitel 6 widmet sich Britta Konz anhand von Interviews mit erwachsenen Frauen in ihrer Pilotstudie und der Elterninterviews im Rahmen der World Vision Studie der Frage, wie religiöse Erziehung eine Vermittlungsfunktion zwischen der Subjektivierung dieser Frauen in ihrer alten und neuen Lebenswelt herstellen kann. In Kapitel 7 resümieren Britta Konz und Leonie Seebach die Ergebnisse dieses Buches in Hinblick auf religiöse Bildungsprozesse von Kindern und Jugendlichen in der Migrationsgesellschaft. Kapitel 8 stellt das gemeinsam durch Britta Konz und Caterina Rohde-Abuba verfasste Fazit des Buches dar.

Auf Grundlage einer interdisziplinären qualitativ-empirischen Studie mit muslimischen, christlichen und ezidischen Familien widmet sich dieses Buch der Bedeutung von Religion für die Bewältigung (Coping) traumatisierender Erlebnisse in Fluchtprozessen. Mithilfe des Konzepts der VulnerAbility zeigt dieses Buch, wie die Kinder und ihre Eltern durch ihren Glauben und die Zugehörigkeit zu einer Religionsgemeinschaft (Belonging) Handlungsfähigkeit im Sinne einer Agency generieren. In individuellen Adaptionleistungen passen sie ihr religiöses Erbe, das sich in Gottesbildern und religiösen Relevanzsystemen offenbart, sinnstiftend an neue Lebenskontexte an. Dies erlaubt ihnen durch einen Rückgriff auf ihren Glauben positive Zukunftsimaginationen zu entwickeln, auch wenn sie Religionszugehörigkeiten als Gegenstand gesellschaftlicher Konfliktlinien erlebt haben, die im Herkunftskontext, auf den Fluchtwegen und im deutschen Asylsystem durch Praktiken der Diskriminierung etabliert werden.

### Die Autorinnen



**Prof. Dr. Britta Konz** ist Professorin für Religionspädagogik an der TU Dortmund. Aktuell forscht sie u.a. zu „DisAbility in der Migrationsgesellschaft“.



**Dr. Caterina Rohde-Abuba** ist Head of Research beim Kinderhilfswerk World Vision Deutschland e.V. und associated researcher am Zentrum für Deutschland- und Europastudien der Universität Bielefeld.

978-3-7815-2491-0



9 783781 524910