

# Religionswissenschaftliche und religionssoziologische Perspektiven auf Migration unter besonderer Berücksichtigung der Migrationskirchen<sup>1</sup>

*Alexander-Kenneth Nagel*

## 1 Debatten und Blickwinkel

Wo der Zusammenhang von Religion und Migration thematisiert wird, da kommt Religion fast ausschließlich als abhängige Variable in den Blick. Dabei vollziehen sich akademische Debatten zum Thema seit jeher im Schatten allgemeinerer integrations- und sicherheitspolitischer Diskurse. Ein Ausdruck davon sind übermetaphorische und untertheoretische Konzepte wie „Parallelgesellschaft“, „Mobilitätsfalle“ oder „ethnische Kolonie“. Ein Resultat ist die ausgeprägte Fokussierung auf den Islam und die systematische Vernachlässigung von Migrationskirchen. Das Hauptaugenmerk der Fachdiskussion, die v.a. von Religionswissenschaftler/innen, Migrationssoziolog/innen und Sozialanthropolog/innen geführt wird, liegt auf der Transformation von Religion im Migrationskontext. In einer Draufsicht lassen sich drei Kernthemen unterscheiden, namentlich die (vermeintliche) Intensivierung des religiösen Lebens, Formen religiöser Institutionalisierung sowie die transnationale Situation religiöser Migrant\*innenorganisationen (dazu ausführlicher: Nagel 2018). Diese möchte ich im Folgenden kurz umreißen und auf ihre Relevanz für die Erforschung von Migrationskirchen befragen.

### 1.1 Intensivierung und Innovation

Zahlreiche Studien haben sich mit dem Wandel religiöser Identität oder religiöser Lebensführung in der Migrationssituation befasst. Dabei wird die religiöse Identität von Migrant\*innen in Abgrenzung von geläufigen Gefährdungsszenarien religiöser Radikalisierung eher als „Identitätsressource“ verstanden (Reuter 2009), die eine produktive Teilhabe an den sozialen, ökonomischen und politischen Prozessen der Aufnahmegesellschaft ermöglicht. Eine Schlüsselrolle spielten in diesem Zusammenhang Debatten über das Kopftuch als Aspekt islamischer Lebensführung. Die verbreitete Auffassung, die Bedeckung von Haaren und Gesicht sei Ausdruck einer überkommenen und restriktiven religiösen Doktrin von Geschlechterrollen, wurde durch eine Reihe empirischer Untersuchungen in Frage gestellt. In diesen methodisch oft biographisch und interpretativ angelegten Arbeiten aus der Religionswissenschaft oder interkulturellen Pädagogik wird auf die prinzipielle Mehrdeutigkeit des Kopftuches verwiesen (Karakasoğlu 2002). Es sei nicht nur mit den Erfordernissen moderner Lebensführung vereinbar, sondern könne unter bestimmten Umständen geradezu Ausdruck von Individualität und Selbstbestimmung sein (Klinkhammer 2000).

---

<sup>1</sup> Dieses Arbeitspaper beruht auf einem Überblicksbeitrag zu Religion und Migration (Nagel 2017) und spitzt ihn im Hinblick auf Migrationskirchen zu.

Das Beispiel der Kopfbedeckung macht deutlich, dass die Vorstellung einer Rückbesinnung auf traditionelle religiöse Symbole und Werthaltungen im Migrationskontext zu kurz greift. Vielmehr ist es gerade die Spannung zwischen dem Wunsch nach Bewahrung und dem Drang zur Veränderung, die für religiöse Transformation in der Diaspora kennzeichnend ist (Baumann 2000, S. 17). Die eigene religiöse Tradition, die in den Herkunftsländern oft genug stillschweigend im kulturellen Mehrheitskonsens verankert war, muss nunmehr aktiv erinnert und bewusst gemacht werden. Dadurch entstehen Freiheitsgrade für religiöse Innovation. Ein wichtiger Impuls dafür liegt in der Weitergabe religiösen Wissens von der ersten an die zweite und dritte Einwanderergeneration. So hat etwa Hans-Ludwig Frese deutlich gemacht, wie muslimische Jugendliche ihre religiöse Lebensführung im Benehmen mit den jugendkulturellen Normen der Aufnahmegesellschaft gestalten und dazu teilweise verschüttete Stränge der religiösen Überlieferung aktivieren (Frese 2002).

Migrationskirchen stellen hier in verschiedener Hinsicht einen interessanten Kontrastfall dar: Da sie in den meisten europäischen Ländern nominell (und teilweise auch strukturell) einen Teil der religiösen Mehrheit bilden, ist der o.a. Mechanismus (Minderheitensituation -> Reflexivität -> Innovation) womöglich schwächer ausgeprägt. Eine denkbare Folge davon wäre die stärkere und längere *Verknüpfung religiöser und landsmannschaftlicher Orientierungen*. So haben Thränhardt und Winterhagen (2012, S. 202f.) in einer vergleichenden Studie zu katholischen Missionen in Deutschland auf ausgeprägte nationalistische Orientierungen und eine vorkonziliar geprägte Theologie hingewiesen. Auch gibt es zwar Debatten über einen deutschen Islam (vgl. den Betrag von Vivien Neugebauer), aber nicht etwa über ein deutsches (Migrations-)Christentum. Der beschriebene Mechanismus dürfte auch und gerade für Migrationskirchen im Kontext der *reversed mission* gelten: Das avantgardistische Selbstbild und Sendungsbewusstsein dürften religiöse Reflexion und Innovation eher behindern als fördern. Schließlich lenken Migrationskirchen das Augenmerk auf einen blinden Fleck der Forschung zu Religion und Migration, indem sie das *Dogma der Intensivierung* herausfordern. Die Vorstellung, dass Migrationserfahrungen mit einer umfassenderen Religiosität einhergehen, beruht meist auf impliziten Annahmen von Coping und Beheimatung: Religion wird durch Minorisierung explizit.<sup>2</sup> Genauso wäre es allerdings denkbar, dass die Herauslösung aus dem Herkunftskontext und/oder Erfahrungen der kulturellen Entbettung oder Deprivation (-> qua Theodizee) zu einer Relativierung religiöser Zugehörigkeiten, bis hin zum Abbruch führen.

---

<sup>2</sup> Hier ließen sich noch einige, eher ideologiekritische, Überlegungen anschließen. So korrespondiert der Fokus auf Intensivierung und Radikalisierung m.E. eng mit den o.a. Gefährdungsdiskursen über (islamische) Religion als Sicherheitsrisiko. Aber auch in der Ideengeschichte von Diaspora-Konzepten zwischen religiöser Objekt- und akademischer Metasprache könnte der einseitige Blick auf die Intensivierung seine Ursache haben (Nagel 2012).

## *1.2 Institutionalisation*

Religionswissenschaftliche Autor/innen haben die religiöse Selbstorganisation von Migrant/innen bislang v.a. unter dem Gesichtspunkt einer fortschreitenden Institutionalisierung betrachtet und dabei in einer Art Verlaufsschema drei Phasen unterschieden (Baumann 2004, S. 21; Lehmann 2004, S. 33). Die Formierungsphase ist gekennzeichnet durch lose Zusammenkünfte religiöser Laien mit einer rudimentären Infrastruktur: Man trifft sich in Privatwohnungen, Bürgerhäusern oder Kirchengemeinden, um gemeinsam religiöse oder kulturelle Feste zu feiern. Alles Nötige wird durch situative Geld- oder Sachspenden zur Verfügung gestellt, es besteht kein Mitgliedschaftsverhältnis und keine klare religiöse Hierarchie. In der Etablierungsphase werden einfache Organisationsstrukturen geschaffen, etwa durch die Gründung eines Vereins. Durch Mitgliedsbeiträge und Arbeitsteilung wird es möglich, günstige Räumlichkeiten anzumieten, auszustatten und die religiösen Abläufe zu professionalisieren. Diese Entwicklung steht oft in einem engen Zusammenhang mit dem Nachzug oder der Gründung von Familien und dem Wunsch, die religiöse und kulturelle Erziehung der zweiten Generation zu gewährleisten. In der Konsolidierungsphase schließlich wird die Professionalisierung weiter vorangetrieben, etwa indem die Gemeinden hauptamtliche religiöse Funktionsträger (Imam, Priester, Mönch) anstellen. Der zunehmende Wohlstand der Gemeindemitglieder sowie erloschene Rückkehrhoffnungen führen dazu, dass die einfachen Kulträume vermehrt als unangemessen und beengt empfunden werden und der Wunsch nach größeren und repräsentativen Gebäuden an Gewicht gewinnt.

In dem Maße, wie religiöse Migrantorganisationen „Wege aus der Unsichtbarkeit“ finden (Luchesi 2003), werden sie für Akteure der Aufnahmegesellschaft, z.B. aus Politik und Verwaltung oder aus gesellschaftlichen Verbänden wie Kirchen, Wohlfahrtsverbänden oder Gewerkschaften, adressierbar. Dabei werden sie in der Regel nicht als religiöse Gruppen angesprochen, sondern als multifunktionale Zentren, die neben der religiösen Versorgung, auch soziale Dienste, Kulturpflege sowie die politische Mobilisierung und Interessenvertretung einer Migranten-Community übernehmen. Daraus können verschiedene Formen der interkulturellen oder interreligiösen Zusammenarbeit hervorgehen, etwa im Bereich der Frauenförderung, Kinder- und Jugendarbeit. Die Bewertungen dieser Indiennahme religiöser Migrantorganisationen gehen derweil auseinander und bewegen sich zwischen tendenziell positiven Verweisen auf „Empowerment“, also symbolische und strukturelle Bestärkung (Klinkhammer et al. 2011, S. 26), Warnungen vor integrationspolitischer Instrumentalisierung (Tezcan 2006, S. 26) und Befürchtungen vor einer Aufweichung professioneller Standards in der Sozialarbeit (Latorre et al. 2011).

Migrationskirchen fordern das lineare Phasenmodell religiöser Institutionalisierung in verschiedener Hinsicht heraus. Insoweit sie den Anschluss an bestehende Strukturen der verfassten Kirchen suchen, können sie (in unterschiedlichem Maße) auf eine umfassende Infrastruktur zurückgreifen: Dazu gehört zunächst die (Mit- oder Um-) Nutzung von

*Kirchengebäuden und Gemeindehäusern.* Auch die *Angebote der konfessionellen Wohlfahrtsverbände* mögen (mit Ausnahme der früher sogenannten „Ausländerarbeit“) nicht immer spezifisch kultursensibel gewesen sein, bieten aber doch eine umfassende Entlastung im diakonischen Bereich. Im katholischen Kontext ist mit der Organisation als „Mission“ (*missio cum cura animarum*) schließlich eine umfassende *Alimentierung* verbunden, die auch einen hauptamtlichen Geistlichen einschließt. In der Logik des Phasenmodells haben Migrationskirchen daher gewissermaßen einen Institutionalisierungsvorsprung, sind aber auch von Beginn an Teil eines komplexen organisationalen Feldes mit eigenen Dynamiken. Aus dieser Konstellation können sich mindestens zwei Anstöße zur *Deinstitutionalisierung* ergeben: So sind gerade im evangelikalen Bereich *Aufspaltungen* von Gemeinden keine Seltenheit. Dahinter können soziale oder theologische Differenzen der Anhänger stehen, aber auch eine gezielte Mobilisierung durch charismatische Entrepreneur:innen. Der zweite Mechanismus sind *Umstrukturierungen* der verfassten Kirchen, z.B. die Kürzung von Fördermitteln oder Versuche der stärkeren Anbindung von Migrationskirchen an deutschsprachige Ortsgemeinden. Schließlich, aber nicht zuletzt, ist die lokale Institutionalisierungsdynamik Migrationskirchen z.T. eng verbunden mit transnationalen Prozessen und Netzwerken.

### *1.3 Transnationale Situation*

Eine weitere wichtige Dimension religiöser Transformation im Migrationskontext sind die transnationalen Bezüge religiöser Migrant:innen und ihrer Organisationen. Nachdem die Migrationssoziologie lange Zeit davon ausgegangen war, dass grenzüberschreitende Beziehungen von Migrant:innenorganisationen mit zunehmender Assimilation zurückgehen würden (Vermeulen 2006, S. 49), verweisen neuere Studien auf die Beständigkeit ihrer transnationalen Netzwerke (Pries et al. 2010). Religionsgemeinschaften unterhalten nicht nur vielfältige Beziehungen in ihre Herkunftsländer, sondern auch zu anderen Diaspora-Standorten und werden so zu Plattformen transnationaler Vergesellschaftung (Vertovec 1999). Neben dem grenzüberschreitenden Transfer von Geld, Gütern und Informationen weisen religiöse Migrant:innenorganisationen eine Reihe spezifischer Beziehungsinhalte auf (Nagel 2013). Dazu gehören die Zirkulation religiöser Spezialist:innen oder Kultgegenstände über verschiedene Standorte ebenso wie grenzüberschreitende sakramentale Handlungen und Weisungen zur religiösen Lebensführung, etwa im Rahmen von Online-Fatwas (Graef 2010). In der Aufnahmegesellschaft begründen die transnationalen Bezüge religiöser Migrant:innenorganisationen zuweilen Verdachtsmomente von Fremdsteuerung und Integrationsverweigerung. Im Unterschied dazu weisen empirische Arbeiten immer wieder darauf hin, dass sie zu Agent:innen eines Religions- und Kulturtransfers in die Herkunftsländer werden können (Levitt et al. 2011)).

In der Kultur- und Sozialanthropologie hat sich mittlerweile die transnationale Vernetzung von Migrationskirchen als eigenständiger Forschungszweig etabliert, wobei zumeist der Austausch zwischen evangelikal geprägten und angebundnen Migrant:innen zwischen Nord-

und Südamerika und zwischen Europa und (Ost-)Asien thematisiert wird (einen Literaturüberblick bietet das Arbeitspapier von Sabrina Weiß). Im Zentrum stehen hier häufig Praktiken der Raumaneignung und lokale Hybridisierungsprozesse. Die *Meso-Perspektive* auf die transnationale Verflechtung von Migrationskirchen ist hingegen weniger prominent. Hier stehen zumeist global agierende pfingstkirchliche Unternehmen in Afrika oder Asien im Vordergrund. In der (übersichtlichen) migrationssoziologischen Literatur zu Migrationskirchen überwiegt bislang ein eher *skeptischer Blick* auf die transnationale Dimension. So deuten Thränhardt und Winterhagen an, dass italienische Missionen zum Schauplatz importierter regionaler Konflikte (Norditaliener vs. Süditaliener) werden und die ausgeprägte Herkunftslandorientierung kroatischer Katholiken ihrer sozialen und strukturellen Integration in Deutschland entgegensteht (2012).

## 2. Forschungsdesigns und Forschungsfragen

Es sollte deutlich geworden sein, dass die Vernachlässigung von Migrationskirchen in der akademischen Debatte über Religion und Migration ein schmerzhaftes Desiderat darstellt. Dafür sprechen zum einen die o.a. Hinweise, wie ihre systematische Einbeziehung zur Verfeinerung und/oder Reformulierung bestimmter Annahmen und Modelle beitragen könnte. Zum anderen aber sind Migrationskirchen bzw. Christinnen und Christen mit Migrationshintergrund auch zahlenmäßig bedeutsam.

Auch wenn im Zusammenhang von Religion und Migration in Deutschland vor allem von Muslimen die Rede ist, gehören bislang die meisten Immigranten einer christlichen Konfession an. Nach Auskunft der *römisch-katholischen Kirche* existieren in Deutschland „[D]erzeit [...] etwa 450 muttersprachliche Gemeinden in etwa 35 Sprachgruppen, in denen fast 500 Priester und Ordensleute [...] als Seelsorger wirken“ (Deutsche Bischofskonferenz 2016, S. 19). Insgesamt kann man von 4,4 Millionen Katholiken in Deutschland ausgehen, die entweder Ausländer sind (kein deutscher Pass) oder Deutsche mit Migrationshintergrund (Schohe 2014, S. 39). Über die Anzahl von Gemeinden anderer Sprache und Herkunft unter dem Dach der *evangelischen Kirchen* gibt es hingegen keine gesicherten Zahlen. Einzelne Landeskirchen wie die Evangelische Kirche von Westfalen und die Evangelische Kirche im Rheinland haben Listenprozesse angestoßen, um Kenntnisse über die verschiedenen evangelischen und evangelikalen Migrationskirchen auf ihrem Territorium zu erhalten. Danach bestanden im Jahr 2005 in Nordrhein-Westfalen sowie Teilen von Rheinland-Pfalz, dem Saarland und Hessen zusammen etwa 550 Gemeinden anderer Sprache und Herkunft, die große Mehrheit davon (80%) auf dem Gebiet der rheinischen Kirche (EKvW 2011, S. 14). In einer Publikation der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau ist von 400–500 christlichen Migrantengemeinden im Rhein-Main-Gebiet die Rede. Laut Zensusdaten hatten im Jahr 2011 2,7 Mio. Protestanten in Deutschland einen Migrationshintergrund. Eine bedeutende Minderheit innerhalb der Migrationskirchen stellen schließlich die *christlich-orthodoxen Kirchen* mit insgesamt ca. 1,6 Mio. Mitgliedern, da, die überwiegend im Rahmen der Anwerbeabkommen und z.T. als Kontingentflüchtlinge nach Deutschland gekommen

sind. Alles in allem ist also von beinahe 10 Mio. Christinnen und Christen mit Migrationshintergrund in Deutschland auszugehen. Zum Vergleich: Eine Hochrechnung des Bundesamtes für Migration und Flüchtlinge (BAMF) bezifferte die in Deutschland lebenden Muslime mit Migrationshintergrund zuletzt (Ende 2015) auf zwischen 4,4 und 4,7 Mio. Personen (Stichs 2015, S. 5).

Vor diesem Hintergrund möchte ich abschließend und ohne jeden Anspruch auf Vollständigkeit einige vergleichende Forschungsperspektiven formulieren. Um es vorab zu sagen: eine quantitative *Bestandsaufnahme* aller Migrationskirchen in Deutschland, wie sie unlängst das SPI für die Schweiz vorgelegt, hat, ist aus meiner Sicht derzeit weder vordringlich noch realisierbar. Stattdessen möchte ich den Blick auf kleinräumigere, aber systematisch gehaltvolle lokale und regionale Forschungsdesigns richten. Idealtypisch sind (zumindest) drei vergleichende Perspektiven auf Migrationskirchen zu unterscheiden:

1. *Interreligiös [Religionsvergleich]*: Der Vergleich von Migrationskirchen mit nicht-christlichen religiösen Migrantengemeinden ermöglicht eine Analyse unterschiedlicher Institutionalierungsverläufe (s.o.) sowie kollektiver Identitätsbildungsprozesse im Lichte gesellschaftlicher Affinitäts- oder Gefährdungsdiskurse. Thränhardt und Winterhagen deuten diese Perspektive an, systematisch durchgeführt wurde sie aber bislang nicht.<sup>3</sup>
2. *Intrareligiös [Konfessionsvergleich]*: In Konfessionsvergleich könnte man v.a. nach der Rolle der unterschiedlichen An- und Einbindungsformen der verfassten Kirchen fragen. Während die römisch-katholische Kirche Migrationskirchen in eigener Rechtsform integriert und alimentiert, überwiegen in den Landeskirchen lockere Formen der projektförmigen Förderung und Zusammenarbeit. Zugleich wird die lokale Separierung von muttersprachlichen und Ortsgemeinden in beiden Kirchen als Herausforderung erkannt. In konfessionsvergleichender Perspektive wäre zudem nach der Bedeutung unterschiedlicher ekklesiologischer Konzepte (zugespitzt: katholischer Holismus vs. evangelischer Dezentralismus) für das kollektive Selbstverständnis von Migrationskirchen und ihr Verhältnis zu deutschsprachigen Gemeinden.
3. *Innerreligiös [Migration vs. autochthon]*: Damit ist der Bogen geschlagen zum Vergleich von Migrationskirchen und deutschsprachigen Ortsgemeinden gleicher Konfession. Pointiert wäre hier zu fragen, ob und inwiefern Migrationskirchen unter Bedingungen von Konsolidierung und Konzentration gleichsam die Zukunft der deutschen Ortsgemeinden vorwegnehmen. Stichworte dafür wären etwa große Sozialräume, die Prominenz religiöser Laien und eine ausgeprägte Ehrenamtlichkeit sowie knappe sächliche und monetäre Ressourcen.

---

<sup>3</sup> Im Rahmen eines neu eingeworbenen DFG-Projekts unternehmen Martin Baumann und ich einen Vergleich zwischen Gemeinden bosnischer Muslime und katholischer Kroaten in ausgewählten Regionen Deutschlands und der Schweiz. Das Projekt startet zum Juni 2018.

### 3. Literatur

Baumann, Martin (2004): Religion und ihre Bedeutung für Migranten. In: Beauftragte der Bundesregierung für Migration (Hg.): Religion – Migration – Integration in Wissenschaft, Politik und Gesellschaft. Berlin/Bonn, S. 19-30.

Baumann, Martin (2000): Migration – Religion – Integration. Buddhistische Vietnamesen und Sarna, hinduistische Tamilen in Deutschland. Marburg: diagonal.

Deutsche Bischofskonferenz (2016): Katholische Kirche in Deutschland. Zahlen und Fakten 2015/16, Bonn.

EKVW (2011): Gemeinden anderer Sprache und Herkunft. Eine Orientierungshilfe für die evangelischen Gemeinden in Westfalen, Landeskirchenamt der Evangelischen Kirche von Westfalen.

Frese, Hans-Ludwig (2002): Den Islam ausleben. Konzepte authentischer Lebensführung junger türkischer Muslime in der Diaspora. Bielefeld: Transcript.

Graef, Bettina (2010): Media Fatwas, Yusuf al-Qaradawi and Media-Mediated Authority in Islam. In: *Orient* 51 (1), S. 6-15.

Karakaşoğlu, Yasemin (2002): Die „Kopftuch-Frage“ an deutschen Schulen und Hochschulen (Reihe Interkulturelle Studien). Münster: Arbeitsstelle Interkulturelle Pädagogik, Lehreinheit Erziehungswiss., Fachbereich 06, Westfälische Wilhelms-Univ.

Klinkhammer, Gritt (2000): Moderne Formen islamischer Lebensführung: Eine qualitativ-empirische Untersuchung zur Religiosität sunnitisch geprägter Türkinnen der zweiten Generation in Deutschland. Marburg: diagonal.

Klinkhammer, Gritt; Frese, Hans-Ludwig; Satilmis, Ayla; Seibert, Tina (2011): Interreligiöse und interkulturelle Dialoge mit Muslimen in Deutschland. Eine quantitative und qualitative Evaluation. Bremen: Selbstverlag.

Latorre, Patricia; Zitzelsberger, Olga (2011): MigrantInnenselbstorganisationen und Soziale Arbeit : was der Zusammenarbeit auf Augenhöhe im Wege steht. In: *Forschungsjournal Soziale Bewegungen* 24, S. 49-58.

Lehmann, Karsten (2004): Migration und die dadurch bedingten religiösen Pluralisierungsprozesse. In: Flüchtlinge und Integration Beauftragte der Bundesregierung für Migration (Hg.): Religion – Migration – Integration in Wissenschaft, Politik und Gesellschaft. Berlin/Bonn, S. 31-48.

Levitt, Peggy; Lambda-Nieves, Deepak (2011): Social Remittances Revisited. In: *Journal of Ethnic and Migration Studies* 37, S. 1-22.

Luchesi, Brigitte (2003): Wege aus der Unsichtbarkeit. Zur Etablierung hindu-tamilischer Religiosität im öffentlichen Raum der Bundesrepublik Deutschland. In: Martin Baumann; Brigitte Luchesi; Annette Wilke (Hg.): Tempel und Tamilen in zweiter Heimat. Hindus aus Sri Lanka im deutschsprachigen und skandinavischen Raum. Würzburg: Ergon, S. 99-124.

- Nagel, Alexander-Kenneth (2013): „Urbi et Orbi: Transnationale religiöse Netzwerke“. In: Martina Maletzky; Manfred Wannöffel; Martin Seeliger (Hg.): Arbeit und Mobilität in einer globalisierten Welt. Frankfurt am Main: Campus, S. 133-153.
- Nagel, Alexander-Kenneth (2012): „Von der Leidensgeschichte zur transnationalen Gemeinschaft: Religiöse Selbstorganisation und Selbstvergewisserung in der Diaspora“. In: Kranemann B (Hg.) Liturgie und Migration. Stuttgart: Kohlhammer, S. 75-98.
- Nagel, Alexander-Kenneth (2017): „Religion und Migration“. In: Gogolin I/Georgi V/Krüger-Potratz M/Lengyel D/Sandfuchs U (Hg.) Handbuch Interkulturelle Pädagogik. Bad Heilbrunn: Klinkhardt, S. 72-76.
- Nagel, Alexander-Kenneth (2018): „Religion, Ethnizität und Migration“. In: Krech V/Pollack D/Müller O/Hero M (Hg.) Handbuch Religionssoziologie. Wiesbaden: VS, S. 981-1000.
- Pries, Ludger; Sezgin, Zeynep (2010): Migrantenorganisationen als Grenzüberschreiter – ein (wieder)erstarkendes Forschungsfeld. In: Ludger Pries; Zeynep Sezgin (Hg.): Jenseits von ‚Identität oder Integration‘. Grenzen überspannende Migrantenorganisationen. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, S. 7-14.
- Reuter, Astrid (2009): Religionen im Prozess von Migration. Eine Fallstudie: Muslimische Migration nach Deutschland und Frankreich im 20. Jahrhundert. In: Hans G. Kippenberg; Jörg Rüpke; Kocku von Stuckrad (Hg.): Europäische Religionsgeschichte. Ein mehrfacher Pluralismus. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, S. 371-410.
- Schohe, Stefan: „Migration als Ort der Theologie“. In: T. Keßler (Hg.), Migration als Ort der Theologie, Regensburg 2014, 36–65.
- Stichs, Anja (2015): Wie viele Muslime leben in Deutschland? Eine Hochrechnung über die Anzahl der Muslime in Deutschland zum Stand 31. Dezember 2015. Nürnberg 2016: Bundesamt für Migration und Flüchtlinge
- Tezcan, Levent (2006): Interreligiöser Dialog und politische Religionen. In: *Aus Politik und Zeitgeschichte* 28-29, S. 26-32.
- Thränhardt, Dietrich/Winterhagen, Jenni (2012): Der Einfluss der katholischen Migrantengemeinden auf die Integration südeuropäischer Einwanderergruppen in Deutschland, in: JOCHEN OLTMER u.a. (Hg.), Das »Gastarbeiter«-System. Arbeitsmigration und ihre Folgen in der Bundesrepublik Deutschland und Westeuropa, München, 199–215.
- Vermeulen, Floris (2006): The Immigrant Organising Process. Turkish Organisations in Amsterdam and Berlin and Surinamese Organisations in Amsterdam 1960–2000. Amsterdam: Amsterdam University Press.
- Vertovec, Steven (1999). Three meanings of 'diaspora', exemplified by South Asian religions. In: *Diaspora* 6 (3), S. 277-300.