

Religionszuschreibungen

Eine sozio-rhetorische Studie
zu geflüchteten Menschen in Hamburg
im Kontext des deutschen Säkularitätsregimes

Dissertation
zur Erlangung des Grades
der Doktorin/ des Doktors der Philosophie (Dr. phil)
an der Fakultät für Geisteswissenschaften
der Universität Hamburg

vorgelegt von
Annika Willenberg
Hamburg, 2024

Mündliche Prüfung am: 07.11.2024

Namen der Gutachter:

Prof. Dr. Ulrich Dehn

Prof. Dr. Adrian Hermann

Inhaltsverzeichnis

EINLEITUNG	6
KAPITEL 1: THEORETISCHER RAHMEN	11
1.1 ERKENNTNISINTERESSE	11
1.2 FRAGESTELLUNG	13
1.3 FORSCHUNGSSTAND	14
1.4 ANALYSEPERSPEKTIVEN	25
1.4.1 Klassifikation von Religion im Kontext der sogenannten „Flüchtlingskrise“ ...	25
1.4.2 Säkularitätsregimes	29
1.4.3 Interaktion, Organisation, Gesellschaft	34
1.4.4 Islamspezifischer Diskurs	40
KAPITEL 2: FORSCHUNGSETHISCHE ÜBERLEGUNGEN	50
2.1 BEGRIFFSKLÄRUNG	50
2.1.1 Der Begriff „Flüchtling“	50
2.1.2 Identität	53
2.1.3 Labeling im Kontext von Othering	54
2.1.4 Religion, Ethnizität und Kultur	56
2.1.5 „Deutschsein“	57
2.2 FORSCHUNG MIT MENSCHEN IN PREKÄREN LEBENSVERHÄLTNISSEN	59
KAPITEL 3: METHODIK	65
3.1 ZU DEN GRUNDPRÄMISSEN QUALITATIVER FORSCHUNG	65
3.2 FORSCHUNGSDESIGN	66
3.3 INTERVIEWS	66
3.3.1 Leitfadengestützte Interviews	66
3.3.2 Interviews mit Geflüchteten	69
3.3.3 Einsatz von Dolmetscherinnen in Interviews	70
3.3.4 Die Herausforderung der Verwendung von religiöser und religionsbezogener Sprache in der Erhebung	72
3.3.5 Interviews mit Expert:innen	74
3.4 (VERDECKTE) ETHNOGRAPHISCHE BEOBACHTUNG	76
3.5 ZUGANG ZUM FELD	79
3.6 DATENERHEBUNG	80
3.6.1 Stichprobe	80

3.6.2 Zeitraum und Ablauf der Datenerhebung	83
3.6.3 Dokumentation	85
3.7 AUSWERTUNG UND ANALYSE	86
3.8 SAMPLE	89
3.9 LIMITATIONEN UND METHODENKRITIK	90
KAPITEL 4: ANALYSE	96
4.1 ORGANISATION	96
4.1.1 Generelles Unterkunftsmanagement	99
4.1.2 Der Gebetsraum als vermeintlicher Verhandlungsort territorialer Machtansprüche.....	104
4.1.3 Fasten im Kontext von Religionsfreiheit	107
4.1.4 Religiöse Feste als Beispiel für die Deutungshoheit der Betreiber:innen	111
4.1.5 Die Unterkunft zwischen privatem und öffentlichem Raum.....	114
4.1.6 Das Label „Religion“ in der Aushandlung mit anderen Labels	116
4.1.7 Die Wahrnehmung von Religion als Konfliktpotenzial	118
4.2 INTERAKTION	133
4.2.1 Barrieren im Beziehungsaufbau: Die Wahrnehmung geflüchteter Menschen als Bittsteller	134
4.2.2 Fokussierung statt Desinteresse: Die religiösen Identitäten Geflüchteter im Kontext der deutschen Gesellschaft.....	139
4.2.3 Antimuslimischer Rassismus in der Verwendung unterschiedlicher Labels	142
4.2.4 Drei Coping-Mechanismen Geflüchteter in der Konfrontation mit antimuslimischen Rassismen	146
4.3 GESELLSCHAFT	157
4.3.1 Label-Switching: Vom „Flüchtling“ zum „Muslim“ in der deutschen Öffentlichkeit.....	158
4.3.2 Antimuslimisches Othering in den Massenmedien	160
4.3.3 Geflüchtete als vermeintliche Gefahr für die öffentliche Sicherheit	163
4.3.4 Die Darstellung Geflüchteter als rückständig	167
4.3.5 Der Fokus auf die vermeintliche Religiosität Geflüchteter zwischen Stigma und Chance.....	171
4.3.6 Eine vermeintliche Unwissenheit als Erklärung für die islamophobe Haltung der deutschen Gesellschaft.....	179
4.3.7 Ein vermeintliches Fehlverhalten anderer Geflüchteter als Erklärung für die islamophobe Haltung der deutschen Gesellschaft	181

4.3.8 Das übergreifende Narrativ des „bösen Islam“ als Gegenpol zum „guten Westen“	185
SCHLUSS	188
ZUSAMMENFASSUNG	188
DISKUSSION	192
AUSBLICK	195
LITERATURVERZEICHNIS	198
ANHANG.....	215
INTERVIEWLEITFADEN GEFLÜCHTETE:R.....	215
INTERVIEWLEITFADEN EXPERT:IN.....	218
VERWENDETE HILFSMITTEL.....	219
EIDESSTATTLICHE EIGENSTÄNDIGKEITSERKLÄRUNG	220
KURZFASSUNG DER ERGEBNISSE DER ARBEIT IN DEUTSCHER UND ENGLISCHER SPRACHE	221
VERÖFFENTLICHUNGEN	225

Einleitung

Die große Zahl geflüchteter Menschen, die im Zeitraum vor allem von 2015 bis 2017 aus Syrien, Afghanistan und Irak nach Deutschland gekommen ist, hat die Gesellschaft nicht nur mit der Herausforderung betraut, die Zugezogenen unterzubringen und zu versorgen, sondern ihnen darüber hinaus eine Integration in die deutsche Gesellschaft zu ermöglichen. Die vermeintliche Religiosität der Geflüchteten stellte dabei von Beginn an ein zentrales Thema in der öffentlichen und medialen Debatte dar und wurde vor allem als Integrationshemmnis oder gar als regelrechte Bedrohung für die öffentliche Sicherheit stilisiert. In diesem Zuge wurden „die Geflüchteten“ in der Regel als homogene Masse von Muslim:innen begriffen und mit einem Islambild in Verbindung gebracht, das sie als rückständig und demokratiefeindlich charakterisierte. Dadurch wurden sie nicht nur als Gegenpol zur „deutschen“, gerne auch als „westlich“ identifizierten Gesellschaft beschrieben, sondern geradezu als Bedrohung selbiger wahrgenommen. Von der zwischenzeitlich in der Öffentlichkeit wahrgenommenen Willkommenskultur gegenüber den Geflüchteten blieb im Laufe dieser Debatte nicht mehr viel übrig. Vielmehr verwandelte sich diese vielerorts in Ressentiments gegenüber geflüchteten Menschen (vgl. Hamann/Karakayali 2016; Jäger/Wamper 2017; Dinkelaker et al. 2021).

Den Geflüchteten selbst entgeht die sie betreffende öffentliche und mediale Debatte keineswegs und auch in direkten, alltäglichen Interaktionen mit Vertreter:innen der Aufnahmegesellschaft werden sie immer wieder mit ihrer vermeintlichen muslimischen Identität konfrontiert und regelrecht dazu genötigt, sich zu diesem Thema zu verhalten. Dabei wissen sie entsprechende Nachfragen nicht mit aufrichtiger Neugier zu verwechseln, sondern empfinden diese stetige Konfrontation als eine Form von Diskriminierung. Hinzu kommt der Umstand, dass die meisten dezidiert vor einem terroristischen islamischen Regime nach Europa geflohen sind und es als befremdlich bis schmerzhaft wahrnehmen, selbst mit einer entsprechenden religiösen Identität belegt zu werden. Vor dem Hintergrund dieser verschiedenen Aspekte hat diese Zuspitzung der Auseinandersetzung der deutschen Aufnahmegesellschaft mit den geflüchteten Menschen auf deren religiöse bzw. muslimische Identität einen erheblichen Einfluss darauf, wie die Zugezogenen die deutsche Gesellschaft wahrnehmen, aber auch wie sie ihr eigenes Selbstbild in diesem neuen Umfeld reflektieren. Da die kritische bis negative Einstellung der deutschen Gesellschaft gegenüber den geflüchteten Menschen deren Integrationschancen genauso erschweren wie die Wahrnehmung dieses Fremdbildes

auf Seiten der Geflüchteten, lohnt es sich, diese Dynamik aus einer sozial- und religionswissenschaftlichen Perspektive genauer in den Blick zu nehmen.

Dass Migrant:innen basierend auf ihrer vermeintlichen oder tatsächlichen muslimischen Identität in der deutschen Gesellschaft diskriminiert werden, ist dabei durchaus kein neues Phänomen und wurde bereits ausgiebig erforscht. Spätestens seit den Terroranschlägen des 11. September 2001 fand demnach ein Wandel statt in dessen Folge in der deutschen Öffentlichkeit begonnen wurde, Migrant:innen aus arabisch-stämmigen Ländern primär als Muslim:innen wahrzunehmen und damit in gesellschaftliche Debatten einzubeziehen, wie mit der „Bedrohung durch den islamistischen Terror“ umzugehen sei. Diese Dynamik einer aufkeimenden Islamophobie und ihrer Konsequenzen für migrantische Gemeinden fließt in die vorliegende Forschungsarbeit mit ein, soll aber nicht ihren Kern bilden. Vielmehr soll ein Perspektivwechsel vollzogen und untersucht werden, wie das Thema „Religion“ in der Auseinandersetzung mit der Fluchtbewegung seitens der deutschen Gesellschaft dazu eingesetzt wird, die neu Ankommenen in bestehende Systeme einzuordnen und dabei Machtverhältnisse zu etablieren oder zu bestätigen. Es geht bei diesem Prozess also genauso um das Selbstverständnis der deutschen Gesellschaft in Bezug auf und in Abgrenzung zu den geflüchteten Menschen wie um die Verortung der Geflüchteten in der neuen Gesellschaft selbst. Auch diese Dynamik mag nicht neu sein und auch abseits von Migrationsbewegungen dienen Zuschreibungsprozesse als gängiges Instrument für die Definition von Beziehungen zwischen Individuen und Gruppen. Aus verschiedenen Gründen lassen sich eben diese Prozesse im Rahmen der sogenannten Flüchtlingskrise in Deutschland aber besonders gut veranschaulichen und auf ihren unterschiedlichen sozialen Ebenen im Detail darstellen.

Für die Untersuchung von Zuschreibungsprozessen in Verbindung mit „Religion“ bzw. „dem Islam“ eignet sich die thematisierte Fluchtbewegung in besonderem Maße, da selten der Rahmen der Debatte in der Aufnahmegesellschaft so klar umrissen ist: Für die Unterbringung von Geflüchteten wurden gesonderte Stabstellen und behördliche Kapazitäten geschaffen, die ausschließlich mit der Verwaltung und Organisation der Unterbringung und Versorgung betraut waren. Auch der öffentliche und mediale Diskurs um die sogenannte „Flüchtlingskrise“ war klar umrissen und durch Labels wie „Flüchtling“, „Islam“ und „Religion“ gut identifizierbar. Auch in persönlichen Interaktionen besonders im Zeitraum zwischen 2015 und 2017 waren sich meist beide Seiten (Vertreter:innen der deutschen Gesellschaft und Geflüchtete) bewusst, mit wem sie es zu tun hatten. Geflüchtete Menschen wurden zielsicher als solche angesprochen und behandelt, ohne dass diese hätten bestätigen müssen, dass sie im Kontext der aktuellen

Fluchtbewegung nach Deutschland gekommen seien. Besonders auf diesen drei Ebenen von gesellschaftlicher Debatte, organisationaler Verwaltung und persönlicher Interaktion konnten im Rahmen der vorliegenden Arbeit Zuschreibungsprozesse identifiziert werden, in denen die deutsche Gesellschaft in ihrer Selbstwahrnehmung als säkularer Staat erkennbar wird und sich zeigt, wie „Säkularität“ und „Religion“ bzw. Konzepte wie „Religionsfreiheit“ gesellschaftlich ausgehandelt und definiert werden. Gleichzeitig wird deutlich, wie die erwähnten Labels verwendet werden, um in Abgrenzung zum Selbstbild „der Deutschen“ geflüchtete Menschen in die bestehenden Gesellschaftsstrukturen einzuordnen und was dies für ihre Selbstwirksamkeit in der neuen Gesellschaft bedeutet.

Die vorliegende Arbeit untersucht daher, in welchen Situationen geflüchtete Menschen genau mit Zuschreibungen seitens der Aufnahmegesellschaft konfrontiert werden, die sich auf ihre vermeintliche religiöse Identität beziehen. Es wird dabei herausgearbeitet, welche Klassifizierungen vorgenommen und welche Labels in solchen Auseinandersetzungen verwendet werden. Hierauf basierend wird weiterhin dargestellt, welche Konsequenzen die Klassifizierungen für das Selbstbild der Geflüchteten haben und welche Schlüsse sie daraus ziehen für ihren Stand in der deutschen Gesellschaft und ihre Integrationschancen. Um diese Aspekte zu untersuchen, werden in der vorliegenden Arbeit die Betroffenen selbst zu Wort kommen. Durch qualitative Interviews wird ihnen die Möglichkeit geboten, neben ihren konkreten Erfahrungen auch ihre Interpretationen dieser Erfahrungen sowie ihre Emotionen zu teilen. Obwohl ein thematischer Fokus darauf liegt, Zuschreibungen als Instrument des säkularen Aufnahmestaates zu untersuchen, womit dessen Selbstbild und Machtposition beleuchtet werden, ist es doch sinnvoll, dies vorrangig aus der Perspektive der Geflüchteten zu tun, die in diesen Prozessen die Adressaten darstellen. Entsprechende Auseinandersetzungen stellen mitunter ihre ersten Berührungspunkte mit der Aufnahmegesellschaft und deren verschiedenen sozialen Ebenen dar. Die Sichtweise der geflüchteten Menschen kann somit als eine besondere epistemische Position, als ein „Standpunkt“ (Wylie 2003), verstanden werden, aus dem Aspekte in den Blick kommen, die für Angehörige der Aufnahmegesellschaft womöglich blinde Flecken dargestellt hätten. Diese Erhebung wird ergänzt durch Elemente verdeckter Feldforschung in Unterkünften für geflüchtete Menschen im Raum Hamburg, womit die Erzählungen der Befragten durch persönliche Beobachtungen aus der Perspektive eines Mitgliedes der Aufnahmegesellschaft ergänzt werden. Zu den Erzählungen der Geflüchteten von ihrem Leben in der Unterkunft werden so noch einmal weitere Kontexte hinzugefügt. Da die Unterbringung sowohl für die

geflüchteten Menschen als auch für die deutsche Gesellschaft in dieser groß angelegten und in kürzester Zeit improvisierten Form eine Neuheit darstellte, gab es für viele Situationen noch keine festen Regeln und Vorgehensweisen. Ständig mussten ad hoc Angelegenheiten und verwalterische Prozesse geschaffen und angepasst werden und auch die Interaktionen zwischen den Unterkunftsbetreiber:innen und den Bewohner:innen waren oftmals von Unsicherheiten auf beiden Seiten geprägt. Für dieses Feld ist es daher sinnvoll, Regularien und Aushandlungen aus der Perspektive einer nicht-betroffenen Person zu beobachten und mit dem Vorwissen einer in der säkularen Aufnahmegesellschaft sozialisierten Person mit einem religionssensiblen Blick zu interpretieren. Da das Forschungsfeld der Unterkunft einen besonders intensiven Austragungsort entsprechender Aushandlungsprozesse darstellt, wurden darüber hinaus einige qualitative Interviews als Experteninterviews mit Menschen geführt, die entweder in Unterkünften arbeiten, sie leiten oder in der Koordinierung der Unterkünfte auf Verwaltungsebene tätig sind. Die so gewonnenen Erläuterungen und Abwägungen hinter bestimmten Regeln und Entscheidungen runden den Blick auf die Zuschreibungsprozesse ab.

Durch dieses Vorgehen konnten drei soziale Ebenen (vgl. Luhmann [1975] 2005) herausgearbeitet werden, auf denen entsprechende Prozesse stattfinden und die in der Darstellung und Analyse den Rahmen bilden. Auf der gewissermaßen kleinteiligsten Ebene der *Interaktion* werden geflüchtete Menschen in direkten Auseinandersetzungen mit Deutschen mit Klassifikationen konfrontiert, die ihre vermeintliche religiöse Identität betreffen und oftmals zu diskriminierenden Aussagen führen, in denen die Geflüchteten aufgrund ihrer Herkunft als religiös konservativ oder rückständig identifiziert werden. Die zweite Ebene der Unterkunft als *Organisation* bietet eine Art Spielfeld mit klarer Abgrenzung, auf dem sich geflüchtete Menschen als Bewohner:innen direkt und stetig mit Unterkunftsbetreiber:innen als Vertreter:innen des deutschen Verwaltungsapparates auseinandersetzen müssen, wobei das Wohnen, Leben und die Versorgung der Geflüchteten auch hier von den unterschiedlichen Labels strukturiert wird, die die Betreiber:innen verwenden. Denn was die Unterkunft als „religiös neutralen Ort“ ausmacht und ob bestimmte Symbole und Feste als „kulturelle“ oder „religiöse“ Ausdrücke verstanden werden, obliegt zum Großteil ihrer Willkür. Die umfassendste Ebene der *Gesellschaft* bildet die öffentliche Debatte um geflüchtete Menschen, die besonders auf der Basis der medialen Berichterstattung gut zugänglich ist und erforscht werden kann. Nach einer anfänglichen Phase, in der die öffentliche und mediale Debatte von einem willkommen heißenden und empathischen Ton bestimmt war,

schwenkte die Stimmung bald um und der Fokus veränderte sich von einer Beschreibung „der Flüchtlinge“ als Schutzsuchenden, die vor einer Terrororganisation fliehen, hin zu „den Flüchtlingen“, die die Gefahr einer religiösen und kulturellen Überfremdung mit sich bringen und eine Bedrohung der westlichen Demokratie darstellen würden.

Ich werde in der vorliegenden Arbeit diesen Zuschreibungsprozessen auf den drei Ebenen des Sozialen nachgehen, um ein möglichst umfassendes Bild davon zu zeichnen, wie die deutsche Aufnahmegesellschaft in der Auseinandersetzung mit Geflüchteten ihr Selbstverständnis als säkularer Staat verhandelt und festigt, wie das Machtgefüge aussieht, das sie zwischen sich und den geflüchteten Menschen aufbaut und inwiefern selbiges nicht nur Zeugnis dessen ist, was ich das deutsche *Säkularitätsregime* nennen werden, sondern inwiefern dieses über diese Prozesse auch aktiv geformt wird.

Kapitel 1: Theoretischer Rahmen

1.1 Erkenntnisinteresse

In den letzten zehn Jahren ist eine große Zahl an Menschen auf dem Fluchtweg nach Deutschland gekommen – vorwiegend aus arabischen bzw. muslimisch geprägten Ländern. Neben der Versorgung der neu angekommenen Menschen steht die aufnehmende Gesellschaft vor der komplexen Herausforderung, eine erfolgreiche Integration der Angekommenen zu ermöglichen. Das Thema „Religion“ scheint dabei zumindest aus der Sicht der deutschen Aufnahmegesellschaft eine ausgeprägte Rolle zu spielen und bestimmte zeitweise den medialen Diskurs um die Flüchtlingsdebatte. „Die Geflüchteten“ werden dabei oft pauschal als homogene Gruppe von Muslim:innen wahrgenommen, die mit einem konservativen Rollenbild, demokratiefeindlichen Ansichten und der inhärenten Gefahr der „kulturellen Überfremdung“ der Aufnahmegesellschaft in Verbindung gebracht werden (Müller 2018).

Diese von Islamophobie und Fremdenfeindlichkeit geprägten Vorurteile sind nicht neu (vgl. Fülling 2019; Hierl 2012; Wolf/Halm 2017). Was sich am Prozess des Ankommens der geflüchteten Menschen jedoch exemplarisch besonders gut untersuchen lässt, ist die Funktion, die die Zuschreibung von und Auseinandersetzung mit der vermeintlichen religiösen Identität der Geflüchteten in der gesellschaftlichen Debatte um Integration hat.

In dieser Arbeit soll daher nicht bloß dargestellt werden, dass geflüchtete Menschen nach ihrem Ankommen in Deutschland unweigerlich konfrontiert werden mit einer Auseinandersetzung der letzten beiden Jahrzehnte, in der die Mehrheitsgesellschaft sich in Abgrenzung zu „dem Islam“ definiert. Vielmehr soll der Fokus auf die Prozesse religiöser Zuschreibung selbst gelegt werden und damit ihre gesellschaftliche Funktion – nämlich die Aushandlung von Machtstrukturen – untersucht werden. Zuschreibungen jeglicher Art dienen innerhalb von sozialen Gefügen dazu, eine eigene Identität zu definieren und sich dabei von anderen abzugrenzen. Im Fall der geflüchteten Menschen ist es daher Stückweit als normal zu betrachten, dass sie seitens der deutschen Gesellschaft durch Klassifikationen in das bestehende soziale System eingeordnet werden und mit dieser Einordnung auch ein gewisses Verhältnis zu Teilhabe, Macht und Agency verbunden ist. Die religiösen Zuschreibungen scheinen jedoch primär als Instrument der Abwertung und Einschränkung geflüchteter Menschen zu dienen. Diese Dynamik soll in dieser Arbeit in den Blick genommen werden.

Die geflüchteten Menschen sind in ihrem Alltag immer wieder dazu gezwungen, sich zu Labels wie „Religion“, „Ethnizität“ und „Kultur“ zu verhalten; manchmal unter ihresgleichen, aber viel öfter im Kontakt mit Mitgliedern oder Institutionen der Aufnahmegesellschaft. „Religion“ nimmt im Interesse der deutschen Öffentlichkeit unter diesen Kategorien die prominenteste Rolle ein und ist dabei fokussiert auf „den Islam“ bzw. eine vermeintliche muslimische Identität der Geflüchteten. Man könnte argumentieren, dass dieses Interesse von einer Neugier oder Angst vor religiösem Extremismus herrührt, was sicherlich in Teilen zutrifft. Die vorliegende Arbeit soll jedoch verdeutlichen, dass gleichzeitig bzw. auf einer komplexeren Ebene diese Aushandlungen auch als Instrument der deutschen Gesellschaft und des deutschen Staates dienen, die betroffenen Geflüchteten in gesellschaftlichen Strukturen zu verorten und ihnen in Relation zur Mehrheitsgesellschaft und anderen Minoritäten bestimmte Maße an Selbstwirksamkeit, sozialem Kapital und Teilhabemöglichkeiten zuzuordnen. In diesem Sinne sind die untersuchten Zuschreibungen als Instrument zur Aushandlung von Machtbeziehungen innerhalb der Ankunftsgesellschaft zu verstehen. Was ich das ‚deutsche Säkularitätsregime‘ nennen werde – vertreten durch die Systeme, Institutionen und Menschen, die die deutsche Gesellschaft verkörpern – sorgt dafür, die geflüchteten Menschen mit ihrer (Nicht-)Religiosität in bestehende Systeme einzuordnen. Es impliziert gleichzeitig eine gewisse Deutungshoheit darüber, welchen Platz „der Islam“ bzw. seine Anhänger in der Gesellschaft einnehmen dürfen und welche sozialen Normen und Stigmata mit diesen Labels einhergeht.

Diese Frage nach dem Säkularitätsregime und den Klassifikationskategorien, mit welchen die Geflüchteten belegt werden, bettet sich in eine Reihe gegenwärtiger Forschungsinteressen innerhalb der Religionswissenschaft ein, wie der „Vielfalt der Nichtreligion“ (vgl. Quack 2013a, S. 87) und den „vielfältigen Säkularitäten“ (Wohlrab-Sahr/Burchardt 2011), die bei der Darlegung der Analyseperspektiven in diesem Kapitel noch einmal ausführlich aufgegriffen werden. Aus der Perspektive der „Vielfalt der Nichtreligion“ bzw. *Nichtreligiosität* (Quack 2013a, 2013b, 2014; Wohlrab-Sahr/Kaden 2013) besteht der Gegenstand der Religionswissenschaft „nicht nur aus allen gemeinhin als religiös verstandenen Phänomenen, sondern umfasst auch alle Positionierungen zu religiösen Phänomenen und zu dem Konzept ‚Religion‘, egal ob diese sich selbst als religiös oder nichtreligiös, als religionskritisch, neutral bzw. methodologisch agnostisch oder apologetisch verstehen“ (Quack 2013b, S. 60). Im Kontext dieser Debatte ist von Interesse, welche Phänomene, Positionierungen und Konzepte überhaupt als „religiös“ zu kategorisieren sind und wer diese Kategorisierung vorzunehmen vermag. Sullivan

(2018) stellt im Rahmen ihrer Überlegungen zur „impossibility of religious freedom“¹ fest, dass eine Klassifikation dessen, was „religiös“ ist in Abgrenzung zur Nichtreligion immer auch eine mögliche Beschneidung der religiösen Bedürfnisse und Ausdrücke gewisser Personen(gruppen) bedeutet und es demnach nahezu unmöglich sei, eine Definition des Religiösen vorzunehmen, die nicht einer Ausgrenzung bzw. Beschneidung gleichkommt. Eben solche Verhandlungen dessen, was als „religiös“ bzw. „nicht religiös“ zu verstehen ist, sind ein entscheidender Aspekt des deutschen Säkularitätsregimes. Hierzu gehören staatliche Institutionen, die die Religionsfreiheit aller in Deutschland lebenden Menschen und damit auch der Geflüchteten gewährleisten sollen. In der Praxis erfordert dies aber eine Klassifikation dessen, was das Label „Religion“ einschließt. Eine solche Kategorisierung nimmt dabei zum einen zumeist lediglich das Religionsverständnis der Mehrheitsgesellschaft zum Ausgangspunkt und impliziert zum anderen auch den Schutz gewisser religiöser Praktiken und eine kritische Betrachtung oder ein Verbot anderer. Damit kann wiederum eine Zuschreibung gewisser gesellschaftlicher Positionen verbunden sein, in der geflüchtete Menschen gegenüber anderen Gruppen als weniger privilegiert, selbstwirksam und gesellschaftlich angesehen werden.

1.2 Fragestellung

Aus dem formulierten Erkenntnisinteresse ergeben sich folgende Forschungsfragen, denen ich im Verlauf der Arbeit nachgehen werde:

Wer sind die Akteur:innen in diesen Aushandlungsprozessen? Welche Motive und Agenden sind in diesen Prozessen identifizierbar? In welchen Situationen gesellschaftlichen Zusammenlebens finden entsprechende Zuschreibungen statt? Wie nehmen die geflüchteten Menschen diese Auseinandersetzungen wahr und ist erkennbar, ob und wie sie sich auf ihre eigene Verortung und ihr Verhalten in der Aufnahmegesellschaft auswirken?

Diese Fragen werden auf drei unterschiedlichen gesellschaftlichen Ebenen betrachtet, die in der explorativen Forschungsphase bereits als Hauptschauplätze entsprechender Dynamiken ausgemacht werden konnten: der übergreifenden Ebene der Gesellschaft mit besonderem Fokus auf die mediale und öffentliche Debatte; der

¹ So lautet auch der Titel ihres 2014 erschienenen Buches, das sich mit der rezenten Rechtsprechung in Sachen „Religion“ in den USA befasst (Sullivan 2018).

Organisationsebene, die die Unterkunft für Geflüchtete als exemplarische Funktionsstruktur des Säkularitätsregimes in den Blick nimmt; und der Interaktionsebene, die auf direkte zwischenmenschliche Kontakte zwischen Geflüchteten und Deutschen fokussiert.

1.3 Forschungsstand

Während die Migrationsforschung als bereits lange etablierter und umfangreicher interdisziplinärer Forschungszusammenhang betrachtet werden kann (Treibel 1999; Han 2000; Oswald 2007; Nieswand/Drotbohm 2014; Mecheril/Reuter 2015), hat sich eine spezifische wissenschaftliche Beschäftigung mit Erfahrungen und Situation flüchtender und geflüchteter Menschen gerade in Deutschland erst in den zwei letzten Jahrzehnten als Feld eigener Expertise endgültig etabliert (vgl. Fiddan-Qasmiyeh et al. 2014). Die Fluchtforschung (auch *refugee* oder *forced migration studies*) versteht diese als Untersuchung der spezifischen Zusammenhänge von Erfahrungen, gesellschaftlicher Stellung und Herausforderungen von Menschen in Fluchtsituationen, welche eigenständig – wenn auch in konstantem Dialog – mit der allgemeinen Migrationsforschung zu untersuchen sind. Eine solche Flucht- und Flüchtlingsforschung wurde zwar auch in Deutschland seit den 1950er Jahren mit unterschiedlicher Intensität vereinzelt betrieben. Eine stärkere Fokussierung bis hin zur Institutionalisierung wie die *refugee* und *forced migration studies* im englischsprachigen Raum seit den 1980er Jahren erlebte sie aber lange nicht. Nach zwei Jahrzehnten geringer Forschungsaktivitäten kam es in Deutschland allerdings seit 2013 zu einer rapiden Intensivierung der Flucht- und Flüchtlingsforschung (vgl. Kleist 2018, S. 11).

„Religion“ – auch in der Migrations- und Diasporaforschung lange Zeit nicht im Zentrum des Interesses (vgl. Vertovec 2004) – spielte in der Fluchtforschung bis 2015 keine entscheidende Rolle. Die wenigen bis dahin veröffentlichten empirischen Studien, die Zwangsmigration und Religion bzw. Religiosität miteinander verknüpfen, bewegten sich im Fahrwasser der „Coping-These“ (Pargament 1997), befassten sich mit religiös ausgerichteten Hilfsorganisationen für Geflüchtete, und konzentrierten sich auf die Frage, inwiefern der Glaube richtungsweisend für humanitäre Hilfe ist (vgl. Krafess 2005; Wilson 2011). Ein 2002 erschienenes, von Elzbieta M. Gozdziaik und Dianna J. Shandy herausgegebenes Themenheft des *Journal of Refugee Studies* zu „Religion and Spirituality in Forced Migration“ konstatierte schon in der Einleitung einen „dearth of

research on this issue“ (Gozdziak/Shandy 2002, S. 129), sodass bereits die Zusammenstellung entsprechender Beiträge schwierig gewesen sei. Das Themenheft „Refugees and Religion“ des *Refugee Survey Quarterly* blickt in der Einleitung 2007 noch einmal auf diese Initiative zurück und erklärt, dass „[m]uch still remains to be done“ (Mayer 2007, S. 6). Gozdziaak greift in einer Publikation mit Izabella Main ihre Feststellung aus der Einleitung des Themenhefts von 2002 noch einmal auf und stellt fest:

„Much has changed in the last two decades, but some things remained the same. Most publications debate religion within a broadly defined international migration, while fewer place their analyses in forced migration studies.“ (Gozdziaak/Main 2023, S. 7)

Das Phänomen der sogenannten „Flüchtlingskrise“ wurde in der Flucht- und Migrationsforschung zwar vielseitig bearbeitet, doch „Religion“ bleibt bis auf ein paar wenige Ausnahmen in diesem Feld weiterhin ein Randthema, wie Ulrich Schmiedel and Graeme Smith anmerken: „Most of the literature on the current European refugee crisis is not concerned with religion, while most of the literature on religion is not concerned with the current European refugee crisis“ (Schmiedel/Smith 2018, S. 6). Zahlreiche im Zuge der Fluchtbewegung seit 2015 in der deutschen Wissenschaftslandschaft entstandenen Werke (Ghaderi/Eppenstein 2017; Ceylan et al. 2018; Behrensen/Westphal 2019; Scherr/Scherschel 2019; Kersting/Leuoth 2020) befassen sich nicht vorrangig mit dem Thema „Religion“ in dieser Entwicklung. Vielmehr fokussieren sie vorwiegend normative und rechtliche Blickwinkel, in denen der Begriff des „Flüchtlings“ in einer politischen und moralischen Perspektive untersucht wird und gesellschaftliche und politische Debatten im Zuge der sogenannten Flüchtlingskrise nachvollzogen werden. Obwohl in ihrem Buch *Wer ist ein Flüchtling?* das Thema der Flucht in den weiten Kontext der Entwicklung der Migrationsforschung eingebettet betrachtet wird, merken Albert Scherr und Karin Scherschel an: „Debatten über Migration sind dabei vielfach durch Vereinfachungen, Stereotype und Emotionalisierung geprägt. Sie sind ein diskursiver Schauplatz, an dem Ängste vor den vermeintlichen oder tatsächlichen Gefahren einer zentral durch ökonomische Motive angetriebenen Globalisierungsdynamik projektiv artikuliert werden“ (Scherr/Scherschel 2019, S. 12). Auch das Forschungsinteresse der vorliegenden Arbeit bezieht sich auf diesen Kontext.

Die 2014 publizierte Sonderausgabe „Faith and response to displacement“ der *Forced Migration Review* fokussiert dagegen ausschließlich die Rolle von Religion bzw. von persönlichem Glauben in der humanitären Hilfe, wobei herausgestellt wird, dass

religiöse Gemeinschaften einen zentralen Beitrag zur Betreuung geflüchteter Menschen leisten können. Es wird im Vorwort zwar auch angesprochen, dass „the work of faith-based humanitarian actors is not made any easier in a world where religion plays a part – or is used – in fomenting or sustaining many conflicts“ (Couldrey/Herson 2014, S. 1). Dies bezieht sich im Weiteren jedoch auf lokale Konflikte zwischen Religionsgemeinden, die anlässlich der Betreuung Geflüchteter überwunden werden sollen. Auch eine bereits 2011 erschienene Spezialausgabe des *Journal of Refugee Studies* konzentriert sich ganz auf „Faith-Based Humanitarianism in the Context of Forced Migration“. Elena Fiddian-Qasmiyeh erklärt in der Einleitung zwar, dass „the relationship between religious identity, belief and practice on the one hand, and processes of forced migration on the other, has received increasing attention in the 2000s“, attestiert aber dennoch eine „overall paucity of literature“ zu diesem Themenspektrum (Fiddian-Qasmiyeh 2011, S. 1).

Die Fluchtbewegungen im letzten Jahrzehnt wurden auch 2014 in einer Ausgabe zu „The Syria crisis, displacement and protection“ der *Forced Migration Review* aufgenommen mit den einleitenden Worten „[w]ith no obvious sign that the crisis inside Syria will die down in a manner or time that is predictable, the international community has an opportunity to set up, starting from now, an effective response to what will clearly become protracted displacement“ (Couldrey/Herson 2014, S. 1). Im Fokus der Ausgabe stehen rechtliche und humanitäre Aspekte in der Aufnahme und Versorgung Geflüchteter, die besonders am Schicksal vulnerabler Menschengruppen deutlich werden – das Thema Religion bleibt hier aber außen vor. Das *Journal of Refugee Studies* publizierte dann 2021 ebenfalls eine Sonderausgabe zum Thema „Displaced Syrians“, in der mit dem gleichen Fokus festgestellt wird:

„Forced migrants and the international refugee regime are currently, and will likely continue to remain, in the forefront of international politics and scrutiny for some time. [...] From the US, UK, and the countries of Europe, politicians and mass media outlets focus on the numbers of refugees and other forced migrants and their potential to disturb the social order of their states.“ (Chatty 2021, S. 1)

Selbstkritisch wird hier allerdings hinzugefügt: „Social scientists and historians have not been sufficiently quick off the mark to engage with this dehumanization of people who have largely suffered significant social, economic, and physical violence“ (Chatty 2021, S. 1). In einem Ausblick auf die Ausgabe kommt Chatty zu dem Schluss, dass „[t]he complexity of responses among and to displaced Syrians remains understudied [...]“

(Chatty 2021, S. 2). Insofern eine Zuschreibung religiöser Identität zu den Geflüchteten seitens der deutschen Öffentlichkeit als eine Reaktion auf diese Fluchtbewegungen verstanden werden kann und soweit diese verbunden ist mit einer diffusen Angst vor einer Überfremdung Deutschlands durch vermeintlich muslimische Geflüchtete, versucht meine Arbeit in diesem Sinne dazu beizutragen, diese Forschungslücke zu schließen. Zwei Artikel der besagten Ausgabe des *Journal of Refugee Studies* lassen sich ebenfalls in diesen Forschungskontext einordnen. Eine 2020 durchgeführte Studie von Şafak-Ayvazoğlu et al. untersucht dabei den Akkulturationsprozess syrischer Geflüchteter in den Niederlanden und legt den Fokus auf „religion as social identity and boundary marker“ (Şafak-Ayvazoğlu et al. 2021, S. 1). Sie schreiben zusammenfassend:

„[R]eligion emerges as a prominent issue in the acculturation process and is found to impact acculturation as it is perceived to be a cause of cultural distance, a salient social identity, a bright boundary and a source of prejudice in the host country.“
(ebd., S. 1)

Allerdings merkt schon Baumann (2018) an, dass dem Thema Religion in der Flucht- und Migrationsforschung immer mehr Beachtung im Kontext von Migrationsforschung geschenkt wird (vgl. ebd. S. 44f.). Das Interesse scheint sich dabei fast ausschließlich auf „den Islam“ bzw. „die Muslime“ im „Westen“ zu konzentrieren, was gewissermaßen mit der öffentlichen aber auch wissenschaftlichen Auseinandersetzung der letzten Jahrzehnte konform geht. Spätestens seit den Terroranschlägen am 11. September 2001 und dem Aufkommen islamistischen Terrorismus sei „der Islam“ in vielen geistes- und sozialwissenschaftlichen Disziplinen zu einem fest etablierten Thema der Forschung geworden. Zugespitzt werde dieses Interesse durch die Tatsache, dass es nicht nur häufig Muslim:innen seien, die in nicht-muslimische Länder fliehen, sondern diese zudem noch vor einem Regime fliehen würden, das sich selbst als islamisch versteht (der sogenannte Islamische Staat). Beachtenswert ist hierbei, dass in entsprechenden Arbeiten oftmals nicht die religiöse Identität und Praxis der muslimischen Migrant:innen bzw. Geflüchteten im Vordergrund steht, sondern ihre (tatsächliche oder vermeintliche) Zugehörigkeit zum Islam als Identitätsmarker dient, der sie in unterschiedlichen Szenarien zu Stellvertreter:innen in der Auseinandersetzung „des Westens“ mit „dem Islam“ macht. In Bezug auf solche antimuslimischen Ressentiments im Zusammenhang mit der sogenannten Flüchtlingsdebatte stellt Klaus Neumann (2017) für die deutsche Fluchtforschung fest, dass in den letzten Jahren die Frage im Vordergrund stand, wie geflüchtete Menschen möglichst reibungslos in die deutsche Gesellschaft integriert

werden können. Er vermisst dabei eine Perspektive auf das Thema, die seiner Meinung nach als Gegenpol der bisherigen Antworten mit einbezogen werden muss:

„Nicht nur in Deutschland hat sich die Flüchtlingsforschung in den letzten Jahren ausgiebig mit AktivistInnen und Ehrenamtlichen, die sich bei der Betreuung von Flüchtlingen engagieren, beschäftigt und die Analyse des Milieus, aus dem heraus Flüchtlingsheime angezündet und flüchtlingsfeindliche Facebook-Kommentare verfasst werden, der Rechtsextremismusforschung überlassen.“ (ebd., S. 152)

Auch wenn meine Arbeit sich nicht dezidiert mit Rechtsextremismus befasst, ist sie jedoch im Fahrwasser dieses Themenkomplexes zu verstehen, indem antimuslimische Othering-Prozesse untersucht werden, die im Allgemeinen dazu führen, geflüchtete Menschen zu diskriminieren und unter anderem auch aufgrund rassistischer Argumentationen auszugrenzen.

Tatsächlich erfährt die Frage, inwiefern antimuslimischer Rassismus in medialen und gesellschaftlichen Debatten sich auf die Einstellung zu und die Integration von geflüchteten Menschen in westeuropäischen Ländern auswirkt, in den letzten Jahren eine erhöhte Aufmerksamkeit (Becker 2022; Öztürk 2022; Wigger et al. 2022). So stellt etwa Tobias Müller (2018) in einem Artikel über die Darstellung muslimischer Geflüchteter in den britischen und deutschen Medien fest, dass

„[e]specially the role of Islam has been at the centre of political debates and election campaigns in both countries. However, scholarly understanding of how the current refugee situation and Islam are linked to each other in public discourse is insufficient.“ (ebd., S. 264)

In dem für die vorliegende Arbeit formativen Buch *The Refugee Crisis and Religion* (Mavelli/Wilson 2017) wird die Beziehung der westeuropäischen Aufnahmeländer zum Islam im Zuge der aktuellen Fluchtbewegung umfassend analysiert und dabei auch herausgearbeitet, inwiefern das Selbstverständnis der Aufnahmeländer als säkulare Staaten einen Einfluss auf die Auseinandersetzung mit den vermeintlich muslimischen Geflüchteten hat. Erin Wilson und Luca Mavelli machen schon in der Einleitung deutlich, dass „the principal catalyst for these increasingly harsh immigration policies and growing exclusionary discourses is the question of ‚religion‘, in particular ‚Islam‘“ (ebd., S. 6), wobei „lines are increasingly blurred between the categories of ‚refugee‘, ‚terrorist‘ and ‚Muslim‘“ (ebd., S. 4). Sie stützen die Erkenntnisse der vorliegenden Arbeit darüber hinaus hinsichtlich des Aspekts, dass das Labeling von geflüchteten Menschen als

Muslim:innen' nicht nur gesellschaftspolitisch relevant ist, sondern auch das Selbstverständnis und die Funktion des politischen Apparates des Säkularitätsregimes betrifft:

„These stances, we suggest, are fuelled by numerous assumptions about the nature of ‚religion‘ in general, of ‚Islam‘ in particular, and the relationship between ‚religion‘, ‚Islam‘, ‚violence‘ and ‚refugees‘. However, they are also the result of the assumed ‚secular‘ nature of Euro-American states and the perceived incompatibility of ‚religion‘ and ‚Islam‘ to peacefully co-exist within.“ (ebd., S. 7)

In *Religion in the European Refugee Crisis* (Schmiedel/Smith 2018) wird die Perspektive auf unterschiedliche religiöse Phänomene und Belange im gesamten europäischen Raum erweitert. Damit wird auch stellenweise das Verhältnis der deutschen Gesellschaft zu vermeintlich muslimischen Geflüchteten dargestellt, der Anspruch der Herausgeber war es jedoch explizit, durch eine Ausweitung des Themas auf unterschiedliche Religionen und Kontexte die in ihrer Arbeit behandelte Dynamik in eine Perspektive zu rücken, in welcher die Rolle von „Religion“ im Kontext von Flucht und Migration nicht ausschließlich ein Problemfeld darstellt. In der Darlegung dieses Interesses verweisen Ulrich Schmiedel und Graeme Smith jedoch auf einen Zusammenhang, der für die vorliegende Arbeit ebenfalls als Basis dienen kann:

„Religion, all of the contributors argue, runs through the current refugee crisis. While religion is a resource for refugees on the flight, the public and political discourse about the current refugee crisis tells a decidedly different tale: it is a discourse about the receivers rather than a discourse about the refugees. In this discourse, religion appears as radically ambiguous, causing both social cohesion and social conflict in times of turmoil.“ (ebd., S. 4)

Auch der Sammelband *Refugees and Religion: Ethnographic Studies of Global Trajectories* (Meyer/van der Veer 2021) befasst sich mit der sogenannten Flüchtlingskrise in Europa, jedoch in nur einem von vier Teilen des Buches, in denen insgesamt globale Fluchtbewegungen und damit einhergehende religiöse Transformationsprozesse thematisiert werden. Das Buch entstand in der Folge einer Veranstaltung zur Fluchtbewegung ab 2015, es wurde dann jedoch bewusst der Blick auch auf andere Fluchtbewegungen gelenkt. Dies kann verdeutlichen, dass die aktuelle Situation in den westeuropäischen Ländern insofern nicht als krisenhaft anzusehen ist, als dass entsprechende Fluchtbewegungen auch in anderen Ländern zu beobachten sind und die gesellschaftliche Verhandlung religiöser Belange als normale, wenn auch nicht simple

Entwicklung verstanden werden kann. Peter van der Veers beschreibt dies einleitend wie folgt: „Since many refugees are Muslim, the anti-immigrant positions are often combined with anti-Islam rhetoric that, for instance, has resulted in anti-burqa policies in the Netherlands and elsewhere, following the earlier anti-headscarf policies in France“ (ebd., S. 2). Im Rahmen der vorliegenden Arbeit wird hingegen argumentiert, dass nicht antimuslimische Rhetorik als Instrument dient für Argumentationen, die sich gegen Zuwanderung richten, sondern dieses Verhältnis auch andersrum gedacht werden kann: dass Zugewanderte aufgrund ihrer vermeintlichen Zugehörigkeit zu einer religiösen Gruppe gewissermaßen Opfer einer antimuslimischen Rhetorik werden, die in Prozessen der Selbstdefinition und Selbstvergewisserung der westlichen Aufnahmeländer schon seit vielen Jahren verankert ist.

In den letzten zwei Jahren scheint sich eine Entwicklung in der Wissenschaftslandschaft vollzogen zu haben, weg von der sogenannten europäischen Flüchtlingskrise als zentralem Angelpunkt der Auseinandersetzung mit den Themen Religion bzw. Islam und Flucht hin zu einer weiter gefassten Perspektive von Religion im Kontext von Migration allgemein. Zwar behandeln entsprechende Publikationen immer auch den Fall der Fluchtbewegung vorrangig syrischer Geflüchteter nach Westeuropa, jedoch stets nur als eines von unterschiedlichen Beispielen. Es bleibt zu vermuten, dass dies zumindest teilweise zurückzuführen ist auf die Tatsache, dass diese akute Fluchtsituation gewissermaßen vorüber ist und sich daher ein starrer Fokus auf diese spezifische Fluchtbewegung sich nicht mehr anbietet.

So erscheint 2022 eine Sonderausgabe der *Zeitschrift für Religion, Gesellschaft und Politik* zum Thema „Migration und Religion“ deren Beiträge zwar immer wieder exemplarisch die Situation syrischer, vermeintlich muslimischer Geflüchteter in Deutschland in den Blick nehmen, sich jedoch dezidiert mit geflüchteten Menschen innerhalb des größeren Rahmens der Migration auseinandersetzen. Inwiefern sich allgemein eine Generalisierung der relevanten Labels von „Islam“ und „Flucht“ hin zu „Religion“ und „Migration“ nahelegt, bleibt aber zumindest fraglich. Gert Pickel und Stefanie Müssig erklären in ihrer Einleitung zwar zunächst, dass „die Religionszugehörigkeit eine Projektionsfläche für Ressentiments, Vorurteile und (rassistische) Diskriminierung gegenüber Menschen mit Migrationshintergrund [bietet]“ (Müssig/Pickel 2022, S. 336), präzisieren dann aber wenige Seiten später, dass es weniger um Religion im Allgemeinen oder gar unterschiedliche Religionen geht, sondern um den Islam im Speziellen, denn „[d]as Interesse der Forschung scheint erst mit dem Islambezug zu erwachen. Forschungen zu

Muslim:innen und zu Religion als Integrationshemmnis oder -stütze dominieren die Themenlandschaft“ (ebd., S. 338).

Die meisten Beiträge in der Sonderausgabe befassen sich mit antimuslimischen Ressentiments in westeuropäischen Aufnahmegesellschaften innerhalb unterschiedlicher gesellschaftlicher Gruppen (beispielsweise Jugendliche) sowie der Frage, welche Strategien beim Abbau selbiger hilfreich sein können (etwa positive Intragruppenkontakte zwischen vermeintlich muslimischen Geflüchteten und Mitgliedern der Aufnahmegesellschaft). Eine interessante Verbindung zur vorliegenden Arbeit bietet der Aufsatz von Lena Kahle (2022). Sie befasst sich mit *Differenzierungen und Klassifikationen entlang von Religion und Migration in der Schule* und stellt anhand ihres empirischen Materials dar, dass das Label „Religion“ in der Arbeit mit Schüler:innen mit Migrationsgeschichte seitens der Lehrenden als Instrument der Grenzziehung und damit der Klassifikation eingesetzt wird. Kahle kommt zu dem Schluss, dass

„zwischen den Schüler*innen Grenzen gezogen und Gruppen entlang ethnischer Zuordnungen unterschieden werden. Dabei wurden zwei Aspekte deutlich: Die dominante Abgrenzungslinie verläuft entlang ethnischer Zuordnungen, die jedoch – im Sinne von unscharfen und sich verschiebenden Grenzen – immer wieder mit religiösen Zuschreibungen vermischt bzw. verbunden werden.“ (ebd., S. 602)

Bei der Analyse der Zuschreibungsprozesse gegenüber Geflüchteten in meiner Arbeit soll im Folgenden genau die von Kahle beschriebene fehlende Trennschärfe oder gar Vermischung verschiedener Labels (etwa: Religion – Ethnizität – Nationalität) in den Blick genommen werden.

Auch ein 2023 von Martin Baumann und Alexander-Kenneth Nagel herausgegebenes Studienbuch zum Thema Religion und Migration setzt sich zum Ziel „in historisch informierter Perspektive systematische und anwendungsorientierte Kenntnisse zum Wechselverhältnis von Religion und Migration aus religionswissenschaftlicher Perspektive zu vermitteln“ (Baumann/Nagel 2023, S. 5). Dabei wird unter anderem thematisiert, wie sich die religiöse Identität und Praxis von Migrant:innen in der Diaspora verändert und welche Rolle religiöse Migrationsgemeinden bei der Integration von Migrant:innen spielen können. Baumann und Nagel untersuchen jedoch auch religiöse Pluralisierung im Zuge von Migration als Herausforderung für das Aufnahmeland und weisen dabei auf einen für meine Arbeit zentralen Zusammenhang hin: Wie mit der vermeintlichen oder tatsächlichen Religiosität der Migrant:innen umgegangen wird hängt maßgeblich davon, ab, welchen Stellenwert Religion im sozialen und gesellschaftlichen

System des Aufnahmelandes hat. Demnach setzen „[m]oderne Nationalstaaten [...] wichtige Rahmenbedingungen zur Steuerung von Migration und zur Organisation des religiösen Lebens.“ (ebd., S. 65). Baumann und Nagel bringen hier in Anlehnung an Hoerder et al. (2008, S. 39) den migrationswissenschaftlichen Begriff des *Migrationsregimes* ein, wobei unter Regime die „vorherrschenden formellen und informellen gesellschaftlichen Regeln, Normen und Wertesysteme“ zu verstehen sind. Analog dazu prägen Baumann und Nagel für den Umgang mit Religionsgemeinschaften den Begriff des *Religionsregimes*:

„Dahinter steht die Annahme, dass moderne Nationalstaaten (und andere Gebietskörperschaften wie Bundesländer oder Kantone) in dem Sinne säkularisiert sind, dass Staat und Religion prinzipiell getrennt sind. In multireligiösen Gesellschaften kommt dabei dem Staat die Aufgabe zu, die Voraussetzungen für ein friedliches Zusammenleben zu schaffen.“ (Baumann/Nagel 2023, S. 67)

Das „deutsche Religionsregime“ beschreiben sie in diesem Zuge als Religionsgemeinschaften staatlich stark einbindend, „gekoppelt mit einer Haltung wohlwollender Neutralität“ (ebd., S. 69). Die gleiche Dynamik untersuchend werde ich in der vorliegenden Arbeit statt von einem „Religionsregime“ vom deutschen „Säkularitätsregime“ sprechen, denn in der vorliegenden Arbeit rückt ins Zentrum der Aufmerksamkeit eben genau, welche Auswirkungen dieses Regime auf die Zuschreibungen gegenüber Geflüchteten hat, also dass sie auf einen sich als säkular definierenden Staat treffen und ihre Identität in diesem Kontext verhandelt wird. Zu der von mir verwendeten Begrifflichkeit folgt später in diesem Kapitel eine ausführlichere Herleitung.

Ein Beispiel für eine sozialanthropologische Arbeit, die sich dezidiert mit der Religiosität geflüchteter Menschen im Kontext der Unterkunft beschäftigt, ist *Religion in Flüchtlingsunterkünften* von Natalie Powronzik (2020). Powronzik beschäftigt sich damit, inwiefern Religion in Flüchtlingsunterkünften einen Platz bekommt und sowohl zwischen Bewohner:innen als auch für das Unterkunftsmanagement eine Rolle spielt. Sie beobachtet: „Insbesondere dann, wenn ‚Religion‘ relevant wird, scheint es weiterhin zuweilen zu Irritationen aufseiten der Sozialarbeiter zu kommen“. Ihre Arbeit will daher zeigen, „dass die Konfliktlinien unter den Bewohnern oftmals ethnisch beziehungsweise religiös geprägt sind und dass die Zugehörigkeit zu einer religiösen Gruppe und Abgrenzung von einer anderen nicht bedeutet, dass sich nicht situativ Allianzen bilden können“ (ebd. S. 4). Demnach sei die Religionszugehörigkeit zwar immer nur als einer von zahlreichen Identitätsmarkern zu verstehen. Dieser dient jedoch – zumindest

im Umfeld der Unterkunft – in besonderer Weise dazu, Beziehungen unter den Bewohner:innen auszuhandeln über eine gemeinsame Religion als verbindendes Element oder als Instrument zur Grenzziehung zu anderen Bewohner(-Gruppen), von denen man sich distanzieren will und die (zudem) eine andere Religionszugehörigkeit haben (ebd., S. 237f.).

Das Forschungsfeld der Flüchtlingsunterkunft wird auch in der Religionswissenschaft explizit bearbeitet, unter anderem von Sarah J. Jahn und Lisa Wevelsiep (2020) in der von ihnen herausgegebenen Handreichung *Religion unterbringen: Regulierung kultureller und religiöser Vielfalt in Flüchtlingsheimen*. Untersucht wird hier „wie sich Vielfalt in Flüchtlingsunterkünften selbst abbildet, wie mit ihr umgegangen wird und welche Handlungsoptionen sich für Politik und Praxis daraus ergeben können“ (ebd., S. 12), wobei „religiöse Vielfalt als Konfliktpotenzial“ (ebd., S. 12) fokussiert wird, in diesem Zusammenhang jedoch auch Lösungsansätze und Vielfalt als Chance untersucht werden.

Alexander-Kenneth Nagel (2021b) analysiert in dem Band *Refugees and Religion* (Meyer/van der Veer 2021) die Rolle und Sichtbarkeit von Religion in Unterkünften für geflüchtete Menschen, wobei ein besonderer Fokus auf die Materialität von „Religion“ gelegt wird sowie das Verhalten von Unterkunftsbetreiber:innen in Zusammenhang mit diesem Thema. Er stellt fest, dass

„the organization can only address conflict lines which their staff is able to perceive. In this sense, religious illiteracy may be thought of as an advantage as far as it prevents interreligious conflicts from becoming salient. At the same time, however, it is highly problematic as far as it fosters a hegemonial understanding of religious neutrality.“ (Nagel 2021b, S. 237)

Demnach sollen Unterkünfte religiös neutrale Orte sein und als solche auch von den Leitenden betrieben werden. Inwiefern dies gelingt, scheint jedoch maßgeblich von dem eigenen Religionsverständnis der Betreiber abzuhängen. Ist es geprägt durch das in Deutschland vorherrschende Verständnis eines säkularen Staates, kann dies dazu führen, dass manche Religionen unweigerlich Vorteile gegenüber anderen erhalten:

„Despite the restrictive reading of a doctrine of religious neutrality which banned all forms of religious presence from the public and confined it to the ‚private‘ (as little privacy as there is), many accommodation facilities had a church or chapel at their doorstep or even on their grounds. The same applied to Christian welfare

associations, [...] which run a number of accommodation centers and maintain clothing counters and helpdesks in many others. This strong and institutionalized Christian presence suggests that the restrictive stance toward religious neutrality is hegemonial in the sense that it privileges Christian actors as part of the ,tradition ‘of a center and purports a religious geography with Christianity in the center and other religious traditions (namely Islam) at the margins.“ (ebd., S. 237)

In seinem oben bereits zitierten, 2023 gemeinsam mit Baumann veröffentlichten Buch *Religion und Migration* greift Nagel das Thema der *religious illiteracy* noch einmal auf im Rahmen einer Erörterung der „Religionskompetenz in der Einwanderungsgesellschaft“ (Baumann/Nagel 2023, S. 199). Damit eine nachhaltige Integration und ein friedliches Zusammenleben für alle gelingen könne, sei es unabdingbar, dass die Mitglieder der Aufnahmegesellschaft – insbesondere in offiziellen und professionellen Kontexten – eine Sensibilität für religiöse Pluralität und die Navigation selbiger mitbringen, denn ein Fehlen dieser Kompetenz könne „im schlimmsten Fall zu Ausschlüssen und Diskriminierung führen“ (ebd.). Damit dies fruchtbar sein kann, bedürfe es allerdings der Kompetenz, Religion bzw. religiöse Identitäten und Bedürfnisse in ihrer intersektionalen Verschränkung mit anderen Kategorien wie Nationalität, Gender und Ethnizität zu verstehen. Dabei müsse der Spagat geschafft werden zwischen der Notwendigkeit, „religiöse Bedürfnisse und Motive in unterschiedlichen Handlungsvollzügen wahr- und ernst zu nehmen und der Versuchung, alles nur noch unter religiösen Vorzeichen zu betrachten“ (ebd.). Meine Arbeit knüpft an diese Problematik an, indem sie aufzeigt, dass eine solche intersektionale Betrachtungsweise von Religion nur möglich ist, wenn eine gewisse *religious literacy* vorhanden ist. Eine solche scheint jedoch durch die Sozialisation im deutschen Säkularitätsregime nur bedingt vorhanden zu sein, was unter anderem zu einer Vermischung religiöser Belange mit anderen Kategorien wie z.B. Ethnizität oder Kultur führt. Übertragen auf den Kontext der Unterkunft für Geflüchtete arbeiten Baumann und Nagel anhand ihres empirischen Materials drei Strategien heraus, mit vermeintlich religiösen Phänomenen umzugehen, die unterschiedliche Niveaus religiöser Kompetenzen erfordern: eine starre „Dethematisierung“ von Religion um jeden Preis, die eine Wahrung der religiösen Neutralität innerhalb der Unterkunft bezwecken soll. Diese Vermeidung der Auseinandersetzung mit Religion in ihrer Intersektionalität erfordere demnach das geringste Maß an Religionskompetenz. Eine nächste Stufe sei die „Folklorisierung“, die eine Umdeutung religiöser Phänomene hin zu etwa ethnischen und kulturellen hin beinhaltet und den Sachverhalt in diesem Sinne

gewissermaßen entschärft. Die größte Religionskompetenz erfordere eine „Inkorporierung“ aller religiöser Phänomene innerhalb der Unterkunft, wie beispielsweise die Feier unterschiedlicher Feste im Sinne der Förderung eines interreligiösen Miteinanders (vgl. ebd., S. 209).

In der vorliegenden Arbeit dienen Baumanns und Nagels Feststellungen als ein analytischer Ausgangspunkt, der mit meinen eigenen Forschungsergebnissen argumentativ in Beziehung gesetzt werden soll.

1.4 Analyseperspektiven

Meine eigene Analyseperspektive baut auf diesen Erkenntnissen der rezenten Flucht- und Migrationsforschung auf, versucht aber hinsichtlich der Frage nach Religion und Flucht eine dezidiert religionswissenschaftliche Perspektive einzunehmen, die zum Teil auch durch religionssoziologische Fragestellungen ergänzt wird. Die religionswissenschaftlichen und breiteren kulturwissenschaftlichen Ansätze, auf welche ich mich beziehe, werden in diesem Abschnitt vorgestellt.

1.4.1 Klassifikation von Religion im Kontext der sogenannten „Flüchtlingskrise“

Ich betrachte, im Anschluss an den Religionswissenschaftler Steffen Führding (2015, S. 17), das von mir gesammelte Material aus einer Perspektive, die sich primär für „die Erforschung der Konzepte oder klassifikatorischen Kategorien, mit denen die uns umgebende Welt benannt wird, sowie die Auswirkungen dieser Klassifikationsakte“ interessiert. Dies impliziert einen Perspektivwechsel in Bezug auf viele verbreitete religionswissenschaftliche (Hock 2014; Zinser 2010; Krech 2011) und -soziologische Ansätze (König 2021; Krech 2021; Pickel 2011), und insbesondere eine Abgrenzung von vielen gegenwärtigen religionstheoretischen Grundlegungen (Stausberg 2009), da sich meine Analyse in diesem Sinne weniger für religiöse „Phänomene“ und deren Beschreibung oder Erklärung interessiert, sondern vielmehr für die Klassifikation von Praktiken und sozialen Gegenständen als „religiös“ und „Religion“. Führding rekonstruiert die Entstehung dieser Herangehensweise an „Religion“ in der anglophonen Religionswissenschaft der letzten ca. 20 Jahren unter der Bezeichnung „sozio-rhetorischer Ansatz“. Besonders der US-amerikanische Religionswissenschaftler Russell T. McCutcheon, der seine analytische Perspektive auch selbst als „sociorhetorical“ beschreibt (McCutcheon 2001, S. xiii), steht für diese Vorgehensweise, die ich hier aufgreife, weil mich in der

vorliegenden Arbeit Klassifizierungsakte von „Religion“ im Kontext des Zusammenlebens Geflüchteter und nicht-geflüchteter Menschen in der deutschen Gesellschaft interessieren. In diesem Sinne steht der hier verfolgte Ansatz dann auch einer diskursanalytischen Zugriffsweise nahe, wie sie besonders Kocku von Stuckrad (2003, 2010, 2013; für eine Übersicht siehe Wijzen/von Stuckrad 2016; von Stuckrad/Johnston 2021) und Frank Neubert (2016) in der Religionswissenschaft in den letzten zwanzig Jahren theoretisch weiterentwickelt haben. In Bezug auf den „Islam als Forschungsgegenstand“ hat auch Paula Schrode rezente Entwürfe für einen „diskursiven Ansatz“ (Schrode 2016, 2019) vorgelegt und gemeinsam mit Eva Spies zu einer „relational perspective“ ausgebaut (Spies/Schrode 2020). Eine etwas andere theoretische Grundlegung mit Bezug auf den Poststrukturalismus und die postkolonialen Studien nimmt Michael Bergunder (2012, 2020) vor, dessen auf eine „globale Religionsgeschichte“ zielender Ansatz allerdings durchaus auch mit dem hier als sozio-rhetorischen Ansatz beschriebenen Vorgehen das Interesse für eine im weitesten Sinne diskurstheoretische Rekonstruktion von Religion als global etablierter Kategorie teilt.

Was kommt damit in den Blick? Geflüchtete Menschen aus muslimisch geprägten Ländern kommen nach Deutschland und werden hier in verschiedenen Situationen mit religiösen Aushandlungsprozessen seitens der deutschen Gesellschaft konfrontiert, vorrangig in Form von direkten Interaktionen, der Konfrontation mit bestehenden gesellschaftlichen Diskursen und in der Auseinandersetzung mit administrativen Prozessen und Regulationen, die die Geflüchteten selbst betreffen. Diese Situationen sind geprägt von einem Fokus der deutschen Gesellschaft auf „Religion“, der sich explizit und ausschließlich auf die vermeintliche muslimische Identität der Geflüchteten bezieht. Ich nenne diesen Kontext, dem sich geflüchtete Menschen in Deutschland gegenüber sehen, das deutsche „Säkularitätsregime“ (vgl. Bischof et al. 2008, die diesen Begriff verwenden, allerdings nicht umfassend definieren).

Der Fokus meiner Analyse liegt dabei auf den unterschiedlichen sozialen Ebenen und Zusammenhängen, in denen bestimmte Themen, Situationen oder Belange von Mitgliedern der deutschen Gesellschaft als „religiös“ und „muslimisch“ bzw. „islamisch“ markiert werden, mit besonderem Augenmerk auf geäußerte Beweggründe und Motivationen, die Kategorie „Religion“ hier gegenüber anderen, teilweise überlappenden Kategorien zu verwenden. Ein konkretes Beispiel hierfür ist ein Weihnachtsbaum in der eigentlich als ‚religiös neutral‘ erklärten Unterkunft, der von einer Mitarbeiterin nicht als „religiöses“, sondern als „kulturelles“ Symbol und damit als bereichernd und

unproblematisch definiert wird.² Im Gegensatz dazu werden vermeintlich „muslimische“ Symbole im Blick auf ihr Konfliktpotenzial bewertet und als Werkzeug eines territorialen Dominanzanspruchs innerhalb der Unterkunft verstanden.

McCutcheon schlägt vor, solche Akte der Klassifizierung sozialer Gegenstände als „Religion“ als rhetorische Strategien zu analysieren, „that facilitate the development of enduring social and self-identities“ (McCutcheon 2001, S. 25). Führding fasst, wie oben erwähnt, diese Herangehensweise von McCutcheon sowie bestimmte weitere in der Religionsforschung der letzten 20 Jahre von Autoren wie Talal Asad (1993), Daniel Dubuisson (2003), Timothy Fitzgerald (2000) oder Tomoko Masuzawa (2005) entwickelten theoretischen Überlegungen unter der Bezeichnung „sozio-rhetorischer Ansatz“ zusammen. Als „sozio-rhetorische Interpretation“ wurde eine entsprechende Perspektive laut Führding (2015, S. 15) erstmals 1984 von dem Neutestamentler Vernon K. Robbins erarbeitet, der darunter ein Instrument zur Analyse biblischer Texte verstand. Er stellte dabei nicht den Inhalt des Textes, sondern den Text als soziales Produkt in den Fokus und untersuchte ihn als Konstrukt gesellschaftlichen Diskurses, in dem Bedeutungen und Beziehungen verhandelt werden (vgl. Robbins 1996, S. 1). Allmählich wurde dieser Ansatz auch über die Exegese biblischer Texte hinaus als Werkzeug für die Analyse von Texten und schließlich von Sprache im Allgemeinen verstanden. McCutcheon und einige andere Vertreter:innen der Religionswissenschaft griffen diese Perspektive schließlich Mitte der 90er Jahre auf und entwickelten sie teilweise weiter. McCutcheon (2020, S. 8) beschreibt Rhetorik als Instrument, soziale Identitäten zu konstruieren oder zu festigen. Demnach bildet Sprache Realität nicht bloß ab, sondern stellt sie her. Im Kontext dieses Ansatzes bedeutet dies für die Religionswissenschaft, dass nicht mehr „religiöse Phänomene“ selbst im Fokus des Interesses stehen, sondern die Diskurse, die diese als solche definieren. McCutcheon nutzt den Begriff ‚sozio-rhetorisch‘ zunächst in der Debatte um den Gegenstand der Religionswissenschaft und zeigt auf, wie diese Disziplin selbst an der Schaffung der Kategorie „Religion“ beteiligt ist. In seinem Buch

² Religion ist, wie an diesem Beispiel sichtbar wird, dabei nur eine mögliche Kategorie zur Herstellung und Klassifikation von Differenz in der gegenwärtigen Weltgesellschaft, wie es beispielsweise Peter Beyer beschreibt. Er spricht in seinem Buch *Religions in Global Society* (Beyer 2006, S. 119) von „the relation between religions and other prevalent categories for constructing difference in that society, above all the closely related notions of culture/nation/ethnicity“. Siehe dort auch ausführlicher zu Klassifikationen und der Unterscheidung Religion/Kultur (Beyer 2006, S. 75, 113–114, 254–298). Vgl. in diesem Zusammenhang auch Ansätze zum Thema der „Humandifferenzierung“ im Anschluss an Stefan Hirschauer (2021).

Manufacturing Religion kritisiert McCutcheon ein Verständnis von „Religion“ als Kategorie *sui generis*, auf dessen Basis dann die Religionswissenschaft als einzig mögliche Disziplin zur Erforschung von „Religion“ postuliert wird und folglich jegliche interdisziplinäre Forschung verhindert wird, da andere Disziplinen somit nicht über geeignete theoretische und methodische Ansätze verfügen, „Religion“ zu erfassen. Seiner Ansicht nach entstammt diese bis heute in großen Teilen in der Religionswissenschaft bzw. „religious studies“ vorherrschende Ansicht aus einem nostalgischen Antrieb, Religion als aus der Geschichte und Gesellschaft losgelöster, andersartiger Gegenstand zu betrachten. So wird eine vormoderne harmonische Einheit der Menschheit suggeriert und „Religion“ gleichsam von einer Verwicklung in Machtstrukturen und historische Kontexte weitgehend freigesprochen.

Steffen Führding greift das Anliegen McCutcheons in seiner Studie *Jenseits von Religion? Zur sozio-rhetorischen »Wende« in der Religionswissenschaft* auf und diskutiert den sozio-rhetorischen Ansatz verallgemeinert als methodologisches Instrument für eine post-phänomenologische Religionswissenschaft. Die Wahl eben dieser Bezeichnung begründet er mit einer erhöhten Trennschärfe für eine Auseinandersetzung mit der „Rhetorik“ von Religion „und der durch sie geschaffenen gesellschaftlichen Wirklichkeiten“ (Führding 2015, S. 21). Er erklärt, dass der von ihm beschriebene Ansatz potentiell auch als „sozialkonstruktivistisch“ oder „poststrukturalistisch“ bezeichnet werden könnte, da die Theorien der Autoren, die er diskutiert, mit diesen Herangehensweisen teilweise stark überlappen und die Vertreter:innen des sozio-rhetorischen Ansatzes von beiden Strömungen beeinflusst wurden. Seiner Ansicht nach gilt jedoch sowohl für den Begriff des Sozialkonstruktivismus als auch des Poststrukturalismus, dass diese eine fehlende Einheitlichkeit und damit einen inflationären Gebrauch aufweisen würden, ohne dass deutlich werde, was unter diesen Bezeichnungen im Kern zu verstehen sei (ebd., S. 20). Alle drei Bezeichnungen, „sozialkonstruktivistisch“, „poststrukturalistisch“, und „sozio-rhetorisch“ vereint allerdings, so Führding, dass aus diesen Perspektiven Rhetorik soziale Wirklichkeiten nicht nur abbildet, sondern erschafft und daher der *Prozess des Kategorisierens und Klassifizierens durch Sprache selbst in den Fokus rückt*. Die erhöhte Trennschärfe der Bezeichnung „sozio-rhetorisch“ sieht Führding allerdings zum einen darin, dass im Gegensatz zu den anderen beiden Bezeichnungen hier der Fokus klar auf diesem Perspektivwechsel von der Untersuchung bestimmter ‚religiöser Phänomene‘ hin zu einer Betrachtung von Klassifizierungsprozessen, die diese Phänomene als ‚religiös‘ kategorisieren, liegt. Zum anderen werde so „ein methodologischer Zugang für die Analyse der Rhetorik“ herausgestellt, dessen Umsetzung

dann „durch ein dekonstruktivistisches, ein genealogisches oder ein diskursanalytisches Vorgehen“ geschehen kann (ebd., S. 21). Entscheidend ist, dass Sprache und die damit einhergehenden Akte der Klassifizierung soziale Welten nicht bloß beschreiben, sondern aktiv schaffen. Fühding erklärt, man habe es hier also „mit sozio-rhetorischen Vorgängen zu tun“ (ebd.), wobei diese Vorgänge interessengeleitet seien und bestimmten politischen, ökonomischen usw. Motivationen unterliegen und damit materielle Auswirkungen haben. Sie sind damit immer eingebettet in einen konkreten gesellschaftlichen Kontext.

In der Zuspitzung auf die Betrachtung gesellschaftlicher Klassifizierungsakte im Kontext von „Religion“ in einem säkularen Staat scheint mir der sozio-rhetorische Ansatz besonders geeignet als methodologischer Zugang für die Analyse des von mir erhobenen Materials.

1.4.2 Säkularitätsregimes

Was macht aber diesen konkreten gesellschaftlichen Kontext in Deutschland aus? Im vorherrschenden Verständnis gilt in Deutschland vermeintlich eine strikte Trennung von Staat und Religion (Heidenreich et al. 2008; Liedhegener/Pickel 2016), wobei das Christentum in seiner weiterhin großen gesellschaftlichen Bedeutung nach wie vor nicht von der Hand zu weisen und geografisch unterschiedlich ausgeprägte Privilegien genießt. Religion wird nach diesem vorherrschenden Säkularitätsverständnis als Privatsache begriffen und religiöse Akteur:innen sollten sich nicht in gesellschaftliche, soziale und politische Strukturen einmischen. Religionsfreiheit ist dabei ein entscheidender Bestandteil von Säkularität, was aber notwendigerweise eine Definition von Religion voraussetzt. Denn um darüber entscheiden zu können, was im Rahmen der Religionsfreiheit als schützenswert angesehen wird und was nicht, bedarf es eines Konzeptes davon, was als „Religion“ bzw. „religiös“ anzusehen ist und was nicht (Reuter 2015). Das aus diesem Prozess resultierende Verständnis von Religion müsste, um dem Anspruch dieses Zweckes zu genügen, als Konsens aller Personen und Institutionen begriffen werden, die auf Basis dieser Definition reguliert werden. Hier zeigt sich aber z.B. in der von mir untersuchten Auseinandersetzung „muslimischer“ Geflüchteter mit verschiedenen Akteur:innen und Institutionen der deutschen Gesellschaft, dass eine solche geteilte Definition von „Religion“ nicht existiert. W. Sullivan diskutiert dieses Problem unter dem Stichwort einer „impossibility of religious freedom“. Sie argumentiert, „[that] there is no neutral place from which to distinguish the religious from the non-

religious. There is no shared understanding of what religion, big ,R' religion, is. Let's stop talking about big ,R' religion" (Sullivan 2018, S. 6). Für viele der Geflüchteten, mit denen ich im Rahmen meiner Forschung gesprochen habe, schien es, als würde willkürlich von Situation zu Situation entschieden werden, was als „religiös“ zu verstehen ist und was nicht. Die daraus resultierende Diskrepanz in der Klassifikation einer Situation oder eines Phänomens als „religiös“ oder „nicht-religiös“ stellt aber, folgt man Sullivan, gewissermaßen wiederum eine Verletzung derjenigen Religionsfreiheit dar, die der Staat zu etablieren versucht, insofern jede Abgrenzung des religiösen Feldes auch Menschen betrifft, die für sich eine andere Abgrenzung vornehmen und sich als Folge in ihrer religiösen Identität oder Praxis beschnitten sehen. Der sozio-rhetorische Ansatz erlaubt es in diesem Fall, sowohl „Religion“ als auch „Säkularität“ als diskursive Kategorien zu betrachten, die einander zu einem gewissen Grad bedingen. Demnach stellen „Religion“ und „Säkularität“ auch keine ‚natürlichen‘ Gegensätze dar, sondern fungieren als Werkzeuge gesellschaftlich dominanter Gruppe(n) in der Kontrolle anderer (marginalisierter) Gruppen (Mahmood 2015). Die Klassifizierungsakte im Spannungsfeld von Religion und Säkularität sind als Produkt bestimmter Agenden innerhalb gesellschaftlicher und sozialer Strukturen zu verstehen (Asad 2003).

„Säkularität“ ist somit keine stabile ‚Eigenschaft‘ der deutschen Gesellschaft, sondern ein Feld von Auseinandersetzungen, in dem der Klassifikationen von Dingen als ‚religiös‘ eine entscheidende Rolle zukommt. Besonders die Debatte um die sogenannte „Flüchtlingskrise“ stellt in den letzten Jahren einen der Zusammenhänge dar, in denen das Thema Religion der deutschen Öffentlichkeit einen großen Platz eingenommen hat. Dabei konzentrierte sich die Auseinandersetzung auf eine vermeintlich „muslimische“ Identität der Geflüchteten, einhergehend mit einem negativ konnotierten Islambild, das von meist diffusen Ängsten vor Überfremdung und Extremismus geprägt ist. Neben der politischen und medialen Debatte wurde das Thema der vermeintlichen Religiosität der Geflüchteten auch in ihrer Unterbringung, Versorgung und rechtlichen Betreuung beständig in den Fokus gerückt. Es stellt sich die Frage, warum der Religiosität der Geflüchteten so viel Aufmerksamkeit zukommt und wie die aufnehmende Gesellschaft mit diesem Thema in Bezug auf seine verschiedenen sozialen und administrativen Aspekte umgeht. In der Analyse des Materials ist es daher notwendig, die deutsche Gesellschaft und den deutschen Staat in den Blick zu nehmen hinsichtlich seiner Mechanismen, Religion zu inkorporieren und zu regulieren. Anstatt Deutschland daher schlicht als ‚säkularen Staat‘ zu beschreiben, möchte ich mich im Folgenden an neuere Ansätze anlehnen, die – in mit der sozio-rhetorischen Perspektive kompatibler Weise – Säkularität als

„gesellschaftlich geteilte Sinnstrukturen der Grenzziehung und Relationierung zwischen Religion und anderen gesellschaftlichen Praxisfeldern“ (Wohlrab-Sahr/Burchardt 2011, S. 53) konzeptualisieren. Diese Säkularität ist etwas immer wieder vor dem Hintergrund von gesellschaftlichen Machtverhältnissen Auszuhandelndes. Zu beschreiben bezüglich Deutschlands als Aufnahmeland für Geflüchtete wäre daher etwas, das ich in Anlehnung an Karin Bischof, Florian Oberhuber und Karin Stögner (Bischof et al. 2010) als „Säkularitätsregime“ bezeichnen und im Folgenden näher charakterisieren möchte.

In der sozial- und kulturwissenschaftlichen Debatte um die Säkularisierungstheorie (Franzmann et al. 2006; Pollack 2012; Frey et al. 2020) vor allem in den letzten zwanzig Jahren hat sich weitgehend die Überzeugung durchgesetzt, dass eine grundsätzliche Abkehr von Religion seitens der Bevölkerung keine zwingende Konsequenz aus der Entwicklung „moderner“ Staaten ist und sich gleichsam das Verhältnis von Religion und Staat nicht notwendigerweise in allen Nationen oder geografischen Regionen gleich entwickelt, sondern dauerhaft unterschiedliche Entwicklungen denkbar sind (Wohlrab-Sahr/Burchardt 2011, S. 54f.). In den USA ist die private und öffentliche Bedeutung von Religion bis heute groß, obwohl es in gewisser Hinsicht eine strikte Trennung von Staat und Kirche gibt. Lange wurde Säkularität daher als europäisches-westliches Phänomen diskutiert (Lehmann 2004). Heute ist in diesem Kontext eine Betrachtung mehrerer und unterschiedlicher in Europa entstandener „Säkularismen“ vorherrschend, vom französischen Laizismus bis zum deutschen Kooperationsmodell von Staat und Kirche reichend (Wohlrab-Sahr/Burchardt 2011, S. 57). Was diese unterschiedlichen Formen von Säkularität eint ist, dass Religion als Aspekt der individuellen und gesellschaftlichen Identität angesehen wird, der weitgehend losgelöst von den anderen Aspekten und Sphären des gesellschaftlichen Lebens betrachtet wird und heute vorwiegend im privaten Raum angesiedelt ist. Denn wie Marian Burchardt und Monika Wohlrab-Sahr anmerken sei Säkularität

„nicht auf das Verhältnis von Staat und Religion beschränkt, sondern bezieht die anderen gesellschaftlichen Funktionsbereiche – etwa den Bereich des Rechts, der Erziehung, der Wissenschaft, der Wirtschaft oder der Familie, aber auch die Sphäre der Öffentlichkeit – mit ein.“ (ebd., S. 62)

In informellen Gesprächen mit Geflüchteten im Zuge meiner Feldforschung stellte sich heraus, dass die meisten Interviewpartner:innen das Konzept der Säkularität nicht kannten und auch nicht auf Anhieb nachvollziehen konnten. Dass Deutschland sich als ein „säkularer Staat“ versteht, war ihnen nicht bewusst und sie hatten auch keine

Vorstellung davon, was das konkret bedeutet. In den Interviews beschrieben die meisten Befragten die Rolle von Religion in Deutschland als nahezu nicht existent und empfanden die Deutschen allgemein als areligiös. Dies wurde allerdings oft nicht als negativ ausgelegt, sondern verbunden mit einer Hoffnung auf Religionsfreiheit als Resultat des vermeintlichen allgemeinen Desinteresses an religiösen Belangen.

Im Unterschied zu der in Deutschland zumeist vorherrschenden positiven Konnotation von Säkularität beschreibt Daniel Kinitz (2016) in seiner Dissertation hingegen eine allgemeine Ablehnung des Konzepts der Säkularisierung bzw. der Säkularität in weiten Teilen der arabischen Welt. Burchardt und Wohlrab-Sahr stellen die These auf, dass dieser Befund allerdings nicht etwa auf ein Nicht-Vorhandensein einer Trennung des Religiösen von nicht-religiösen Belangen und Sphären in muslimisch geprägten Ländern schließen lässt:

„Eher ist davon auszugehen, dass es dort keine anschlussfähigen Leitideen der Säkularität gibt, mit denen solche Unterscheidungen legitimiert und normativ abgesichert werden könnten. Zudem bildet der Islam, insbesondere in der arabischen Welt, vor dem Hintergrund später Nationalstaatsbildungen, einen wesentlichen Bezugspunkt kollektiver kultureller Identität. Mit diesem Verschwimmen der Grenzen von Religion und Kultur wird ein positiver Bezug auf Säkularität erheblich erschwert.“ (ebd., S. 63)

Eine vertiefte Konfrontation mit der in Deutschland vorherrschenden Form von Säkularität im Zuge des Einlebens dürfte bei einem großen Teil der Geflüchteten somit eine aktive Auseinandersetzung mit der eigenen Prägung auslösen und oftmals eine erzwungene Positionierung gegenüber den neuen Strukturen mit sich bringen und damit einen weiteren herausfordernden Aspekt der Integration darstellen. Reibungsflächen bieten sich dabei mit den administrativen Strukturen der deutschen Gesellschaft zur Genüge, wie in den folgenden Kapiteln deutlich werden wird.

Die Entwicklung der Säkularität des modernen Rechtsstaats war stets verknüpft mit dem Konzept der Religionsfreiheit, auch wenn Letzteres nicht als eine notwendige Konsequenz aus Ersterem betrachtet werden kann. Nach Astrid Reuter erfolgte eine „Kopplung von Religionsfreiheit und Säkularität erst unter dem Einfluss von Aufklärung und Revolution im modernen Europa, das den Aufstieg und die Blüte des Nationalstaats erlebte“ (Reuter 2007, S. 185). Dem Staat fällt daher zum einen die Regulierung dessen zu, was unter dem Begriff „Religion“ zu fassen ist und zum anderen, wie in Abgrenzung hierzu „das Säkulare“ zu fassen ist. Bischof, Oberhuber und Stögner bezeichnen diese

„Modelle der Regelung des Verhältnisses zwischen Staat und Religionsgemeinschaften“ als „Säkularitätsregime“ (Bischof et al. 2008, S. 8). Ihrer Ansicht nach, „organisieren“ diese „als wesentlicher Faktor religiöses Othering und damit verbunden Regimes von Inklusion und Exklusion“ (ebd., S. 34). Sie sind basiert auf „relevanten Rechtsnormen und Bedingungen im Politikfeld der Religionspolitik“ (ebd., S. 9) und in ihren Charakteristika „besonders im Zuge ihrer aktuellen Verunsicherung konturiert wahrnehmbar“ (ebd., S. 59). Zentral verhandelt werden Säkularitätsregimes unter anderem in Auseinandersetzungen um das Thema Religionsfreiheit.

Um diese Freiheit jedoch gewähren zu können, ist allerdings, wie oben bereits erwähnt, eine konkrete Definition dessen notwendig, was „Religion“ genau ist bzw. nicht ist, um die Grenzen und Bedingungen dieser Freiheit abstecken zu können. Reuter bezeichnet diesen Zusammenhang als

„das doppelte Dilemma von staatlicher Säkularität und Religionsfreiheit [...] Denn nicht nur ist der säkulare Staat auf einen Begriff von Religion als negativer Bezugskategorie angewiesen; um Religionsfreiheit rechtlich zu garantieren, muss er auch positiv bestimmen, was Religion ist bzw. sein soll.“ (Reuter 2007, S. 181)

Dies geschieht maßgeblich über Klassifikationsakte, die seitens offizieller staatlicher Akteure (beispielsweise Gerichte) vorgenommen werden müssen und als solche Akte nicht im luftleeren Raum stattfinden, sondern in bestimmten gesellschaftlichen und historischen Kontexten stehen und in Abgrenzung zu anderen Kategorien stattfinden. Timothy Fitzgerald beschreibt die Herausforderungen für eine Rekonstruktion dieser Prozesse wie folgt:

„When tracking the genealogy of religion, many historians fail to keep a consistent eye on what is happening to those other categories without which we could not think of religion in the modern sense at all – ‚the secular‘ as the ‚non religious‘ in various constructions such as: the secular nation state; secular politics and law; economics and markets; scientific naturalism and materialism. It is as though the ability to imagine these discursive spaces is merely a contingently related matter outside the vital focus of concern: ‚religion‘ [...]. But what counts as ‚religion‘ and what counts as ‚the secular‘ are mutually delimiting and defining concepts, the distinction between them shifting depending on the context.“ (Fitzgerald 2007, S. 15)

Säkularitätsregime betreffen allerdings nicht nur die Ebene des Staates. Im Kontext der Versorgung und Unterbringung Geflüchteter sind in solche Aushandlungsprozesse auch alltäglich Unterkunftspersonal, behördliche Mitarbeiter:innen sowie alle Vertreter:innen der dominanten aufnehmenden Gesellschaft involviert, die Kontakt zu den Geflüchteten haben. Wie im vorigen Abschnitt dargestellt, beschreiben die in diesem Zusammenhang vorgenommenen Klassifikationsakte nicht bloß gesellschaftliche Strukturen, sondern sie schaffen sie aktiv, vor dem Hintergrund asymmetrischer Machtverhältnisse und politischer Agenden, durch die die dominante Gesellschaft die vermeintlich „muslimischen“ Akteur:innen reguliert und kontrolliert. Durch diese Dynamik wird ebenfalls offenbar, dass die oben genannten öffentlichen und politischen Instanzen durch ihre Definition von „Religiösem“ und „Nicht-Religiösem“ selbst zu Akteur:innen im religiösen Feld werden und dies mit ihrem eigenen Anspruch auf Säkularität in Konflikt gerät. „[Der Staat] kann sich als säkular nur um den Preis eines Verstoßes gegen das Prinzip der Säkularität konstituieren. Und er kann auch Religionsfreiheit nur um den Preis eines Verstoßes gegen das Recht auf Religionsfreiheit garantieren“ (Reuter 2007, S. 183). Dieser Mechanismus eröffnet ein Feld für religiöse Zuschreibungsprozesse und Klassifikationen seitens der aufnehmenden Gesellschaft auf ihren verschiedenen Ebenen, durch die das Leben der adressierten Geflüchteten in Deutschland maßgeblich beeinflusst wird.

Abschließend kann also festgehalten werden, dass der Begriff des Säkularitätsregimes darauf verweist, dass der soziale und gesellschaftliche Status der Geflüchteten in Deutschland immer auch im Blick auf eine Unterscheidung von „Religion“ und „Nicht-Religiösem“ ausgehandelt wird, wobei die den Geflüchteten zumeist zugeschriebene „muslimische“ Identität als Katalysator dient, der eine solche Regulierung überhaupt erst zulässt. Die Kategorie „Religion“ dient in diesem Zusammenhang somit als Instrument der deutschen Gesellschaft, bestehende Machtverhältnisse zu stabilisieren und zu kontrollieren. In den Aushandlungsprozessen um „Religion“, die hinsichtlich der Geflüchteten in Deutschland in Bezug auf deren Interaktion und Konfrontation mit Individuen, Diskursen und Organisationsstrukturen der aufnehmenden Gesellschaft stattfinden, realisiert sich somit das deutsche „Säkularitätsregime“.

1.4.3 Interaktion, Organisation, Gesellschaft

Für eine Auswertung des von mir erhobenen Materials stellt sich nun die Frage, in welchen Situationen geflüchtete Menschen konkret mit Klassifikationsakten im Kontext

des gerade beschriebenen Säkularitätsregimes konfrontiert werden. Alle Befragten berichteten von entsprechenden Auseinandersetzungen, in denen sie mit der Kategorie „Religion“ oder den Bezeichnungen „muslimisch“/„islamisch“ konfrontiert wurden. Diese Ergebnisse weisen jedoch teilweise signifikante Unterschiede auf, beispielsweise in Bezug auf die persönliche Betroffenheit der Befragten oder die konkreten Auswirkungen auf ihre Lebensplanung. Sowohl die Nachfrage, warum eine vermeintlich „muslimische“ Geflüchtete ein Glas Wein trinke (vgl. dazu auch Ahmed 2016, S. 3) als auch die Aussage, dass Unterkünfte wegen des Konfliktpotenzials religiös neutrale Orte sein sollen, sind mit religiösen Zuschreibungen verbunden. Sie dürften jedoch in unterschiedlichem Maße direkte Auswirkungen auf das alltägliche Leben der Befragten haben und finden zudem auf unterschiedlichen gesellschaftlichen Ebenen statt. Für die Analyse meines Materials bietet sich daher Niklas Luhmanns „Typologie oder Ebenenunterscheidung“ (Tyrell 2016, S. 337) an, die hinsichtlich des sozialen Raums drei Ebenen auseinander hält: Interaktion, Organisation und Gesellschaft (Luhmann [1975] 2005; vgl. Heintz/Tyrell 2015; Tyrell 2016). Aus dieser Perspektive wird in der Betrachtung des von mir erhobenen Materials zu den Lebensverhältnissen von Geflüchteten in Hamburg zwischen 2015 und 2018 dreierlei deutlich: Religiöse Aushandlungsprozesse finden erstens vorwiegend im Kontext des Lebens in der Unterkunft als Organisation, zweitens in der direkten Begegnung von Geflüchteten und Mitgliedern der Aufnahmegesellschaft, und drittens im Horizont einer gesamtgesellschaftlichen Ebene statt.

Noch in der handlungstheoretischen Perspektive seiner frühen Schriften formuliert (zur Umstellung auf den Kommunikationsbegriff vgl. Luhmann 1984, S. 191–241) begreift Luhmann in seinem grundlegenden Aufsatz zu „Interaktion, Organisation, Gesellschaft“ soziale Systeme als Ergebnis einer Situation, in der „Handlungen mehrerer Personen sinnhaft aufeinander bezogen werden und dadurch in ihrem Zusammenhang abgrenzbar sind von einer nichtdazugehörigen Umwelt“ (Luhmann [1975] 2005, S. 10). Diese Systeme sind in diesem Verständnis keine ‚natürlich‘ vorkommenden Ordnungssysteme sozialen Handelns (wobei auch jegliche Art der Kommunikation als soziales ‚Handeln‘ verstanden wird), sondern die Systeme werden durch Handlungen gebildet und gegeneinander abgegrenzt. Dabei gibt Luhmann zu bedenken:

„Die allgemeine Theorie sozialer Systeme formuliert nur sehr abstrakte Begriffe und Rahmenbedingungen für die Analyse der sozialen Wirklichkeit. Sie klärt immerhin prinzipiell, wie soziale Systeme sich durch Prozesse der Selbstselektion und der Grenzziehung konstituieren. Dieser Konstitutionsprozeß läuft aber unter je

besonderen Bedingungen ab, so daß Systemtypen entstehen, die sich nicht aufeinander zurückführen lassen.“ (ebd., S. 14)

Ausgehend von dieser These lassen sich Luhmann zufolge drei Systemtypen definieren:

„Soziale Systeme können sich auf verschiedene Weise bilden je nach dem, unter welchen Voraussetzungen der Prozeß der Selbstselektion und der Grenzziehung abläuft. Unter diesem Gesichtspunkt lassen sich *Interaktionssysteme*, *Organisationssysteme* und *Gesellschaftssysteme* unterscheiden.“ (ebd., S. 10; Hervorhebung im Original)

Seinem Verständnis nach fassen diese Systeme jeweils soziale Handlungen, die nicht adäquat von den anderen zwei erfasst werden können. Die Systeme können sich daher nicht gegenseitig ersetzen, sind jedoch zu einem gewissen Grad voneinander abhängig aufgrund des Umstandes, dass jedes soziale Handeln in einem Netz weiterer sozialer Handlungen stattfindet, die sich daher gegenseitig bedingen (vgl. ebd.).

Nach Luhmanns Theorie sozialer Systeme bezeichnet die Ebene der „Interaktion“ Handlungen, bei denen zwei oder mehr Personen an einem Ort anwesend sind und sich gegenseitig in ihrem Handeln wahrnehmen (vgl. ebd., S. 10). Die Interaktion ist damit der „Minimalfall des Sozialen“ (Tyrell 2016, S. 349). Die Ebene der „Gesellschaft“ umfasst Interaktionssysteme insofern, als dass sich Interaktionen immer auch innerhalb gesellschaftlicher Strukturen abspielen (Luhmann 2005, S. 12). Luhmann beschreibt Gesellschaft daher als „das umfassende Sozialsystem aller kommunikativ füreinander erreichbarer Handlungen“ (ebd., S. 12; Hervorhebung im Original). Die Ebene der „Organisation“ ist nach Luhmann im Vergleich zu den anderen beiden eine neuere Entwicklung, die durch die Entwicklung der modernen Gesellschaft bedingt ist und im Zusammenhang steht mit der wachsenden gesellschaftlichen Komplexität. In diesem Sinne differenziert sich „Organisation“ gewissermaßen zwischen der Interaktions- und der Gesellschaftsebene als dritte Ebene sozialer Systembildung aus (vgl. ebd., S. 13f.).

Von verschiedener Seite wurde Luhmann für diese Ebenenunterscheidung teilweise scharf kritisiert. Demnach sei die Einteilung der Kategorien (sowohl ihre Anzahl als auch ihre Definition betreffend) nicht nachvollziehbar und die genannten Ebenen keinesfalls als ‚natürlich‘ gegeben anzusehen (Tyrell 2016, S. 343). Zudem wird ihm eine terminologische Uneindeutigkeit in der Darlegung seiner Theorie vorgeworfen, beispielsweise indem er „wahlweise von ‚Systemdifferenzierung‘ oder von

„Ebenenunterscheidung“ [spricht]“ (Heintz/Tyrell 2015, S. XV). Demnach suggeriere letzterer Begriff eine hierarchische Anordnung der Kategorien, wobei sich Luhmann selbst gegen eine Hierarchie ausspricht und die Eigenständigkeit der Systeme betont. Im Weiteren wird an der Typologie kritisiert, dass sie heute ihre Anschlussfähigkeit verloren habe, etwa in Bezug auf die digitalen Medien, die streng genommen interaktionsfreie Kommunikationssysteme seien und damit nicht in die von Luhmann definierten Ebenen eingeordnet werden können, aber zweifelsfrei eine immer bedeutsamere Plattform menschlicher Interaktionen darstellen würden (vgl. van Dijck et al. 2018). Ein weiterer Kritikpunkt bezieht sich auf Luhmanns Vorschlag der drei Ebenen als vermeintlichen Bruch mit damals vorherrschenden Gegensatz-Positionen von Individuum und Gesellschaft in soziologischen Theorien. Ein solcher Dualismus findet sich jedoch auch noch in der Gegenüberstellung der Ebenen „Interaktion“ und „Gesellschaft“ und wird nur aufgrund der wachsenden Komplexität der Interaktionen durch eine dritte Ebene ergänzt. Daher wird Luhmanns Vorschlag teilweise als lediglich scheinbare Neuerung kritisiert, welche den durch die Ebenenunterscheidung eingebrachten „Differenzierungsgewinn“ letztlich nicht wirklich ausschöpft (vgl. Hirschauer 2015, S. 115).

Ohne die oben dargelegten Kritikpunkte negieren zu wollen, möchte ich Luhmanns Ebenenunterscheidung als heuristisches Schema zur Analyse meines Materials einsetzen. Luhmann greift gewissermaßen einen maßgeblichen Kritikpunkt selbst auf, indem er darlegt:

„Nicht alle Sozialsysteme bilden sich nach der Formel Interaktion, nicht alle Sozialsysteme nach der Formel Gesellschaft und erst recht nicht alle nach der Formel Organisation. Daher haben auch die diesen Systemtypen zugeordneten Theorien nur eine begrenzte Tragweite. Keine von ihnen erfaßt die gesamte soziale Wirklichkeit. Selbst das umfassende System der Gesellschaft enthält zwar die anderen Systemtypen in sich, ist aber deswegen noch nicht ihr Prototyp.“ (Luhmann 2005, S. 14f.)

Mein eigener Bezug auf Luhmanns Einteilung geschieht daher nicht primär in der Perspektive der soziologischen Theorie und mit dem Anspruch, das gesamte Feld sozialer Interaktionen zu umfassen. Vielmehr soll diese zur heuristischen Unterscheidung dreier Bereiche des Sozialen dienen, die hinsichtlich des Erkenntnisinteresses vielversprechend scheinen in der Identifizierung von sozialen Zusammenhängen, in denen Klassifikationsprozesse von „Religion“ stattfinden. Ich betrachte mein Material somit unter der Perspektive dieser „Ebenenunterscheidung“ des Sozialen, da sich in dieser

Weise das Material, das ich in den Interviews und den Feldnotizen vorfinde, systematisch ordnen lässt.

Zum einen bezieht sich mein Material auf das Leben der Geflüchteten in den Unterkünften, mit Fokus auf Aushandlungsprozesse, die „Religion“ betreffen. Die Unterkunft bildet den Kontext, der in meiner Analyse auf der Ebene der *Organisation* in den Blick kommt. Abgesehen davon ergaben sich aus den Erzählungen meiner Gesprächspartner:innen zwei weitere Ebenen, auf denen sie solchen Prozessen in ihrem Leben begegnen: Persönliche Begegnungen und Auseinandersetzungen mit Deutschen (*Interaktion*), die vor allem im privaten und Arbeitsumfeld stattfinden und die medial und politisch nachverfolgbare Auseinandersetzung der deutschen Öffentlichkeit über Geflüchtete (*Gesellschaft*). Was alle drei Ebenen gemeinsam haben, in die ich die von meinen Interviewpartner:innen thematisierten Erfahrungen einordne, ist, dass es um Begegnungen mit Vertreter:innen der deutschen Gesellschaft bzw. administrativen Organen des deutschen Staates geht und nicht etwa um solche, die zwischen Geflüchteten oder mit anderen zugewanderten Personen bzw. Instanzen/medialen Auseinandersetzungen des Herkunftslandes stattfinden. Auf allen drei Ebenen des Sozialen kommt es in der Auseinandersetzung mit der deutschen Gesellschaft bzw. dem deutschen Staat zu Klassifikationsakten hinsichtlich von „Religion“, meist in Abgrenzung zu „Kultur“, „Nationalität“ oder „Ethnizität“. Es wird erkennbar, wie sich das deutsche Säkularitätsregime auf diesen drei Ebenen auswirkt. Zwei Kernaspekte des Regimes bestehen dabei darin, zum einen „Religion“ als einen Aspekt des menschlichen Lebens darzustellen, der losgelöst „vom Rest“ betrachtet werden kann und größtenteils zur Privatsphäre der Menschen gehört (vgl. Wohlrab-Sahr/Burchardt 2011; Wilke 2013; Pickel 2017). Zum anderen in dem ambivalenten Bestreben, prinzipiell „Religionsfreiheit“ zu etablieren und zu wahren (vgl. Reuter 2007, 2015; Sullivan 2018).

In den Unterkünften für Geflüchtete zeigt sich dies auf der Ebene der *Organisation* in der Entscheidung des Trägers, die Unterkünfte religiös neutral zu halten mit dem expliziten Ziel, Religionsfreiheit zu garantieren. Dahinter steht der Gedanke, dass Bewohner:innen der Unterkunft durch eine visuelle und materielle Konfrontation mit religiösen Symbolen oder religiöser Praxis (Gebet) sich dazu genötigt fühlen könnten, sich zu diesen zu verhalten, Religion zu akzeptieren oder abzulehnen, oder schlicht sich bestimmten religiösen Handlungen oder Gruppierungen anzuschließen oder eine Ausgrenzung zu riskieren. „Religion“ erscheint hier als Konfliktpotenzial, welches das friedliche Leben in der Unterkunft gefährdet. Indem die Ausübung und Sichtbarkeit von Religion dem Willen der Betreiber:innen nach aus den Unterkünften heraus und explizit

in die Religionsgemeinden verlagert wird, besteht der Eindruck, Religiosität sei ein klar abtrennbarer Aspekt des Lebens der adressierten Geflüchteten, welcher in die Grenzen eines anderen Ortes verlagert werden kann (in diesem Fall die Moschee). Über die Organisation der Unterkunft kann der Staat hier somit unmittelbar regulierend eingreifen und über „Religion“ entscheiden.

In Bezug auf alltägliche *Interaktionen* jenseits des direkten Kontakts mit Institutionen ist ein unmittelbarer Zusammenhang der Konfrontation mit säkularen Einstellungen und einer damit verbundenen Begegnung mit dem deutschen Säkularitätsregime weniger trennscharf zu identifizieren, da hier staatliche Strukturen an sich am wenigsten direkten Einfluss ausüben können. Ich gehe jedoch davon aus, dass Mitglieder der deutschen Gesellschaft von den von mir als Säkularitätsregime beschriebenen Macht- und Klassifikationsstrukturen geprägt sind und entsprechende Einstellungen und Normen verinnerlicht haben. In den von meinen Gesprächspartner:innen beschriebenen Interaktionen lässt sich erkennen, dass deutsche Interaktionspartner:innen den Islam häufig als vermeintliche Religion der Geflüchteten undifferenziert mit bestimmten kulturellen Merkmalen und politischen Ansichten in Verbindung setzen, die allesamt negativ konnotiert sind und als mit einem unmodernen, radikalen Lebensstil und Wertesystem einhergehend verstanden werden. Suggestiert wird meist eine Durchdringung sämtlicher Lebensbereiche mit einer vermeintlich konservativen, radikalen Religiosität. Im Kontext solcher Interaktionen werden Geflüchtete somit unmittelbar dazu gezwungen, sich zu dieser Art von Zuschreibungen und damit zu ihrer Religiosität zu verhalten und sich zu rechtfertigen. Es entsteht notwendigerweise eine Auseinandersetzung darüber, was „zu viel“ oder „zu wenig“ Religiosität ist, wobei es auch manchmal darum geht, „gute“ von „schlechter“ Religion zu unterscheiden. Dies geschieht häufig in Verbindung mit Themen, in denen „der Islam“ als unvereinbar mit dem „Deutschsein“ bzw. demokratischen Werten dargestellt wird.

Ähnliche Dynamiken lassen sich in anderem Ausmaß und im Kontext anderer Kommunikationswege auf der Ebene der *Gesellschaft* finden. Hierunter verstehe ich, ohne dies gesellschaftstheoretisch vollständig einholen zu können, unter anderem einen gesellschaftlichen Horizont der „Öffentlichkeit“ und medialen Berichterstattung, der Kategorien und Klassifikationsmöglichkeiten verbreitet und vorgibt, die in Organisationen und Interaktionen aufgegriffen werden können. Auch hier wird in der medialen und öffentlichen Auseinandersetzung „der Islam“ als Religion zugewanderter Menschen sowie insbesondere als Instrument des Terrorismus als unvereinbar mit demokratischen Werten dargestellt. Oftmals ist auch von „europäischen Werten“, „christlichen

Werten“ oder „deutschen Werten“ die Rede. Besonders eine befürchtete Einflussnahme des Islam auf das (deutsche) Rechtssystem (Scharia-Gesetzgebung) wird als bedrohliches Anliegen von in Deutschland lebenden Muslim:innen wahrgenommen. Eine unbedingte Überlegenheit der in Deutschland vorherrschenden Trennung von Staat und Religion als ‚kultureller/zivilisatorischer Errungenschaft‘ wird somit noch einmal herausgestellt.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass die auf die Luhmannsche Ebenenunterscheidung zurückgreifende Heuristik einer Analyse meines Materials mit Hinsicht auf *Interaktion, Organisation* und *Gesellschaft* es ermöglicht, Klassifikationsakte im Kontext von ‚Religion‘ zu systematisieren und mit Blick auf die jeweils auftauchenden Kategorien und Unterscheidungen hin zu beobachten. Sie ist somit Teil einer sozialtheoretischen Fundierung der theoretischen und methodischen Herangehensweise in meiner Arbeit, welche als weiteres theoretisches Element neben den religionswissenschaftlichen sozio-rhetorischen Ansatz und den Fokus auf das deutsche Säkularitätsregime tritt.

1.4.4 Islamspezifischer Diskurs

Dass Klassifikationsakte ständig in der Aushandlung von Beziehungen und Machtverhältnissen zwischen Personen, Gemeinschaften oder auch Institutionen auftreten werden und hierdurch das gesellschaftliche Leben strukturiert und reguliert wird, ist nicht als neues Phänomen zu begreifen, welches sich ausschließlich auf die Themen Migration, Flucht oder Religion beschränkt. Im Rahmen der vorliegenden Arbeit sind jedoch solche Klassifikationsakte von besonderem Interesse, die sich auf eine vermeintliche muslimische Identität der Geflüchteten beziehen bzw. über die Zuschreibung einer solchen von Seiten der Aufnahmegesellschaft im Kontext des deutschen Säkularitätsregimes stehen. Unter all den Klassifikationsakten und Zuschreibungen, mit denen geflüchtete Menschen nach ihrer Ankunft in Deutschland konfrontiert sind, sind diejenigen, die sich um das Thema „Islam“ bzw. das „Muslimsein“ der Betroffenen drehen, merklich gehäuft im Vergleich zu nicht-geflüchteten Personen. Wobei diese Klassifikationen als effektive Instrumente fungieren können, um die Geflüchteten in das sie umgebende soziale Gefüge einzuordnen und ihnen ihr Ansehen und ihre Handlungsfähigkeit in der neuen Gesellschaft zu verdeutlichen. Die geflüchteten Menschen selbst können sich dem Thema dabei nicht entziehen – sie sind gezwungen, sich in der deutschen Gesellschaft zu ihrem Bezug zum Islam zu verhalten. Daher müssen der theoretische

Rahmen und die Analyseperspektive der vorliegenden Arbeit auch die Geschichte und gegenwärtigen Entwicklungen des islambezogenen Diskurses in Deutschland berücksichtigen. Wie wird „Islam“ und „Muslim-sein“ wahrgenommen und wie verändern sich diese Definitionen mit der Zeit? Was sind die gesellschaftlichen, geschichtlichen und auf den Islam bezogenen Hintergründe, vor denen die in der Arbeit untersuchten Klassifikationsakte geschehen? Auch hier ist eine Betrachtung des Diskurses auf den drei Ebenen ‚Interaktion‘, ‚Organisation‘ und ‚Gesellschaft‘ als analytischer Rahmen sinnvoll, da ich aus dieser Perspektive letztendlich auf die von mir erhobenen Daten blicke, in denen es um Zuschreibung einer muslimischen Identität geht. Allerdings bietet sich für die Darstellung der Entwicklung des islamspezifischen Diskurses eine Ordnung vom größten, umfassendsten System – der ‚Gesellschaft‘ – hin zum gewissermaßen kleinsten System – der ‚Interaktion‘ – an, da in diesem Zusammenhang eine Darstellung der spezifischen Kontexte, in denen diese Zuschreibungen stattfinden, nur in der Einordnung in und auf dem Fundament des größten Systems Sinn ergeben.

Edward Said verortet *gesellschaftlich* den besonderen Fokus „des Westens“ auf den Islam mit seiner Theorie des Orientalismus (Said 1978) bereits in der Kolonialzeit, in der vor allem die französischen und britischen Kolonialmächte die Länder im arabischen Raum bzw. im Nahen Osten beherrschten. Diese Auseinandersetzung sei davon geprägt gewesen, „den Orient“ einerseits zu romantisieren – als wild, mystisch und spirituell darzustellen – und andererseits als rückständig und unzivilisiert zu definieren. Dabei scheinen die ersteren Attribute die letzteren und negativ konnotierten letztlich noch zu stützen. Said definiert den Orientalismus neben einer akademischen Forschungstradition als „a style of thought based upon an ontological and epistemological distinction made between ‚the Orient‘ and (most of the time) ‚the Occident‘“ (ebd., S. 2). Aus dem Zusammenspiel beider Konzepte resultiere im späten 18. Jahrhundert eine dritte Form des Orientalismus, der beschrieben werden kann als

„the corporate institution for dealing with the Orient – dealing with it by making statements about it, authorizing views of it, describing it, by teaching it, settling it, ruling over it: in short, Orientalism as a Western style for dominating, restructuring, and having authority over the Orient.“ (ebd., S. 3)

Dieser „Orient“ ist nach Said nicht als objektive Beschreibung eines real existierenden geografischen Gebiets oder einer Gruppe von Menschen anzusehen. Es handele sich um eine Fremdbeschreibung durch den Westen, die ihm im Laufe der Zeit und bis heute als Instrument dient, sich selbst in Abgrenzung zu vermeintlich gegensätzlichen

Gruppen zu definieren und dabei seine eigene Überlegenheit und damit Dominanz über den Orient auszudrücken und diese Machtposition zu festigen (vgl. ebd., S. 5). Dieses auch in der vorliegenden Dissertation thematisierte Phänomen ist demnach nicht neu, erfährt jedoch im Zuge der zunehmenden Migrationsbewegung arabischstämmiger Menschen nach Westeuropa und nicht zuletzt seit der Fluchtbewegung des letzten Jahrzehnts eine Zuspitzung. Denn nun ist – mit Said gesprochen – „der Orient“ gewissermaßen in „den Westen“ gekommen, der trotz einer verbreiteten Angst vor Überfremdung vor der Herausforderung steht, die Menschen „des Orients“ in die eigene Gesellschaft aufzunehmen und zu inkludieren.

Kritiker von Saids' Theorie bemerken, dass sie sich auf die Auseinandersetzung „des Westens“ mit „dem Orient“ in und als Folge der Kolonialzeit fokussiert und dabei beispielsweise diejenigen westlichen Länder außer Acht lässt, die zwar keine bedeutenden ehemaligen Kolonialmächte sind, aber dennoch signifikante muslimisch geprägte Gemeinschaften aufweisen und in denen sich ebenfalls dieselben Aushandlungen beobachten lassen. Auch in Deutschland werden öffentliche Diskurse um „den Islam“ und „die Muslime“ zur Abgrenzung und Rückversicherung der eigenen Identität genutzt und dabei die Überlegenheit „westlicher Werte und Normen“ gegenüber „dem Islam“ herausgestellt – ohne dass diese Aushandlungsprozesse primär als historische Folge von Kolonialherrschaft begründet sein können.

Eine solche Dynamik der Identitätsbildung über dichotome Kategorien sieht Wolfgang Frindte (2017) in Deutschland bis in die zweite Hälfte des 19. Jahrhunderts im Spannungsfeld zwischen Kapitalismus und Sozialismus begründet. Mit diesen Kategorien seien auf beiden Seiten klare Feind- und Freundbilder geschaffen worden, die Menschen und Gesellschaften generell in simple Systeme einordneten. Mit der Niederlage des Kommunismus schien der Systemkrieg beendet und damit der Weg für ein friedliches gesellschaftliches Zusammenleben geebnet. Das Ende des Kommunismus hatte jedoch auch eine Diversifizierung der Gesellschaft zur Folge, da sozialistische Kontrollsysteme einer Vorstellung von zersplitterten, pluralistischen gesellschaftlichen Gruppen wichen und damit „neue und vielfältige Bedrohungen [für] den Alltag des Westens“ (ebd., S. 5) mit sich brachten. Nach Frindte erlaubte die soziale und wirtschaftliche Sicherheit in Deutschland den Menschen bis zum Ende der 90er Jahre, diese neuen, „vielfältigen Bedrohungen“ nur peripher wahrzunehmen. So stieg in den 90ern vor allem in Mittel- und Osteuropa nicht nur die Zahl der durch Konflikte vertriebener Menschen, sondern auch die Zahl terroristischer Akte und Organisationen. Dies wurde in den deutschen Medien zwar berichtet, erlangte jedoch allgemein kein großes Interesse. Der

Fokus der Öffentlichkeit richtete sich zwar mehr und mehr auf Migrationsbewegungen, ohne dabei aber dem Themenfeld der Religiosität der Zugezogenen viel Beachtung zu schenken. Nur langsam stellte sich zum Ende des 20. Jahrhunderts in Deutschland ein Gefühl der Ungewissheit über die weitere Entwicklung des gesellschaftlichen Lebens ein. Mit den Terroranschlägen vom 11. September 2001 wich diese diffuse Angst jedoch einem vermeintlich klaren Feindbild. In der Wahrnehmung der Öffentlichkeit erkannte man nun eine Bedrohung durch einen (als primär islamisch inspiriert verstandenen) „transnationalen Terrorismus“, der als Gegenspieler der „westlichen Zivilisation“ ausgemacht wurde.

In diesem Zuge wurde Riem Spielhaus zufolge nicht nur „der Islam“ als diffuse Bedrohung für westliche Nationen ausgemacht. Es habe darüber hinaus sowohl in der Politik als auch in der medialen Berichterstattung eine Umkategorisierung „des Ausländers“ oder „des Türken“ zu „dem Muslim“ stattgefunden (Spielhaus 2013; siehe auch Hierl 2012; Tezcan 2011), wobei die tatsächliche ethnische bzw. nationale Zugehörigkeit sowie religiöse Identität der Menschen dabei nur scheinbar eine Rolle spielte. Denn auch beispielsweise türkischstämmige Personen mit deutschem Pass wurden aufgrund phänotypischer Merkmale seitens der deutschen Mehrheitsgesellschaft als Muslim:innen identifiziert. Gleichsam werden zugezogene Menschen, die nicht aus Ländern des Nahen Osten oder Nordafrikas kommen oftmals weder in die Kategorie „Muslim“ noch „Migrant“ eingeordnet. Die Gleichsetzung von „Migrant“ und „Muslim“ (bzw. Flüchtling und Muslim) dränge somit, so Spielhaus (2013, S. 190), „nichtmigrantische Muslime und nichtmuslimische Migranten“ aus dem Diskurs.

Mit dieser veränderten Kategorisierung geht Spielhaus (2013) nach auch eine Verschiebung des Themas „Islam“ bzw. „Muslimsein“ von einem Integrations- zu einem Sicherheitsdiskurs einher. Zuvor als schlecht integrierbar angesehene Migrant:innen wurden im Zuge von 9/11 als Muslim:innen neu definiert, die ein potenzielles Risiko für die Sicherheit der demokratischen Gesellschaften darstellen würden. Gleichsam werde mit dieser Kategorisierung von vormals unterschiedlichen ethnischen bzw. nationalen Gruppierungen in die neue Kategorie „Muslim“ eine vermeintliche homogene Gemeinschaft von Muslim:innen erzeugt, die faktisch nicht existiert. In diese Kategorie einsortierte Personen werden so weiter aus der deutschen Mehrheitsgesellschaft ausgegrenzt (vgl. ebd., S. 171f.). Besonders nichtmuslimische Zugewanderte oder nichtpraktizierende Muslim:innen gerieten durch diesen Zuschreibungsprozess Spielhaus nach unfreiwillig in die Lage, sich mit dieser fremddefinierten aber auch ihrer tatsächlichen religiösen Identität auseinanderzusetzen und sich zu positionieren. Der durch die

deutsche Öffentlichkeit vorgenommene religiöse Zuschreibungsprozess habe demnach Einfluss auf die tatsächliche religiöse Identität der Betroffenen.

Maxie Wolf und Dirk Halm (2017) sehen diese jüngste Entwicklung als einen Wegbereiter für das Aufkommen des Begriffs „Islamophobie“, denn so „Muslims and Islam can be treated and represented as monolithic blocks without colonialization in place“ (ebd., S. 25), wodurch ein Othering des Islam auch ohne Rückbezug auf kolonialistische Perspektiven möglich ist und auch solche Gesellschaften sich als Antagonisten „des Islam“ positionieren können, die keine Kolonialmächte waren. Auch wenn Orientalismus eine vermeintliche Überlegenheit und Dominanz des Westens gegenüber dem Orient beschreibt, ist er nicht pauschal gleich zu setzen mit Islamophobie, die durch eine Angst bzw. strikte Ablehnung des Islam begründet wird und oftmals in antimuslimischem Rassismus mündet. Auch wenn der Islam in orientalistischen Diskursen eine zentrale Rolle spielen kann, stellt er hier nur eine von vielen Facetten dar. Islamophobie hingegen fokussiert den Islam bzw. Muslim:innen, auch wenn die von islamophoben Aussagen und Handlungen Betroffenen nicht notwendigerweise tatsächlich muslimisch sind (vgl. ebd., S. 23). In diesem Sinne ist Islamophobie – wie auch der Orientalismus – vor allem als ein Instrument der Abgrenzung und Dominanz der sie ausübenden gesellschaftlichen Gruppe anzusehen und weniger als Teil einer tatsächlich zutreffenden Kategorisierung der Betroffenen.

Auch hinsichtlich der Ebene der *Organisation* lassen sich prägnante Beispiele dafür finden, wie „der Islam“ im Rahmen des deutschen Säkularitätsregimes verhandelt wird. Mit „Organisation“ sind in diesem Zusammenhang institutionelle Verkörperungen des Säkularitätsregimes gemeint. Die hier behandelten Beispiele lassen sich deuten als Bestreben, den Islam als Religion offiziell in bestehende gesellschaftliche Systeme zu integrieren, was einerseits als Akt der Anerkennung der in Deutschland lebenden Muslim:innen gewertet werden kann. Eine solche Integration könnte allerdings auch Ausdruck des Bestrebens sein, mit einer Verstärkung der institutionellen Aspekte der Religion auch auf ihre Anhänger:innen besser regulativ einwirken zu können.

Wie der Politikwissenschaftler Sven Speer (2017) rekonstruiert, waren die meist muslimischen türkischen Gastarbeiter:innen, die vor allem in den 1960er und 70er Jahren nach Deutschland kamen, in der öffentlichen Wahrnehmung zunächst nicht dezidiert als praktizierende Gläubige zu erkennen. Auch waren sie die ersten Jahre religiös wenig organisiert (vgl. Antes/Ceylan 2017b). Dies änderte sich jedoch mit der Generation ihrer Kinder, denen sie ihre kulturellen und auch religiösen Wurzeln weiter vermitteln wollten. In diesem Zuge wurden viele Moscheegemeinden gegründet – oftmals als

sogenannte Kulturvereine. Mit dem immer größer werdenden Einfluss dieser Vereine erwuchs das Bestreben der deutschen Politik, einen gewissen Einfluss auf die Inhalte und die Entwicklung dieser Glaubensgemeinschaften nehmen zu können. In diesem Zuge kooperierte der deutsche Staat zunächst in manchen Fällen mit den geistlichen Strukturen der entsprechenden Herkunftsländer der Gläubigen. Beispielsweise mussten eine Zeit lang Imame, die nach Deutschland in die türkischen Gemeinden kamen, von der türkischen Religionsbehörde abgeseget werden, um die Verbreitung radikalen Gedankenguts in den Gemeinden verhindern zu können (vgl. Speer 2017, S. 134f.). Als dann jedoch mit der Zeit deutlich wurde, dass ein Großteil der sogenannten Gastarbeiter:innen nicht wieder in ihre Herkunftsländer zurückziehen würden begann die deutsche Politik, im Sinne einer langfristigen Integration die Religionspolitik auch in Bezug auf die muslimischen Gemeinden wieder selbst steuern zu wollen (vgl. Laurence 2012, S. 133ff.). Um politischen Einflüssen ausländischer Regierungen über religionspolitische Verbindungen in Zukunft entgegenwirken zu können, regte die deutsche Regierung daher die Bildung deutscher muslimischer Verbände an, die übergreifend und unabhängig von den politischen Systemen der Herkunftsländer agieren konnten. Diese Verbände sollten im Gegenzug als offizielle Ansprechpartner der deutschen Öffentlichkeit etabliert werden.

Diese Gründungen bedeuteten für die deutsche Politik auch deshalb einen wichtigen Schritt, weil sie für die Auseinandersetzung mit „dem Islam“ in Deutschland einen Gesprächspartner brauchte – vor allem für die Integration des Islam in bestehende Strukturen wie den Bildungsbereich. Das Ziel dabei war es, einen zentralen Verhandlungspartner zu schaffen, wie ihn etwa die Evangelische Kirche in Deutschland darstellt, die als Körperschaft öffentlichen Rechts die angehörigen Gemeinden und ihre Belange offiziell in der Gesellschaft vertritt und damit auch als Ansprechpartner gegenüber politischen Organen fungiert (vgl. Muckel 2017). Im Fall der etablierten muslimischen Verbände stellte sich jedoch heraus, dass keiner von ihnen dazu in der Lage war, für den Großteil der Muslim:innen in Deutschland zu sprechen und dieser Vorgang somit „nicht zu mehr Einheitlichkeit, sondern zu einer Pluralisierung teillegitimierter Kooperationspartner geführt [hat]“ (Speer 2017, S. 138; siehe auch Sticks/Müssing 2013). Grund dafür war unter anderem, dass die gebildeten Verbände in den muslimischen Communities selbst keinen einheitlichen Rückhalt hatten und auch in der politischen Landschaft keine einheitliche Anerkennung eines bestimmten Verbandes erzielt werden konnte.

Für die Integration des Islams in das deutsche Bildungssystem war ein offizieller Vertreter als Ansprechpartner deshalb so wichtig, weil die Verfassung einen

konfessionell gebundenen Religionsunterricht vorsieht (Wöstemeyer 2013, S. 23–35). Der Staat muss demnach garantieren, dass Schüler:innen ein ihrer Konfession entsprechender Religionsunterricht angeboten wird. Er darf jedoch nicht über den genauen Inhalt des Unterrichts entscheiden – dies soll den Religionsgemeinden obliegen. Arnfried Schenk merkt hier an:

„Voraussetzung dabei ist allerdings, dass es sich um eine anerkannte Religionsgemeinschaft handelt, organisiert nach dem Vorbild der Kirchen. Das ist das Problem, bekanntermaßen gibt es den einen Islam nicht, er kennt keine kirchenähnlichen Strukturen, keine zentrale Vertretung der Gläubigen, keinen Papst, keine Bischofskonferenz.“ (2017, S. 166f.)

Zudem offenbart sich das Dilemma, dass ein für alle muslimischen Schüler:innen gleichermaßen passender konfessioneller Religionsunterricht nicht nur aufgrund der diversen islamischen Konfessionen und Gemeinschaften schwer zu realisieren ist, sondern ein solcher Unterricht auch von einer allgemein anerkannten Körperschaft konzipiert werden muss oder zumindest von einer Zusammensetzung muslimischer Vertreter:innen, durch die sich alle Gruppierungen repräsentiert fühlen. Da dies, wie beschrieben, nicht erzielt werden konnte und der Islam nicht in die Schablone einer einheitlichen Religionsgemeinschaft im Sinne der christlichen Kirchen passte, wurden Übergangslösungen gefunden, um einen bekenntnisorientierten Islamunterricht an deutschen Schulen zu realisieren: Vertreter:innen der größten muslimischen Dachverbände wurden aufgefordert, sich zu einem Gremium zusammenzuschließen, das übergangsweise die Konzipierung des Religionsunterrichts übernahm. Hierdurch wurde das Dilemma zwar für den deutschen Staat vorerst gelöst, jedoch nicht für die in Deutschland lebenden Muslim:innen, die sich durch die wenigen Vertreter oft nicht repräsentiert fühlen (vgl. Schenk 2017, S. 167).

In einigen Bundesländern ist es allerdings gelungen, „den Islam“ als Religionsgemeinschaft und damit Körperschaft öffentlichen Rechts anerkennen zu lassen und damit einen offiziellen Ansprechpartner zu finden, etwa durch die Staatsverträge, die in Hamburg mit drei islamischen Verbänden: dem DITIB-Landesverband Hamburg, SCHURA – Rat der Islamischen Gemeinschaften in Hamburg und dem Verband der Islamischen Kulturzentren (vgl. Muckel 2017). Doch hinsichtlich einer solchen dauerhaft scheinenden Lösung bleibt weiterhin Diskussionsbedarf bestehen. Zum einen wird der Hamburger Senat immer wieder dafür kritisiert, mit bestimmten Vertreter:innen des Islam im Rahmen die Staatsverträge in direkter Verhandlung zu sein – wie etwa mit der

Ditib, der immer wieder eine ideologische Nähe zum türkischen Regime zugeschrieben wird. Auf der anderen Seite können diese Vertreter:innen nicht für die Gesamtheit der Hamburger muslimischen Communities sprechen, da nur die größten Verbände als Partner für die Staatsverträge ausgewählt wurden.

Ähnliche Dynamiken und Herausforderungen zeigten sich in der Etablierung Islamischer Theologie als Fach an deutschen Universitäten ab 2010 (Antes/Ceylan 2017a). Der Beschluss, akademische Institute für Islamische Theologie ins Leben zu rufen war von Seiten der deutschen Politik unter anderem mit dem Ziel verknüpft, unter der Kontrolle der deutschen Wissenschaftsinstitutionen Imame und Religionslehrer:innen ausbilden zu lassen und dabei die Einflussnahme der politischen und ideologischen Prägungen einzelner Religionsgemeinschaften zu minimieren. Kritische Stimmen werfen der deutschen Politik dabei vor, so die Religionsgemeinden aus Themen herausdrängen zu wollen, die sie unbedingt angehen und gleichzeitig mehr Kontrolle über die Geschehnisse in den Moscheen gewinnen zu wollen, so der Politik- und Islamwissenschaftler Arnfried Schenk (2017, S. 165/168). Um die Gemeinden selbst partizipativ einzubinden, wurden islamische Vertreter:innen bei der Auswahl der Lehrenden an den geschaffenen Instituten beteiligt – ähnliche wie kirchliche Vertreter:innen bei der Auswahl an christlichen theologischen Fakultäten. Auch hier offenbarte sich jedoch als Herausforderung, dass es keine offiziellen Vertreter:innen gab, die ein Mandat der muslimischen Community hatten, sondern Gesprächspartner:innen sondiert werden mussten, die jedoch nur bedingt den Rückhalt der Religionsgemeinschaften hatten (vgl. ebd., S. 165).

Für die Integration des Islam in Organisationsstrukturen wie das Bildungssystem lässt sich also festhalten, dass diese mit der Intention seitens des deutschen Säkularitätsregimes verknüpft ist, eine weitere Integration der in Deutschland lebenden Muslim:innen zu erreichen. Dazu soll auch gehören, die Religionsgemeinschaften selbst partizipativ an entsprechenden Prozessen zu beteiligen. Dies wird allerdings dadurch erschwert, dass die Organisationsstrukturen der islamischen Gemeinden nicht mit denen der christlichen Kirchen vergleichbar sind und daher nicht (vollständig) in die Schablone derjenigen Kategorien passen, die der deutsche Staat anerkennt. Ein heikles Spannungsfeld tut sich dann auf, wenn die durch Sonderregelungen geschaffenen Gremien und ihre Vertreter:innen ihr Mitspracherecht dazu verwenden, ihrem deutschen Verhandlungspartner zu widersprechen und dadurch bestimmte Prozesse (wie die Berufung von Lehrenden an Hochschulen) blockieren oder hinauszögern (vgl. ebd.). In solchen Situationen lässt es der provisorische Charakter entsprechender Verhandlungsräume zu, dass sich der deutsche Staat doch über die Meinung des islamischen

Gremiums hinwegsetzt und es wird deutlich, dass eine Integration des Islam in das deutsche Säkularitätsregime noch immer nicht erfolgt ist und auf Übergangsregelungen beruht. Es wird zudem noch einmal der Wirkmechanismus des Säkularitätsregimes und der „impossibility of religious freedom“ (Sullivan 2018) deutlich, da der deutsche Staat mit der Auswahl seiner Verhandlungspartner:innen eine Deutungshoheit darüber ausübt, welche Auslegung „des Islam“ in Deutschland als legitim angesehen wird, welche als vereinbar mit der deutschen Organisationsebene anerkannt wird und wer für „den Islam“ oder „die Muslime“ in gewissen Belangen sprechen darf und wer nicht. Vor diesem Hintergrund bleibt die Frage, inwiefern eine Integration „des Islam“ und seiner Communities in Deutschland etwas damit zu tun hat, dass ein Versäumnis in der Integrationspolitik nachgeholt werden soll. Oder ob vielmehr, etwa vor dem Hintergrund der Umdeutung vom „Migranten zum Muslim“ (Spielhaus 2013), die Bemühungen um die Integration des Islam verbunden sind mit einer Angst um die öffentliche Sicherheit.

Verhandlungen „des Islam“ im Kontext von *Interaktionen* sind oft geprägt von den Debatten und Positionierungen auf den anderen beiden Ebenen. Alle Zuschreibungsprozesse finden im Rahmen von sozialen Interaktionen statt, daher ist diese Ebene am schwersten zu fassen. Auseinandersetzungen, die auf der „Interaktionsebene“ stattfinden, können meistens auch zumindest teilweise einem anderen System zugeordnet werden, denn die Interaktionen als gewissermaßen kleinteiligstes System finden nicht im luftleeren Raum statt, sondern in der Regel im Horizont übergreifenderer Systeme.

Was jedoch als Unterscheidungsmerkmal fungiert, ist die Auswirkung, die eine Situation auf das Leben der von der Zuschreibung Betroffenen haben kann. So kann in der Regel eine Zuschreibung im Rahmen eines Gesprächs zweier Menschen womöglich unangenehm oder gar verletzend sein, wird in der Regel jedoch keine weiteren direkten Konsequenzen für das Leben des Betroffenen haben. Wenn ein muslimischer Geflüchteter in einem Gespräch mit islamophoben Äußerungen konfrontiert wird, löst das sicherlich negative Emotionen bei dem Betroffenen aus, hat jedoch keinen zwingenden Einfluss auf sein Leben. Anders gestaltet es sich, wenn einer Person ein Arbeitsplatz verweigert wird, weil sie ein vermeintlich religiöses Symbol (das Kopftuch) trägt oder negative Konsequenzen aushalten muss, wenn sie sich aus religiösen Gründen weigert, am Schwimmunterricht teilzunehmen.

Trotzdem müssen sich Menschen, denen eine muslimische Identität zugeschrieben wird in Interaktionen direkt zu ihrer vermeintlichen religiösen Orientierung verhalten und sind oft dazu verleitet, diese vermeintliche und tatsächliche religiöse Identität in der Auseinandersetzung mit ihrem Gegenüber zu verargumentieren und zu

rechtfertigen. Diese Interaktionen sind dabei nicht immer Situationen, in denen „Religion“ oder „Islam“ eine explizite Rolle spielen oder diese explizit verbalisiert werden. Auch wenn man solche Zuschreibungsprozesse als Teil einer Aushandlung von Machtverhältnissen begreift, sind Interaktionen wohl dennoch nicht (immer) direkt in dieser Hinsicht als Machtdemonstration des:der zuschreibenden Akteur:in zu deuten. Sondern sie sind zu verstehen als Ausdruck der allgemeinen Machtverhältnisse zwischen deutschen, nicht-muslimischen Menschen in Bezug auf „die Geflüchteten“ bzw. „die Muslimen“. Diese drücken sich eben im Kontext des deutschen Säkularitätsregimes dadurch aus, dass es für beide Seiten als gegeben angesehen wird, dass erstere von letzteren immer wieder eine Auskunft und Rechtfertigung ihres vermeintlichen Glaubens verlangen können und letztere dadurch immer wieder vermittelt bekommen, dass sie mit dieser vermeintlichen Identität anders sind bzw. nicht zum Mainstream der Gesellschaft dazugehören.

Wie im Verlauf des Kapitels deutlich wurde, befasst sich die vorliegende Arbeit mit der Aushandlung von Machtpositionen zwischen einer Mehrheitsgesellschaft im Zusammenspiel mit einer neu hinzuziehenden Minderheit, die aufgrund ihrer rechtlichen und sozialen Situation als besonders vulnerabel anzusehen ist. Die Aushandlung findet dabei über Zuschreibungsprozesse statt, die von der Mehrheitsgesellschaft bestimmt werden und dazu dienen, die Outgroup – in diesem Fall geflüchtete Menschen – als Neuankommende in das bestehende gesellschaftliche System einzuordnen. Obwohl entsprechende Prozesse nicht als außergewöhnlich oder spezifisch nur für dieses Forschungsfeld anzusehen sind, wird in diesem Kontext jedoch besonders deutlich, welche Macht die Rhetorik in diesem Aushandlungsprozess hat. Über die Verwendung gewisser Labels gegenüber anderen und den dadurch entstehenden Klassifikationen bestimmt die dominante, zuschreibende Gruppe nicht nur ihr Selbstbild, sondern auch die soziale und gesellschaftliche Position der Geflüchteten. Es ist daher für den weiteren Verlauf der Arbeit zunächst notwendig, die Wirkmacht von Sprache im Kontext dieses Forschungsfeldes anzuerkennen und einige Begriffe vorab zu definieren. Gleichzeitig sollen die bereits bestehenden Machtverhältnisse innerhalb des Forschungsfeldes transparent gemacht und meine eigenen Prämissen für die Arbeit mit geflüchteten Menschen als vulnerabler Menschengruppe definiert werden.

Kapitel 2: Forschungsethische Überlegungen

Nachdem ich im vorherigen Kapitel die theoretischen Grundlagen der Arbeit dargestellt habe, legt dieses Kapitel eine weitere Grundlage für den Rest der Arbeit und erörtert basale forschungsethische Aspekte. Da durch Sprache nicht bloß Informationen transportiert, sondern auch Machtbeziehungen und politische bzw. ethische Standpunkte kommuniziert werden, ist es notwendig, zentrale analytische und im Alltag verwendete Begriffe im Kontext der Situation geflüchteter Menschen in Deutschland zu benennen und ihre Verwendung in dieser Arbeit darzulegen. Im Weiteren wird die Forschung mit geflüchteten Menschen als besonders vulnerabler Personengruppe reflektiert und in diesem Zusammenhang meine Rolle als Forscherin und das inhärente Gefälle von Macht und Privilegien einbezogen.

2.1 Begriffsklärung

Da in der vorliegenden Arbeit davon ausgegangen wird, dass Sprache ein potentes Instrument ist, Machtverhältnisse auszudrücken und sie darüber hinaus sogar die Macht besitzt, Realitäten nicht bloß abzubilden, sondern zu kreieren, ist die Verwendung von Sprache bzw. der Einsatz bestimmter Begrifflichkeiten von Bedeutung und bedarf einer Erläuterung. Besondere Aufmerksamkeit bekommen Begriffe, die entweder politisch und gesellschaftlich umkämpft sind oder aber definiert werden müssen, um sicherzustellen, dass im Verlauf der Arbeit eine kohärente Logik der Argumentation durch ein durchgängiges und transparent gemachtes Verständnis bestimmter Phänomene gewährleistet ist.

2.1.1 Der Begriff „Flüchtling“

Aufgrund der Tatsache, dass ich als weiße, deutsche Forscherin über die Lebensrealität von Menschen schreibe, die aus ihrer Heimat vertrieben wurden, die Diskriminierung und Rassismus ausgesetzt sind und in ihren Ankunftsändern als Schutzsuchende auftreten und dadurch in einer vulnerablen Position sind, bedarf es einer Reflexion darüber, welche Sprache in dieser Arbeit benutzt wird, um über die Betroffenen zu sprechen. Allein in diesem Akt drückt sich ein Machtgefälle aus, in dem ich die Möglichkeit habe, eine Fremdbezeichnung auszuwählen, um über meine Interviewpartner:innen zu sprechen. Bis vor wenigen Jahren wäre die Wahl ohne weitere Abwägung auf den

Begriff „Flüchtling“ gefallen. Und rein juristisch und politisch gesehen ist es immer noch dieser Begriff, der zumindest den rechtlichen Status der geflüchteten Menschen beschreibt, um die sich meine Arbeit dreht. Nach der Genfer Flüchtlingskonvention gilt als Flüchtling jede Person, die aus Furcht vor Verfolgung oder der Bedrohung von Leib und Leben aus ihrem Heimatland flieht.³ Allein hier zieht sich bereits eine Grenze, da entsprechende Personen, die sich noch innerhalb der Landesgrenzen ihres Heimatlandes befinden nicht als Flüchtlinge, sondern IDP (Internally Displaced People) bezeichnet werden, womit wiederum andere Rechte und Optionen einhergehen (vgl. Kersting 2020). Ebenfalls zu unterscheiden ist der Begriff im Blick auf das deutsche Recht von dem des Asylberechtigten, da nur politisch Verfolgten in Deutschland Asyl gewährt wird. Personen, die aus Kriegsgebieten fliehen, wird hingegen in Deutschland der Flüchtlingsstatus gewährt. Personen, die aus einem Land fliehen, in dem aus unterschiedlichen Gründen ihr Leben bedroht wird, wird subsidiärer Schutz gewährt (Bundesregierung, n.d.). Mit allen drei Formen des Aufenthaltstitels sind unterschiedliche Maße an Unterstützung, Rechten und Bleibeperspektiven verbunden, womit der Titel einen immensen Einfluss auf die Lebensrealität und die Zukunft der betroffenen Personen hat: „[D]er Flüchtlingsbegriff stellt eine umkämpfte Grenz-Kategorie dar: Sie zieht eine Grenzlinie zwischen den Personen, die Anspruch auf Schutz vor Verfolgung haben sollen, und den Personen, für die das nicht gilt.“ (Scherr/Inan 2017, S. 135). In der öffentlichen Wahrnehmung wird hier allerdings meist nicht unterschieden und so werden mit dem Begriff „Flüchtling“ alle Menschen gemeint, die auf dem Fluchtweg nach Deutschland gekommen sind. Im Zuge der Fluchtbewegung vor allem aus Syrien, Irak und Afghanistan ab 2015 ist mit der Debatte über die Flüchtlingspolitik und die Stellung geflüchteter Menschen in Deutschland ebenfalls eine Diskussion über die Verwendung des Begriffs „Flüchtling“ entbrannt (vgl. Doppler 2020; Kersting 2020; Scherr/Scher-schel 2019). Der Begriff wird zunehmend als herabwürdigend und diskriminierend

³ Laut genauer Definition gilt nach Artikel 1a der Genfer Flüchtlingskonvention als Flüchtling jede Person, die „aus der begründeten Furcht vor Verfolgung wegen ihrer Rasse, Religion, Nationalität, Zugehörigkeit zu einer bestimmten sozialen Gruppe oder wegen ihrer politischen Überzeugung sich außerhalb des Landes befindet, dessen Staatsangehörigkeit sie besitzt, und den Schutz dieses Landes nicht in Anspruch nehmen kann oder wegen dieser Befürchtungen nicht in Anspruch nehmen will; oder sich als staatenlose infolge solcher Ereignisse außerhalb des Landes befindet, in welchem sie ihren gewöhnlichen Aufenthalt hatte, und nicht dorthin zurückkehren kann oder wegen der erwähnten Befürchtungen nicht dorthin zurückkehren will.“ (Abkommen über Die Rechtsstellung der Flüchtlinge vom 28. Juli 1951)

gedeutet und daher sowohl im wissenschaftlichen als auch im öffentlichen und medialen Diskurs immer öfter durch andere Begriffe und Beschreibungen ersetzt. Die Kritik an dem Begriff „Flüchtling“ beläuft sich vor allem darauf, dass er durch den Diminutiv „-ling“ als verniedlichend und damit herablassend angesehen wird und zugleich eine Hilfsbedürftigkeit in den Fokus gerückt wird, die auf „passive, vulnerable und bedürftige Menschen“ schließen lassen (Kersting 2020, S. 1). Hinzu kommt, dass der Begriff als essentialistischer angesehen wird als etwa die Rede von ‚geflüchteten Menschen‘, da die Reduktion auf einen Begriff dazu verleitet, den betroffenen Personen ausschließlich diese Identität zuzuschreiben und diesen Aspekt nicht als eines von zahlreichen Merkmalen anzusehen (vgl. Gebhardt 2020; Kersting 2020). Ein zentrales Problem besteht ebenso darin, dass es sich hierbei – insbesondere in der politischen und medialen Debatte – um eine Fremdbezeichnung handelt, die immer mehr geflüchtete Menschen für sich und ihre Communities ablehnen. Vorgezogen werden stattdessen beispielsweise Begriffe wie Refugees, Geflüchtete oder Non-Citizens (vgl. Doppler 2020; Dosthossein/Nasimi 2020). In der deutschen Wissenschaftslandschaft hat sich diese Entwicklung ebenfalls niedergeschlagen. Das ehemalige „Netzwerk Flüchtlingsforschung“ hat sich 2018 in „Netzwerk Fluchtforschung“ umbenannt mit der zweiteiligen Begründung, dass erstens so der Fokus der Forschungsdisziplin zutreffend von „dem Flüchtling“ als Person gerichtet wird auf „die Flucht“ als facettenreicher Gegenstand der Forschung. Zweitens ist die Umbenennung zu verstehen als Reaktion auf eine wissenschaftliche Debatte, in der der Begriff des „Flüchtling“ aus bereits angeführten Gründen kritisch bewertet wird und die Umbenennung zwar keinen kategorischen Ausschluss des Begriffs bedeuten soll, jedoch verhindern soll, dass die Auseinandersetzung über die Begrifflichkeit den Fokus von den Inhalten der Forschungsdisziplin ablenkt (Steinhilper 2018).

Es wird in der vorliegenden Arbeit auf die Verwendung des Begriffs „Flüchtling“ also zum einen verzichtet, um einer Reduktion der Betroffenen auf ihre Fluchterfahrung und ihren prekären Status in Deutschland zu verhindern und der herabwürdigenden Konnotation des Begriffs Rechnung zu tragen. Darüber hinaus wäre der Einsatz dieses Begriffs jedoch auch insofern irreführend, als dass nicht alle meine Interviewpartner:innen rechtlich tatsächlich Flüchtlinge sind, sondern sich genauso Asylbewerber:innen, Asylberechtigte und Empfänger:innen von subsidiärem Schutz unter ihnen befunden haben und eine Subsumierung unter dem Begriff des „Flüchtlings“ auch eine Unterschlagung der Vielfältigkeit der Bleibeperspektiven und Schutzansprüche bedeuten würde. Was ihnen allen gemein ist, ist die Tatsache, dass sie auf dem Fluchtweg nach

Deutschland gekommen sind. Daher werde ich sie im Folgenden als ‚geflüchtete Menschen‘ oder ‚Geflüchtete‘ bezeichnen.

2.1.2 Identität

Der Begriff „Identität“ ist für meine Arbeit insofern relevant, als dass ich mich zum einen mit der religiösen Identität geflüchteter Menschen befasse sowie mit zugeschriebenen, vermeintlichen religiösen Identitäten. Im Zusammenhang mit Selbst- und Fremdzuschreibungen im Spannungsfeld zwischen Geflüchteten und Aufnahmegesellschaft geht es mir zudem um kollektive Identitäten, die durch Abgrenzung voneinander definiert und gefestigt werden. Daher ist es notwendig zu definieren, was gemeint ist, wenn in dieser Arbeit von „Identität“ die Rede ist. Im Anschluss an Heinrich Schäfer wird in der vorliegenden Arbeit „Identität“ als Netzwerk von Dispositionen des „Wahrnehmens, Urteilens und Handelns“ verstanden, welches basierend auf Erfahrungen und Eindrücken einem stetigen Wandel unterworfen ist und gleichsam Einfluss auf die Identitätsnetzwerke anderer Personen und Kollektive haben kann (vgl. Schäfer 2015, S. XIX). Identitäten sind demnach keine monolithischen Blöcke mit einem unveränderlichen „Kern“, sondern Komplexe Gebilde von Merkmalen, Einstellungen und Zugehörigkeiten, die in und durch gesellschaftliche und soziale Interaktionen gebildet werden und sich je nach Kontext auch ändern können: „Identität kann als Prozess betrachtet werden. Sie geht somit aus dem fortwährenden Handeln der Akteure mehr oder weniger kontinuierlich hervor“ (ebd., S. 652). Dies gilt sowohl für individuelle als auch kollektive Identitäten, die sich in Personen ergänzen, überlappen oder auch in Teilen widersprechen können und in dem Sinne als „offene und teilweise heterogene Konstrukte“ (ebd.) aufgefasst werden.

„Die notwendige Kohärenz ist dabei ebenso modellierbar wie es die inneren Widersprüche in Identitäten sind. An die Stelle des Begriffs der Einheit von Identitäten tritt die Vorstellung einer höheren oder niedrigeren Integration. Identität und Heterogenität stellen keinen Widerspruch mehr dar.“ (ebd.)

Besonders Gruppenidentitäten finden in Abgrenzung zu Personen und Gruppen statt, die nicht der eigenen Identität angehören. Das führt zu einem Spannungsfeld, in dem mit jeder Selbstzuschreibung auch eine Fremdzuschreibung einhergeht, in der gewissermaßen die Identitäten der anderen im Gegensatz zur eigenen Identität formuliert werden. Gleichzeitig weist Schäfer darauf hin, dass „Identitätsbildung als (relationale) Abgrenzung ebenfalls in den Blick [kommt]. ‚Die Anderen‘ sind Teil der kognitiven,

emotionalen und körperlichen Dispositionsnetze und damit zugehörig zur Identität“ (ebd., S. 650). Für die vorliegende Arbeit ist das insofern relevant, als dass die Zuschreibungen gegenüber Geflüchteten seitens der deutschen Gesellschaft als homogene Gruppe konservativer Muslim:innen auch zu betrachten sind als Produkt eines Netzwerkes an Dispositionen, von denen die deutsche Gesellschaft sich im Zuge ihrer Selbstdefinition abgrenzen will. Da die Bildung einer Gruppenidentität stets in Abgrenzung zu anderen Identitäten stattfindet und diese ‚anderen‘ damit gezwungenermaßen dadurch doch Teil der eigenen Identität insofern sind, als dass sie als ständige Reibungsfläche fungieren, impliziert dies auch, dass die Identifikation der einen Gruppe sich auch ändern kann bzw. muss, wenn die es tut, von der man sich abgrenzt. Kollektive Identitäten sind somit auch dem Wandel anderer Identitäten unterworfen. Dies bedeutet, dass Fremdzuschreibungen zumindest teilweise auch immer als Instrument einer Selbstdefinition fungieren und wenn sich beispielsweise die diskriminierende Fremdzuschreibung geflüchteter Menschen ändern soll, dies auch eine Destabilisierung des Selbstverständnisses der deutschen Gesellschaft als Kollektiv bedeuten könnte, welcher mit entsprechenden Widerständen begegnet wird.

2.1.3 Labeling im Kontext von Othering

In der soeben beschriebenen Dynamik von Selbst- und Fremdzuschreibung religiöser und nicht-religiöser Identitäten findet ein sogenanntes „Othering“ statt, worunter ein Distanzieren des „Eigenen“ vom „Anderen“ zu verstehen ist (vgl. Creutz-Kämpfi 2008; Paasi 2021; van Houtum 2021). Dabei ist es als selbstverständlich zu betrachten, dass Menschen ihre eigenen Erfahrungen und ihre Umwelt in Kategorien und Systeme einordnen, um sich in ihnen orientieren und in ihnen agieren zu können. Nach diesem Prinzip der Kategorisierung findet, wie bereits beschrieben, auch die Bildung und Zuschreibung von Identitäten statt, wobei die Definition der eigenen Identität in Abgrenzung zu anderen Identitäten geschieht. „Othering“ kann in diesem Zusammenhang eine Rolle spielen, ist jedoch von der bloßen Benennung von Differenzen zu unterscheiden. Karin Creutz-Kämpfi erläutert:

„The distinction between difference and otherness is that difference is descriptive, whereas otherness is strategic. Otherness describes the distribution of power; the differences between known and unknown are not mediated equally or neutrally, othering always refers to the other party being repressed in a relation.“ (Creutz-Kämpfi 2008, S. 297)

Othering bedeutet demnach eine Auseinandersetzung mit ‚den Anderen‘, die auf Vorurteilen beruht und der Aushandlung von Machtpositionen innerhalb sozialer und gesellschaftlicher Strukturen dient.

„Polarization is a strategic form of boundary making. The Other is not only a stereotype of what is unfamiliar and excluded, but also an opposite in the sense of self-categorization – an imaginary collective gets its distinct form and substance when it is mirrored against the idea of an outer collective.“ (ebd., S. 298)

In diesem Zusammenhang greife ich in dieser Arbeit auch auf den Labeling-Ansatz zurück, der besonders in den 1960er und 1970er Jahren viel Beachtung in der Kriminalpsychologie fand, um zu erklären, inwiefern Zuschreibungen (Labeling) einer Mehrheitsgesellschaft dazu führen, dass die Betroffenen die ihnen zugeschriebenen Label annehmen und in ihr Selbstbild integrieren (vgl. Awad et al. 2021; siehe auch Murphy 1976; Phinney 2003). Dabei sind die Label in der Regel negativ besetzt oder explizit stereotypisierend und werden für Personen oder Gruppen verwendet, die als von der Norm abweichend wahrgenommen werden oder deren Verhalten innerhalb einer Mehrheitsgesellschaft nicht gebilligt wird (vgl. Al-Abed/Hamendi 2018, S. 28). Labeling stellt damit ein Instrument dar, über welches Othering funktioniert. Dass beide Phänomene letztendlich auf die Aushandlung von Machtpositionen innerhalb von Gemeinschaften bzw. Gesellschaften abzielen, stellen Al-Abed und Hamendi heraus:

„[...] the relationship between the self and the Other in shaping any kind of relation is nothing but a scale of power where everyone possesses control to a certain level. The difference in levels of control constitutes the gradient of forces and creates what is called controller and controlled where each group falls under a particular label, serving a particular purpose.“ (ebd., S. 29)

Auch Tariq Modood weist darauf hin, dass Othering ein Privileg dominanter Gruppen gegenüber Minoritäten ist und aus diesem Grund als problematisch betrachtet werden sollte:

„othering‘ sees a minority in terms of how a dominant group negatively and stereotypically imagines that minority as something ‚other‘, a inferior or threatening, and to be excluded. Indeed, the dominant group typically projects its own fears and anxieties onto the minority.“ (Modood 2019, S. 78)

So kann Othering Modood und Thompson zufolge dazu führen, dass eine dominante Gruppe sich in ihrer sozialen Umwelt wohl fühlt, die andere(n) Gruppe(n) jedoch nicht und dieses dauerhafte Gefühl der Ausgeschlossenheit zur Folge haben kann, dass Minderheiten sich nicht in das soziale Gefüge oder gesellschaftliche System integrieren können (vgl. Modood/Thompson 2021).

2.1.4 Religion, Ethnizität und Kultur

Die Begriffe „Religion“, „Ethnizität“ und „Kultur“ sind zentral für mein Erkenntnisinteresse, insofern sie alle Label darstellen, die seitens der Aufnahmegesellschaft genutzt werden, um geflüchtete Menschen bzw. ihnen zugeschriebene Merkmale und Verhaltensweisen zu kategorisieren. Sie sind damit zentral für die hier im Zentrum stehenden Othering-Prozesse. Wenn in der Arbeit also Religion bzw. religiöse Identitäten oder auch Kultur oder Ethnizität thematisiert werden, dann sind diese zunächst zu verstehen als mögliche Kategorien zur Herstellung und Klassifikation von Differenz in der gegenwärtigen Weltgesellschaft, wie es beispielsweise Peter Beyer beschreibt. Er spricht in seinem Buch *Religions in Global Society* (vgl. Beyer 2006, S. 119) von „the relation between religions and other prevalent categories for constructing difference in that society, above all the closely related notions of culture/nation/ethnicity“.⁴ Gleichzeitig lässt sich feststellen, dass auch die befragten Geflüchteten selbst diese Labels für ihre Selbstidentifizierung verwenden und dabei zwischen unterschiedlichen Labeln wechseln bzw. diese semantisch vermischen. Bei der Untersuchung von Othering-Prozessen gegenüber Geflüchteten wird zudem deutlich, dass die genannten Labels verknüpft werden mit anderen, dezidiert negativ konnotierten wie „Ausländer“ und „Terrorist“. So beispielsweise wenn eine Befragte feststellt, dass „Syrier“ als Flüchtlinge in den Medien immer als „Muslime“ und damit auch als „Terroristen“ dargestellt werden. Diese Vermischung von Kategorien wird ebenfalls deutlich, wenn sowohl Deutsche als auch Geflüchtete in den von mir geführten Interviews „Deutschsein“ als Gegensatz zu „Muslimsein“ darstellen, wobei eine nationale einer religiösen Kategorie gegenübergestellt wird. Hier wird also deutlich, dass eine Verwendung dieser Labels (zumindest im Kontext meiner Arbeit) nicht auf tatsächlichen Zugehörigkeiten basiert, sondern dass diese als Instrumente für Grenzziehungsprozesse dienen und als dynamisch zu verstehen sind. „Religion“ soll in dieser Arbeit daher vorrangig als „soziale Zugehörig-

⁴ Siehe dort auch ausführlicher zu Klassifikationen und der Unterscheidung Religion/Kultur (Beyer 2006, S. 75; 113–114; 254–298).

keitskategorie“ begriffen werden, die „als Kategorie sozio-politischer Zuordnung und Zuschreibung zu fungier[t], losgelöst von religiösen Inhalten und Bezügen“ (Sixtus 2017, S. 321). Im Einklang damit werden auch die anderen Label wie Ethnizität gemäß Frederik Barth (1969) als nicht natürlich gegeben, sondern sozial konstruiert aufgefasst. In diesem Sinne unterliegt „[d]ie Definition von Verlauf und Relevanz ethnischer und anderer sozialer Grenzziehungen [...] der institutionellen Ordnung und den Machtverhältnissen sowie der Verteilung sozialer und materieller Ressourcen in einer Gesellschaft“ (Sixtus 2017, S. 322). Sie werden hier als solche Kategorien der Grenzziehung verstanden, ohne dass damit eine Bewertung der inhaltlichen Legitimität einer erfolgten Zuschreibung einhergeht. Ebenso wird darauf verzichtet, eigene Definitionen der mit diesen Labeln bezeichneten Konzepte vorzulegen oder ihre Geschichte tiefergehend zu analysieren.

2.1.5 „Deutschsein“

In der vorliegenden Arbeit geht es um Othering und darum, dass geflüchteten Menschen eine islamische Identität zugeschrieben wird als Antagonismus zu einer „anderen“ kollektiven Identität. Es zeigt sich in meinem Material, dass das Labeling als Muslim:innen oder als Araber:innen bzw. als Flüchtlinge nicht etwa von rechtlichen und nationalen Aspekten abhängt, sondern von (vermeintlichen) phänotypischen Merkmalen. Deshalb ist es eben wichtig, dieses Phänomen nicht nur für die „Seite der Geflüchteten“ zu erörtern, sondern auch für das „Gegenüber“ und gleichzeitig für die Gruppe, die die Kategorisierung der ersteren vornimmt. Wenn „die Geflüchteten“ in dieser Arbeit als solche benannt werden und untersucht wird, mit welchen Zuschreibungen die Angehörigen dieser Gruppe belegt werden, um ihre Andersartigkeit und ihre ungleiche Machtposition herauszustellen, muss vorher transparent gemacht werden, woran sie „gemessen“ werden – nämlich an einem zugrunde gelegten „Deutschsein“. Eine entsprechende Dynamik spielt sich in fast allen Einwanderungsländern ab. Letztlich bezieht sich dieses Phänomen daher im Grunde nicht explizit auf die „deutsche“ Identität. Aber da es in meiner Arbeit um Geflüchtete in Deutschland geht, die sich innerhalb des deutschen Säkularitätsregimes zurechtfinden müssen, steht in diesem Fall das „Deutschsein“ für eine Mehrheitsgesellschaft, die sich und ihre Überlegenheit in Abgrenzung zu Minoritäten (in diesem Fall vermeintlich muslimische Geflüchtete) beschreibt. Diese Thematik muss somit alleine schon deshalb im Vorfeld erläutert werden, weil sie zentral ist für die Frage, wie „die Menschen“ bezeichnet werden, die als Vertreter:innen des

deutschen Staates und der deutschen Öffentlichkeit geflüchteten Menschen begegnen. Die naheliegendste Antwort, nämlich dass Deutschsein mit der Staatsbürgerschaft zusammenhängt, wäre dabei irreführend. Denn viele Nachkommen türkischer Gastarbeiter:innen besitzen beispielsweise heute die deutsche Staatsbürgerschaft und sind trotzdem stetig damit konfrontiert, dass sie in der deutschen Öffentlichkeit eben nicht als Deutsche, sondern als Türk:innen und als Muslim:innen identifiziert werden. Diese Tatsache verdeutlicht zugleich, dass die kollektive deutsche Identität teilweise noch immer in Abgrenzung zu „dem Islam“ gebildet wird; und dass Deutschsein und Muslimsein in den Augen der deutschen Öffentlichkeit nicht „natürlich“ miteinander einhergehen können. Vielmehr wird erkennbar, dass Deutschsein einer Zuschreibung gewisser phänotypischer Merkmale verbunden wird – nämlich dem „Weißsein“ (vgl. Fereidooni 2017; Linnemann/Ronacher 2021; Marmer 2018). Gleichzeitig wäre es nicht sinnvoll, das „Deutschsein“ in dieser Arbeit durch „Weißsein“ zu ersetzen. Erstens, weil nicht alle als weiß identifizierten Personen in Deutschland tatsächlich zuverlässig als Deutsche beschrieben werden (beispielsweise werden Deutsche polnischer oder russischer Abstammung in bestimmten Situationen immer noch als „Ausländer“ kategorisiert). Zweitens ist die Zugehörigkeit zum deutschen Säkularitätsregime für das Erkenntnisinteresse dieser Arbeit entscheidend und ebenso, dass diese Zugehörigkeit bzw. die Nicht-Zugehörigkeit der Geflüchteten auf dem Label „Deutsch“ beruht und nicht auf dem Label „weiß“. Basierend auf dieser kritischen Abwägung wird in dieser Arbeit daher der Begriff „Deutsche“ bzw. „deutsche Gesellschaft“ verwendet, um über eine Mehrheitsgesellschaft zu sprechen, die sich vornehmlich aufgrund bestimmter phänotypischer Merkmale selbst als solche und gleichzeitig als „deutsch“ identifiziert und zwar als Gegensatz zu Personen, die aufgrund anderer phänotypischer Merkmale als „muslimisch“ identifiziert werden. Die Verwendung dieser Zuschreibungen soll dabei nicht als Reproduktion dieser Dynamik verstanden werden, sondern dient der Verdeutlichung der Zuschreibungen und ihrer Auswirkungen, denen die in meiner Arbeit Befragten in ihrem Alltag ausgesetzt sind.

2.2 Forschung mit Menschen in prekären Lebensverhältnissen

Einen Grundsatz in der Ethik sozialwissenschaftlicher Forschungsarbeit stellt das „Do no harm“-Prinzip dar, welches sicherstellen soll, dass durch die eigene Forschung den Beforschten in keiner Weise Schaden zugefügt wird (körperlich, psychisch, ökonomisch, usw.). Eben so wenig sollen sie auch nur dem Risiko ausgesetzt werden, dass sich ihr Zustand oder ihre Lebensumstände in irgendeiner Weise verschlechtern oder sie bloßgestellt oder herabgewürdigt werden (vgl. Hugman et al. 2011a, 2011b; Mackenzie et al. 2007). Dies gilt für jegliche Forschung, wobei eine solche Gefahr besonders dann besteht, wenn Personen involviert sind, die basierend auf ihrem sozialen, ökonomischen oder rechtlichen Status als vulnerabel gelten. Salome Gunsch und Judith Vey stellen fest:

„Flüchtende sind eine der schutzbedürftigsten und vulnerabelsten gesellschaftlichen Gruppen überhaupt. Sie erfahren keinen substanziellen rechtlichen Schutz ihres Herkunftslandes, stattdessen sind sie auf den Schutz anderer Staaten angewiesen.“ (Gunsch/Vey 2021, S. 7)

Auch fehle ihnen, wie in Bezug auf Hannah Arendt (2016) gesagt werden könnte, das „grundlegende Recht, Rechte zu haben“ (ebd.). Die geflüchteten Menschen, die im Rahmen der vorliegenden Arbeit interviewt und begleitet wurden sind also insofern als vulnerabel anzusehen, als dass sie als Asylsuchende bzw. Flüchtlinge weniger Rechte und Möglichkeiten haben als deutsche Staatsbürger:innen, sich (zumindest vorerst) in Deutschland nicht selbstständig versorgen können, oftmals keinen privaten Wohnraum haben (sondern in Unterkünften leben), die deutsche Sprache meist nur eingeschränkt beherrschen und (unter anderem aufgrund der vorangegangenen Aspekte) vielfacher Diskriminierung seitens der Aufnahmegesellschaft ausgesetzt sind, auf deren Unterstützung sie gleichzeitig angewiesen sind.

Symptomatisch hierfür ist beispielsweise der Umstand, dass viele geflüchtete Menschen eine generelle Skepsis gegenüber öffentlichen Institutionen haben – insbesondere Behörden und Gerichten – da sie bei jeder Auseinandersetzung mit diesen um ihren Verbleib im Aufnahmeland fürchten. Alles bürokratisch Erscheinende weckt in vielen von ihnen daher negative Gefühle und wird mit einer inhärenten Gefahr verbunden, vor dem bürokratischen System bloßgestellt zu werden. Auch meine Interviewanfragen lösten bei Vielen zuerst diese Gedanken aus, was den Vertrauensaufbau schwierig machte. Gleichzeitig sind die meisten Geflüchteten nach ihrer Ankunft oft für mehrere

Monate zum Nichtstun verdammt, während über ihren Aufenthalt entschieden wird. Dieser Zustand wird oft mit Gefühlen von Langeweile, Ohnmacht und Nutzlosigkeit verbunden, die die Geflüchteten schließlich dazu bewegen, offen für die Anfragen fremder Menschen zu werden und sich auf viele Formen der Interaktion einzulassen, die einen Zeitvertreib, etwas Normalität und einen Kontakt zu Angehörigen der Mehrheitsgesellschaft versprechen.

Es ist daher hinsichtlich des von mir bearbeiteten Themenbereichs von besonderer Notwendigkeit, die eigene Rolle als Forscherin in Bezug auf die mir im Feld gegenüberstehenden Personen zu reflektieren – insbesondere angesichts der mehrfach privilegierten Situation, in der ich mich aufgrund meiner Nationalität, meines rechtlichen Status und meiner Wahrnehmung in der Gesellschaft zweifelsfrei befinde. Bei dieser Reflexion in meinem spezifischen Forschungsfeld weisen jedoch immer mehr Wissenschaftler:innen auf die Gefahr hin, Geflüchtete in eine pauschale Opferrolle zu drängen, als ohnmächtig anzusehen und dadurch eine geradezu bevormundende Haltung einzunehmen, in der die vermeintliche Schutzbedürftigkeit Geflüchteter zu einer weiteren Verschiebung des Machtungleichgewichts zwischen Forschenden und Beforschten führt (vgl. Bilotta 2021; Motzek-Öz 2019; Will 2019). Mackenzie et al. etwa erklären, dass

„[t]he vulnerability of refugee and other displaced participants is one of the main reasons why refugee research is ethically fraught and the reasons for this vulnerability are many and varied. Those who have been displaced or forced to migrate have often suffered serious physical, psychological and emotional trauma.“ (Mackenzie et al. 2007, S. 302)

Sie erklären die Forschung mit geflüchteten Menschen zwar nicht für grundsätzlich unethisch, problematisieren aber die vermeintliche (vor allem psychische) Vulnerabilität. Anne-Kathrin Will zeigt in ihrer Arbeit hingegen, „dass psychisches Trauma ein populäres Thema geworden ist und häufig mit Geflüchteten assoziiert wird. Sie werden dadurch als krank und hilfsbedürftig wahrgenommen und förmlich in psychotherapeutische Obhut gelenkt“ (Will 2019, S. 206). Es sei zwar grundsätzlich nicht zu vernachlässigen, dass Fluchterfahrungen belastend sein können und Geflüchtete psychisch unter diesen Erfahrungen leiden können. Sie sieht jedoch einen Zusammenhang in dieser Dynamik, der zu Ungunsten der Geflüchteten eine kontraproduktive Viktimisierung vorantreiben könnte:

„[Diese Dynamik] entpolitisiert die Ursachen für Flucht und politische Gewalt, denn der Fokus liegt auf den individuell Hilfsbedürftigen und nicht auf den politischen Ursachen wie Grenzen mit entsprechender Grenzsicherung, Armut nach kolonialer Ausbeutung, politischer Destabilisierung nach ‚westlichen‘ Interventionen.“ (ebd., S. 206)

Will fordert daher: „Nur eine Entpsychologisierung der Folgen politische Gewalt ermöglicht ein Empowerment Geflüchteter und die unbequeme Thematisierung der Ursachen für ihr Leiden, in die auch privilegierte Deutsche durch globale Verflechtungen verstrickt sind.“ (ebd.). Letztendlich ist zu bedenken, dass empirische Forschung – wie auch in der vorliegenden Arbeit – stets innerhalb sozialer Interaktionen zwischen Forschenden und Beforschten stattfindet. Sie ist innerhalb sozialer und gesellschaftlicher Strukturen verortet, mit welchen immer bestimmte Machtverhältnisse, Ungleichheiten und Aushandlungen von Nähe und Distanz einhergehen. Auch die in der Fluchtforschung in diesem Zusammenhang gestellte Frage danach, ob Menschen in prekären Lebensverhältnissen dazu in der Lage sind, eine informierte Einwilligung in die Forschung zu geben, lässt sich letztendlich (zumindest prinzipiell) auf alle Forschungssettings übertragen, da man als forschende Person niemals vollständig sicherstellen kann, dass das Gegenüber die Tragweite des von ihr geleisteten Einverständnisses verstanden hat und ohne Hintergedanken und unrealistische Erwartungen in die Forschungssituation eintritt. Aus diesem Grund muss empirische Forschung immer mit einer Reflexion der Machtbeziehungen innerhalb des Forschungsfeldes einhergehen und in meinem speziellen Fall fragen, „[...] how to be attentive and respond to the effects of forced displacement, encampment, and dependence on humanitarian assistance on refugee participants’ capacities for autonomy, while also recognizing and respecting their resilience and agency“ (Mackenzie et al. 2007, S. 300). Doch auch eine Selbstreflexion der Forschenden besonders in der Arbeit mit vulnerablen Menschen ist nicht automatisch als zureichende Lösung für das Herausstellen und Auflösen von Machtungleichheiten zu betrachten. Linda Finley weist darauf hin, dass

„[r]esearchers have to negotiate the ‚swamp ‘of interminable self-analysis and self-disclosure. On their journey, they can all too easily fall into the mire of the infinite regress of excessive self-analysis and deconstructions at the expense of focusing on the research participants and developing understanding.“ (Finley 2002, S. 212)

Sie beschreibt, dass Reflexivität zu einer trügerischen Gewissheit darüber führen kann, dass die Auseinandersetzung mit dem Machtgefälle von Forschenden und Beforschten zu einem umfassenden Verständnis der Machtdynamiken geführt hat und ein Vorurteil durch die Forschenden im weiteren Forschungsverlauf ausgeschlossen werden kann: „Paradoxically, attempts to critically evaluate and deconstruct become, themselves, rhetorical strategies to claim authority and credibility“ (ebd., S. 226). Neil Bilotta bezieht sich auf Finleys Feststellung im Fazit der Selbstreflexion in seiner eigenen Forschung: „As such, reflexivity must be exercised with balance and nuance because reflexivity focuses primarily on the researcher. Indeed, reflexivity offers very little guidance on how research participants understand power and privilege in a refugee camp“ (Bilotta 2021, S. 444).

Wie kann es daher gelingen, als privilegierte Forschende mit geflüchteten Menschen in prekären Lebensverhältnissen zu forschen, ohne Gefahr zu laufen, ihnen zu schaden oder sie auszunutzen und gleichzeitig ihre Integrität und Handlungswirksamkeit anzuerkennen? Ein zentraler Baustein hierfür ist die informierte Einwilligung (*informed consent*, vgl. Mackenzie et al. 2007) aller Beforschten um sicherzustellen, dass sie das Forschungsvorhaben sowie die Implikationen ihrer Teilnahme sowie die daraus resultierenden Folgen verstehen und darauf basierend freiwillig zustimmen. Wie bereits erwähnt ist auch dieser Aspekt insbesondere in der Forschung mit vulnerablen Menschen sorgfältig zu durchdenken, da Menschen in prekären Lebensverhältnissen ggf. aufgrund ihrer psychischen Verfassung nicht dazu in der Lage sind, die Tragweite der Teilnahme voll zu durchblicken und zudem eventuell geneigt sind, trotz Vorbehalte einzuwilligen, weil sie sich aufgrund ihrer heiklen sozialen Position dazu genötigt sehen oder sich Vorteile und Hilfe durch eine Teilnahme erhoffen (ebd.).

Damit mein Gegenüber stets die beste Möglichkeit hatte, sich im Rahmen einer informierten Einwilligung für oder gegen die Teilnahme an dem Projekt zu entscheiden, habe ich von Anfang an offen und transparent kommuniziert, welche Rolle ich selbst einnehme und was ich von ihnen möchte. Dabei habe ich betont, dass die Teilnahme an dem Projekt zum einen keine Nachteile hat (ich arbeite nicht mit Behörden zusammen, etc.), aber auch keine Vorteile (ich kann nicht beim Asylverfahren helfen; ich kann nicht bei der Vermittlung von Arbeitsplätzen und Wohnungen helfen). Es wurde auch auf Aufwandsentschädigungen und sonstige Hilfsangebote verzichtet, damit die Personen sich absolut freiwillig zu einer Teilnahme entscheiden konnten. Gleichzeitig war es mir wichtig, vor den Interviews in den ersten Kontakten eine vertrauensvolle Beziehung

aufzubauen und auch von mir zu erzählen, damit dem Gegenüber ggf. bestehende Ängste genommen werden.

Um darüber hinaus den Forschungsprozess ethisch zu gestalten, sprechen sich Mackenzie et al. dafür aus, die Geflüchteten und ihre Handlungsmacht im Sinne einer „relational autonomy“ (Mackenzie et al. 2007, S. 310) zu fördern. Demnach wird zwar anerkannt, dass geflüchtete Menschen im Ankunftsland oft zunächst nur über eine eingeschränkte Autonomie verfügen und auf Unterstützung angewiesen sind. Um dieser Dynamik im Forschungsprozess entgegenzuwirken, sei es jedoch hilfreich, den Geflüchteten so viel Entscheidungsmacht im Forschungsprozess und in der Interaktion mit den Forschenden wie möglich einzuräumen. Dieses Prinzip fand an unterschiedlichen Stellen Anwendung in der vorliegenden Arbeit. Das Sampling wurde so konzipiert, dass sich interessierte Interviewpartner:innen von sich aus und freiwillig bei mir meldeten, wobei sie meine Anfrage und Kontaktdaten entweder aus sozialen Netzwerken oder von ihnen vertrauten Personen (zumeist andere Geflüchtete, die ich bereits interviewt hatte) bekamen. Mit diesem Prozess wurde sichergestellt, dass die Personen sich freiwillig für das Interview meldeten und offenbar einverstanden waren, sich in die Interviewsituation und die damit einhergehende Beziehung von Forscherin und Beforschten zu begeben. Im weiteren Forschungsverlauf wurde es den Interviewpartner:innen überlassen, einen Ort für das Treffen festzulegen, damit sie je nach Belieben einen ihnen vertrauten Ort oder etwa einen neutralen Ort wählen konnten, wodurch die Interviewten eine Nähe bzw. Distanz der Forschenden zu ihrem persönlichen Lebensraum abstecken konnten. Zu Beginn der Interviews wurden die Teilnehmenden erneut darauf hingewiesen, dass sie das Interview jederzeit abbrechen und die Situation verlassen sowie im Nachhinein einfordern können, dass ihr Interview gelöscht und nicht in der Arbeit verwendet wird.

Als Teil der „relational autonomy“ sehen Mackenzie et al. letztendlich aber auch langfristig, dass die Forschung nicht bloß der forschenden Person nützen darf, sondern „reciprocal benefits“ (Mackenzie et al. 2007, S. 315) anstreben sollte. Hiermit ist nicht unbedingt unmittelbarer Nutzen gemeint, sondern Auswirkungen im Sinne nachhaltiger Erkenntnisse, die zu einer zukünftigen und dauerhaften Verbesserung der Versorgung, Lebensumstände oder Selbstbestimmtheit der Geflüchteten führen. Birgit Behrens schließt hier an:

„Die Anstrengungen, die Forschende sich und den von ihnen Beforschten zumuten, legitimieren sich dadurch, dass mithilfe der Empirie aus individuellen Problemen

und Handlungsstrategien gesellschaftlich wirkmächtige Muster und Zusammenhänge herausgearbeitet werden können. Empirische Analysen transferieren individuelle Erfahrungen und Handlungsstrategien in Diskurse um gesellschaftliche Entwicklungen und Möglichkeitsräume.“ (Behrensen 2019, S. 52)

Obwohl ich mich bemühte, während der Forschung immer wieder die Machtbeziehungen im Feld zu reflektieren und dabei stets die Absicht hatte, meinen Interviewpartner:innen ein Gefühl von Selbstbestimmtheit und Kontrolle zu vermitteln muss ich jetzt – nach Ende meiner Erhebung – eingestehen, dass ich durch selbige genau den Mechanismus bedient habe, den ich untersuchen wollte: Ich als Mitglied der Aufnahmegesellschaft habe geflüchtete Menschen nach ihrem Glauben gefragt und was sie über Religion denken – und sie taten, was von ihnen erwartet wurde und erklärten sich.

Kapitel 3: Methodik

3.1 Zu den Grundprämissen qualitativer Forschung

Für eine Bearbeitung des in Kapitel 1 dargestellten Erkenntnisinteresses und der dort formulierten Forschungsfragen bietet sich ein qualitatives Forschungsdesign an. Können quantitative Methoden „per Definition nur erfassen, was an prüfbarem theoretischem Vorwissen und daraus abgeleiteten Hypothesen bereits existiert“ (Mey/Mruck 2011, S. 11), erlaubt es ein qualitativer Ansatz, explorativ zu arbeiten und nach Mayring „die Beforschten selbst zu Wort kommen zu lassen, statt sie mit Hilfe quantitativer Instrumente zu ‚beforschen‘ und sie ‚auf ihr reagieren zu reduzieren‘“ (Mayring 2016, S. 9f.). Dabei sei

„[b]ei der Durchführung qualitativer Forschung Offenheit das leitende Prinzip. Es verweist darauf, dass es nicht darum geht, von Theorien ausgehend Hypothesen zu formulieren, die im Forschungsprozess mit größtmöglicher Standardisierung geprüft werden. Vielmehr sollen in der qualitativen Sozialforschung Hypothesen im Verlauf der Forschung erst generiert werden, indem Theorien aus dem empirischen Material entwickelt werden. Dadurch – so der Anspruch – wird Neues entdeckt.“ (Pickel/Sammet 2014, S. 33)

Das Erkenntnisinteresse der vorliegenden Arbeit konzentriert sich darauf, menschliche Interaktionen und soziale Verhältnisse zu betrachten und daraufhin zu untersuchen, wie in ihnen Beziehungen und Machtstrukturen verhandelt und welche sie umgebenden gesellschaftlichen Strukturen erkennbar werden. Die qualitative Forschung geht gemeinhin davon aus,

„dass Menschen nicht starr nach kulturell etablierten Rollen, Normen, Symbolen, Bedeutungen handeln (normatives Paradigma), sondern jede soziale Interaktion selbst als interpretativer Prozess aufzufassen ist: Der Mensch muss jede soziale Situation für sich deuten, muss sich klar werden, welche Rollen von ihm erwartet werden, ihm zugeschrieben werden und welche Perspektiven er selbst hat.“ (Mayring 2016, S. 10)

Mein Erkenntnisinteresse bezieht sich auf Zuschreibungsprozesse zwischen Personen(gruppen) und damit auf komplexe soziale Interaktionen, in denen sich gesellschaftliche Wirklichkeiten sowohl abbilden als auch generiert werden. Um dieses „Handeln

der Menschen als Ausdruck von bedeutungsvollem Handeln zu verstehen und auch [...] erklären“ zu können (Reichertz 2016, S. 42), bietet sich eine Anwendung qualitativer Forschungsmethoden an.

Eine quantitative Erhebung hätte im Gegensatz dazu womöglich statistisch relevante Aussagen hinsichtlich der Frage erlaubt, wie ausgeprägt oder häufig die untersuchten Zuschreibungsprozesse auftreten. Diese Erhebungsmethoden hätten es jedoch nicht zugelassen, die von mir betrachteten Fälle in der gewünschten Tiefe zu analysieren, die Ergebnisse in das soziale Gefüge der Betroffenen einzuordnen und die Betroffenen nach ihren Eindrücken zu dem Geschehenen zu fragen. Eine solche qualitative Untersuchung soll in dieser Arbeit in den analytischen Kapiteln durchgeführt werden.

3.2 Forschungsdesign

Im Folgenden werden Konzeption und Aufbau des Forschungsdesigns der vorliegenden Arbeit beschrieben. Der Fokus liegt dabei auf der Methodik sowie dem Ablauf und der Durchführung der Datenerhebung. Anschließend wird die Auswertungsmethode vorgestellt und die Sättigung des erhobenen Samples diskutiert.

Die gewählte qualitative Erhebungsmethode fokussiert nicht nur auf die Dokumentation sozialer Interaktionen, sondern ebenso auf die ihnen zugrunde liegenden Interpretationen der Betroffenen. Um zu erfahren, in welchen Situationen geflüchtete Menschen mit religiösen Fremdzuschreibungen seitens der Aufnahmegesellschaft konfrontiert werden und wie sich eine Verhandlung ihrer vermeintlichen religiösen Identität in unterschiedlichen gesellschaftlichen Strukturen vollzieht, ist ein exploratives Arbeiten notwendig. Für die Datenerhebung wurden daher leitfadengestützte Interviews und ethnografische Feldforschung eingesetzt.

3.3 Interviews

3.3.1 Leitfadengestützte Interviews

Das Ziel von Interviews in der qualitativen Sozialforschung ist, auf das Alltagswissen der Befragten zuzugreifen, welches unter anderem in implizites, erlerntes Wissen sowie Deutungsstrukturen und Handlungsstrategien unterschieden werden kann (Schlehe 2008). Zur Datenerhebung boten sich daher das narrative und das problem- bzw. themenzentrierte Interview besonders an. Das *narrative Interview* nach Fritz Schütze

(1977, 1983, 1987) ist dadurch geprägt, dass sich der:die Interviewende nach einer offenen formulierten Frage als Eingangsstimulus vollkommen zurückzieht und den Interviewpartner:innen einen uneingeschränkten Redefluss ermöglicht, wodurch die Sinnzusammenhänge aus der Sichtweise der Gesprächspartner:innen oft besonders gut herausgestellt werden können. Der selbstständig gesetzte Fokus der Interviewpartner:innen kann so zum zentralen Analyseaspekt werden. Immanente und exmanente Nachfragen sind am Ende der Erzählung der:des Interviewten möglich, insofern sie sich auf das Erzählte beziehen. Im Wesentlichen eignet sich diese Interviewform jedoch dazu, Erzählungen von Interviewten zu (biografischen) Abläufen in Bezug auf bestimmte Ereignisse oder Lebensbereiche herauszuarbeiten (Pickel/Sammet 2014). Das *themenzentrierte Interview* fokussiert dagegen auf bestimmte Forschungsfragen und -interessen und wird beispielsweise mit Hilfe eines Interviewleitfadens durchgeführt. Letztere Interviewform gleicht im Grunde dem *problemzentrierten Interview* nach Andreas Witzel (1982, 2000), der es als „theoriegenerierendes Verfahren [beschreibt], das den vermeintlichen Gegensatz zwischen Theoriegeleitetheit und Offenheit dadurch aufzuheben versucht, dass der Anwender seinen Erkenntnisgewinn als induktiv-deduktives Wechselspiel organisiert“ (ebd., S. 1). Das Verfahren basiert auf den Annahmen der Individualisierungsthese (Beck 1986), wonach soziale Bindung und Traditionen immer weniger als direkte Einflüsse für die Entscheidungsmuster und Selbstdefinitionen von Akteur:innen angesehen werden können und stattdessen die Verhaltensspielräume innerhalb der eigenen Biografie immer bedeutender werden. Das problemzentrierte Interview fußt insofern auf dieser Theorie, als dass besonders die individuellen Entscheidungsprozesse der Befragten und ihre Aushandlungen hinsichtlich der Normen und sozialen Strukturen, die sie umgeben, in den Fokus des Interviews rücken und „eine möglichst unvoreingenommene Erfassung individueller Handlungen sowie subjektiver Wahrnehmungen und Verarbeitungsweisen gesellschaftlicher Realität“ (Witzel 2000, S. 1) stattfinden kann. Als problemzentriert ist diese Methode zu verstehen aufgrund der „Orientierung an einer gesellschaftlich relevanten Problemstellung“ (ebd., S. 2), die sich beispielsweise im Kontext von sozialen Normen, Rollenbildern und Schichtzugehörigkeiten verorten lassen kann. Die Forschende betritt das Feld mit einem gewissen Vorwissen bezüglich der Problemstellung und bereitet beispielweise in Form eines Leitfadens bereits bestimmte Fragen vor, die sie in dem Interview stellen möchte. In der Interviewsituation ist es dann allerdings wichtig, auf eine Ausgewogenheit zu achten zwischen systematisch erfragten Themen und Einstellungen und Passagen, in denen die Befragten offen und ausführlich antworten können, ohne von der

forschenden Person unterbrochen zu werden. So soll vermieden werden, die Erhebung durch zu wenig Struktur und Intervention unsauber werden zu lassen. Andererseits ist das Ziel, die Herausstellung der Probleme, Einstellungen und Gewichtungen der Betroffenen selbst nicht durch ein starres Korsett an Fragen zu trüben (ebd.). Witzel betont als Grundprinzip der Methode zudem eine „Gegenstandsorientierung“, die eine pragmatische Flexibilität in der Anwendung und eine Kombination unterschiedlicher Erhebungsinstrumente vorsieht, um das Forschungsinteresse möglichst umfassend und nah an der Realität der Betroffenen bearbeiten zu können (ebd., S. 3).

Da es in der vorliegenden Arbeit um spezifische Ansichten und Erfahrungen der Befragten geht, in Verflechtung mit ihrer (religiösen) Selbst- und Fremdverortung, ist das problemzentrierte Interview die passendere Methode im Vergleich zum narrativen Interview. Als Problemfeld kann in diesem Fall die Diskrepanz zwischen der vermeintlichen (zugeschriebenen) und der selbst empfundenen religiösen Identität der Geflüchteten ausgemacht werden. Ebenso steht im Zentrum, wie sich in diesem Spannungsfeld Aushandlungen von Macht und gesellschaftliche Privilegien identifizieren lassen. Methodisch eignet sich das problemzentrierte Interview in besonderem Maße, da dieser komplexe Fragehorizont mit nur einem Eingangsstimulus nicht präzise genug dargelegt hätte werden können, um umfassende und detaillierte Erzählungen zu erheben und ausführliche Einordnungen der Befragten zu erfahren. Die in der Tiefe der erfragten Interaktionen liegenden Machtstrukturen und Motivationen waren den Befragten meist nur vage bewusst. Daher wäre es nicht zielführend gewesen, direkt und offen nach entsprechenden Situationen und Einschätzungen zu fragen. Stattdessen war es erforderlich, zuerst offene und zum Erzählen einladende Fragen zu bestimmten Situationen zu stellen und anschließend um Einschätzungen zu Hintergründen und Dynamiken zu bitten. Zudem machten sowohl die Sprachfähigkeit der Befragten als auch eine gewisse Befangenheit ob der außergewöhnlichen Situation des Interviews ermunternde und bestärkende Nachfragen der Interviewenden notwendig. Die problemzentrierten Interviews wurden mit einem selbst entwickelten Leitfaden geführt, dessen Fragen deduktiv auf der Grundlage der zu analysierenden Themenkomplexe zur Bearbeitung der Forschungsfrage entwickelt wurden.

Die Interviews wurden zum einen mit Geflüchteten und zum anderen mit sogenannten ‚Expert:innen‘ geführt, wobei letztere Gruppe Menschen umfasst, die mit Geflüchteten, ihrer Unterbringung und/oder ihrem sozialen Netzwerk in Berührung kommen und diese Bereiche gewissermaßen mitgestalten, wie beispielsweise das Personal und die Leitungskräfte der Unterkünfte und Entscheidungsträger öffentlicher und

politischer Einrichtungen. Für beide Gruppen wurden entsprechend des erwarteten Wissens und der Perspektive der Befragten insgesamt zwei verschiedene Leitfäden entwickelt.

3.3.2 Interviews mit Geflüchteten

In den von mir geführten Interviews sollten die Befragten zunächst eine religiöse Selbstverortung vornehmen, sich anschließend mit ihrer Position als geflüchtete Menschen in Deutschland auseinandersetzen und auch die Rolle ihrer selbst empfundenen und der ihnen zugeschriebenen religiösen Identität in diesem Zusammenhang einordnen anhand von Auseinandersetzungen, die sie erlebt haben. Der von mir entwickelte Leitfaden⁵ ist in unterschiedliche Themenblöcke unterteilt, wobei den ersten Block Fragen zu demografischen Angaben wie Alter, Herkunft, und Beruf/Schulbildung ausmachen und dann als lockerendes Eingangsgespräch die Interviewten gebeten werden zu erzählen, aus welchen Gründen und wie sie nach Deutschland gekommen sind. Im weiteren Verlauf werden die Befragten aufgefordert, sich zum Thema Religion generell zu verhalten und dann ihre eigene Religiosität (sofern vorhanden) einzuordnen. Anschließend werden sie gebeten, ihr Leben in einer Unterkunft für Geflüchtete zu beschreiben und dabei auch darauf einzugehen, inwiefern „religiöses Leben“ (das eigene oder basierend auf Beobachtungen) in selbiger stattfinden konnte. Es wurde hier versucht zu erfragen, welche Rolle das Thema „Religion“ in der jeweiligen Unterkunft und insbesondere in der Auseinandersetzung mit den Unterkunftsbetreiber:innen spielte. Im Weiteren wurden die Interviewten gebeten, die Rolle von Religion in Deutschland bzw. für die deutsche Gesellschaft einzuschätzen und schließlich ihre Rolle als geflüchtete Person in der deutschen Gesellschaft zu beschreiben, verbunden mit der religiösen Fremdzuschreibung, die damit meist einhergeht. Zum Schluss werden die Befragten dazu ermuntert, alles Weitere zu erzählen, was sie gerne noch mitteilen möchten. Ebenso bekommen sie die Gelegenheit, selbst Fragen zu stellen.

In einer ersten Erhebungsphase wurden die Interviews auf Deutsch durchgeführt. Die Interviewpartner:innen wurden dabei entsprechend des Kriteriums ausgewählt, die deutsche Sprache gut genug zu beherrschen, um sich in einem solchen Gespräch angemessen ausdrücken zu können. Dies erwies sich jedoch als problematisch, da die Sprachfähigkeit auf Deutsch signifikant mit dem Alter, dem Bildungshintergrund und der Herkunft etwa aus ländlichen oder urbanen Gebieten zusammenhing und damit

⁵ Siehe den im Anhang abgedruckten Leitfaden.

auch tendenziell eine generelle Einstellung zu Religion mit sich zu bringen schien. Bei einer ersten Analyse der bis dahin erhobenen Stichprobe fiel auf, dass die befragten Geflüchteten, die nach bis zu zwei Jahren nach ihrer Ankunft in Hamburg bereits fließend Deutsch sprachen, alle unter 30 Jahre alt waren, aus städtischen Gebieten kamen und eher aus bildungsnahen Haushalten stammten bzw. selbst eine akademische Bildung aufwiesen. Es fiel in diesem Zusammenhang ebenfalls auf, dass alle diese Interviewpartner:innen gleichsam eine als liberal zu betrachtende Einstellung zu Religion aufwiesen und daher zu vielen Aspekten des religiösen Lebens vieler Geflüchteter sowie der Aufnahmegesellschaft nur wenig Kontakt hatten.

Aus diesem Grund wurde eine zweite Erhebungsphase durchgeführt, in der mit Hilfe einer Dolmetscherin Interviews auf Arabisch stattfanden. Durch dieses Vorgehen sollte diejenige Sprachbarriere so weit möglich überwunden werden, die zunächst dazu geführt hatte, dass Personen mit bestimmten sozio-ökonomischen, geografischen und damit religiösen Hintergründen systematisch ausgeschlossen wurden. Durch das Einsetzen von Dolmetscherinnen konnten schließlich auch Frauen befragt werden, die aufgrund ihrer Rolle als Hausfrauen und Mütter kleiner Kinder nur sehr beschränkte Möglichkeiten hatten, die deutsche Sprache zu lernen und zudem oft nicht viele Berührungspunkte mit den sie umgebenden sozialen Strukturen hatten. Des Weiteren konnten so auch ältere geflüchtete Menschen befragt werden, die es aufgrund ihres Alters tendenziell schwerer haben, Ausbildungs- und Arbeitsmöglichkeiten wahrzunehmen und dadurch schwerer einen Zugang zum gesellschaftlichen Leben außerhalb der Unterkünfte bekommen und oft eher unter sich bleiben.

Die meisten Interviews erfolgten als Einzelinterviews. Es gab jedoch auch einzelne Personen, die Interesse an einer Teilnahme an meiner Studie bekundet hatten, sich jedoch nicht trauten, alleine an der Befragung teilzunehmen. Um diesem Bedürfnis nach Sicherheit und der Stärkung der Selbstbestimmtheit der Geflüchteten im Forschungsprozess entgegenzukommen, wurde diesen Bitten nachgegeben und daher drei Interviews mit zwei Personen und eines mit vier Personen durchgeführt.

3.3.3 Einsatz von Dolmetscherinnen in Interviews

Für die Interviews der zweiten Erhebungsphase wurden weibliche Dolmetschende ausgewählt, da sich in informellen Gesprächen und Beobachtungen im Feld gezeigt hatte, dass sowohl weibliche als auch männliche Geflüchtete gegenüber weiblichen Dolmetscherinnen tendenziell offener waren. Dies kann mit dem vorherrschenden Rollenbild

zusammenhängen, auf dessen Basis Frauen als wohlwollender und weniger dominant wahrgenommen werden. Beide der Dolmetscherinnen sprachen Deutsch als Muttersprache und sprachen Arabisch und Farsi zusätzlich fließend, wodurch die beiden für die Zielgruppe der Erhebung relevantesten Sprachen abgedeckt waren. Beide Dolmetscherinnen waren als solche ausgebildet und hatten zudem im Rahmen vorheriger ehren- und hauptamtlicher Tätigkeiten schon umfassende Kontakte zu geflüchteten Menschen. Sie hatten dadurch ein stabiles Vorwissen über die generellen Lebenssituationen und Herausforderungen Geflüchteter in Deutschland. Dies erwies sich – auch für mich als Interviewende – als hilfreicher Umstand, der bei den Interviewpartner:innen schnell zum Aufbau von Vertrautheit führte.

Der Einsatz von Dolmetschenden in der qualitativen Forschung wurde bisher wenig systematisch aufgearbeitet. Vor allem existieren nur begrenzt Arbeiten und Anleitungen zur methodischen Herangehensweise einer Nutzung von Dolmetschenden in qualitativen Interviews (Johnson 2020; Nasri et al. 2021). Einige Herausforderungen und Grundsätze konnten jedoch identifiziert werden, die als Basis zur methodischen Vorbereitung der Arbeit mit Dolmetschenden in dieser Arbeit herangezogen wurden (vgl. Apfelbaum 2004; Lauterbach 2014; Przyborski/Wohlrab-Sahr 2014; Williamson et al. 2011). Eine Prämisse, die auch für die Forschende selbst zutrifft, ist die Vertrautheit mit dem Forschungsfeld, die zu einem besseren Verständnis der Interviewaussagen und daher zu einer präziseren Übersetzung beitragen soll. Zudem wird betont, dass eine Vertrautheit der Dolmetschenden mit den Interviewfragen sowie eine möglichst vertraute Atmosphäre zwischen Dolmetschenden und Befragten die Gewinnung gehaltvollen Datenmaterials begünstigt. Eine Herausforderung wurde darin identifiziert, dass Dolmetschende in bisherigen Studien nachweislich dazu neigten, das Gesagte nicht wortwörtlich zu übersetzen, sondern sinngemäß. Ebenso wurden als heikel oder irrelevant empfundene Aussagen abgeschwächt oder weggelassen (Williamson et al. 2011). Eine Sensibilität für diese Herausforderung, die auch offen mit den Dolmetschenden kommuniziert wurde, stellt ein Mittel dar, um das Risiko von Verfälschungen möglichst zu minimieren.

Im Vorfeld der Erhebung fanden mit den Dolmetscherinnen vorbereitende Gespräche statt, in denen das Erkenntnisinteresse und das Studiendesgin der Arbeit besprochen wurden und dann der Interviewleitfaden gemeinsam durchgegangen wurde. Besonders bei Fragen, die auf die religiöse Einstellung und Praxis der Befragten abzielen, wurde noch einmal das Erkenntnisinteresse der jeweiligen Fragen deutlich kommuniziert und darüber gesprochen, welche Übersetzungen für einzelne Begriffe jeweils als

angemessen angesehen wurden. Ein möglichst umfassendes Verständnis der Problemstellung und der Motivation hinter den formulierten Fragen sollte eine möglichst präzise Übersetzung und Rückübersetzung unterstützen. Des Weiteren wurde besprochen, dass auch die Dolmetscherinnen den Erzählfluss der Befragten nicht unterbrechen, sondern sich ggf. Notizen machen und Nachfragen stellen sollten, sobald die Befragten zu Ende gesprochen haben. Bei Nachfragen sollten die Dolmetscherinnen mir in der Rückübersetzung dann transparent machen, worin die Nachfrage bestand und was die Antwort war, um sicherzustellen, dass in der Erhebung keine Informationen oder Nuancen verloren gehen, die die Dolmetscherin womöglich für irrelevant hält und daher nicht mit kommuniziert.

Das Dolmetschen erfolgte, indem ich die Fragen auf Deutsch an die Befragten gerichtet stellte, die Dolmetscherin diese dann auf Arabisch übersetzte, die Befragten auf Arabisch antworteten und die Dolmetscherin die Antworten auf Deutsch rückübersetzte. Alle Teile dieser Konversation wurden aufgezeichnet und stehen prinzipiell für die Analyse zur Verfügung. Die Redebeiträge auf Arabisch wurden allerdings nicht mit transkribiert und waren daher auch kein Bestandteil der im Folgenden vorgenommenen Inhaltsanalyse. Die gedolmetschten Interviews waren zum einen rein zeitlich länger, da die Übersetzung und Rückübersetzung der Redebeiträge Zeit in Anspruch genommen haben. Darüber hinaus waren jedoch auch inhaltlich die Redebeiträge der Interviewten ausführlicher und daher länger. Es wurde deutlich, dass die Befragten in ihrer Muttersprache geneigt waren, facettenreicher und ausschweifender zu erzählen und sich dabei differenzierter auszudrücken als in den Interviews, die auf Deutsch stattfanden. Es ist daher in der Beurteilung der Daten zu beachten, dass bezüglich der von mir auf Deutsch geführten Interviews zwar eine geringere Gefahr der inhaltlichen Verfälschung besteht, die Interviews mit Dolmetscherinnen dafür aber einen höheren Informationsgehalt aufweisen.

3.3.4 Die Herausforderung der Verwendung von religiöser und religionsbezogener Sprache in der Erhebung

Gleich zweifach stellte die Forschung zu „Religion“ und damit die notwendige Nutzung von Begrifflichkeiten aus dem Bereich religiöser Sprache eine Herausforderung in der Erhebung dar.

Da der Gebrauch von Sprache in Interviews das definierende Merkmal der Erhebung ist, muss selbiger in der Konzipierung der Fragen und auch der Kommunikation

mit den Befragten immer wieder kritisch reflektiert werden, denn so vielfältig die Übersetzung eines Wortes in eine andere Sprache sein kann, so unterschiedlich kann ein und derselbe Begriff verstanden und gebraucht werden, selbst wenn beide Dialogpartner:innen die gleiche Sprache sprechen. Es hat sich beispielsweise als nicht zielführend erwiesen, Personen danach zu fragen, ‚wie religiös sie sind‘, da ‚religiös‘ als alltäglicher Begriff nicht klar definiert ist und von Gesprächspartner:innen oft sehr unterschiedlich interpretiert wird. Eine entsprechende Selbst- oder Fremdzuschreibung ließe sich als inneres Empfinden verstehen oder etwa als Gewissenhaftigkeit bei der Einhaltung religiöser Gebote. Gleiches gilt für weitere Begriffe in diesem Zusammenhang wie „Spiritualität“ und „Gläubigkeit“. Um dennoch etwas über den Stellenwert von ‚Religion‘ im Leben der Befragten herauszufinden, wurde etwa danach gefragt, ob das Gegenüber sich einer ‚religiösen Gemeinde‘ zugehörig fühle, ob und inwieweit die Person regelmäßig eine von ihr selbst als religiös verstandene Praxis vollzieht (beispielsweise das Besuchen religiöser Stätten oder das Ausführen ‚religiöser Rituale und Handlungen‘), oder ob sie Glaubensinhalte zur Bewältigung mentaler und emotionaler Krisen heranzieht, etwa wenn in leidvollen Situationen Trost darin gefunden wird, dass auch negative Situationen Teil eines ‚größeren Plans Gottes‘ seien.

Hinzu kommt, dass die meisten religionsbezogenen Begriffe der deutschen Alltagssprache christlich geprägt (Gladigow 1988, S. 37–38) und tendenziell eurozentrisch sind, was im Austausch mit nicht-europäischen, nicht-christlichen Gesprächspartner:innen das Risiko von Missverständnissen birgt. Schon die Frage einer Übersetzung des deutschen Begriffs „Religion“ in andere Sprachen ist religionswissenschaftlich komplex (Schalk 2013; Hermann 2016). So gibt es in anderen kulturellen und religiösen Kreisen zwar oft etablierte Begriffe, die als Übersetzung für „Religion“ fungieren, aber dies bedeutet nicht, dass der Begriff als allgemeingültig zu verstehen ist. Vielmehr ist die Frage nach der Übersetzung von religiösen und religionsbezogenen Begrifflichkeiten eine zentrale Thematik einer „globalen Religionsgeschichte“ (Bergunder 2020, S. 72–74). Um sich dieser Schwierigkeit anzunähern, habe ich zu Beginn in den Interviews gefragt, was die Gesprächspartner unter „Religion“ verstehen. Im Weiteren wurde der Begriff „Religion“ in dem jeweiligen Verständnis des Interviewten verortet und dementsprechend interpretiert. Soweit möglich wurde der Begriff jedoch vermieden.

In den übersetzten Interviews wurde diese Problematik noch einmal durch die Übersetzung religiöser Begriffe und religionsbezogener Sprache verschärft. Jede Übersetzung beinhaltet notwendigerweise bereits eine Art von Interpretation des Gesagten durch die Übersetzer:in (Lauterbach 2014), wodurch ein Gespräch mit Dolmetschenden

eine erhöhte Gefahr der Verfälschung des Gesagten beider Gesprächspartner:innen darstellt. Aus religionswissenschaftlicher Sicht ist dabei besonders die Übersetzung religiöser Begriffe sowie bestimmter analytischer Fachbegriffe von Bedeutung, für die ich mich teilweise auf das Ermessen der Dolmetscherinnen verlassen musste. Die Übersetzung des deutschen Begriffs „Religion“ oder des Adjektivs „religiös“ in die arabische Sprache beispielsweise hängt, wie oben beschrieben, von vielen Faktoren ab. Sie ist jedenfalls nicht eindeutig und hängt ebenfalls vom Religionsverständnis der übersetzenden Person ab. Es ist also zentral, dass sich der Forschende und damit Interviewende im Vorfeld der Interviews so eng wie möglich mit der Übersetzer:in darüber abstimmen, was relevante Begriffe für den anderen jeweils genau bedeuten, wie sie ihn verstehen und erklären würden. Auf dieser Basis sollte eine Übersetzung abgestimmt werden.

3.3.5 Interviews mit Expert:innen

Neben den Erzählungen und Einschätzungen der Geflüchteten wurden auch Interviews geführt mit Personen, die über die gesammelten Daten hinaus im Forschungsfeld als sogenannte Expert:innen ausgemacht wurden. Dabei handelt es sich um Personen, die eng mit Geflüchteten zusammenarbeiten und Institutionen angehören, die das Säkularitätsregime repräsentieren. Der Begriff ‚Expert:in‘ kann in diesem Zusammenhang irritierend sein, da für das Erkenntnisinteresse die Aussagen und Erfahrungen der Geflüchteten selbst den größten Stellenwert haben und diese gewissermaßen die besten Expert:innen für ihre Lebensrealität darstellen. Der Begriff wird den befragten Personen dennoch zugeschrieben, da sie im Rahmen sogenannter Experteninterviews zusätzlich zu den Geflüchteten befragt wurden. Die Methode des Experteninterviews hat in der empirischen Sozialforschung der letzten 20 Jahre zunehmend an Popularität gewonnen und wird in der Regel als ergänzende oder explorative Maßnahme in Kombination mit narrativen oder problemzentrierten Interviews eingesetzt (Bogner et al. 2014; Pfadenhauer 2009; Wassermann 2015). „Das Ziel explorativer Experteninterviews besteht“ nach Bogner et al. (2014, S. 23) „in einer ersten Orientierung im Feld, in einer Schärfung des wissenschaftlichen Problembewusstseins und in der Hypothesengenerierung“. Im Allgemeinen ist zwischen Experteninterviews zur „Rekonstruktion subjektiver Deutungen und Interpretationen“ [Hervorhebung im Original] und „Informationsgewinnung“ [Hervorhebung im Original] (Bogner et al. 2014, S. 2) zu unterscheiden, wobei diese beiden Ansätze sich in der Praxis oftmals überschneiden. Für die vorliegende Arbeit waren beide Ausrichtungen relevant, da zum einen aus der Perspektive der Institutionen

bzw. Organisationen, die mit diesen Belangen betraut sind, praktisches Wissen über den Alltag, die Unterbringung und die Versorgung der Geflüchteten gesammelt werden sollte. Zum anderen sollten die sogenannten Expert:innen im gleichen Zug als Vertreter:innen der öffentlichen Institutionen und damit des Säkularitätsregimes die Rolle von Religion bzw. Religiosität in diesem Kontext reflektieren und dabei auf persönliche Erfahrungen im Arbeitskontext zurückgreifen. Das Ziel war es, die Daten aus den Interviews mit den Geflüchteten in einen umfassenderen Kontext zu stellen und so nuancierter interpretieren zu können. Das Spannungsfeld zwischen den Erlebnissen und Einschätzungen der Geflüchteten und der Wahrnehmung oftmals gleicher Situationen und Dynamiken durch die Expert:innen verfeinerte das Verständnis des Forschungsfeldes und unterstützte gleichsam die Hypothesengenerierung aus dem Material aufgrund der Schilderung zusätzlicher Facetten.

Zum Einsatz des Expertenbegriffs ist zu sagen, dass im Gegensatz zu anderen Interviewformen das Experteninterview nicht über seine Methodik definiert ist, sondern über seinen Gegenstand. Gläser und Laudel schreiben: „Experten sind Menschen, die ein besonderes Wissen über soziale Sachverhalte besitzen“ (2004, S. 10). Dies lässt einen großen Interpretationsspielraum offen, da diese Definition zunächst den Anschein nahelegt, dass jede Person gewissermaßen als Expert:in angesehen werden könnte. Bogner et al. (2014, S. 11) spezifizieren, dass „Experte-Sein keine personale Eigenschaft oder Fähigkeit [ist], sondern eine Zuschreibung. Diese Zuschreibung findet in der Praxis statt, wenn wir aufgrund unseres spezifischen Forschungsinteresses bestimmte Menschen mittels unserer Interviewanfrage als Experten adressieren.“ Es ist allerdings so, dass die Personen, die wir durch unsere Wahl zu Expert:innen erklären, meist auch deshalb von uns als solche ausgewählt werden, weil sie unter anderem einen herausgehobenen Status in Verbindung mit ihrem Expertenwissen haben und daher als in besonderem Maße qualifiziert wahrgenommen werden (Meuser/Nagel 2009). Damit definiert sich ein:e Expert:in „immer über das spezifische Forschungsinteresse und die soziale Repräsentativität [...] gleichzeitig – der Experte ist ein Konstrukt des Forschers und der Gesellschaft“ (Bogner et al. 2014, S. 11). Im Fall der vorliegenden Arbeit wurden drei solche Expert:innen ausgewählt, die aufgrund ihrer Arbeitsstelle über das gesuchte Fachwissen verfügen sowie über persönliche Erfahrungen im Themenspektrum des Erkenntnisinteresses. Für zwei von ihnen trifft darüber hinaus zu, dass sie in Führungspositionen in den jeweiligen Organisationen arbeiten und dadurch von mir als in besonderem Maße geeignete Interviewpartner:innen identifiziert wurden. Diese Wahrnehmung liegt vor allem in dem Umstand begründet, dass Menschen in

Führungspositionen aufgrund ihrer Verantwortung und Entscheidungsmacht über ein größeres Maß an Experten- und Kontextwissen verfügen und Interviews mit ihnen daher besonders ergiebig zu sein versprechen. Ihre Expertise deckt technisches Wissen über die operationalen Abläufe der Versorgung Geflüchteter sowie Prozesswissen über Handlungsabläufe und Vorgaben ab, die nur sie in ihrer Funktion aus eigener Erfahrung kennen können. Darüber hinaus verfügen sie über Deutungswissen, welches ihnen erlaubt, Situationen und Vorgaben basierend auf den ersten beiden Kategorien zu interpretieren und Sinnzusammenhänge aufzuzeigen (vgl. Meuser/Nagel 2009).

Auch die Experteninterviews fanden leitfadenbasiert statt. Da die Expert:innen in unterschiedlichen Organisationen und Positionen arbeiteten, mussten die Leitfäden zu einem gewissen Grad individuell gehalten werden, wobei die erfragten Themen und Zusammenhänge bei allen identisch waren.

3.4 (Verdeckte) Ethnographische Beobachtung

Da die Aushandlung von religiösen Praktiken und Bedürfnissen in den Unterkünften zu Beginn einen wichtigen Ausgangspunkt des Erkenntnisinteresses dieser Dissertation darstellte, war eine selbstständige Beobachtung durch die Forschende besonders am Anfang des Forschungsprozesses eine wichtige Erhebungsmethode. Bei der teilnehmenden oder auch nicht-teilnehmenden Beobachtung als ethnographischer Methode beobachtet und dokumentiert die Forschende das zu Untersuchende (wobei es sich um Räume, Handlungen, Interaktionen, o.ä. handeln kann) und nimmt je nach Art und Anforderung an den Forschungsrahmen auch am Geschehen teil (Brüsemeister 2008; Flick 2007; Przyborski/Wohlrab-Sahr 2014; Roslon/Bettmann 2019).

Die Rolle der ethnografischen Beobachtung ist dabei oft, am Schreibtisch gestellte Hypothesen und erdachte Gegebenheiten mit der Situation im Feld zu konfrontieren, zu verfeinern oder zu revidieren. Darüber hinaus dient sie dazu, eine bessere Fokussierung der Themen für geplante Interviews zu ermöglichen oder auch im Anschluss an die Interviewphase die gesammelten Informationen mit eigenen Augen aus einer anderen Perspektive wahrzunehmen und einzuordnen (Birkholz et al. 2020). Nach Flick ist dabei zu differenzieren in unterschiedliche *Ziele* (etwa Übersichtsbeobachtung, um das Forschungsfeld zu erfassen oder fokussierende Beobachtungen, die direkt zur Beantwortung des Erkenntnisinteresses beitragen) sowie *Herangehensweisen* (teilnehmende oder nicht-teilnehmende, bzw. verdeckte Beobachtung) (Flick 2007). Das Ziel meiner

Feldforschung war zunächst, das Forschungsfeld besser einschätzen zu können und mögliche interessante Aspekte zu identifizieren. Im Verlauf der Forschung waren die Beobachtungen hilfreich, um die in Interviews gesammelten Informationen und Erlebnisse durch visuelle und selbst gesammelte Eindrücke besser einordnen zu können.

Da Unterkünfte für geflüchtete Menschen besonders sensible und geschützte Räume sind, war der Zugang zu dem entsprechenden Feld für die ethnographische Beobachtung erheblich erschwert. Der Zentrale Koordinierungsstab für Flüchtlinge (kurz ZKF) der Stadt Hamburg war während des gesamten Erhebungszeitraums Träger aller Erst- und Folgeunterbringungen und damit die Entscheidungsinstanz dafür, wer sich auf dem Gelände und in der Unterkunft aufhalten darf. Eine Anfrage, in Unterkünften für Geflüchtete ethnographisch tätig sein zu dürfen, wurde abgelehnt mit dem Hinweis, dass die Privatsphäre der Bewohner:innen dadurch gefährdet werden könnte und Forschungen innerhalb der Unterkünfte daher nicht gestattet werden. Dieses Verbot betraf sowohl den Besuch der privaten (abschließbaren) Wohnräume der Bewohner:innen als auch gemeinschaftlich genutzte Räume und die Außengelände. Eine nicht-teilnehmende Beobachtung, bei der meine Anwesenheit sichtbar und nur auf ein passives Beobachten beschränkt gewesen wäre, war demnach nicht möglich. Auch eine offene, teilnehmende Beobachtung war ausgeschlossen, wenn ich durch diese auch weniger leicht in meiner Sonderrolle als Forscherin aufgefallen wäre.

Durch meine ehrenamtliche Tätigkeit in der Betreuung geflüchteter Menschen besuchte ich allerdings mehrere Unterkünfte regelmäßig und konnte auf diesem Wege umfassende Beobachtungen zum Leben in der Unterkunft und insbesondere zum Management religiöser Praxis sammeln, auch wenn dies zumindest anfangs nicht explizit vor dem Hintergrund meines Forschungsinteresses geschah. Diese durch Feldnotizen dokumentierten Beobachtungen fließen als ‚verdeckte‘ teilnehmende Beobachtungen in diese Arbeit ein, was jedoch forschungsethische Fragen aufwirft (Brüsemeister 2008). Denn wenn die forschende Person sich nicht als solche zu erkennen gibt, können die befragten bzw. beobachteten Personen sich nicht dazu verhalten, ob sie damit einverstanden sind oder nicht. Es ist also mit Bedacht abzuwägen, ob eine verdeckte ethnografische Erhebung ethisch vertretbar ist oder nicht. Dies wird in der Methodenkritik am Ende des Kapitels näher erörtert. Allerdings merken Przyborski und Wohlrab-Sahr an:

„Es wäre gleichwohl zu einfach, solche ‚verdeckten‘ Formen sozialwissenschaftlicher Erhebung pauschal abzulehnen. Würde dies doch implizieren, dass der

sozialwissenschaftlichen Forschung nur solche Phänomene zugänglich sind, die gewissermaßen auch gesellschaftlich ‚salonfähig‘ sind, bzw. solche, über die man problemlos explizit sprechen kann.“ (Przyborski/Wohlrab-Sahr 2014, S. 43)

In jedem Fall muss das eigene Verhältnis zum Feld über die gesamte Zeit der Erhebung kritisch reflektiert werden. Flick (2007) erklärt, dass für ethnographisch Forschende – wie bei nahezu jeder anderen Methode der qualitativen Sozialforschung – ein Dilemma besteht zwischen der Notwendigkeit des Eintauchens in das Forschungsfeld und der Tatsache, dass allein dadurch Forscher:innen das Feld unweigerlich beeinflussen. Auf der einen Seite besteht das Risiko eines „going native“ (ebd. 2007, S. 293), bei dem man als Forscher:in so tief in die Teilnehmer:innen-Rolle eintaucht, dass keine angemessene Distanz zum eigenen Forschungsinteresse mehr gewahrt werden und das eigene Forschungsfeld nicht mehr klar gesehen werden kann. Umgekehrt ist es aber für die Reflexion der eigenen Rolle noch wichtiger sich darüber bewusst zu sein, dass die eigene Präsenz im Forschungsfeld unweigerlich dazu führen wird, dass die Menschen in diesem Feld sich aufgrund eigener Einstellungen, Interpretationen und Erwartungen zu einem selbst verhalten werden. Eine ‚ideale‘ Forschungssituation, in der die Forschende unmittelbar im Feld ist, jedoch keinerlei Einfluss auf das Geschehen hat und so vermeintlich ‚authentischeres‘ Material sammeln kann, ist nicht realistisch (Brüsemeister 2008). Przyborski und Wohlrab-Sahr fassen zusammen:

„Die Forscherin kann gegenüber dem Feld keine antiseptische Distanz bewahren: Sie nimmt teil, auch wenn sie nur beobachtet. Sie tritt in einen Kommunikationsprozess ein, und in diesen Prozess geht viel von dem ein, was sie als Person mit einem bestimmten Geschlecht, mit sozialen Bindungen, individuellen Eigenschaften, theoretischem Vorwissen, sozialen Ressourcen etc. mitbringt. Da dies aus einem Kommunikationsprozess grundsätzlich nicht ausgeklammert werden kann, muss es im Prozess der Forschung selbst reflektiert werden.“ (2014, S. 44)

Diese Reflexion war gemeinsam mit Notizen zu Erlebnissen und Beobachtungen die Basis meines Feldtagebuches. Neben den gegenstandsbezogenen Protokollen der beobachteten Handlungen und Situationen waren ebenfalls Kontextinformationen und methodische Reflexionen Teil des Tagebuchs.

3.5 Zugang zum Feld

Ein erster Kontakt mit dem Forschungsfeld wurde mir durch die ehrenamtliche Tätigkeit in der Hilfe für Geflüchtete ermöglicht, durch die ich verschiedene Unterkünfte besuchen und Kontakte mit Geflüchteten knüpfen konnte. In diesem Kontakt entwickelte sich das Forschungsvorhaben dieser Arbeit und wurde durch inoffizielle Unterhaltungen mit Geflüchteten und Mitarbeitenden der Unterkünfte geschärft. Hierdurch sah ich mich jedoch auch bereits früh mit dem Konflikt konfrontiert, den eine Doppelrolle als Helferin und Forschende mit sich bringt. Die ersten Interviews habe ich mit Geflüchteten geführt, die ich bereits aus meiner Zeit als Helferin kannte, die mich allerdings auch maßgeblich in meinem Forschungsvorhaben bestärkten und sich teilweise von selbst als Interviewpartner:innen anboten. Durch sie lernte ich wiederum nach dem Schneeballprinzip weitere Interviewpartner:innen kennen, bei denen ich diese Doppelrolle nicht mehr innehatte. Dazu bat ich meine ersten Kontakte, einmal zu überlegen, welche Personen aus ihrem Freunde- und Bekanntenkreis vielleicht Interesse hätten, an so einer Befragung teilzunehmen und ermunterte sie, diesen Personen meine Kontaktdaten weiterzugeben, damit die Personen mich selbstständig und freiwillig kontaktieren konnten.

Eine Schwierigkeit stellte dauerhaft der Zugang zu den Unterkünften für Geflüchtete als zentralem Forschungsfeld dar. Wie bereits erläutert, konnte ich in begrenztem Rahmen ethnographische Forschung im Rahmen meiner ehrenamtlichen Tätigkeit betreiben, hierdurch war das erhobene Material jedoch relativ eingeschränkt. Denn als Helferin hat man meist eine klare Rolle, die mit Zugängen zu bestimmten Bereichen verbunden ist. Manche Belange werden nicht mit einem besprochen, im eventuellen Gegensatz zu einer Forscherin, die ein offizielles Mandat in der Unterkunft hat. Ebenso blieben mir bestimmte Räume verschlossen. Durch die Dauerhaftigkeit meiner Tätigkeit und die vielen informellen Kontakte, die in dieser Zeit entstanden sind, war es mir aber möglich, dennoch facettenreiche Einblicke in den Alltag der Unterkünfte zu bekommen.

Im Verlauf der ersten Interviews stellte sich heraus, dass das bisherige Forschungsdesign dazu führte, dass nur Personen mit gewissen Sprachfähigkeiten teilnehmen konnten und dadurch auch die Bandbreite der Lebenssituationen und Erfahrungen eingeschränkt waren. In einer zweiten Erhebungsphase war daher das Ziel, Interviewpartner:innen zu finden, die nicht fließend Deutsch oder Englisch sprachen und mit Hilfe von Dolmetscherinnen dazu bereit waren, an einem Interview teilzunehmen. Da ich keine der relevanten Sprachen (vorwiegend Arabisch in den verschiedenen

Dialekten sowie Farsi und Kurdisch) gut genug beherrsche, um mögliche Kontakte zu knüpfen, suchte ich sogenannte Schlüsselpersonen (Przyborski/Wohlrab-Sahr 2014). Ich bat die engagierten Dolmetscherinnen, Annoncen in unterschiedlichen Sprachen in Social Media-Gruppen zu posten und die Kontaktaufnahme zu übernehmen. Ich bat ebenfalls den Vorstand einer Moscheegemeinde um seine Unterstützung, da viele der Menschen, die seine Moschee besuchten, Geflüchtete waren. Als erste Kontakte hergestellt waren, verlief das weitere Sampling wiederum nach dem Schneeballprinzip.

3.6 Datenerhebung

3.6.1 Stichprobe

Die Auswahl der Stichprobe, also die Gruppe der Befragten, soll sich im Rahmen einer sozialwissenschaftlichen Untersuchung danach richten, für welchen Teil einer Gesellschaft die Ergebnisse gültig sein sollen (Helfferrich 2011). In der qualitativen Forschung wird zwar der Fokus auf die Anschauungen und Sinnkonstruktionen des Individuums gelegt, und nicht auf möglichst allgemeingültige und verteilungstatistische Aussagen zu einem Thema. Dennoch bildet die Stichprobe eine mehr oder weniger repräsentative Darstellung einer Personengruppe ab und diese wird maßgeblich dadurch geprägt, wie sie von der Forschenden zusammengestellt wird (Przyborski/Wohlrab-Sahr 2014). Die facettenreiche Entwicklung eines Identitätsaspektes, mit seinen traditionellen und kulturellen Ursprüngen, seinen Sinnzusammenhängen und Reflexionen im Leben des Einzelnen wird in diesem Fall der Analyse der Frage, wie weit verbreitet dieser Aspekt in bestimmten Gesellschaften ist, vorgezogen. Daher ist in solchen Fällen auch nicht eine besonders große Anzahl von Interviews maßgeblich, sondern eher wie intensiv die geführten Interviews ausgewertet werden (Mayring 2016). Das Erkenntnisinteresse meiner Arbeit ist in diesem Sinne qualitativ orientiert und zielt auf eine detaillierte Betrachtung der Zusammenhänge und Gegebenheiten, in denen den Befragten eine religiöse Identität zugeschrieben wird, wie sie dies im Verhältnis zu einer möglichen selbst empfundenen Religiosität verorten, und inwiefern dies eine Reibungsfläche im Austausch mit Angehörigen und Institutionen der Aufnahmegesellschaft darstellt. Wie sich ihre religiöse Einstellung prozentual in der Gemeinschaft Geflüchteter widerspiegelt und inwiefern dies mit demografischen Eckdaten korreliert, ist dabei bestenfalls für die Ausarbeitung des Kontextes der Interviewten relevant.

Die Stichprobe besteht aus geflüchteten Menschen, die im Raum Hamburg leben, was mit der Tatsache zu erklären ist, dass ich bereits Zugang zu dem Forschungsfeld und Austausch mit Geflüchteten in Hamburg hatte und sich auf dieser Basis das Erkenntnisinteresse gebildet hat. Die Stichprobe ist bewusst auf Geflüchtete beschränkt, die zum Zeitpunkt des Interviews in Hamburg und Umgebung gewohnt haben, da die Vorgaben und Regeln für die Unterbringung und Versorgung sich bundesweit teilweise stark unterscheiden und durch die lokale Eingrenzung eine Basis für die Vergleichbarkeit der Erfahrungen und Situationen der Befragten geschaffen wird.

Da ein zentraler Aspekt des Forschungsinteresses darin besteht, dass im deutschen Säkularitätsregime das Label „Religion“ unterschiedlich bewertet und eingesetzt wird, je nachdem, auf wen es Anwendung findet, und dabei vermeintliche Muslim:innen bzw. der Islam ein besonderes Interesse erfährt, wurden besonders Geflüchtete befragt, die Erfahrungen damit hatten, als vermeintliche muslimische Geflüchtete wahrgenommen und angesprochen worden zu sein. Dass diese Kategorisierung, wie sie sich im gesellschaftlichen Alltag findet, maßgeblich mit dem Erscheinungsbild der Personen zusammenhängt, zeigte sich in der Feldforschung. Neben Syrer:innen, Afghan:innen und Iraker:innen, den statistisch größten Gruppen unter den Geflüchteten, lebten in den von mir besuchten Unterkünften auch einige osteuropäische Familien (vor allem aus Tschetschenien, Albanien und Kosovo). Obwohl sich die osteuropäischen Familien – wie die arabischstämmigen – mehrheitlich als Muslim:innen identifizierten, wurden sie sowohl vom Unterkunftsmanagement wie auch externen Akteur:innen nicht als solche angesprochen. Teilweise wurde erstaunt reagiert wenn sie dann erzählten, dass sie Muslim:innen sind. Die arabischstämmigen Familien wurden hingegen stets automatisch als Muslim:innen angesprochen, auch wenn sie sich selbst nicht als solche verstanden.

Das religiöse Selbstverständnis der Befragten war für das Sampling zunächst nicht relevant, da das von außen zugeschriebene Label „Muslim:in“ für die Fragestellung einen zentraleren Aspekt darstellt als persönliche Überzeugungen der Betroffenen. Muslim:innen genauso wie Jesid:innen oder nicht-religiöse Geflüchtete können von einer solchen Fremdzuschreibung betroffen sein. Für die Auseinandersetzung der Geflüchteten mit dieser Fremdzuschreibung war es aber natürlich wichtig, diese Erfahrung in Beziehung zu ihrem selbst empfundenen Verhältnis zu Religion zu setzen und beispielsweise etwas darüber zu erfahren, ob solche Zuschreibungen eine Veränderung in ihrer religiösen Selbstverortung nach sich ziehen.

Was die Nationalitäten der Befragten anbelangt, bot sich keine bestimmte Eingrenzung für die Bearbeitung des Erkenntnisinteresses an. Im Laufe des Samplings zeichnet sich jedoch ab, dass die Verteilung der Nationalitäten im Sample diejenige der Geflüchteten in Deutschland allgemein widerspiegeln würde und mit Syrer:innen und Afghan:innen zwei der zahlenmäßig größten Gruppen⁶ Geflüchteter besonders stark repräsentiert sind. Syrer:innen bilden dabei – sowohl in Deutschland als auch in dem vorliegenden Sample – gegenwärtig bei weitem die größte Gruppe. Ein weiterer Grund für diese Verteilung ist das Sampling nach dem Schneeballprinzip, welches in beiden Erhebungsphasen verfolgt wurde. Interviewte Personen wurden gebeten, den Kontakt zu weiteren Interessierten herzustellen. Da die gemeinsame Nationalität bzw. auch Ethnizität unter den Geflüchteten in Deutschland den zentralsten Faktor darstellt, nach welchem sich Kontakte knüpfen, war es zu erwarten, dass mir syrische Befragte meist wiederum andere Syrer:innen als Kontakte vermittelten.

Diese Methode des Samplings hat ebenfalls dazu geführt, dass die Befragten im Allgemeinen ungefähr die gleichen demografischen Merkmale aufwiesen. Sie waren eher unter 30 Jahre alt, stammten aus urbanen Gebieten in ihren Heimatländern, und hatten bereits ein hohes Sprachniveau in Deutsch erreicht. Es ist anzunehmen, dass diese demografischen Daten auch mit einer bestimmten geteilten Lebensrealität einhergehen, die nicht als repräsentativ angesehen werden kann. Diese Arbeit erhebt allerdings, wie bereits erläutert, auch nicht den Anspruch, repräsentative Ergebnisse für die Erfahrungen Geflüchteter in Deutschland zu liefern. Trotzdem wurde ein Abgleich mit den Erfahrungen Geflüchteter angestrebt, die sich in ihren demografischen Merkmalen und damit auch ihrer Lebensrealität vom ersten Sample unterscheiden. Hierfür wurde auf ein „Theoretical Sampling“ (Przyborski/Wohlrab-Sahr 2014, S. 182) gesetzt, bei dem die zu untersuchenden Fälle sukzessive im Erhebungsprozess danach ausgewählt werden, welche Perspektiven und Informationen noch fehlen, um das Erkenntnisinteresse zu bedienen. Als Ausgangspunkt für das weitere Sampling diente die Sprachfähigkeit, da sich in der Feldforschung gezeigt hat, dass einige Umstände in der Regel verhindern, dass Personen erfolgreich an Deutschkursen teilnehmen und ihre

⁶ Im gesamten Erhebungszeitraum stellt Syrien die am stärksten vertretene Nationalität unter Asylsuchenden in Deutschland dar. Die Anzahl afghanischer Geflüchteter in Deutschland und damit ihr Rang in der Liste mit den zahlenmäßig stärksten Gruppen Geflüchteter schwankte über die Jahre der Datenerhebung, machte jedoch immer einen signifikanten Anteil an den neu-ankommenden Asylsuchenden aus (*Demografie von Asylsuchenden in Deutschland* | Bpb, n.d.).

Sprachfähigkeiten in Alltagsbegegnungen ausbauen können. Dies trifft vor allem auf Frauen zu, die mit der Betreuung ihrer Kinder ausgelastet sind, sowie auf ältere Menschen und Menschen aus bildungsfernen Haushalten, die ggf. erst einen Alphabetisierungskurs besuchen mussten, bevor sie an den regulären Sprachkursen teilnehmen konnten. Über die bereits erwähnten Dolmetscher:innen sowie den Vorsitzenden einer Moschee kamen Kontakte mit geflüchteten Menschen zustande, die einer der oben genannten Gruppen zugeordnet werden können und nur eingeschränkte bzw. kaum vorhandene Deutschkenntnisse hatten. Diese zweite Erhebungsphase hat gezeigt, dass sich – trotz der unterschiedlichen Lebenssituationen – die Erfahrungen in Deutschland, die Überlegungen zu ihrer Rolle in der öffentlichen und politischen Debatte und auch ihre Einstellungen zu religiösen Themen ähnelten. Zu diesem Zeitpunkt wurde das Sample daher als gesättigt angesehen und die Erhebung beendet.

Obwohl ein ausgeglichenes Geschlechterverhältnis angestrebt wurde, sind Männer in der Stichprobe überrepräsentiert. Ein naheliegender Grund dafür ist das oft unterschiedlich ausgeprägte Selbstbewusstsein und Selbstbild der befragten Geflüchteten. In der ethnografischen Beobachtung fiel immer wieder auf, dass die geflüchteten Frauen viel zurückhaltender waren sowohl im Kontakt mit Mitarbeitenden der Unterkünfte und ehrenamtlichen Helfenden als auch im Wahrnehmen von Angeboten wie Deutschunterricht, Patenschaften und Sprachtandems. Zum Teil liegt dies an der Tatsache, dass die Frauen oft allein für die Kinderbetreuung zuständig sind. Doch auch kinderlose, ledige geflüchtete Frauen nahmen meiner Beobachtung nach weit weniger häufig an Hilfsangeboten oder auch Ausflügen und Festen teil und treten im Allgemeinen zurückhaltender auf. Die ungleiche Verteilung von Männern und Frauen in der Stichprobe ist daher auf vorherrschende Rollenbilder zurückzuführen, nach denen Frauen tendenziell mit der Betreuung von Kindern ausgelastet sind und zum anderen darauf, dass Männer eher das Selbstbewusstsein hatten, ihre zum Teil belastenden und intimen Erfahrungen, sowie politischen Ansichten und kritischen Aspekte hinsichtlich des Lebens in Deutschland in einem Interview mit mir zu teilen.

3.6.2 Zeitraum und Ablauf der Datenerhebung

Die konzentrierte Datenerhebung fand im Zeitraum zwischen März 2016 und April 2019 statt. Den Anfang bildete die ethnografische Forschung in den Unterkünften. Hierzu wurden Feldnotizen jeweils im Anschluss an den Besuch aufgezeichnet und jeweils mit

Anmerkungen zu Kontext, theoretischen Überlegungen und methodischen Kommentaren versehen.

Es wurden 16 Interviews mit 22 Geflüchteten geführt und drei mit Expert:innen. Wie bereits erwähnt gab es neben mehrheitlichen Einzelinterviews mit Geflüchteten auch welche, die zu zweit bzw. zu viert stattfanden. Die Interviews mit Geflüchteten variierten in ihrer Länge zwischen 22 und 125 Minuten. Diese Spanne ist durch mehrere Faktoren zu erklären. Zum einen sind die gedolmetschten Interviews länger, weil die Übersetzung und Rückübersetzung Zeit benötigt. Zum anderen hängt auch in den auf Deutsch geführten Interviews die Länge mit der Sprachfähigkeit der Befragten zusammen. Tendenziell waren die Interviews mit denjenigen Geflüchteten kürzer, die sich weniger gut auf Deutsch ausdrücken konnten. Sie sagten teilweise selbst, dass es ihnen schwerfällt, ihre Gedanken und Erfahrungen zu diesen komplexen Zusammenhängen adäquat zu verbalisieren. Ihre Antworten fielen daher oft allgemeiner und kürzer aus.

Die Interviews wurden mit einer Aufzeichnungs-App auf einem Smartphone aufgenommen und fanden jeweils in demjenigen Setting statt, das die Befragten vorschlugen, um möglichst angenehme Rahmenbedingungen für das Interview zu schaffen. Dadurch fanden die Interviews unter anderem in dem von mir genutzten Büro in der Universität statt, oder in einem Café und teilweise auch bei den Befragten zu Hause. Zur Erhebung wurde ein Leitfaden verwendet, der beim Interview für die:den Befragten sichtbar vorlag. Vor Interviewbeginn wurde als Einstieg noch einmal erklärt, welche Rolle ich habe, was mein Interesse an dieser Forschung ist und was ich mit den erhobenen Daten machen werde. Es wurde noch einmal ausführlich die Anonymität und die Freiwilligkeit des Interviews betont und auch, dass ich nicht mit einer oder für eine öffentliche Institution arbeite, die in Zusammenhang steht mit dem Aufenthaltsrecht der Befragten. All dies war wichtig (wie bereits in Kapitel 2 „Forschungsethische Überlegungen“ dargelegt), weil geflüchtete Menschen Interview-Situationen oft mit dem Interview verbinden, das zu Beginn des Asylprozesses durchgeführt wird, um den Asylantrag zu prüfen. Dieses entscheidende Ereignis ist oftmals mit belastenden Gefühlen und Erinnerungen verbunden und hat einen generellen Argwohn gegen derartige Settings geprägt.

Vor diesem Hintergrund stellte es sich als Hürde heraus, die Befragten im Vorfeld des Interviews darum zu bitten, ihr schriftliches Einverständnis zu der Erhebung und Verwendung der Daten zu geben. In informellen Gesprächen machten die potenziellen Interviewpartner:innen deutlich, dass sie sich gegen eine Teilnahme an dem Interview entscheiden würden, wenn sie dafür ein Dokument unterzeichnen müssten. Zu groß

war die Sorge, dass dieses schriftliche Zeugnis irgendwann doch negative Konsequenzen in Bezug auf ihren Aufenthaltsstatus nach sich ziehen könnte. Daher wurde stattdessen zu Beginn der Aufzeichnung ein mündliches Einverständnis der Befragten eingeholt.

Die Expert:inneninterviews wurden ebenfalls mit Hilfe eines Leitfadens geführt. Hier war das Setting der Erhebung in allen drei Fällen unterschiedlich: Ein Interview fand im Büro der Befragten statt, eines in einem Café und eines wurde auf Bestehen der befragten Person telefonisch geführt. Auch hier wurde zu Beginn der Aufzeichnung das mündliche Einverständnis der Befragten eingeholt. Das telefonische Interview fand über einen Festnetzanschluss per Lautsprecherfunktion statt und wurde – mit Wissen des Befragten – mit der Aufzeichnungs-App meines Smartphones aufgenommen.

3.6.3 Dokumentation

Im Folgenden gebe ich einige Hinweise zum Umgang mit Zitaten in dieser Arbeit und beschreibe Details der Transkription:

- Alle Namen wurden anonymisiert bzw. die Befragten pseudonymisiert. Als Pseudonyme wurden Namen verwendet, die einer Datenbank mit den gängigsten arabischen Namen entnommen wurden. Dabei wurde beachtet, dass kein Pseudonym dem tatsächlichen Namen einer anderen befragten Person entspricht.
- Ortsangaben außerhalb Hamburgs wurden ausgelassen und beispielsweise mit [Name des Ortes] gekennzeichnet.
- Die fremdsprachlichen Interviews wurden mit jeweils einer Dolmetscherin geführt, die die Fragen vom Deutschen in die jeweilige Muttersprache der:des Interviewten übersetzte und die Antwort ins Deutsche zurück übersetzte.
- Für eine bessere Lesbarkeit und zur Wahrung der Würde der Befragten wurden Grammatikfehler, Wortwiederholungen und Füllwörter für die schriftliche Wiedergabe in dieser Arbeit nach bestem Gewissen korrigiert.
- Auslassungen in den Interviewzitatzen wurden mit *Wort [...]* *Wort* gekennzeichnet
- (-) kurze Pause
- (–) längere Pause (mehr als drei Sekunden)
- // Satz abgebrochen durch anderen Redebeitrag
- (lacht) Interviewpartnerin lacht

- Fremdsprachliche Wörter werden *kursiv* geschrieben und die Übersetzung mit Angabe der Ausgangssprache in eckigen Klammern dargestellt, zum Beispiel: *translation* [Englisch: Übersetzung]
- Meine Kommentierungen finden sich in eckigen Klammern. [So etwa]
- Unverständlich ausgesprochene Worte wurden durch ein [unverständlich] kenntlich gemacht

3.7 Auswertung und Analyse

Das Herzstück meines Datensatzes bilden die leitfadengestützten Interviews mit den geflüchteten Menschen. Sie wurden mit Hilfe einer Transkriptionssoftware transkribiert und dabei anonymisiert. Bei den Interviews, die mit der Unterstützung von Dolmetscherinnen stattfanden, wurden die arabischen Redebeiträge nicht mittranskribiert, da dies für die Bearbeitung meiner Forschungsfragen nicht zielführend gewesen wäre. Zur Auswertung der erhobenen Daten wird die qualitative Inhaltsanalyse nach Udo Kuckartz (2018 [2012]) verwendet, die auf der Arbeit von Philipp Mayring aufbaut, der erstmals 1982 ein Handbuch zu dieser Methode in der durch ihn geprägten Form publizierte (Gläser/Laudel 2004; Mayring 2015). Seinen Anfang nahm die Inhaltsanalyse als sozialwissenschaftliche Forschungsmethode Anfang des 20. Jahrhunderts, als Max Weber auf dem ersten Deutschen Soziologentag für eine inhaltliche Analyse des Zeitungswesens plädierte (Weber 1911). Eine solche systematische Analyse von Textmaterial in Bezug auf bestimmte Themen war zunächst auf quantifizierbare Ergebnisse fokussiert, was mit der Durchsetzung des Behaviorismus in den Sozialwissenschaften in den 50er und 60er Jahren verstärkt wurde. Quantitative Forschung wurde in dieser Zeit qualitativen Ansätzen vorgezogen, die gemeinhin als unwissenschaftlich angesehen wurden (Kuckartz 2018; Reichertz 2016). Die Inhaltsanalyse als rein hypothesenprüfendes Instrument wurde allerdings bereits 1952 von Siegfried Kracauer als oberflächlicher Ansatz kritisiert, der zwar den manifesten Inhalt der Worte erfassen konnte, dem jedoch die subtileren und nuancierten Bedeutungen und Sinnzusammenhänge der Kommunikation verborgen blieben. Er brachte als Gegenentwurf erstmals die „qualitative content analysis“ (Kracauer 1952) ins Spiel, die nicht nur den quantifizierbaren Inhalt, sondern die Bedeutung von Texten untersuche. Dieser Ansatz wurde im Laufe der Jahrzehnte weiterentwickelt hin zu einem Instrument, das darauf abzielt, Texte auf ihre Sinnstrukturen hin zu untersuchen. Dabei wird anerkannt, dass nicht nur jeder Text ein

bestimmtes Vor- und Kontextwissen des:der Leser:in voraussetzt und ein „induktives Verständnis eines Textes nur aus sich selbst heraus [...] schlichtweg unmöglich“ ist, sondern das jede:r Leser:in den Text aufgrund persönlicher Erfahrungen und Prägungen anders deuten kann (Kuckartz 2018, S. 16). Um diesem Anspruch gerecht werden zu können, identifiziert Kuckartz fünf aus der Hermeneutik entlehnte Regeln für die Arbeit mit qualitativen Daten (Kuckartz 2018). Demnach soll die:der Forschende das eigene Vorverständnis in Bezug auf das Forschungsfeld bzw. die Daten darlegen; das auszuwertende Material (beispielsweise Text) als Ganzes fassen und zu verstehen suchen; eigene ggf. bestehende Einschränkungen im Vermögen, den Inhalt zu verstehen, müssen kritisch reflektiert werden (beispielsweise sprachliche oder kulturelle Barrieren); die für das eigene Forschungsvorhaben relevanten Themen und Passagen im Material sind deutlich herauszustellen; auch soll er:sie offen dafür sein, neue Aspekte in Bezug auf das Erkenntnisinteresse durch den Inhalt des Textes zu entdecken.

Nach Kuckartz (2018, S. 63–66) ist für die qualitative Inhaltsanalyse die Bildung von Kategorien charakteristisch, anhand derer das gesamte Material strukturiert und analysiert wird, wobei die Kategorien sich auf Aspekte, Themen und Begriffe beziehen können, die für die Bearbeitung der Fragestellung notwendig oder interessant sind. Der gesamte Datensatz wird systematisch durchgearbeitet und entsprechende Stellen im Text (sofern es sich um Datenmaterial in Textform handelt) codiert. Dabei ist es üblich, dass ein Teil der Kategorien deduktiv gebildet werden, schon bevor der Datensatz betrachtet wurde und induktiv dann Kategorien dazu kommen, die sich beim ersten Durcharbeiten der Daten herauskristalisieren. In der folgenden Auswertung werden die codierten Daten entweder fall- oder kategorienorientiert analysiert je nachdem, was für die Beantwortung der Fragestellung sinnvoll ist. In der fallorientierten Perspektive werden die codierten Stellen eines Falls (in meinem Fall eines Interviews) betrachtet und so üblicherweise Verhaltensmuster, biografische Prozesse oder auch Argumentationsstränge in Bezug auf das Erkenntnisinteresse analysiert. Dieser Ansatz ist beispielsweise bei einem typenbildenden Verfahren sinnvoll. Im Gegensatz dazu werden im Fall einer kategorienorientierten Perspektive die codierten Textpassagen aller Fälle analysiert, die derselben Kategorie zugeordnet werden können. Ein Beispiel für eine Kategorie in meiner Arbeit wäre das Feiern religiöser Feste in der Unterkunft und in dieser Kategorie wären die Aussagen aller Interviewpartner:innen zu finden, die thematisch diesem Oberthema zuzuordnen sind. Ein solches Vorgehen ist dann sinnvoll, wenn nicht evaluativ oder theoriebildend, sondern explorativ gearbeitet wird. Letzteres trifft auf meine Arbeit zu, da zu dem spezifischen Forschungsfeld und Erkenntnis-

interesse zu Beginn der Untersuchung nur wenige empirische Forschungsergebnisse zu finden waren und die vorliegende Arbeit daher zu einer Grundlagenforschung beiträgt, die auf eine Identifizierung und Beschreibung von Situationen und Strukturen fokussiert, in denen religiöse Zuschreibungsprozesse stattfinden. Sie ist gleichzeitig nicht darauf konzentriert, basierend auf entsprechenden Schilderungen etwa unterschiedliche Typen von Zuschreibungsmustern zu bilden und diese evaluativ in Beziehung zu setzen. Für die Codierung und Auswertung wurde die Analysesoftware *f4analyse* verwendet.

Auch die Experteninterviews wurden mit der qualitativen Inhaltsanalyse ausgewertet und in das gleiche Kategoriensystem eingeordnet wie die Interviews mit Geflüchteten. In den Experteninterviews wurde zwar ein anderer Leitfaden verwendet und diese unterscheiden sich daher auch in Perspektive und Informationsgehalt. Es ist dennoch sinnvoll, die gleichen Kategorien auf das Material anzuwenden, da die Experteninterviews eine inhaltliche und perspektivische Ergänzung der Informationen aus den Interviews mit Geflüchteten darstellen und daher auch die gleichen Themen, Aspekte und Zusammenhänge interessant sind.

Die Notizen aus der teilnehmenden Beobachtung wurden ebenfalls in die Datenbank der Analysesoftware eingepflegt und codiert. Dies geschah jedoch mit einem anderen Kategoriensystem. Aufgrund der unterschiedlichen Erhebungsmethode unterscheidet sich der Informationsgehalt der Feldnotizen von dem der Interviews so stark, dass die Anwendung der gleichen Kategorien viele Informationen des Materials vernachlässigt hätte. Die Codierung der Feldnotizen diente vor allem einer strukturierten Betrachtungsweise der Notizen und weniger einer Analyse im Sinne eines in-Beziehung-Setzens ihres Inhaltes. Denn die Eindrücke aus der teilnehmenden Beobachtung dienen, ähnlich den Experteninterviews, primär einem Abgleich der geschilderten Zustände und Situationen aus den Interviews mit Geflüchteten mit dem selbst Beobachteten.

3.8 Sample

	Pseudonym	Geschlecht	Nationalität	Alter
1	Yasser	Männlich	Afghanisch	17
2	Abbas	Männlich	Syrisch	19
3	Abdulkarim	Männlich	Syrisch	30
4	Yara	Weibliche	Syrisch	23
5	Said	Männlich	Afghanisch	25
6	Layla	Weiblich	Syrisch	21
7	Ali	Männlich	Afghanisch	24
8	Ahmad	Männlich	Syrisch	30
9	Amin	Männlich	Syrisch	32
10	Muhammad	Männlich	Afghanisch	26
11	Hasan	Männlich	Syrisch	33
12	Omar	Männlich	Syrisch	32
13	Yousef	Männlich	Syrisch	18
14	Fadi	Männlich	Syrisch	27
15	Abdul	Männlich	Syrisch	26
16	Issam	Männlich	Syrisch	47
17	Kamal	Männlich	Syrisch	56
18	Sinan	Männlich	Syrisch	35
19	Batoul	Weiblich	Syrisch	40+
20	Alia	Weiblich	Syrisch	30
21	Hadi	Männlich	Syrisch	30+
22	Aisha	Weiblich	Syrisch	40+

Interviewpartner:innen: 22

Davon männlich: 17

Davon weiblich: 5

Davon syrisch: 18

Davon afghanisch: 4

Altersspanne: 17 bis 56 Jahre

3.9 Limitationen und Methodenkritik

Seit ihren Anfängen sieht sich die qualitative Sozialforschung mit dem Vorwurf konfrontiert, nicht intersubjektiv überprüfbar, validierbar oder generalisierbar zu sein. Sie wurde oftmals als Gegenpol zur quantitativen Forschung dargestellt, deren Messinstrumente quantifizierbare Ergebnisse produzieren und damit als präzise und replizierbar gelten (Mayring 2016; Przyborski/Wohlrab-Sahr 2014; Reichertz 2016; Witzel 1982). Im Gegensatz zu hypothesenprüfender Forschung, bei der eine begrenzte Anzahl an Ergebnissen möglich ist (die Hypothese stimmt oder stimmt nicht bzw. stimmt unter folgenden Bedingungen), bedarf die rekonstruktive Forschung immer des Instrumentes der Interpretation sozialer Handlungen und steht daher oft unter Verdacht, nicht objektiv und belastbar zu sein. Kuckartz (2018) hält diese Bewertung für zu kurz gegriffen vor dem Hintergrund, dass alles menschliche Handeln notwendigerweise geprägt ist von Vorannahmen, Sinnzuschreibungen und Interpretationen um die Welt in ihrer schier unendlichen Komplexität zu strukturieren und effektiv in ihr agieren zu können. Demnach trifft es auch für quantitative Erhebungen zu, dass beforschte Personen ständig ihre Umwelt interpretieren, auf die Forschenden und das Setting reagieren und sich basierend auf den so entstehenden Annahmen und Eindrücken verhalten. Dies wirft die Frage auf, als wie ‚natürlich‘ und ‚authentisch‘ die so entstehenden Daten verstanden werden können. Zum anderen bedeutet dies, dass auch quantitative Forscher:innen Studien designen und Hypothesen aufstellen basierend auf notwendigem Vorwissen und Annahmen, ohne die eine Formulierung des Erkenntnisinteresses gar nicht möglich wäre, die aber wiederum als subjektive Interpretation des Forschenden gegenüber seiner Umwelt zu verstehen sind. Wenn nun aber jede sozialwissenschaftliche Forschung als Interpretation sozialer Interaktionen anzusehen ist, scheint ein Anzweifeln der Gültigkeit der Ergebnisse der einen Disziplin von Seiten der anderen nicht sinnvoll zu sein. Vielmehr muss für beide die von Flick formulierte Frage gestellt werden: „Sind erhobene Daten und gezogene Schlussfolgerungen ausreichend unabhängig von der konkreten Person, die sie erhoben bzw. gezogen hat?“ (Flick 2019, S. 474). Dies heißt aber wiederum nicht, dass weder qualitative noch quantitative Forschung notwendigen Gütekriterien standhält, sondern dass sie unterschiedliche, jedoch gleichermaßen angemessene Gütekriterien erfüllen (Flick 2019, S. 485). In Bezug auf die Güte und Objektivität qualitativer Forschung erklärt Brüsemeister:

„Nach dem Paradigma der Sozialwissenschaften, welches Interpretationsleistungen von Beobachteten und Beobachtern anerkennt, kann [wissenschaftliche

Objektivität] nicht darin bestehen, sich aus einer beobachteten Situation möglichst zurückziehen zu wollen. Dies würde leugnen, dass beide Seiten interpretieren, beobachten und in einer Handlungssituation mitunter sehr stark engagiert sind. [...] Wie bereits angesprochen, lässt sich Objektivität mit einem Wechsel von der Erhebungs- auf die Auswertungsperspektive erreichen. Wenn die ForscherInnen ihre Verfahrensschritte, die ihr Beobachtungsobjekt und ihr eigenes Handeln in der Erhebungssituation betreffen, anhand von Protokollen kritisch reflektieren, ist dies methodisch – und die Beobachtung für die Auswertung verwendbar, selbst wenn sie ‚nur‘ zufällig und teilnehmend war.“ (Brüsemeister 2008, S. 80f.)

Wenn also die Gültigkeit qualitativer Forschung mit der persönlichen Involviertheit der forschenden Person zusammenhängt, muss genau dies kritisch reflektiert werden, um „der Differenz zwischen den Interpretationsrahmen der Forscher und denjenigen der Erforschten systematisch Rechnung [zu tragen]“ (Przyborski/Wohlrab-Sahr 2014, S. 17).

Kritisch in der Datenanalyse reflektiert werden muss ebenfalls der Einsatz von Einzel-, Paar- und Gruppeninterviews als Erhebungsinstrumente mit dem gleichen Erkenntnisziel. Es ist zu hinterfragen, ob die Daten der unterschiedlichen Settings wirklich als vergleichbar angesehen werden können, wenn es doch nicht nur möglich, sondern wahrscheinlich ist, dass die Befragten in ihren Aussagen beeinflusst wurden von der Erhebungssituation. Es ist schließlich plausibel anzunehmen, dass Befragte in einer Gruppe dazu geneigt waren, abwegige Meinungen nicht oder abgeschwächt zu platzieren oder intime Erfahrungen und Gedanken nicht zu teilen. Die Frage ist allerdings, inwiefern dies eine Verfälschung der Daten bedeuten könnte und inwiefern dies dazu führt, dass die Daten nicht mehr vergleichbar sind. Denn den oben erörterten Prämissen qualitativer Forschung nach kann „soziale Wirklichkeit [...] zureichend nur als sinnhaft durch Kommunikation und Interaktion der Menschen konstituiertes Gebilde begriffen werden“ (von Kardorff 1995, S. 7). Wenn unter dieser Prämisse befragte mit forschenden Personen im Rahmen der Erhebungssituation in eine soziale Interaktion treten, in der sie sich basierend auf ihren Interpretationen der Situation verhalten, sprechen und ausdrücken, kann der Ablauf des Interviews nie bloß als Abfragen von Tatsachen verstanden werden, sondern muss als Konstruktion einer sozialen Beziehung verstanden werden, deren Wert nie hinsichtlich der Überprüfbarkeit der Informationen gemessen werden kann. In keiner Interviewsituation – ob Einzel- oder Gruppeninterview – kann die forschende Person nachweisen, ob die Befragten die Wahrheit sagen,

ob sie etwas verschweigen oder ihre Meinung dem anpassen, was sie meinen, dass ihr Gegenüber hören möchte. Wenn man dies für die Paar- oder Gruppeninterviews kritisiert, muss diese Kritik gleichsam auch für Einzelinterviews gelten, sowie für alle anderen Erhebungssituationen. Entscheidend ist auch hier, den Erhebungskontext zu explizieren und transparent zu machen. Ebenso, ob und inwiefern der:die Forschende meint, die Konstellation des Interviews hätte einen Einfluss auf den Inhalt gehabt und woran dies festgemacht wird. Bei den geführten Interviews ist zu bedenken, dass die Befragten oft andere Personen als moralische Unterstützung mitbrachten und es sich daher um Angehörige und Freunde handelte, die ihnen nicht nur sehr vertraut waren, sondern die die Meinungen und Erfahrungen der befragten Person zu diesen Themen wahrscheinlich bereits kannten. Die Wahrscheinlichkeit, dass die Befragten Situationen und Meinungen anders darstellen, um sich selbst in ein besseres Licht zu rücken oder sich nicht angreifbar zu machen ist im Beisein von so vertrauten Personen daher als eher gering zu betrachten. Im Hinblick auf das Risiko, dass die Befragten sich gegenseitig in ihrer Meinung beeinflussen könnten, ist zu sagen, dass das Erkenntnisinteresse weniger auf die Meinungen und Beweggründe der Einzelnen abzielte, sondern in erster Linie auf die Schilderung von Situationen, in denen das Label Religion in Zuschreibungsprozessen zwischen Geflüchteten und Deutschen verwendet wird und wie die Befragten diese Dynamik deuten.

Das ethische Dilemma der verdeckten ethnografischen Forschung wurde bereits kurz angesprochen. ‚Verdeckte‘ Beobachtung beinhaltet, dass Forschende sich nicht als solche zu erkennen geben und die Personen in ihrem Umfeld der Forschung daher nicht zustimmen oder sie ablehnen können. Das ist vor allem dann kritisch zu bewerten, wenn die Forschenden die so erhobenen Informationen auch auf einem Weg hätte bekommen können, die keine anderen Menschen ohne ihr Wissen involviert hätte, sowie wenn zusätzlich Menschen in prekären Lebenssituationen involviert wurden, die einem erhöhten Risiko der Ausnutzung oder Bloßstellung ausgesetzt sind (Brüsemeister 2008). In dem vorliegenden Fall hätte das Material nicht auf anderem Wege erhoben werden können, da eine offene Forschung in allen Unterkünften im Raum Hamburg untersagt wurde und das Aufsuchen von Unterkünften in anderen Städten für das Erkenntnisinteresse nicht sinnvoll gewesen wäre, weil sich die Erlebnisse der Interviewten nicht mit den Regelungen und Normen in anderen Unterkünften gedeckt hätten, da die Unterbringungen und die damit verbundenen Regeln und Abläufe sich lokal z.T. stark unterscheiden. Es ist allerdings kritisch zu hinterfragen, ob die Persönlichkeitsrechte und die Privatsphäre der Geflüchteten und der Mitarbeitenden verletzt wurden, zumal in

diesem Fall die Beobachtung in der Unterkunft und damit dem privaten Wohnbereich der Geflüchteten stattfand. Gleichzeitig liegt der Fokus in dieser Arbeit nicht auf den Personen, in diesem Fall den Bewohner:innen der Unterkunft, sondern auf dem Vorhandensein bzw. dem Nichtvorhandensein religiöser Symbole, Gegenstände und anderer materialer Aspekte sowie den Regeln und Vorgaben, nach denen ‚religiöse Belange‘ zwischen Bewohner:innen und Unterkunftsmanagement verhandelt werden. Die Privatsphäre der Bewohner:innen wird insofern berührt, als dass ich die materialen Aspekte in ihren Wohnräumen beobachtet habe. Wenn Personen relevant wurden, dann in solchen Fällen, in denen Bewohner:innen religiöse Symbole an sich trugen oder religiöse Handlungen vollzogen, Feste feierten oder Ähnliches. In jedem Fall wurde Sorge getragen, die vollkommene Anonymität aller Personen, der Art sowie der Lage und Betreiber:innen der Unterkunft zu wahren, da diese Angaben nicht relevant für die von mir hier eingebrachten Beobachtungen sind.

Ähnlich wie hinsichtlich der Vergleichbarkeit der Daten aus unterschiedlichen Interviewsettings ist zu reflektieren, wie eine Mischung von auf Deutsch geführten Interviews mit solchen zu bewerten ist, die mit Hilfe von Dolmetscherinnen geführt wurden. Wenn davon ausgegangen wird, dass jede erhobene Darstellung oder Aktion der Befragten eine Interpretation der sozialen Wirklichkeit ist, dann ist die Auswertung selbiger (im Rahmen der Interview-Analyse) als Versuch einer Rekonstruktion der Interpretation zu betrachten (von Kardorff 1995). Dieser Logik folgend ist auch die Übersetzung des Interviews bereits ein Akt der Interpretation, der als solcher einen Einfluss auf den Datensatz und somit das Forschungsergebnis haben kann. Wie bereits erwähnt, konnten Studien belegen, dass Dolmetscherinnen nicht Wort für Wort unmittelbar übersetzen – das würde der Individualität und Komplexität unterschiedlicher Sprachen auch nicht gerecht werden und würde das Gesagte zu unzusammenhängenden Worthülsen zerfallen lassen. Vielmehr erschließen sich die Dolmetschenden die Zusammenhänge und Bedeutungen des Gesprochenen basierend auf ihrem eigenen Vorwissen, Schlussfolgerungen und Kontextinformationen, und übersetzen dann den Text so, wie sie die Sinnhaftigkeit des Gesagten auffassen (Caretta 2015; Johnson 2020). Da dieses Vorgehen gewissermaßen einen weiteren Rekonstruktionsakt darstellt und die forschende Person daher mit der Übersetzung bereits nur die Rekonstruktion des Materials vermittelt bekommt, plädieren Temple et al. (2006) dafür, dass übersetzte Daten nur als Sekundärdaten zu betrachten sind. In dem von ihnen thematisierten Fall geht es allerdings um Interviews, die von den Dolmetscherinnen selbst ohne das Beisein von Forschenden geführt wurden, wohingegen in der Erhebung dieser Arbeit ich als Forscherin stets

anwesend war und das Interview geführt habe. Ich konnte durch gezieltes Nachfragen bei der Dolmetscherin und der Befragten noch einmal Details, Sachverhalte und Meinungen klarstellen und erläutern lassen und daher den Informationsgehalt zu einem gewissen Grad beeinflussen. Es ist jedoch nicht von der Hand zu weisen, dass ich auf die Übersetzung an sich keinen Einfluss hatte und nicht überprüfen kann, inwiefern das Gesagte akkurat übersetzt wurde. Wenn also davon auszugehen ist, dass jede Produktion von Datenmaterial immer im Zusammenspiel von Befragten und Forschenden entsteht und eine soziale Konstruktion impliziert, dann ist auch die Interpretation eines bereits fertigen Produktes legitim (des übersetzten Interviews), an dem die Forschende nicht beteiligt war, solange der Kontext der Entstehung dieses Produktes berücksichtigt und expliziert wird. Auch Temple et al. (2006) schlussfolgern nicht, dass übersetzte Texte als Sekundärdaten zu „weit weg“ sind vom Kern der Erhebung, um sie verwenden zu können. Sie plädieren dafür, dass die Rollen aller Beteiligten in der Erhebung klar definiert und kommuniziert werden und kritisch in die Analyse des Materials einfließen müssen.

Insbesondere in Bezug auf die Vergleichbarkeit der muttersprachlich und fremdsprachlich geführten Interviews ist zu bedenken, dass die auf Deutsch geführten Interviews für die Befragten bedeuteten, dass sie nicht in ihrer Muttersprache sprechen, sondern in einer Sprache, die sie unfreiwillig und in meist sehr kurzer Zeit erlernen mussten. Zum Zeitpunkt der Befragung konnten sie zwar fließend Deutsch sprechen, hatten jedoch merklich Mühe, komplexe Gedanken differenziert auszudrücken. Dies merkten sie oft selbst an, brachen Argumentationen resigniert ab und erklärten, dass sie eigentlich noch mehr erzählen könnten, ihnen die Sprachfähigkeit jedoch fehle. Es bleibt daher kritisch zu hinterfragen, ob nicht auch diese ‚Übersetzungen‘, die die Befragten ad hoc ins Deutsche leisten mussten – eine Sprache, die ihnen nicht sehr vertraut war und in der sie nicht alles ausdrücken konnten, was sie gerne sagen wollten – nicht als genauso „weit entfernt“ von der Interpretation der Forschenden sind. Temple et al. (2006, S. 13) erklären: „Writers within translation studies argue that the way people’s words are translated and then presented in English is a form of colonialisation of meaning or stripping of any other context other than that provided by the English language“. Demzufolge wäre sowohl der Schritt der Übersetzung durch die Befragten selbst als auch die Übersetzung durch die Dolmetscherinnen als ein Akt der Umdeutung und Verfälschung zu betrachten, der das Feld der Daten auch dadurch ebnet, dass die Befragten zwar die Freiheit haben, ihre Gedanken selbst zu übersetzen, hierfür jedoch im Gegensatz zu den Dolmetscherinnen die geringeren Ausdrucksmöglichkeiten

besitzen. Eine Forschungssituation in dieser Weise zu gestalten ist daher stets eine pragmatische Entscheidung für die bestmögliche Lösung der hier angesprochenen Probleme. Insbesondere trifft dies für Kontexte der Migrations- und Fluchtforschung zu (McAuley 2020; Reinke De Buitrago 2019).

Abschließend ist in diesem Zusammenhang die Frage zu stellen, warum im Verlauf des Forschungsprozesses eine zweite Erhebung mit weiteren Personen angestrebt wurde, für deren Befragung forschungsethisch und in Bezug auf das Forschungsdesign möglicherweise eine andere Erhebungsmethode vorteilhafter gewesen wäre, vor allem vor dem Hintergrund, dass die vorliegende Arbeit aufgrund der geringen Größe der Stichprobe letztlich keine allgemeingültigen Aussagen hervorbringen kann. Der Entschluss, mit der zweiten Erhebung auch Leute interviewen zu können, deren Lebensrealität sich von derjenigen der zuvor Befragten unterscheidet (Frauen mit kleinen Kindern sowie ältere Menschen, die ohne Familie gereist sind), wurde daher nicht gefasst, um die Repräsentativität der Ergebnisse zu erhöhen, sondern um anhand der detaillierten Erfahrungen der jeweiligen Personengruppen die Bandbreite an Erfahrungen in Bezug auf das im Folgenden anhand der Analyse des erhobenen Materials verfolgte Erkenntnisinteresse zu illustrieren.

Kapitel 4: Analyse

4.1 Organisation

In diesem Kapitel werden solche Situationen und Aushandlungen untersucht, die sich auf der sozialen Ebene der ‚Organisation‘ abspielen. Im Kontext des erhobenen Materials meint dies vor allem Unterkünfte, in denen geflüchtete Menschen untergebracht sind. Was die Unterkunft im Verständnis der vorliegenden Arbeit zu einer Organisation macht, ist der Umstand, dass sie unmittelbar von öffentlicher Hand verwaltet wird und ein System darstellt, in dem durch Regeln und Strukturen Bedingungen geschaffen werden, die auf die erfolgreiche Umsetzung einer Dienstleistung (die Unterbringung und Versorgung geflüchteter Menschen) abzielt. In diesem Zusammenhang soll erörtert werden, was im Kontext dieser Organisation „Religion“ bedeutet, welche Rolle sie spielt und wer die Begriffe „Religion“ und „religiös“ als Label wie verwendet. Wer hat in dieser Organisation die Macht zu entscheiden, was „Religion“ ist und wie mit dieser umgegangen wird? Welche Motive und Begründungen lassen sich erkennen für die mehr oder weniger bewusste Entscheidung, eine Situation oder ein Phänomen als „religiös“ einzustufen?

Übergreifend kann festgehalten werden, dass es viele Situationen gibt, in denen religiöse Zuschreibungen stattfinden. Diese sind im Bewusstsein der Befragten eng verwoben mit rassistischen und fremdenfeindlichen Auseinandersetzungen, da sie alle unterschiedliche Formen der Diskriminierung und des Othering darstellen. In manchen Situationen ist nicht trennscharf zu bestimmen, ob es sich um antimuslimischen Rassismus oder Xenophobie handelt oder beides miteinander einhergeht. In diesem Kapitel werden daher auch einige Erzählungen einbezogen, die diese Frage teilweise offenlassen. Dies geschieht auch basierend auf der Tatsache, dass die betroffenen Befragten die entsprechenden Situationen im größeren Zusammenhang antimuslimischen Otherings für relevant erachteten und erzählten.

Bei der Ankunft in Deutschland werden Asylbewerber:innen nach dem Königsteiner Schlüssel auf die Bundesländer verteilt und ihre Versorgung und Unterbringung dort dann von den Bundesländern organisiert. Der Königsteiner Schlüssel wird aus den Steuereinnahmen eines Bundeslandes und seiner Bevölkerungszahl berechnet und soll in diesem Zusammenhang sicherstellen, dass die Verteilung von Geflüchteten gerecht in Bezug auf die unterschiedlichen Ressourcen der Bundesländer geschieht

(*Königsteiner Schlüssel | Bpb n.d.*). In dem jeweiligen Bundesland werden die Menschen dann in einer sogenannten „Erstaufnahmeeinrichtung“ untergebracht, in der sie über den Zeitraum ihres Asylverfahrens verbleiben und versorgt werden, wobei diese Periode in der Regel nicht länger als sechs Monate dauern sollte. In der Praxis verlängert sich die Verweildauer in Erstaufnahmeeinrichtungen jedoch meist auf mehrere Jahre aufgrund von mangelnden Plätzen in Folgeunterkünften und als Folge erheblicher zeitlicher Verzögerungen im Asylverfahren, verursacht durch die zeitweise massive Anzahl an Neuankommenden. Anschließend werden die Geflüchteten auf die Stadt- und Landkreise verteilt, die ab diesem Zeitpunkt für ihre Unterbringung und Versorgung in Sammel- oder Wohnunterkünften verantwortlich sind (Mediendienst Integration n.d.). Die Unterbringung geflüchteter Menschen ist demnach im Bundesgebiet zum Teil sehr unterschiedlich geregelt und weist auch qualitative Unterschiede auf (vgl. El-Kayed/Hammann 2018; Hinger/Schäfer 2019; Vey 2019).

In Hamburg wurde 2015 der Zentrale Koordinierungsstab Flüchtlinge (ZKF) der Freien und Hansestadt Hamburg als Reaktion auf die große Anzahl neu ankommender Geflüchteter ins Leben gerufen, mit der Aufgabe, die Versorgung, Unterbringung und Integration geflüchteter Menschen zu koordinieren (Stabsstelle n.d.).¹ Bis dahin lag die Verantwortung für die zentrale Erstaufnahme von Asylsuchenden und Geflüchteten bei der Behörde für Inneres und Sport (BIS) und für die Folgeunterbringung bei der Behörde für Arbeit, Soziales, Familie und Integration (BASFI). Im Zuge der sehr hohen Zahlen neu ankommender Geflüchteter wurde jedoch der ZKF als neue organisatorische Einheit gegründet und von BIS und BASFI² besetzt. Mit dem stetigen Rückgang der Zahl neu ankommender Geflüchteter vor allem ab 2017 wurde auch der administrative Bedarf rückläufig, sodass im November 2019 der ZKF zurückentwickelt und in die Stabsstelle Flüchtlinge und übergreifende Aufgaben (SFA) überführt wurde (*Stabsstelle Flüchtlinge und Übergreifende Aufgaben - Unterbringung Flüchtlinge Hamburg - Hamburg.De*, n.d.). Die Schilderungen im Folgenden beziehen sich somit vor allem auf die Situation im Zeitraum von ca. 2015 bis 2019, in welchem ich meine Daten erhoben habe.

Regulär werden neu ankommende Geflüchtete in Hamburg im Ankunftszentrum registriert und wird entschieden, ob sie in Hamburg verbleiben können oder auf ein

¹ Im Folgenden beziehe ich mich in meiner Darstellung auch auf meine Feldnotizen und Beobachtungen im Rahmen meiner ehrenamtlichen Tätigkeit.

² Nach einer Umstrukturierung wurde die Behörde inzwischen in Behörde für Arbeit, Gesundheit, Soziales, Familie und Integration (kurz: Sozialbehörde) umbenannt.

anderes Bundesland verteilt werden. Im Falle eines Verbleibs in Hamburg werden die Personen in der Zentralen Erstaufnahme (ZEA) untergebracht, die an das Ankunftszentrum angegliedert ist und sicherstellt, dass Geflüchtete zum einen versorgt werden aber zum anderen, dass sie für die bürokratischen Prozesse der ersten Tage für Behörden verfügbar sind. Anschließend werden sie in eine der mehreren Erstaufnahmeeinrichtungen verteilt, in denen sie neben einer Unterbringung in Mehrbettzimmern über eine Kantine mit allen Mahlzeiten versorgt werden und ihnen medizinische Versorgung sowie Sozialberatung zur Verfügung stehen. In dieser Aufnahme sollen geflüchtete Menschen die ersten sechs Monate bleiben, in denen sie eine gesetzliche generelle Aufenthaltspflicht in selbiger haben. Anschließend könnten sie in privaten Wohnraum umziehen. Da dies jedoch angesichts der Wohnungsnot in Hamburg meist scheitert, werden sie stattdessen auf Folgeunterkünfte verteilt. Diese Unterkünfte können entweder wie reguläre Wohnungen mit einem oder mehreren Zimmern ausgestattet sein oder beispielsweise ein eigenes Zimmer als Schlaf- und Wohnraum bedeuten, mit gemeinschaftlich genutzten sanitären Anlagen und Küchen. In jedem Falle versorgen sich die Geflüchteten selbst und auch Services wie etwa soziale Beratung entfallen. Alle Unterkünfte bis auf eine werden in Hamburg vom städtischen Dienstleistungsunternehmen Fördern & Wohnen betrieben, welches zuvor primär für die Unterbringung von wohnungs- und obdachlosen Menschen zuständig war.

Zwischen 2015 und 2018 und damit auch im Erhebungszeitraum dieser Arbeit lief die Unterbringung und Versorgung geflüchteter Menschen in Hamburg nicht regulär angesichts der Zahlen der neu Ankommenden. Beispielsweise war das Ankunftszentrum zeitweise so überlastet, dass die Registrierung der Geflüchteten auch in anderen Aufnahmestellen durchgeführt werden und Notunterkünfte geschaffen werden mussten, um die neu ankommenden Geflüchteten unterzubringen. Diese Notunterkünfte bestanden teilweise aus Zelten oder waren leerstehende Industriegebäude und Baumärkte sowie Turnhallen. Darüber hinaus wurden neben Fördern & Wohnen auch gemeinnützige Organisationen wie etwa das Deutsche Rote Kreuz und die Johanniter mit dem Betrieb von Erstaufnahmeeinrichtungen beauftragt, um genügend UnterkunftsKapazitäten bieten zu können. In dieser Zeit war es auch nicht möglich, genügend Plätze in Folgeunterkünften zur Verfügung zu stellen und Asylverfahren verzögerten sich aufgrund der Überlastung der Kapazitäten teilweise massiv, wodurch sehr viele Geflüchtete über die vorgesehenen sechs Monate hinaus bis zu mehreren Jahren in Erstaufnahmeeinrichtungen verblieben.

Dieser Ausnahmezustand brachte mit sich, dass die geflüchteten Menschen teilweise über sehr lange Zeiträume in einer Wohnsituation untergebracht waren, in der sie wenig bis keine Privatsphäre hatten, nicht arbeiten durften oder konnten und ihre Zukunftsperspektiven allgemein als prekär erlebten. Die ethnografischen Beobachtungen in dieser Arbeit beziehen sich auf die Zustände in Erstaufnahmeeinrichtungen in unterschiedlicher Trägerschaft, die teilweise aus Containern bestanden und teilweise leerstehende Industriegebäude waren. Die meisten der Interviews sind entstanden, als die Befragten noch in Erstunterkünften gelebt haben, teilweise befanden sie sich jedoch auch schon in Folgeunterkünften oder aber in privatem Wohnraum. Um die Organisationsebene der Unterkunft genauer analysieren zu können wurden drei sogenannte Experteninterviews geführt mit Personen, die entweder bei einer Betreiberorganisation beschäftigt waren oder auf einer höheren Verwaltungsebene mit der Unterbringung von geflüchteten Menschen betraut waren.

4.1.1 Generelles Unterkunftsmanagement

Das Leben in den Erstaufnahmeeinrichtungen wird sehr stark durch die Regeln der Unterkunftsbetreiber strukturiert und es besteht wenig Selbstbestimmtheit für die Bewohner:innen. Die Schlafplätze bestehen zum Teil aus Mehrbettzimmern bzw. -Containern, durch Trennwände unterteilten Hallen oder umfunktionierten Hotelzimmern. Es gibt Gemeinschaftsduschen und -Toiletten, sowie in der Regel Hauswirtschaftsräume und eine Versorgung mit allen Mahlzeiten über eine Kantine. Das Benutzen eigener elektrischer Geräte (wie Wasserkocher und Kochplatten, aber auch Fernseher etc.) ist aus Brandschutzgründen nicht gestattet und die Lagerung von Lebensmitteln ist durch das Nichtvorhandensein von privaten Kühlschränken zum einen unpraktikabel und zum anderen aus hygienischen Gründen untersagt. Negativ betrachtet stellt diese Form der Unterbringung eine starke Bevormundung der Bewohner:innen dar. Positiv formuliert es ein:e Expert:in als „Rundum-sorglos-Paket“:

„Also die Erstaufnahmeeinrichtungen sind ja so konzipiert, dass die Leute nur Sachleistungen bekommen und ein Taschengeld. In den Erstaufnahmeeinrichtungen gibt es - positiv gesprochen - das Rundum-sorglos-Paket. Nämlich Sie kriegen Essen, sie kriegen Getränke, sie kriegen Schlafplatz, sie kriegen Unterkunft, und und und. Alles das passiert in der Erstunterkunft. Sie kriegen ärztliche Versorgung - Erstversorgung. [...] Diese Leute werden so aufgenommen, weil sie verfügbar sein sollen für das Asylverfahren für die Behörde. Weil man ja nicht weiß, wie das Asylverfahren

ausgeht, müssen sie - oder sollen sie mindestens die ersten sechs Monate bleiben. Das ist im Einzelfall bis auf 12 Monate zu verlängern. [...] Das ist schon ein sehr unbestimmtes Leben, was die Rhythmen angeht. Oder andersrum gesagt - negativ: Wir bestimmen den Ablauf für diese Menschen.“ (Expert:in C, Absatz 1–4)

Zu dieser Form der Versorgung gehört ebenfalls ein Wachdienst, der unter anderem den Ein- und Ausgang von Personen (Bewohner:innen, Angestellten und Ehrenamtlichen bzw. Besucher:innen) kontrolliert und dokumentiert, für die Einhaltung der Hausregeln zuständig ist, und ggf. bei Konflikten eingreift.

„So, deswegen haben wir in den Unterkünften auch immer einen Wachdienst. Viele denken ja, wir passen auf die Menschen da auf. Das ist umgekehrt: Wir passen auf, dass den Menschen nichts passiert. Also das ist ein Wachdienst, der nach außen wirkt und nicht nach innen. Und das ist natürlich - klar - Durchsetzung des Hausrechtes. Das macht natürlich auch so ein Wachdienst. So einen Wachdienst gibt es zum Beispiel in den Folgeunterkünften nicht.“ (Expert:in C, Absatz 5)

Der:die Expert:in stellt heraus, dass die Hauptaufgabe des Wachdienstes darin bestehe, die Bewohner:innen vor Außenstehenden zu schützen und nicht umgekehrt und deutet damit schon darauf hin, dass es in den Augen der Öffentlichkeit und auch von den Bewohner:innen anders wahrgenommen werde. In letzterer Interpretation wird das Durchklingen einer Gefahr für die Außenstehenden deutlich, die vermeintlich von den Geflüchteten ausgeht. Der:die Expert:in möchte diese Interpretation jedoch entkräften, auch wenn er:sie darauf eingeht, dass das Durchsetzen des Hausrechtes und damit auch das Regulieren des Lebens in der Unterkunft Teil der Aufgabe des Wachdienstes sei. Viele der Bewohner:innen, mit denen ich im Rahmen der Feldforschung gesprochen habe, gaben an, den Wachdienst zwar als weitgehend freundlich, aber dennoch vor allem als Kontrollinstanz wahrzunehmen, die teilweise sehr dominant auftrete. Es zeigt sich also, dass auch in diesem Aspekt das System der Unterkunftsorganisation sowohl als entmündigend und kontrollierend wahrgenommen werden kann – wobei sich in diesem Fall noch die Konnotation des inhärenten Gefahrenpotenzials der Geflüchteten mitschwingt – oder aber als deren umfassende Betreuung.

Besonders die Lebensumstände in den Erstaufnahmeeinrichtungen haben von Seiten gemeinnütziger Organisationen und Ehrenamtlicher immer wieder viel Kritik hervorgerufen, die neben der Beengtheit, fehlenden Privatsphäre auch das Fehlen von Beschäftigungsmöglichkeiten und integrationsfördernden Maßnahmen bemängeln. Die

Betreiberorganisationen der Unterkünfte verweisen in diesem Zusammenhang meistens auf den formal richtigen Umstand, dass die Erstaufnahmeeinrichtungen das primäre Ziel verfolgen, die Bewohner:innen mit dem Lebensnotwendigen zu versorgen und Obdachlosigkeit zu vermeiden. Diese Maßnahmen können somit immer nur als Zwischenlösung zu einem geregelten Leben in privatem Wohnraum verstanden werden. Dies ist jedoch insofern kritisch zu reflektieren, da die meisten Bewohner:innen in Erstaufnahmeeinrichtungen im Erhebungszeitraum dazu gezwungen waren, mehrere Jahre in den Lebensumständen der Unterkunft zu verharren und diese daher nicht realistisch als Zwischenlösung oder vorübergehender Ausnahmezustand begriffen werden konnten. Zwei Expert:innen gehen auf diese Diskrepanz ein:

I: „Können Sie noch einmal sagen, wie - Integration sollte ja in den Erstaufnahmeeinrichtungen laut der Stadt nicht stattfinden. Wie wird Integration - also was für ein - wie wird da Integration definiert? Was umfasst das?“

B: „Ja, das wäre ja schön, wenn man das alles mal festlegen würde. Da gibt es eben keine Vorstellung. Man weiß nur, gegen was man ist. Nein, im Prinzip vom Ursprung resultierte es ja daher, dass es auch aufgegangen wäre, wenn die Verweildauer, wie angedacht, maximal drei Monate gewesen wäre. Und dann hat man ja im Frühjahr 2016 die drei auf sechs Monate verlängert. Und jetzt ist es ja inzwischen so, dass die Leute teilweise schon zwei Jahre in den Erstaufnahmeeinrichtungen sind. Was eigentlich abzusehen war. Aber das ist immer so Schreibtisch und Realität - sind so zwei Dinge.“ (Expert:in B, Absatz 2–3)

„Mittlerweile ist es auch so, dass wir Integration machen, was eigentlich nicht die Aufgabe in der Erstaufnahme war. Aber dadurch, dass die Menschen schon seit eineinhalb Jahren da sind, machen wir das jetzt auch. Das heißt auch Arbeitsmarktintegration mittlerweile, und auch gucken, dass wir die an Außenstellen, also an Angebote außerhalb der Unterkunft anbinden.“ (Expert:in A, Absatz 1)

Tatsächlich ist Teil der Vereinbarung der Hamburger Behörden mit den Betreiberorganisationen der Unterkünfte eine sogenannte aufsuchende Sozialberatung, die aus unterschiedlichen Gründen jedoch in vielen von mir besuchten Unterkünften nicht flächendeckend oder nur zeitweise umgesetzt werden konnte. Es bleibt offen, ob Expert:in A sich in seiner/ihrer Aussage auf die Sozialberatung bezog und ob in der Definition dieses Auftrages explizit der Begriff ‚Integration‘ benutzt wurde, oder ob die Betreiber:innen dieser Unterkunft darüber hinaus integrationsfördernde Angebote aktiv

geschaffen haben. Auch Expert:in B drückt deutlich aus, dass es von Seiten der Unterkunftsträger keine klaren Anweisungen dazu gegeben habe, was unter dem Begriff „Integration“ zu verstehen sei, sondern nur, dass „Integration“ in den Erstunterkünften nicht stattfinden soll. Diese Vorgabe beruht offenbar auf der ursprünglichen Regel, dass die Bewohner:innen nur drei Monate in der Unterkunft verweilen, bis sie einen Aufenthaltstitel haben und die Integration beginnen soll. Auch Expert:in B verweist jedoch darauf, dass diese Vorgabe angesichts der Verzögerungen nicht realistisch sei. Es bleibt in jedem Fall offen, was genau als „Integrationsmaßnahme“ verstanden werden soll und in wessen Ermessen es liegt, sie umzusetzen:

„Weil ich gehöre zu der Sorte die sagt, Integration muss schon in der Erstaufnahme stattfinden, was wir offiziell von Stadt-Seite nicht durften. Es sollte Integration erst in den Folgeunterkünften stattfinden. Und ich habe das für meinen Standort vom ersten Tag an aber anders gesehen. Und dadurch hatten wir schon sehr engen Kontakt zu den Bewohnern. Wir waren auch die erste Einrichtung, die einen Bewohnererrat gebildet hatte. Und das ist etwas, was die Mitarbeiter dann auch erlernen mussten und es war dann zum Schluss so, dass wenn die Bewohner Probleme hatten oder auch Streitigkeiten, erst die Sozialarbeiter das versucht haben mit denen zu klären. Dann kam, als es dann mal einen Vertreter gab, der ins Spiel. Und ich dann eigentlich zum Schluss nur bei extremen Konflikten. Wo es von Leitungsseite aus zu entscheiden galt. Und - oder eben Krisengeschichten. Ob das eben schwere Krankheitsfälle waren oder mit Behörden, mit irgendwelchen Familiendramaturgien, da waren wir relativ schnell eingebunden. Und dann natürlich in Bewohnerversammlungen und so immer die Präsenz.“ (Expert:in B, Absatz 1)

Expert:in B nach widersetzte er:sie sich der Stadt als Träger der Unterkünfte, indem er:sie integrationsfördernde Maßnahmen in der Unterkunft einführte. Diese Maßnahmen sind jedoch nicht als integrativ in den sozialen Lebensraum oder den Arbeitsmarkt zu verstehen, sondern im Sinne eines weiter gefassten Verständnisses von Teilhabe. Expert:in B nennt die Etablierung eines Bewohner:innenrates als Integrationsmaßnahme und beschreibt als Resultat, dass die Unterkunftsbetreiber:innen dadurch einen sehr engen und guten Kontakt zu den Bewohner:innen aufbauen konnten, der zu einem friedlichen Zusammenleben beigetragen habe. Offenbar wird ‚Integration‘ hierbei als Befähigung zu einem gewissen Grad an Autonomie verstanden, der sich wiederum allgemein positiv auf das Leben in der Unterkunft auswirkt.

Bei dieser Abwägung seitens der Unterkunftsträger darüber, was als eine Versorgung eines Grundbedürfnisses gilt und was nicht, kommt ebenfalls das Thema der religiösen Praxis der Bewohner:innen auf. Die Vorgabe des Trägers dazu lautet, dass die Unterkunft ein religiös neutraler Ort sein soll. Was genau dies bedeutet und wo aus welchem Grund Linien gezogen werden, bleibt offen – es gibt hierzu keine zugänglichen Dokumente und auch unter den Unterkunftsmitarbeiter:innen, mit denen ich gesprochen habe, herrschte diesbezüglich keine Einigkeit. In Expert:in Bs Darlegung dazu wird bereits deutlich, dass die vagen Vorgaben zur religiösen Neutralität und die Leerstellen bei der Umsetzung eine Reibungsfläche zwischen dem Träger und den Betreiberorganisationen darstellt:

I: „Wer entscheidet das denn, dass Religion quasi - oder religiöse Praxis nicht in den Unterkünften stattfinden soll? Wer ist da der Entscheidungsträger?“

B: „Also wir sind ja, sozusagen, in der Entscheidung und Umsetzung vom ZKF, vom zentralen Koordinationsstift für Flüchtlinge. Der hat sich ja damals von der Innenbehörde und von der BASFI etabliert in Hamburg - über die Behörde läuft das. Wer sich das dann da innerhalb der Mauern ausgedacht hat - ich habe mich mit denen immer heftig gestritten und hab ihnen gesagt, dass ich das anders sehen. Aber es gibt dann einfach so Punkte, wo man dann sagen muss, wie weit gehe ich damit? Nach außen dürfen wir das nicht leben, aber innen ist es einfach im Alltag nicht umzusetzen. Und das sind dann Dinge, die dürfen dann auch nicht nach draußen, dass es anders gelebt wird.“ (Expert:in B, Absatz 10–11)

Scheinbar für alle Unterkünfte verbindliche Vorgaben bestanden darin, dass jede:r Bewohner:in frei darin war, seinen:ihren persönlichen Glauben in der Unterkunft zu praktizieren, es jedoch untersagt war, religiöse Symbole, Bilder und Schriftzüge in der Unterkunft aufzuhängen. Es durften keine organisierten Gebetstreffen oder Ähnliches stattfinden und auch keine Gebetsräume oder -ecken errichtet werden. Es hingen hingegen an den schwarzen Brettern in der Regel die Adressen der nächstgelegenen Moscheen und Kirchen aus als Ermunterung, diese zu besuchen. Auf welcher Basis diese Vorgaben getroffen wurden, konnte nicht genau erörtert werden bzw. es gab hierzu keine genauere Auskunft. In der Umsetzung dieser Vorgaben seitens des Trägers der Unterkunft schienen die Betreiberorganisationen eigenverantwortlich zu handeln und dabei auch oft selbst abwägen und festlegen zu müssen, wie bestimmte Themen zu handhaben sind. Für die Entscheidung, die Unterkünfte religiös neutral zu halten,

werden vor allem zwei Argumente angebracht: Die Schaffung bzw. Duldung gewisser Angebote und Rahmenbedingungen falle nicht in den Aufgabenbereich der Unterkünfte und zudem berge das Thema Religion ein Konfliktpotenzial, welches minimiert werden soll.

4.1.2 *Der Gebetsraum als vermeintlicher Verhandlungsort territorialer Machtansprüche*

In allen mir zugänglichen Unterkünften bestand ein generelles Verbot der Schaffung von Gebets- oder Andachtsräumen. Auf die Frage an die interviewten Geflüchteten, wo sie in der Unterkunft beten konnten bzw. andere beim Beten erlebt haben, sagten sie, dass es jedem freistand, in seinem:ihrem eigenen Zimmer zu beten bzw. sich an einen ruhigen Ort in der Unterkunft zurückzuziehen. Entsprechende Orte wurden dabei nicht genauer spezifiziert, waren jedoch etwa in Hallenunterkünften nicht leicht zu finden:

SAID: „Nee, in unserem Camp war alles möglich. Wenn man beten wollte, konnte man beten.“

I: „Gab es dafür einen extra Raum oder konnte - hat man einfach gebetet, wo man wollte?“

SAID: „Nee, also erstmal war - wir wohnten insgesamt - also - die Familie wohnte an so einem unterschiedlichen Platz und die jungen Leute oder die (unv.) dazu. Und danach haben wir dieses ganze Gymnasium *partitioned* [Englisch: aufgeteilt]//“

I: „Aufgeteilt?“

SAID: „Ja, aufgeteilt. Aufgeteilt, jede Abteilung mit 12 Leuten, dann können wir einfach beten oder einfach Karten spielen oder alles, was man möchte. Aber vorher gab es auch kein Problem, wenn die Leute beten oder spielen möchten. Bis elf Uhr, danach keine Spiele...//“ (Said, Absatz 59–65)

Said beschreibt, dass er in seiner Zeit in einer Hallenunterkunft mit Trennwänden und 12-Personen-Abteilen in seinem Abteil zwischen den anderen Mitbewohner:innen gebetet habe. Andere Befragte schließen sich der Erfahrung an, dass jede:r „in seinem Zimmer“ beten konnte oder „bei sich zu Hause“ und Abbas setzt noch hinzu, dass diese persönliche Praxis Privatsache sei:

„Also jeder kann in seinem Raum beten, aber einen Gebetsraum oder so gibt es nicht. Also ich finde, jeder kann seine Religion ausleben. Und das ist etwas

Persönliches, was jeder macht, das geht niemanden etwas an. Zu Hause kann jeder machen, was er will.“ (Abbas, Absatz 74)

„Man konnte die Freiheit haben zwar zu beten – egal, wo: bei sich zu Hause und so. Aber so einen bestimmten Raum dafür oder einen bestimmten Ort dafür gab es nicht.“ (Übersetzerin für Kamal, Absatz 57)

Es bleibt jedoch anzunehmen, dass diese Praxis Bewohnerinnen etwas weniger leicht gefallen ist, da es im Islam beispielsweise geboten ist, dass die Frauen abseits von anderen Personen unter sich beten bzw. in jedem Falle hinter den Männern, um im Gebet keine Blicke auf sich zu ziehen. Daher könnte das Beten in gemeinschaftlich genutzten Schlafabteilen oder Zimmern herausfordernd gewesen sein, da sich in der Praxis gezeigt hat, dass die Zimmer und Abteile oftmals nicht nach Geschlechtern getrennt wurden bzw. Familien zeitweise zusammen in Zimmern mit Alleinstehenden untergebracht werden mussten. Nur Amin gibt an, dass es in seiner Unterkunft einen Gebetsraum gebe:

„Ja, gibt es. Im Camp gibt es einen Raum zum Beten und gibt es viele Menschen, die da beten. Und es gibt auch viele Menschen, die nicht beten. Und auch in der Schule gibt es -“ (Amin, Absatz 109)

Expert:in B berichtet, dass er:sie sich in ihrer Unterkunft über das Verbot von Gebetsräumen hinweg gesetzt habe und begründet dies unter anderem damit, dass viele Frauen sich sonst in der Unterkunft wohl nicht getraut hätten zu beten, was seiner:ihrer Interpretation nach eine dauerhafte Einschränkung ihrer religiösen Praxis bedeutet hätte.

„Es sind ja in dem Sinne auch keine Gebetsräume und sowas zugelassen - erlaubt. Wir haben sie dann - ich habe sie geschaffen, weil die Bewohner, als sie von der Flucht kamen natürlich sich alle ihre Gebetsecken gesucht haben. Wir haben sie dann Räume der Stille genannt. Mit allen unterschiedlichen Erfahrungen. Dass den Frauen das Beten sowieso nicht so selbstverständlich zugegeben wird wie den Männern. Und dass sie dann auch nicht gesehen werden dürfen von den Männern, wenn sie zum Beten gehen. Also solche Sachen haben wir alles versucht drüben umzusetzen. Aber es gab ne ganz klare Anweisung: Glauben und Glauben zu praktizieren hat außerhalb der Erstaufnahmen stattzufinden, in den Gemeinden. Und das ließ sich ziemlich zügig feststellen, dass die sehr fix in ihren Gemeinden eingebunden waren.“ (Expert:in B, Absatz 5)

Demnach habe es die Anweisung gegeben, die Bewohner:innen dazu anzuhalten, ihren Glauben außerhalb der Unterkunft auszuleben. Dies sei in der Konsequenz auch geschehen. Besonders zu Beginn haben die Bewohner:innen sich jedoch Räume gesucht, um zu beten und als proaktive Maßnahme hat Expert:in B daraufhin konkrete Räume dafür geschaffen mit dem offensichtlichen Bestreben, diese religiös neutral als „Räume der Stille“ zu definieren. Expert:in C vertritt diesbezüglich eine ganz andere Meinung:

„Religionsausübung in den Einrichtungen ist natürlich gestattet und erlaubt, aber sie darf die Religion eines anderen in keinster Weise beeinträchtigen. Deswegen gibt es bei uns auch keine besonderen Gebetsräume für Muslime oder besondere Gebetsräume für Christen. Jeder kann da nach seiner Façon glücklich werden, um mit Friedrich dem Großen zu sprechen - das hat er aber anders gemeint. Aber er darf das Empfinden des anderen in keiner Weise stören. Es darf auf den anderen nicht eingewirkt werden, dass er zum Beispiel seine Religion nicht ausüben kann. Das darf nicht passieren, dafür muss der Betreiber auch sorgen. Und in erster Linie - weil der Betreiber mit seinem Personal auf den Anlagen ist, ist er auch dafür verantwortlich, dass so etwas auf den Anlagen nicht passiert. Wenn so etwas passiert, hat er dagegen vorzugehen. Es gab mal eine Situation auf einer Anlage, da wollten welche in einem abgeteilten Bereich in der Kantine wollten sie einen Gebetsraum einrichten. Hatten da auch schon Teppiche hingelegt und fingen dann da an. Und da sind wir massiv gegen eingeschritten, weil wir gesagt haben: Das geht hier nicht. Jeder kann in seinem Container, in seiner Unterkunft, in seinem Raum beten - machen, was immer er will. Er darf nur die anderen nicht stören. Weil wir sonst das Problem bekommen, dass sich eine große Anzahl verschiedener Religionen und Religionszugehörigkeiten - auch der muslimische Glauben ist ja noch einmal unterteilt in kleine, unterschiedliche - völlig zum Teil auch konträr zu den anderen stehenden Glaubensrichtungen. Dass wir nicht wollen, dass auf der einen Seite Katholiken, dann, ich sag jetzt mal Jesiden, dann Sunniten, Schiiten - alles, was es da so gibt - jeder seine eigene Welt da baut. Das haben wir nicht gemacht. Es gibt Rückzugsbereiche, Rückzugsräumlichkeiten, aber die dürfen nicht so missbraucht werden, dass da jetzt eine Gruppe ihre Religion ausübt.“ (Akteur_in C, Absatz 6)

In dem Zitat von Expert:in C wird deutlich, dass das Beten an sich im Sinne einer Religionsfreiheit erlaubt ist, insofern die anderen Bewohner:innen dadurch nicht gestört werden. Die Schaffung ausgewiesener Gebetsräume oder -ecken wird als Störung

der anderen gewertet im Sinne der Gefahr, dass territoriale Machtkämpfe zwischen den unterschiedlichen religiösen Gruppen der Bewohner:innen entstehen. In diesem Kontext wird religiöse Praxis also als Konfliktpotenzial wahrgenommen, besonders wenn sie in irgendeiner Form als organisiert empfunden wird.

4.1.3 Fasten im Kontext von Religionsfreiheit

Das Fasten im islamischen Fastenmonat Ramadan wurde hingegen in nahezu allen Unterkünften in Hamburg nicht nur gestattet, sondern aktiv von den Betreiber:innen organisiert und durchgesetzt.

„Ja, die Verwaltung in diesem Camp hat dafür gesorgt, dass die Essenszeiten alle passen. [...] Sie verteilen das Essen - sie verteilen nach dem Essen die Zeit. Vielleicht, wenn ich Ramadan habe, die reservieren oder sie - das Essen bleibt in der Küche vielleicht die Zeit und ich kann ganz einfach es von der Küche abholen.“ (Abdulkarim, Absatz 184 - 186)

„Äh, es gab ja, also, - während Ramadan, ich war nicht da, aber sie haben mir erzählt, dass - weil wir mussten in einer Kantine zusammen essen in bestimmten Zeiten. Und trotzdem haben die Organisatoren von dem Camp gesagt, ihr - die Menschen, die fasten wollen - wir öffnen nicht die Kantine, aber wir geben einfach das Essen nach dem Sonnenuntergang. Und also von mir - von uns aus - ihr könnt// [...] was ihr wollt machen.“ (Yara, Absatz 108)

Expert:in B erzählt:

„Aber Hamburg ist die einzige Stadt, wo es auch vom ZKF der Ramadan unterstützt wurde und da war der Caterer auch - nachts wurde Essen ausgegeben und und und. Also das mit der Fastenzeit hat Hamburg beispielhaft für Deutschland gedient.“ (Expert:in B, Absatz 15)

Es ist praktisch nicht nachvollziehbar, ob Hamburg tatsächlich das einzige Bundesland war, in dem die Fastenzeiten umgesetzt wurden. Es wird jedoch deutlich, dass der ZKF als Träger der Unterkünfte das Einhalten der Fastenzeiten befürwortet hat und die Betreiberorganisationen daraufhin mit dem jeweiligen Cateringunternehmen der Unterkunft in Verhandlung gegangen sind.

Warum dies als notwendig betrachtet wird, erklärt Expert:in C:

„Ja, das müssen wir ja ein Stückweit, weil wir den Leuten ja nicht die Möglichkeit geben, ihren Lebensablauf selbst zu gestalten. Wenn die jetzt in 'ner Folgeunterkunft wären, würde sich ja kein Mensch daran stören, wenn sie den ganzen Tag fasten. Weil, da kochen die ja für sich selbst. Aber wenn ich die Essenszeiten und die Getränkeausgabezeiten - wenn ich alles vorgebe, wenn ich ihn bestimmte - wenn ich mehr oder weniger ihren Tagesablauf bestimme, der aber völlig diametral gegen ihre Glaubensausübung geht, dann wird das natürlich problematisch. So, und damit würde ich dann mehr oder weniger über das Vehikel Essen und Trinken Dinge ihres Glaubens - Dinge ihrer Glaubensausübung behindern oder unmöglich machen. Und das können wir auch nicht. Und ich kann die Menschen ja auch nicht hungern lassen, nur weil sie dann nicht Mittagessen wollen. Und abends ist es dann leider zu früh.“ (Expert:in C, Absatz 10)

Da die Bewohner:innen sich nicht selbst mit Lebensmitteln versorgen dürfen bzw. kein Essen lagern oder kochen können, wird es als eine Einschränkung der Religionsfreiheit angesehen, wenn es den Bewohner:innen nicht ermöglicht werden würde, die Fastenzeiten einzuhalten. Im Gegensatz zu dem Verbot von Gebetsräumen mit der Rechtfertigung, dass jede:r auch in seinem Zimmer beten könne, ohne andere zu belästigen wird hier argumentiert, dass es keine Ausweichmöglichkeit für die Fastenden gibt, sich selbst mit Essen zu versorgen. Hinzu kommt sicherlich, dass die Betreiberorganisationen für die Versorgung der Bewohner:innen pro Kopf Mittel aus den Asylbewerberleistungen erhalten und diese im Falle einer Nicht-Anpassung der Essenszeiten nicht rechtmäßig verwendet werden würden.

„Mit dem Ramadan haben wir das in den letzten Jahren immer so gehalten, dass wir das mit den Betreibern besprechen, dass wir dafür auch einen etwas großzügigeren Finanzrahmen verfügbar machen, wenn das dann benötigt wird, meistens wird es gar nicht benötigt. Und dann stellt der Caterer seine Essen - und seine Getränkeausgabezeiten um.“ (Expert:in C, Absatz 9)

Den Punkt der allseitigen Religionsfreiheit führt Expert:in C noch einmal aus:

„Also das können die machen, aber wie gesagt, es ist eben nicht so, dass es wir so ne Anlage, wo dann - was weiß ich - 70 Prozent Muslime sind und 30 Prozent andere Glaubensrichtungen, dass die 30 Prozent dann kein Essen kriegen, ne? Die müssen dann mit Ramadan machen. Das geht nicht und da darf sich dann auch kein

Muslim drüber stören, dass andere trotzdem essen. Da erwarten wir dann auch Toleranz und das ist manchmal schwer, wissen wir. Weil die dann natürlich - ist natürlich immer ein bisschen schwierig, wenn ich faste und der andere futtert wie bekloppt, das kann ich verstehen. Aber es ist eben - wie gesagt, das wäre jetzt eine Einschränkung der anderen, dass die anderen mitmachen müssen. Ich erwarte ja auch nicht, wenn - was weiß ich was - wenn ich jetzt in einer Anlage wäre und es sind 80 Prozent Christen da drauf oder Andersgläubige und die essen alle gern Schwein, jetzt müssen die 20 Prozent Muslime auch Schwein mitessen. Das geht auch nicht, so. Und deswegen gibt es - bei den Essen wird immer darauf geachtet - auf verschiedenste Sachen geachtet. Es wird dann auch darauf geachtet, dass auch andere Gruppen zu ihrem Recht kommen.“ (Expert:in C, Absatz 9)

Was in den Erörterungen zu den Themen „Fasten“ und „Gebetsorte“ immer wieder genannt wird, ist der Begriff „Religionsfreiheit“, wobei es keine für Träger und Betreiberorganisationen verbindliche Definition davon zu geben scheint, was genau hierunter gefasst wird. In der Argumentation offenbart sich ein Spannungsfeld, in dem Gebetsräume untersagt werden mit der Begründung, man wolle nicht Gefahr laufen, Andersgläubige dadurch in ihrer Freiheit einzuschränken und andererseits das Fasten ausdrücklich unterstützt wird vor dem Hintergrund, dass man sonst die Religionsfreiheit der Fastenden einschränken würde. Tieferliegend scheint es hier um zwei unterschiedliche Begründungsmuster zu gehen: Einerseits geht es bei den Gebetsräumen im Gegensatz zum Fasten um das Risiko territorialer Auseinandersetzungen und damit um machtbezogene Positionierungen. Zum anderen besteht die Auffassung, das Gebet könne in der Unterkunft gut im Privaten vollzogen werden – wobei die Privatsphäre angesichts vieler Unterbringungsformen dahingestellt ist – während die Essensversorgung nicht von den Geflüchteten selbst geleistet werden kann bzw. die Betreiberorganisationen Gelder für die entsprechende Versorgung bekommen und die rechtmäßige Verausgabung zu gewährleisten haben. Dies wird auch in folgender Aussage von Expert:in B deutlich:

„Aber Fakt ist, dass sie sagen: Nein, darf nicht, weil wir - auf der anderen Seite sagen sie natürlich, wir haben eine Religionsfreiheit, jeder nach seinem Gusto. Ja, aber eben auch die verschiedenen Moscheen oder Kirchengemeinden sind ja auf den Zustrom gar nicht vorbereitet gewesen. Und dann müssen sich die Menschen erstmal zurechtfinden. Und in der Zeit, auch wenn sie bei uns sind, kriegen sie ja trotzdem die Informationen aus den Kriegsgebieten von ihren Verwandten und so.

Da müssen sie einfach ne Möglichkeit haben. Und wenn ich in ner Großunterkunft in einer Halle bin mit 16 Personen auf 50 Quadratmeter, dann brauche ich irgendwo mal ne Rückzugsmöglichkeit. Und das hat dann wieder was mit Wertschätzung, Bedürfnisse zu respektieren und den Freiraum zu schaffen zu tun, was ich natürlich schwierig nachempfinden kann, wenn ich in der Behörde irgendwie sitze am Schreibtisch. Und da muss man ein gesundes Mittelmaß finden und nicht sagen, ich zelebrier das und dann kommen da Kreuz oder Gebetketten oder so an die Wand - nein. Das war ne klare Entscheidung von mir, das neutral zu halten. Und ihnen einfach eine Rückzugsmöglichkeit zu bieten.“ (Akteur_in B, Absatz 11)

Wie scheinbar vage und widersprüchlich die jeweilige Interpretation von „Religionsfreiheit“ in den Unterkünften ausgehandelt wird, verdeutlicht noch einmal Expert:in Bs Darlegung zur Handhabung von Gebetsräumen in seiner:ihrer Unterkunft. Er:sie argumentiert, dass es im Sinne der Religionsfreiheit Gebets- oder zumindest Rückzugsräume geben müsse, in denen die Bewohner:innen beten können, da die umliegenden Gemeinden auf den Zustrom an Mitgliedern nicht vorbereitet gewesen seien und impliziert, dass diesen dadurch die Ausübung ihrer religiösen Praxis in der Gemeinde nicht voll möglich sein würde. Es wird also davon ausgegangen, dass ein konsequenter Verweis der Bewohner:innen auf Gottes- und Gebetsstätten außerhalb der Unterkunft eine erhebliche Behinderung ihrer religiösen Praxis und letztendlich ihrer Religionsfreiheit darstellen könnte. Am Ende zieht er:sie die Grenze woanders: Es dürfen keine religiösen Symbole an die Wände der Gebetsräume gehängt werden mit der Begründung, das würde über ein Mittelmaß zwischen Verbot und Zelebrierung von Religion hinausgehen, welches offenbar als vertretbar aufgefasst wird. Es bleibt zu vermuten, dass nicht die Zelebrierung von Religion an sich das Problem darstellt, sondern auch hier das Aufhängen religiöser Symbole, ähnlich wie das Hinlegen von Teppichen in der Kantine als Form einer Markierung von Territorium verstanden wird, die zur Dominanz einiger Gruppen über andere Gruppen führen und eine Art Machtkampf innerhalb der Unterkunft entfachen könnte. Es ist Expert:in B daher wichtig, dass die Bewohner:innen einen angemessenen Rückzugsort haben, an dem sie ihrer religiösen Praxis nachgehen können, diese Orte dürfen allerdings nicht visuell oder symbolisch für eine oder mehrere Religionen beansprucht werden.

4.1.4 Religiöse Feste als Beispiel für die Deutungshoheit der Betreiber:innen

Wie sehr die konkrete Auslegung der Vorgaben bezüglich religiöser Neutralität von der Wahrnehmung der Betreiber:innen abhängt, zeigt sich an der Handhabung religiöser Feste in den unterschiedlichen Unterkünften.

I: „Die Frage ist: wer entscheidet, wie viel religiöse Praxis in einer Unterkunft stattfinden darf. Du hast gesagt - also entscheidet das jetzt [Betreiber der Unterkunft] oder ZKF?“

Expert:in A: „Hm, das ZKF hat natürlich auch ein bisschen Einfluss, das heißt, die geben uns sozusagen die Anweisungen, weil das der Auftraggeber ist. Das heißt, wenn die jetzt sagen würden, wir wollen, dass ihr das fördert, müssten wir es machen. Aber grundsätzlich weiß ich glaube ich - oder, ich weiß es nicht - ich glaube, dass es in anderen Unterkünften von anderen Trägern anders läuft. Dass es zum Beispiel auch Tannenbäume gibt oder auch auf Weihnachten mehr Wert gelegt wird, bei den christlichen Trägern. Aber, bei uns ist es halt so, dass offiziell gerade die Religion halt keine Rolle spielen sollte, weil es einfach ein öffentlicher Träger ist. Dann natürlich mit politischem Hintergrund.“ (Expert:in A, Absatz 10–11)

Expert:in A arbeitet bei einer nicht konfessionellen Betreiberorganisation und beschreibt, dass besonders hier darauf geachtet werde, Religion keinen zu großen Raum in der Unterkunft zu geben. Seiner:ihrer Einschätzung nach ist das bei konfessionell gebundenen Organisationen anders, die eigene religiöse Feste durchaus in gewisser Form ausleben in den Unterkünften. Es wird noch einmal betont, dass der ZKF als Träger die Vorgaben bezüglich der Rolle von Religion in der Unterkunft machen darf, diese werden jedoch offenbar nicht immer stringent umgesetzt.

„Religiöse Symbole sind grundsätzlich verboten, dadurch, dass es ein freier, städtischer Träger ist. Also ein öffentlicher Träger. Dementsprechend, klar, wenn die Menschen jetzt religiöse Symbole tragen oder so, ist das natürlich möglich. Aber richtig öffentlich so aufzuhängen, das ist halt einfach nicht erwünscht beziehungsweise auch nicht erlaubt. Religiöse Feste werden schon gefeiert, das heißt, von den Bewohnern meist selbst organisiert.“ (Expert:in A, Absatz 3)

In diesem Zusatz von Expert:in A wird allerdings deutlich, dass religiöse Feste durchaus in der Unterkunft gefeiert werden, obwohl er:sie gleichzeitig sagt, dass beispielsweise das Aufstellen eines Tannenbaums oder das Feiern von Weihnachten

untersagt sei. Die Differenzierung scheint zu sein, dass es geduldet bzw. unterstützt wird, wenn es von den Bewohner:innen ausgeht, aber nicht von den Betreiber:innen initiiert wird. Diese Unterscheidung legt auch das vorangehende Beispiel mit den religiösen Symbolen nahe, wonach es den Bewohner:innen erlaubt ist, religiöse Symbole am Körper zu tragen, sie jedoch nicht in der Unterkunft aufgehängt oder anderweitig zur Schau gestellt werden dürfen. Es bleibt hier jedoch kritisch zu reflektieren, ob dieser Vergleich tatsächlich angemessen ist. Denn was unterscheidet in Bezug auf die mögliche Repräsentanz der religiösen Gemeinschaft in der Unterkunft die Feier eines religiösen Festes der Bewohner:innen (für das sie den Platz in der Kantine gestellt bekommen sowie die Erlaubnis, Essen zu besorgen und Musik zu spielen) von einem Fest, das von der Unterkunft ausgerichtet wird? Wenn christliche Bewohner:innen eine Weihnachtsfeier in der Kantine feiern, zu der auch andere Bewohner:innen eingeladen sind, jedoch christliche Musik gespielt und ein Tannenbaum errichtet wird, ist dies zu unterscheiden von einem Gebetsraum, in dem alle beten können, wo jedoch ein Kreuz oder eine Gebetskette an der Wand hängt?

Neben Initiativen von Bewohner:innen werden in der Unterkunft auch Feste geduldet bzw. unterstützt, die von Ehrenamtlichen organisiert werden, auch wenn Expert:in A sich bewusst ist, dass dies gegen die Vorgaben des Trägers verstößt:

„Und natürlich ist es auch so, dass wir Ehrenamtliche haben, das ist dann - an Weihnachten zum Beispiel Geschenke an die Kinder ausgegeben. Sie aber auch - also an die muslimischen Kinder, an die christlichen Kinder. Die Familien sind, muss ich auch sagen, mittlerweile durchweg muslimisch. Wir haben gar keine christlichen Familien mehr. Das - die Christen sind wenn dann noch die jüngeren Männer. Und letztendlich, das Zuckerfest haben wir letztes Jahr auch gefeiert. Das liegt aber auch daran, wir haben also einige muslimische Ehrenamtliche und unter anderem auch einige muslimische Mitarbeiter bei uns. Und die haben das dann zum Beispiel initiiert. Und das ist dann natürlich auch gut angekommen bei den Bewohnern. Aber das ist dann nicht so, dass nur Muslime daran teilnehmen oder nur Christen an bestimmten Feiertagen teilnehmen. Sondern es ist dann halt sehr offen. Und grundsätzlich ist es auch eher nicht erwünscht. Also es wird jetzt nicht unterstützt von unserem Träger.“ (Expert:in A, Absatz 3)

In der Ausführung zeigt sich, dass die Feste, die von Ehrenamtlichen oder Mitarbeiter:innen organisiert werden mit deren eigener religiösen Zugehörigkeit einhergehen. Expert:in A deutet in diesem Zusammenhang an, dass christliche Ehrenamtliche an

Weihnachten Geschenke an Kinder verteilen, auch wenn sie nicht christlich sind und Weihnachten feiern bzw. dies auch dann tun, wenn gar keine christlichen Kinder bzw. Familien in der Unterkunft wohnen. In diesem Fall scheint also nicht ein religiöses Bedürfnis der Bewohner:innen im Vordergrund zu stehen, sondern das der Ehrenamtlichen. Expert:in B geht hier noch einen Schritt weiter wenn er:sie beschreibt, dass in seiner:ihrer Unterkunft christliche Feste aktiv initiiert werden – sowie die Feste aller anderen religiöser Gemeinden. Es ist zu beachten, dass Expert:in B für eine christliche Betreiberorganisation arbeitet.

„Da ist ja Hamburg das einzige Bundesland, sozusagen, die das gemacht - zugelassen haben. Also Ramadan haben wir komplett - da musste sich auch der Caterer mit dem Essen drauf einstellen. Das Zuckerfest haben wir groß gefeiert, Die Eritreer, die Fastenzeit wird respektiert. Und was haben wir noch. [An die Mitarbeiterin gewandt] Das Zuckerfest haben wir gefeiert. Aber - [Mitarbeiterin kommentiert] Aber unser Fest und die Adventssonntage und so - Montags haben wir dann immer den Advent ein bisschen nachgefeiert. Und Weihnachten haben wir ganz genauso auch mit Bescherung für die Kinder und so gemacht. Weil, wenn dann, muss es sozusagen, deren großen Feste respektiert werden wie auch unsere. Hier ist Weihnachten am Standort auch nicht riesig zelebriert, aber es hat eben einen Tannenbaum gegeben und es hat stattgefunden, dass Heiligabend sozusagen dann auch die Mitarbeiter zu Hause waren. Aber sofern Bewohner kamen und gesagt haben, wir möchten dieses Fest oder dieses Wochenende das Feiern, haben wir das zumindest an meinem Standort das möglichst ermöglicht. Klar, alles im Rahmen dessen, wo es dann zu Mehrkosten kam, wo dann der Caterer oder mit Personalkosten oder sowas mit eingebunden war. Aber Hamburg ist die einzige Stadt, wo es auch vom ZKF der Ramadan unterstützt wurde und da war der Caterer auch - nachts wurde Essen ausgegeben und und und. Also das mit der Fastenzeit hat Hamburg beispielhaft für Deutschland gedient.“ (Expert:in B, Absatz 15)

Expert:in A betont, dass versucht wurde, die Feste von allen Bewohner:innen umzusetzen, wenn sie sie feiern wollten, aber auch das Feiern „ihres“ Fests – Weihnachten – von der Unterkunft selbst initiiert wurde. Dabei scheint es nicht erheblich gewesen zu sein, ob es seitens der Bewohner:innen ein Bedürfnis gewesen ist, Weihnachten zu feiern, sondern vielmehr, dass der Betreiber:innen bzw. ob es im Sinne einer Erziehungsmaßnahme zur gegenseitigen Toleranz geschehen ist, da Expert:in A sagt, wenn „deren“ Feste respektiert werden, dann sollte dies auch für „unsere“ gelten. Dabei scheint

die ungleiche Prämisse dieser Aushandlung seitens der Betreiber:innen unreflektiert zu bleiben: Die Unterkunft stellt den Wohnraum der Bewohner:innen dar, die in diesem verständlicherweise religiöse Feste zelebrieren wollen, da dies Teil ihrer religiösen Praxis ist. Für die Betreiber:innen stellt die Unterkunft jedoch den Arbeitsplatz dar, an dem die Feier persönlicher religiöser Feste weitaus weniger natürlich einzufordern ist, denn es stünde ja jedem:jeder Mitarbeiter:in frei, eigene religiöse Festlichkeiten in ihrem privaten Umfeld zu feiern. Zudem haben die Betreiber:innen der Unterkunft mit ihrer Hoheit über das Hausrecht und die Ressourcen eine offensichtliche Machtposition gegenüber den Bewohner:innen. Dies gilt auch in dieser Situation, in der sie die Umsetzung einer eigenen Feierlichkeit ungleich ausladender gestalten und ohne die Zustimmung der Bewohner:innen abhalten können, wogegen die Feste der Bewohner:innen lediglich Bitten bleiben, die erfüllt oder abgelehnt werden können. Expert:in A nennt die Ausrichtung unterschiedlicher religiöser Feste und auch des Weihnachtsfestes der Betreiber:innen im gleichen Atemzug mit der Organisation der Fastenzeit, die vom Träger angeordnet wurde. Dies deutet darauf hin, dass die unbedingte Umsetzung gewisser Maßnahmen im Sinne der Gewährung von Religionsfreiheit nicht die Grundlage seiner:ihrer Abwägung bildet, da in diesem Sinne im Fall der Ausrichtung einer Weihnachtsfeier von Betreiber:innenseite wohl argumentiert werden könnte, dass die Bewohner:innen hier mit etwas konfrontiert wurden, was nicht ihren konkreten religiösen Bedürfnissen entsprach und dem sie sich trotzdem nicht entziehen konnten.

4.1.5 Die Unterkunft zwischen privatem und öffentlichem Raum

An diesem Beispiel zeigt sich ebenfalls ein Spannungsfeld zwischen der Unterkunft als Wohnraum der Bewohner:innen einerseits und als öffentlichem Raum andererseits. Die Abläufe und Regularien zeugen von behördlichen Verwaltungsstrukturen, in denen Unterkünfte ähnlich wie Schulen und Ämter zweckdienlich verwaltet und in diesem Zuge religiös neutral sind. Viele Betreiberorganisationen machen immer wieder deutlich, dass diese Unterbringungsform der Geflüchteten eine notwendige Notlösung darstellt und nur einen Übergangszustand, wobei oft betont wird, dass die Menschen nicht in der Unterkunft wohnen, sondern dort untergebracht sind. In diesem Begriff wird transportiert, dass die Bewohner:innen keine Ansprüche an die Unterkunft wie an einen privaten Wohnraum haben können und auch keine entsprechende Autonomie in Bezug auf die Gestaltung ihrer Räumlichkeiten und Tagesabläufe. Angesichts der Tatsache, dass die meisten von ihnen jedoch mehrere Jahre in den Unterkünften ausharren, ist

es fraglich, ob es ihnen zuzumuten ist, die Unterkunft nicht als privaten Wohnraum zu betrachten und zu nutzen. Auch, weil ihnen damit die Aspekte eines eigenen Privatlebens abgesprochen werden, die zum Wohnen gehören.

„Genau, es darf nicht dazu führen, dass die eine Gruppe von der anderen Gruppe dominiert wird. Und es darf kein Nachteil und keinen Vorteil - keinen Vorteil für die einen geben, der zum Nachteil des anderen wird. Wir verweisen die Leute in aller Regel - das haben wir letztens auch wieder gemacht - wir haben Listen - der Betreiber hat auch Listen - wo es in der näheren Umgebung auch Gebetsräume, also Moscheen oder Kirchen und so weiter sind. Und wir wollen ja, dass die Leute aus den Anlagen rausgehen. Also es macht ja keinen Sinn, wenn ich praktizierender Christ bin, ich möchte jetzt bitteschön in meinem Hotel einen Gebetsraum haben, nä, und gegenüber ist die Kirche. Oder jetzt meinem Arbeitgeber sage: Pass mal auf, bau mir mal hier einen Gebetsraum ein, und gegenüber ist der Michel. Das macht dann keinen Sinn, dann sagt er: Ja, geh doch da rüber in die Kirche. Da kannst du dich dann in die erste Reihe setzen und kannst da beten. Übe deine Religion da aus, dafür haben wir Gotteshäuser gebaut, dafür gibt es sie in dieser Stadt und bitte, geh da hin. Wir möchten ja ganz besonders, dass die Menschen in die Normalität gehen - in die normalen Strukturen hineingehen und wir nicht neue Strukturen für die aufbauen. Also die Religion kommt nicht zu ihnen und die Gotteshäuser kommen nicht zu ihnen, sondern sie müssen zu den Gotteshäusern hingehen. Weil das ist eben auch genauso mit der normalen Gesellschaft. Sie dürfen jetzt nicht den Fehler machen, dass sie Flüchtlinge anders behandeln und für die Sonderlocken bauen, die sie für ganz normal andere Bevölkerungsgruppen auch nicht machen würden.“ (Expert:in C, Absatz 7)

In der Erklärung, warum es keine Gebetsräume in den Unterkünften geben darf verweist Expert:in C darauf, dass die Bewohner:innen für dieses religiöse Bedürfnis in die umliegenden Gotteshäuser gehen sollen und betont, dass es ein explizites Ziel sei, die Menschen im Sinne einer Integration in den Sozialraum zu entlassen und nicht Parallelstrukturen in den Unterkünften zu schaffen. Hier kommt jedoch nicht zum Tragen, dass für das tägliche, teilweise mehrmals täglich verrichtete Gebet, der Besuch einer Kirche oder einer Moschee im Umfeld nicht praktikabel ist, zumal die Bewohner:innen für Behördentermine zur Verfügung stehen sollen oder teilweise kleine Kinder betreuen müssen. Noch bemerkenswerter ist jedoch der Vergleich der Unterkunft mit einem Hotel oder einem Betrieb, in dem der Gast bzw. der:die Angestellte auch keinen

Anspruch auf die Schaffung eines Gebetsraumes hätte. Es wird deutlich, dass Expert:in C die Unterkunft wie Hotels und Arbeitsstätten als öffentlichen Raum begreift, der nicht auf ein Wohnen und den Anspruch auf Privatsphäre ausgelegt ist, sondern auf ein zeitlich begrenztes Verweilen, im Falle des Betriebes zur Erfüllung eines bestimmten Zweckes. Der Fall des Gebetsraumes ist insofern als ambivalentes Beispiel zu betrachten, da die Menschen ja auch ohne das Vorhandensein eines Gebetsraumes in ihren Zimmern beten können bzw. in ihren Abteilen oder zumindest auf den ihnen zugewiesenen Betten. Die Ausübung dieser religiösen Praxis steht und fällt damit nicht mit dem Vorhandensein eines entsprechenden Raumes. Gleichzeitig ist jedoch nicht von der Hand zu weisen, dass auch die offizielle Darstellung der Betreiberorganisationen kritisch zu betrachten ist, dass die Unterkunft ein öffentlicher Raum ohne Ansprüche auf ein Wohnverhalten sei. Angesichts der Tatsache, dass die Bewohner:innen dazu gezwungen sind, oft jahrelang in beengten Verhältnissen mit wenig Privatsphäre und ohne Rückzugsmöglichkeiten zu leben, würde eine Schaffung jeder Art von Ausweichfläche sicher zu einer Entzerrung der zermürenden Existenz in der Unterkunft beitragen.

4.1.6 Das Label „Religion“ in der Aushandlung mit anderen Labels

Dass in diesem Spannungsfeld das Label „Religion“ eine Sonderstellung hat, wird an unterschiedlichen Punkten in der Unterkunft deutlich in der Abwägung, wann dieses Label im Gegensatz zu anderen wie etwa „Kultur“ und „Nationalität“ verwendet wird. Während meiner Feldforschung ist es vorgekommen, dass in einer der Unterkünfte ein Weihnachtsbaum im Foyer aufgestellt wurde und ein Bewohner eine Mitarbeiterin darauf ansprach, warum das erlaubt sei, ansonsten aber keine religiöse Symbole aufgehängt oder zur Schau gestellt werden dürften. Die Mitarbeiterin entgegnete, dass der Weihnachtsbaum kein religiöser Gegenstand sei, sondern ein kultureller und damit erlaubt. Die Mitarbeiterin führte diese Einschätzung nicht weiter aus, es bleibt aber anzunehmen, dass sie den Baum nicht als religiöses Symbol begreift, weil ein Großteil der Deutschen auch dann traditionell Weihnachten feiern, wenn sie sich selbst nicht spezifisch als religiös oder christlich definieren. Natürlich ist eine solche Argumentation für die Aushandlung von religiösen Symbolen und Räumen in der Unterkunft insofern unerheblich, als dass das Weihnachtsfest ein christliches Fest darstellt und etwas mit diesem Fest Verbundenes damit als „Religion in der Unterkunft“ zu interpretieren ist. Es wird ebenfalls erkennbar, dass „Kultur“ im Gegensatz zu „Religion“ nicht als verboten bzw. als zu vermeiden gilt. Dies deutet auf eine Wahrnehmung von „Religion“ als etwas

Negativem oder sogar als Gefahrenpotenzial hin, im Gegensatz zu „Kultur“, die offenbar zumindest als harmlos eingestuft wird. Die negative Konnotation des Labels „Religion“ zeigt sich ebenfalls in seiner Gegenüberstellung mit „Nationalität“, wie die Erläuterung von Expert:in C zeigt:

„Problem ist immer die Frage der Angemessenheit. Deshalb mache ich das jetzt mal andersrum. Also wenn der Caterer in seiner Kantine ein Kruzifix aufhängen würde, das geht nicht. Das ist neutral. Da darf ne Sonne hängen, die scheint auf uns alle - von Kindern gemalt oder so. Da darf man auch andere schöne Bilder aufhängen. Das kann man alles machen, aber religiöse Zeichen irgendwo aufzuhängen oder auch solche Fahnen - die Frage von Fahnen, das haben wir auch mal gehabt - das gucken wir uns auch immer sehr genau an. Also es kann jeder seine Nationalfahne von mir aus - also wenn er immer noch an seiner Nation hängt - auch wenn er sie nun verlassen hat. Es gibt ja immer bestimmte Gründe. Ich kann ja trotzdem Syrien noch lieben, aber ich hab da keine Zukunft, komme dann trotzdem her. Dann hab ich kein Problem damit, wenn jemand ne syrische Fahne da sich - oder ne afghanische Fahne ins Zimmer hängt, aber wenn es dann losgeht mit Zeichen des IS oder mit anderen - ich sage jetzt mal terrorverdächtigen oder Terrororganisationen, oder auch von Religionsfahnen oder solche Dinge, die müssen weg.“ (Expert:in C, Absatz 8)

In Bezug auf religiöse Symbole beginnt Expert:in C damit, dass nicht nur die Bewohner:innen, sondern auch der Caterer keine religiösen Symbole aufhängen dürfte und nennt hier mit dem Kruzifix ein christliches Symbol. Es scheint hier um die Kantine als Gemeinschaftsraum zu gehen, in dem Neutralität geboten ist. Als weiteres Beispiel werden Fahnen als religiöse Zeichen genannt, die nicht erlaubt seien. Expert:in Cs Aussage nach, sind diese nicht einmal in den Zimmern der Bewohner:innen gestattet, im Gegensatz etwa zu Nationalflaggen, gegen die nichts einzuwenden sei, da man nach wie vor an seinem Heimatland hängen könne. Das Label „Nationalität“ wird offenbar im Gegensatz zu „Religion“ nicht grundsätzlich als problematisch eingestuft, obwohl zahlreiche Beobachtungen und Zitate Zeugnis dafür sind, dass nationale und ethnische Konflikte weitaus häufiger in den Unterkünften auftreten als religiöse:

„[Zur Mitarbeiterin gewandt] Hast du noch sonst irgendwo bei euch in der Sprechstunde festgestellt, dass irgendwie Glauben – Schiiten gegen Kurden und ich weiß nicht was alles – dass das da irgendwie drüber hinaus – über die Gespräche, die wir

geführt haben, noch Thema war? [Kommentar Mitarbeiterin: Also am Anfang, ja, am Anfang war das ja so. Aber gegen Ende nicht mehr. Also es war eher so, dass der Konflikt eher Kurden und Afghanen oder Kurden und Araber oder irgendwie sowas. Also eher länderspezifisch, aber nicht wegen Glauben – Glauben war da nicht mehr so das große Thema.]“ (Expert:in B, Absatz 18)

„Konflikte wegen Religion. Ich habe das nicht erfahren. Es gibt vielleicht Probleme mit denjenigen, die aus bestimmten Ländern kommen. Die haben bei uns einen Konflikt zwischen Syrern und Iranern, zwischen – vielleicht manchen Irakern und – sie kämpfen in Syrien und es gibt diese Probleme.“ (Abdulkarim, Absatz 194)

„Hm, also es gab Streit wegen des Herkunftslandes mehr als wegen der Religion.“ (Yara, Absatz 148)

„Nein, sowas gab es nie zwischen Religionen; eher zwischen Nationalitäten. Dass Iraker sich zum Beispiel mit Syrern oder Afrikanern sich mit Arabern – deswegen ist es öfters passiert. Und vor zwei Tagen sogar haben sie sich mit Messer – sowas gestritten und es ist eskaliert. Aber wegen Religion an sich nicht.“ (Übersetzerin für Issam, Absatz 62)

Basierend auf diesen Aussagen scheint es daher widersprüchlich, dass nationale Symbole im Gegensatz zu religiösen geduldet werden und sogar als Gegenbeispiel genannt werden, wo unterkunftsübergreifend berichtet wird, dass insbesondere nationale und ethnische Zugehörigkeiten zu Auseinandersetzungen geführt haben.

4.1.7 Die Wahrnehmung von Religion als Konfliktpotenzial

Fast alle befragten Geflüchteten nahmen das interreligiöse Zusammenleben in der Unterkunft als unproblematisch oder sogar bereichernd wahr und erklärten, dass es aufgrund unterschiedlicher religiöser Zugehörigkeiten keine Konflikte gegeben habe.

„Ja, ist ganz normal, kann man alles machen. Zum Beispiel, als ich in (unv.) war, als ich mit acht Personen gewohnt habe, wir haben zuerst gesprochen, wir wollen alle Ideen, die in Syrien waren, vergessen. Wir fangen jetzt von null an, wir sind alle Brüder und wir müssen Spaß machen und wir sind alle Brüder. Kein Problem, wenn ich mit anderen Religionen in einer Wohnung wohnen kann. Beten kann. Was er will, kann er machen.“ (Ahmad, Absatz 107)

In Ahmads Fall war es auch eine bewusste Entscheidung von ihm und seinen Mitbewohner:innen, eventuelle Spannungen aus den Herkunftsländern hinter sich zu lassen und dabei auch unterschiedliche religiöse Zugehörigkeiten zu akzeptieren.

„Sehr nett, sehr interessant. Und ich habe gar kein Problem. Ich habe auch gesehen, manche Christen, manche Christen sind ein bisschen [unv.], sie denken ganz anders. Aber ich habe auch viele intelligente Menschen gesehen, die andere Religionen akzeptieren. Ich akzeptiere auch andere Religionen, weil ich denke, dass jeder seine Religion entscheiden kann?“ (Layla, Absatz 186)

„Also ein Jahr habe ich in einem Basketball-*gymnasium* [Englisch: Turnhalle] mit vielen Leuten, so ungefähr 140 sowas Leute, in einem *gymnasium* gewohnt und die haben verschiedene Religionen: Muslimisch und *christian* [Englisch: Christen] oder - nicht viele – aber wir sind wie eine Familie so. Ein Jahr – danach geht es ein bisschen weniger, dann haben wir alle kennengelernt und jeden Tag Fußball gespielt mit verschiedenen Gruppen aus Afghanistan, Irak, *Syria* [Englisch: Syrien]. Und wir hatten kein Problem. Das war auch eine schöne Zeit, aber... mit vielen Leuten zusammen zu wohnen – das ist wie eine Familie. Eine Wohnung ist eine Wohnung so//“ (Said, Absatz 57–58)

Layla und Said beschreiben – wie die meisten Befragten – das interreligiöse Zusammenleben ebenfalls als unproblematisch. Layla hat sogar aktiv Gespräche mit Bewohner:innen anderen Glaubens gesucht:

„Von Religion. Ich habe das gemacht. Ich hatte Nachbarn, die iranisch waren, und das sind Christian [Englisch für Christen] geworden. [...] Vorher waren sie Muslime, aber jetzt sind sie Christen. Und wegen, also dieser Religion hatte ich mit (-) mit meinen Nachbarn mich unterhalten. Aber nicht diskutieren aber höflich mich unterhalten und ich hatte Interesse. Und sie hat mir eine Bibel gegeben, also geschenkt und das – ich habe auch ein bisschen in der Bibel gelesen. Ich hatte keine Ahnung, aber als ich die Bibel gelesen hatte, habe ich gefunden, dass es wie der Koran ist. Das ist sehr ähnlich.“ (Layla, Absatz 114–118)

Obwohl besonders diese Erzählung als Paradebeispiel für erfolgreiches interreligiöses Zusammenleben gelten kann, müssen diese Aussagen vor dem Hintergrund betrachtet werden, dass fast alle Befragten muslimisch waren und aus Syrien oder Afghanistan kamen und damit in gleich zweifacher Hinsicht einer Mehrheit innerhalb der

Unterkunft angehörten. Die Befragten, die zu Minderheiten unter den Geflüchteten in Deutschland zählen, berichten auch von schwierigen Situationen.

I: „Mhm (bejahend) Und äh, das heißt, dass die Familie ihren Glauben gewechselt hat: vorher waren sie muslimisch und dann waren sie christlich, hattest du das Gefühl, das ist ein Problem für die im Camp oder war das okay für die anderen?“

LAYLA: „(-) Ich weiß, - ich habe gesehen, dass manche *people* [Englisch: Leute], die im Camp wohnen, nicht sehr intelligent sind und sehr traditionell denken. Und sie möchten nicht mit anderen Menschen mit anderen Religionen sich unterhalten. Das habe ich gesehen. Aber unsere Familie war nicht so.“ (Layla, Absatz 123–124)

Auf meine Nachfrage berichtet Layla, dass die konvertierte Familie in der Unterkunft auch Anfeindungen ausgesetzt war und erklärt dieses Verhalten mit der niedrigen Intelligenz und einer konservativen Einstellung der Leute. Yasser ist selbst in Deutschland vom Islam zum Christentum konvertiert und hat massive Anfeindungen erlebt:

„Zum Beispiel in meinem Deutschkurs, wenn ich sage, ich bin Christ, sagen die Leute ganz schlechte Sachen zu mir. Ja, ich weiß es schon. Und ich habe einmal von einem Jungen aus Syrien – hat mir gesagt, wenn wir in Syrien wären, würde ich dich töten und mache deinen Kopf ab. Das ist so. Das ist nicht so richtig. Sie sagen, du hast die richtige Religion verloren und eine schlimme genommen.“ (Yasser, Absatz 13)

Die Person, die Yasser so angegangen ist, scheint zu verstehen, dass es in Deutschland im Sinne der Religionsfreiheit erlaubt ist, dass Yasser seinen Glauben gewechselt hat, droht ihm jedoch damit, dass sie ihn in dem muslimisch geprägten Syrien töten würde für seine Konversion. Auch Expert:in A nimmt diese Spannungen zwischen Muslim:innen und konvertierten Christ:innen in der Unterkunft wahr:

„Das ist ja häufig auch das Problem, dass dann Menschen, die vorher muslimisch waren, häufig von Muslimen kritisiert werden dafür, dass sie konvertiert sind. Und das sollte es natürlich nicht geben. Und da weiß ich, dass es auch schon Fälle gab, wo es dann Probleme gab, letztendlich. Wo uns gegenüber dann geäußert wurde, dass Menschen kritisiert, diskriminiert wurden. Teilweise auch bedroht wurden aufgrund dessen, dass sie vom Islam zum Christentum konvertiert sind.“ (Expert:in A, Absatz 12)

Sinan ist Jeside und Kurde und gehört damit einer religiösen und ethnischen Minderheit an, die in vielen arabischen Ländern diskriminiert oder sogar verfolgt wird. Er berichtet erst von deutlichen Spannungen und schließlich auch von Auseinandersetzungen, bei denen die Polizei einschreiten musste:

„Ja. Es gibt viele Araber. Ja, das gibt so ein bisschen – also die Beziehung zwischen uns und den Arabern ist ein bisschen schwierig. Heute sind sie – sie denken, wir glauben nicht an Religion. Oder die – weil die Muslime sagen, alle sind – außer den Muslimen sind alles – sie sagen kuffār/kāfir [Arabisch: Ungläubige] – Ungläubige. Ja, die Beziehung zwischen uns ist sehr schlecht, muss man ehrlich sagen – sehr sensibel.“ (Sinan, Absatz 60)

I: „Okay, das ist schade. Aber das heißt – du meinst ja, deswegen in der Unterkunft war es halt auch schwierig?“

SINAN: „Ja, es ist viel schwieriger. Es gibt viele Probleme im Camp. Oftmals die Polizei muss zwischen uns.“

I: „Okay. Und bei den Problemen, ging es da auch eher um dann wirklich Religion oder eher um Politik? Was würdest du sagen?“

SINAN: „Beides.“ (Sinan, Absatz 67–70)

Auf die Frage, wie in der Unterkunft seitens der Betreiber:innen mit solchen Anfeindungen umgegangen wird, zeigt sich, dass es dazu kein einheitliches Konzept gibt.

I: „Und wie geht ihr als – also Leiter der Unterkunft, sage ich jetzt mal – wie geht ihr damit um? Wie werden solche Konflikte gelöst oder gehandelt?“

EXPERT:IN A: „Ähm grundsätzlich ist es ein sehr schwieriges Thema. Weil einerseits natürlich mit den Betroffenen gesprochen werden muss, es natürlich aber auch immer die Gefahr birgt, dass der Konflikt dann halt noch mehr aufkocht. Es gibt kein wirkliches Konzept dafür, muss man leider sagen. So, dass man sagt, okay, wenn das passiert, gehen wir so und so vor. Es gab mal die Idee, dass wir zum Beispiel mit – zum Beispiel Imam und Pastor oder Pfarrer sprechen und die einladen und dass die gemeinsam darüber sprechen, was Religionsfreiheit hier in Deutschland bedeutet. Das wurde aber tatsächlich abgelehnt. Dementsprechend ist es eigentlich so, dass mit den Betroffenen gesprochen wird, und dann nochmal über die Religionsfreiheit in Deutschland aufgeklärt wird und dass man niemanden natürlich dafür

bedrohen darf und quasi auf das Grundgesetz verwiesen wird. Das ist aber sehr schwierig, damit umzugehen.“ (Expert:in A, Absatz 12–15)

Vor diesem Hintergrund stellt sich die Frage, ob die anderen Befragten diese Konflikte nicht wahrgenommen haben, weil sie sie persönlich nicht betrafen, oder ob sie dazu neigen, Konflikte auszusparen oder in ihren Erzählungen abzuschwächen, um als Teil der Mehrheit in kein schlechtes Licht gerückt zu werden oder das von außen an sie getragene Bild einer gewalttätigen religiösen Gemeinschaft nicht weiter anzufachen. Die Befragten Expert:innen sehen im Thema Religion in jedem Fall ein Konfliktpotenzial, räumen jedoch ein, dass es dabei meist nicht letztendlich um Religion zu gehen scheint, sondern dass Spannungen zwischen Menschen unterschiedlicher Nationalitäten und Ethnien der Auslöser für Konflikte waren oder schlichtweg die beengten Wohnverhältnisse und Versorgungsängste der Bewohner:innen.

„Also es gab häufig Auseinandersetzungen, wo sie gesagt haben: Ja, der ist ja Christ, oder der ist ja Schiit oder so. Und das waren Momente, wo wir sie dann ins Gespräch geholt haben. Und haben gesagt, so, wir sind hier in Deutschland, es entscheidet nicht der eine. Deswegen seid ihr aus euren Kriegsgebieten geflohen, weil genau das die kriegsauslösenden Grundlagen sind. Und wir wollen hier Ruhe und Frieden haben. Es interessiert hier auch nicht, dass wir sagen, ihr müsst alle zum Christentum konvertieren, so. Also da war unsere Erfahrung ganz deutlich, die Frage ist: Wie gehe ich mit den Menschen um in dieser Haltung. Und wir haben ganz klar gesagt, jeder kann seinen Glauben – und die sind alle aus der gleichen Not hier. Und sie haben sich hier an unsere Regeln zu halten. Also da glaube ich, nach meiner Auffassung nur klare Ansagen. Und klar sagen – die nehmen – nutzen auch eben häufig den Glauben halt als Mittel zum Zweck. Und da hilft es, sozusagen, in die Tiefe zu gucken und zu sagen, das hat mit Glauben aber jetzt hier mal gerade gar nichts zu tun. Und wenn man ihnen das dann auch direkt sagt, und eben mit meinem Kollegen, der Islamwissenschaftler und Iranistik studiert hat, der konnte denen das natürlich noch feiner auseinandernehmen. Und in dem Moment, wo er ihnen auf den Kopf zu gesagt hat: Das hat aber jetzt nichts mit Glauben zu tun, mussten die dann auch lachen.“ (Expert:in B, Absatz 17)

Laut Expert:in B wurde eine andere Religionszugehörigkeit immer wieder als Grund für Konflikte zwischen Bewohner:innen angeführt. Dieser Grund erwies sich seiner:ihre Einschätzung nach jedoch nur als vorgeschoben. In diesen Fällen wurde ein Kollege

hinzugezogen, der Islamwissenschaftler ist, um aufzuklären, ob Religion in diesem Fall tatsächlich etwas mit dem Konflikt zu tun hat, was darauf hindeutet, dass diese Auseinandersetzungen zumindest auf einer Seite eine muslimische Partei betraf und weniger Minderheiten unter sich. Er:sie berichtet jedoch auch von ernsteren Situationen, in denen Radikalisierungen Einzelner stattgefunden haben und erklärt, dass es jedoch meist auch die Mitbewohner:innen selbst waren, die sich in diesen Fällen an die Betreiber gewandt haben. Doch auch hier vermutet Expert:in B weniger aufrichtige religiöse Gesinnung als Quelle des radikalen Ausdrucks mancher, sondern dies seien oft „Machtspielchen“, die Aufmerksamkeit erzeugen und Einschüchterung bewirken sollen.

„Also das ist das, was wir festgestellt haben. Dass der Glaube eigentlich immer nur ein Auslöser für ein Konflikt war, vermeintlich, wo aber ganz was anderes hinter hängt. Da muss man sich natürlich die Zeit nehmen, das auch mal auseinander zu dröseln, und das haben wir drüben getan. Oder aber es ist wirklich etwas – sicher waren auch vereinzelt fanatische Menschen dazwischen. Und dann muss man denen ganz klar sagen: Bis hier hin und nicht weiter. Und das ist aber – die Bewohner haben sich ganz genau unter Beobachtung gehabt. Und das war – das dauerte keinen halben Tag, wenn ein Bewohner auf seiner Facebook-Seite ne IS Fahne hatte, oder wenn der Koran in der Spüle gefunden wurde, die Tipps haben wir von den Bewohnern gekriegt. Und dann ist natürlich die Frage, wie gehe ich damit um? Und das muss man alles nicht an die große Glocke hängen. Weil das sind dann im Prinzip auch Machtspielchen, weil sie meinen, so weil ich jetzt hier mich im Glauben finde oder der hat dann nach dem Koran geschlagen oder so – Ja, ist aber hier mal gerade nicht relevant. Mach das mit dir aus, aber droh uns jetzt hier nicht mit irgendwelchen anderen Geschichten.“ (Expert:in B, Absatz 20)

Expert:in A teilt die Ansicht, dass die meisten Konflikte nicht auf Religion beruhten, sondern einfach durch den permanenten Stress der prekären Wohnverhältnisse ausgelöst wurden:

„Ich denke, es würde gewisse Probleme – also gewisse Probleme würden nicht entstehen. Andererseits entstehen auch sehr viele Konflikte und Probleme dadurch, dass Menschen einfach auf dichtem Raum zusammenleben und sehr lange und in einer Situation, die sehr unsicher ist für die Menschen. Und noch dazu viele Menschen, die unterschiedliche Sprachen sprechen, die grundsätzlich aus anderen Kulturkreisen kommen, also vielleicht ähnlichen Kulturkreisen, aber anders wiederum.

Und natürlich auch stark traumatisiert sind teilweise, schlimme Dinge erlebt haben. Von daher glaube ich nicht, dass es die Lösung wäre, das alles auf die Religion zu reduzieren.“ (Expert:in A, Absatz 19–20)

Auch laut Aktuer:in C sind beim genaueren Hingucken viele Auseinandersetzungen auf das enge Zusammenleben mit Menschen unterschiedlicher Herkunft und Lebensweise zurückzuführen. Es bleibt zu vermuten, dass in vielen der berichteten Fälle das Thema Religion „vorgeschoben“ wird, weil es eine simple Angriffsfläche bietet, an der sich zwischenmenschliche Spannungen entladen können.

„Also wir haben da ja eine extreme *range* [Englisch: Bandbreite]. Das ist ja nicht nur eine Frage des Glaubens, sondern des Wissens, eine Frage der Bildung. Das sind Bildungsstufen, also da haben sie auf der einen Seite – in dem einen Container wohnt eine Hochschulabsolventin mit einem Dokortitel und daneben wohnt eine Familie wo der Mann und die Frau beide aus einem ländlichen Bereich des Afghanistan geflüchtet sind. So, die anderen beiden sind Analphabeten und die andere hat in Harvard studiert. So und jetzt zum Betreiber: Das muss der hinkriegen. Die einen verstehen die anderen gar nicht. Die verstehen überhaupt nicht, wie diese Menschen leben. Das geht denen komplett am Kopf vorbei. Und die anderen verstehen bei denen aus den ländlichen Gebieten überhaupt nicht wieso die sind, wie sie sind. Da wird dann nach meiner Auffassung auch das Thema Glaube so nach vorne geschoben, das Ungläubige, ne? Ja nee, nee. Das ist eben nicht ungläubig. Nicht nur weil sie so sich anziehen, sind sie ungläubig. Sie können auch sehr wohl noch islamische Religion praktizieren. Aber sie machen es anders. Also da sind auch wirklich die Probleme der unterschiedlichen Regionen ein großes Problem.“ (Expert:in C, Absatz 11–12)

Zur Mitigation von Konflikten aufgrund religiöser Zugehörigkeit forderte beispielsweise die Gewerkschaft der Polizei 2015, dass man geflüchtete Menschen nach Religionszugehörigkeiten getrennt unterbringen sollte (Tagesspiegel 2015). Entsprechende Maßnahmen findet Expert:in B regelrecht kontraproduktiv:

„Und genau das fände ich auch richtig gefährlich. Denn wir werden auch nicht eingestellt, ob wir dem evangelischen oder katholischen Glauben zugehören. Und wir sind ja immer schon eine glaubensmultiple Gesellschaft gewesen. So, also ich sag mal so, man muss dann auch bestimmt Dinge - die Frage ist immer, die ich dann immer sage ist: Was hat denn hier Gültigkeit? So, und wir sind in Deutschland. Und

in Deutschland ist ganz viel Toleranz und Anerkennung von Unterschiedlichkeiten gang und gäbe. Und dann fang ich doch nicht an, nur weil wir eine Flüchtlingswelle haben, das wieder zu trennen. Und das ist im Prinzip dann auch, ob wir dann irgendwo die türkischen Ghettos oder sonst irgendwo geschaffen haben in den letzten Jahren - eigentlich müssten wir genug Beispiele haben, wo es nicht funktioniert hat. Und wo es geknallt hat. Und deshalb bin ich so jemand, der sagt, ja, man muss natürlich aufpassen, dass es nicht zu viel wird. Aber wir müssen ja auch ganz klar sagen, in [Name des Stadtteils, in dem die Unterkunft liegt] zum Beispiel, es ist ja in dem Sinne nicht die Gesellschaft, die was gegen die Flüchtlinge hatte. Sondern, es sind ja die Flüchtlinge, die in den letzten fünf bis zehn Jahren gekommen sind. Die da mobil machen, dass sie die alle nicht hier haben wollen. Und wenn wir natürlich in Deutschland mal anfangen, ob das die Integration ins Berufsleben ist oder die Förderung in die Sprachkurse mal ein bisschen vernünftiger laufen könnte, dann würden ja auch mehrere Schultern mehrere Menschen satteln können. Und es ist auch - bei Integration ist der Glaube nicht der Maßstab aller Dinge.“ (Expert:in B, Absatz 20)

Hier kommt zum Ausdruck, dass für Expert:in B eine Trennung von Bewohner:innen unterschiedlichen Glaubens einen Widerspruch zu bestimmten Werten der Aufnahmegesellschaft darstellen würde, der einer Integration entgegen stehen würde. Eine solche Trennung würde gewissermaßen verhindern, dass die Bewohner:innen sich mit der Toleranz gegenüber Andersgläubigen und ihrer Religionsfreiheit auseinandersetzen würden. Die Eingruppierung von Menschen gleichen Glaubens setzt er:sie mit der Ghettoisierung türkischer Migrant:innen in bestimmten Stadtteilen gleich, die offenbar als Beispiel für misslungene Integration verstanden wird. Expert:in B macht hier einen Gegensatz auf zwischen „wir“ als der „Gesellschaft“ einerseits und den „türkischen Ghettos“ und den „Flüchtlingen, die in den letzten Jahren gekommen sind“ andererseits, indem er:sie sagt, dass die Gesellschaft es gewesen sei, die durch eine fehlende Integration die Ghettoisierung von Migrant:innen verursacht habe. Im gleichen Zug sagt er:sie, dass es nicht „die Gesellschaft“ sei, sondern andere Zugewanderte, die gegen den Einzug geflüchteter Menschen in ihrem Stadtteil protestieren. Religion scheint diesem Verständnis nach für die Integration eine periphere Rolle zu spielen. Es fällt lediglich auf, dass Expert:in B bei dem Plädoyer für die Teilhabe zugezogener Menschen sich genau der Klassifikationen bedient, die er:sie anprangert. Expert:in C stellt den Zusammenhang von Religion und Integration anders dar:

„Und das ist doch das Problem, das haben wir in unserer Gesellschaft nicht erkannt. Dass wenn ich diese Menschen ausschließe und ihn so aus allem Sozialen raushalte und die nichts mehr haben, dann ist der letzte Anker nunmal der Glaube. [...] Und was wir hier gemacht haben mit unseren Gastarbeitern ist doch eigentlich nichts anderes. Wir haben sie nicht teilhaben lassen, wir haben zugelassen, dass sie in bestimmten Teilen der Stadt - in Hamburg zum Beispiel - in bestimmten Stadtteilen überdimensional hoch vertreten waren. Es sind eigene Gebiete entstanden, eigene Kultur entstanden, weil die Menschen aus den anderen Systemen ausgeschlossen worden sind. Ich will hier keinen Nachbarn haben, der aus der Türkei kommt. Ich will keinen Nachbarn haben, der aus Schwarzafrika kommt. Diese Ablehnung, die sich jetzt ja im Bundestag mit knapp 13 Prozent darstellt, die ist ja schon immer da gewesen. Die hat nur kein Ventil gefunden. Jetzt hat sie ihr Ventil gefunden.“ (Expert:in C, Absatz 13)

Expert:in C sieht in dem Glauben den Anker, an dem sich zugewanderte Menschen festhalten, wenn sie nicht in die Aufnahmegesellschaft integriert werden. Hier werden ebenfalls die vorwiegend türkischen Gastarbeiter:innen angesprochen, die von der Gesellschaft systematisch ausgegrenzt und nicht integriert wurden. Diese Ausgrenzung benennt Expert:in C dezidiert als fremdenfeindlich bzw. eventuell sogar rassistisch mit der Anspielung, dass der Ausschluss zugewanderter Menschen die Mentalität der „13 Prozent im Bundestag“ widerspiegelt, womit die Partei Alternative für Deutschland (AfD) gemeint ist. Bemerkenswert ist im Kontext von Expert:in Cs übrigen Aussagen, dass der Glaube der letzte Zufluchtsort sei, wenn die Menschen aus der Aufnahmegesellschaft ausgeschlossen werden. Hier schwingt mit, dass der (in diesem Falle islamische) Glaube klar außerhalb der Aufnahmegesellschaft verortet wird und nicht etwa als Bindeglied oder erste Anlaufstelle.

Alexander Nagel (2021a, 2021b) untersucht ebenfalls den Umgang mit „Religion“ in Unterkünften für geflüchtete Menschen und identifiziert drei Strategien, die Unterkunftsbetreiber:innen anwenden, um vermeintlich religiöse Belange zu händeln. Er betrachtet die untersuchten Phänomene unter anderem aus der Perspektive der Institutionsforschung und fokussiert darauf, wie die Unterkunft als Organisation mit vermeintlicher Religiosität ihrer Bewohner:innen umgeht. „Religion“ bzw. „religiöse Diversität“ kommt dabei als Faktor der Unsicherheit („uncertainty“, Nagel 2021a, S. 3467) in den Blick, da zum einen eine Unsicherheit in Bezug auf die Definition des Gegenstands herrsche und zu anderen in Bezug darauf, welche Regeln und Mechanismen angewendet

werden, um mit ihm umzugehen. Nagel bezeichnet die drei Strategien als „Restriction“ (1), „Simplification“ (2) und „Externalization“ (3) (ebd., S. 7).

„Restriction“ (1) bezieht sich auf eine sehr limitierende Interpretation religiöser Neutralität der Unterkunftsbetreiber:innen, die kaum religiöse Ausdrücke und Praxis duldet. Unterkünfte werden zu religiös neutralen Räumen erklärt und darüber, was als „religiös“ oder „nicht-religiös“ definiert wird, können die Betreiber:innen steuern, wie wenig oder viel „Religion“ in der Unterkunft stattfinden darf. Werden die Grenzen dessen, was als „religiös“ erachtet wird, weit ausgelegt bzw. zu Ungunsten mancher Religionen, werden viele Phänomene und Handlungen ausgeschlossen (vgl. Nagel 2021, S. 3653f.). In Hamburg hat der ZKF eine religiöse Neutralität der Unterkünfte vorgegeben, die von den Betreiber:innen der Unterkünfte als Vertreter:innen des deutschen Säkularitätsregimes umgesetzt werden musste. Dabei entscheiden sie scheinbar willkürlich und jeweils unterschiedlich, was als religiöses Phänomen anzusehen ist und was nicht. In diesem uneinheitlichen Vorgehen und der oftmals erkennbaren Schwammigkeit der Begründungen, wird eine „religious illiteracy“ (Nagel 2021, S. 3657) offenbar, die in der Praxis zu einer mehr oder weniger bewussten Diskriminierung vermeintlich islamischer Praxis führt. Diese Unbeholfenheit in der Definition und Verhandlung vermeintlich religiöser Phänomene scheint dabei – wie ich selbst beobachtet habe und wie in meinem Material deutlich wird, wie es aber auch von Nagel (2021a) in ähnlicher Weise dargestellt wird – zumindest teilweise darauf zu fußen, dass die Unterkunftsbetreiber:innen in ihrem Religionsverständnis geprägt sind von dem Säkularitätsregime, in dem sie aufgewachsen sind und in dem Religion vor allem als in der Privatsphäre stattfindende Praxis verstanden wird. Sie ist damit größtenteils unsichtbar für die Öffentlichkeit und zudem dient das Christentum unbewusst als Schablone für Religionsgemeinschaften, wodurch christliche Gemeinden und Praxis unbewusst bevorzugt werden können. Casanova merkt in diesem Zusammenhang an:

„As liberal democratic systems, all European societies respect the private exercise of religion, including Islam, as an individual human right. It is the public and collective free exercise of Islam as an immigrant religion that most European societies find difficult to tolerate precisely on the grounds that Islam is perceived as an essentially ‚un-European‘ religion.“ (Casanova 2006, S. 78)

Diese Bevorzugung des Christentums wird in der Tatsache offenbar, dass viele Unterkünfte von christlichen Wohlfahrtsverbänden betrieben wurden oder mit ihnen

kooperierten, obwohl eine Kooperation mit Religionsgemeinschaften in Interviews und Feldbeobachtungen immer verneint wurde. Nagel schreibt in diesem Zusammenhang:

„This strong and institutionalized Christian presence suggests that the restrictive stance toward religious neutrality is hegemonial in the sense that it privileges Christian actors as part of the ‚tradition‘ of a center and purports a religious geography with Christianity in the center and other religious traditions (namely Islam) at the margins.“ (Nagel 2021b, S. 238)

Das Feiern christlicher Feste wird beispielsweise oftmals damit begründet, dass dies zur deutschen Kultur gehöre und eine Teilnahme gewissermaßen eine interkulturelle Erziehungsmaßnahme im Rahmen einer gelungenen Integration sei.

„Simplification“ (2) „refers to strategies of reducing uncertainty by creating new mental maps for unfamiliar forms of religious and cultural diversity“ (Nagel 2021a, S. 3656). Mit diesen Strategien lässt sich das komplexe Feld des interreligiösen Zusammenlebens in den Unterkünften so strukturieren, dass Zusammenhänge vereinfacht werden und diese damit auch leichter zu verhandeln sind. Diese Vereinfachung von religiösen und nicht-religiösen Einstellungen und Verhaltensweisen geht meist mit einer Stereotypisierung der Bewohner:innen durch die Unterkunftsbetreiber:innen einher, die insbesondere „den Islam“ als Konfliktpotenzial ausmacht. Andere Argumentationen und Motivationen werden so vernachlässigt. In meiner Forschung wird diese Strategie in Situationen deutlich, in denen die Label „Religion“, „Kultur“ und „Nationalität“ nach engen Definitionsmustern verwendet werden und das Label „Religion“ pauschal negativ besetzt wird. Es ist beispielsweise nicht gestattet, religiöse Symbole aufzuhängen oder etwa Poster mit Koranversen aufzuhängen, weil dies mit einem Konfliktpotenzial verbunden wird. Das Aufhängen nationaler Flaggen ist dagegen erlaubt, obwohl sowohl Bewohner:innen wie auch teilweise Unterkunftsbetreiber:innen berichten, dass zahlenmäßig mehr Konflikte auf nationalen und ethnischen Spannungen beruhen als auf Auseinandersetzungen um Religion.

„Externalization“ (3) meint „shifting responsibilities to another institutional domain“ (Nagel 2021a, S. 3657), wobei hiermit die Verantwortung für den Umgang mit und eine Erfüllung vermeintlicher religiöser Bedürfnisse gemeint ist. In den von mir besuchten Unterkünften ist dies zu beobachten, wenn Islamwissenschaftler:innen im Unterkunftsmanagement eingestellt werden mit dem Ziel, sie bei der Lösung vermeintlich religiöser Konflikte zu Rate zu ziehen. Dabei wird Wissenschaftler:innen offenbar eher als Religionsangehörigen zugetraut nicht nur einschätzen zu können, ob eine

Auseinandersetzung tatsächlich etwas mit „Religion“ bzw. „dem Islam“ zu tun hat sondern auch, solche Konflikte klären zu können. Hierbei stellt sich die Frage, warum es überhaupt relevant ist, objektiv beurteilen zu können, ob ein Konflikt religiös motiviert ist und dies im Zweifelsfall argumentativ auflösen zu können. Hier liegt wiederum die Beobachtung nahe, dass mit dem Islam ein inhärentes Konfliktpotenzial verbunden wird und dass gewissermaßen eine Subtraktion des Islam als Teil der Argumentation in Konflikten zu einer Deeskalation führen würde.

Alle drei Strategien lassen sich ebenfalls in dem von mir erhobenen Material beobachten. Ein Phänomen, das sich in besonderem Maße als Fallbeispiel eignet, ist das Feiern religiöser Feste in der Unterkunft. Im Sinne der religiösen Neutralität (1) müssten solche Feste untersagt sein, es werden jedoch aus unterschiedlichen Gründen Ausnahmen gemacht. Der islamische Fastenmonat Ramadan und das damit verbundene nächtliche Fastenbrechen werden auf Anordnung des ZKF nicht nur geduldet, sondern aktiv unterstützt, da ansonsten die Religionsfreiheit muslimischer Bewohner:innen verletzt würde, die aufgrund ihrer prekären Lebensumstände nicht dazu in der Lage wären, sich so zu versorgen, dass sie die Fastenzeit einhalten könnten. Dass hier eine Verletzung der Religionsfreiheit vorliegen würde, wird also scheinbar danach entschieden, dass eine andere Regelung eine gesundheitliche Gefahr für die Betroffenen darstellen würde. Gleichzeitig wird ein Verbot vieler anderer Formen religiöser Praxis ebenfalls mit Religionsfreiheit begründet, insofern, als dass das Stattfinden gewisser Handlungen andere Bewohner:innen in ihrer Freiheit beschränken würde. Religiöse Praxis darf also nur in dem Rahmen stattfinden, in dem sich andere Menschen nicht dadurch in ihrer eigenen religiösen Freiheit gestört fühlen. Diese beiden Auslegungen von Religionsfreiheit scheinen sich widersprüchlich gegenüberzustehen und werden scheinbar willkürlich von den Unterkunftsbetreiber:innen eingesetzt. Dass Gebetsräume mit der letzten Argumentation verboten werden, das Feiern einiger religiöser Feste jedoch nicht, illustriert dieses Spannungsfeld. Dies legt die Vermutung nahe, dass religiöse Feste als temporäre Manifestation wahrgenommen werden und damit weniger Potenzial für territoriale Auseinandersetzungen bieten als Gebetsräume. Mit Festen wird daher weniger Konfliktpotenzial verbunden. Durch ihre kurze Dauer werden religiöse Feste also weniger als Sicherheitsrisiko gesehen.

Nichtsdestotrotz finden auch in Bezug auf religiöse Feste Klassifikationen (2) statt, die manche Feste als „religiös“ labeln und manchen das Label „kulturell“ verleihen. Dabei werden ebenfalls Stereotype von „gefährlich“ vs. „bereichernd“ bedient. In vielen Unterkünften wurde trotz vermeintlicher religiöser Neutralität in unterschiedlichen

Graden Weihnachten gefeiert – ob mit dem Aufstellen eines Tannenbaums oder im Rahmen einer unterkunftsweiten Feier mit Geschenken. Diese Weihnachtsfeiern wurden damit begründet, dass sie nicht religiös konnotiert seien, sondern Teil des kulturellen Erbes der deutschen Gesellschaft und im Sinne einer integrativen Maßnahme den Bewohner:innen nahe gebracht wurde, gerade weil diese selbst nicht christlich sind. Es scheint also so, als würden die Unterkunftsbetreiber:innen in diesem Fall so etwas wie einen Integrationsauftrag wahrnehmen. Interessant ist hierbei, dass viele andere religiöse Feste mit dem Hinweis abgelehnt werden, dass diese auch in den Religionsgemeinden gefeiert werden können und sollen, womit die Verantwortung für religiöse Belange an Institutionen außerhalb der Unterkunft ausgelagert wird (3).

Nagel (2021a, 2021b) zufolge wenden Betreiber:innen diese unterschiedlichen Strategien aus einer Unsicherheit heraus an, die sich zum einen daraus ergibt, dass die untersuchten Unterkünfte für Geflüchtete in dieser Form eine neue Art der Organisation darstellen, für die noch keine festen Regeln und Normen etabliert werden konnten. Aus diesem Grund sind die Unterkünfte besonders interessant als neue Orte, in denen besonders gut zu Tage tritt, wie Organisationen als Vertreter des deutschen Säkularitätsregimes, konkretisiert jeweils in den Handlungen von Einzelpersonen, mehr oder weniger intuitiv mit religiöser Diversität in einem unübersichtlichen und sensiblen politischen und sozialen Feld umgehen. Dies zeigt ebenso, wo die Schwachstellen und blinden Flecken in der Behandlung von Religiosität liegen. In diesem Sinne verstehe ich die von Nagel genannte „uncertainty“ in Form von Religion in den Unterkünften so, dass hier Aspekte des Säkularitätsregimes besonders deutlich und bisher nahezu ungefiltert zu Tage treten. Dies offenbart eine noch immer währende Dichotomie, nach der *Säkularität* als westlich, modern und demokratisch verstanden wird. *Religion* hingegen wird nur als eine Privatsache geduldet und der Islam im Speziellen steht stellvertretend für alle als negativ definierten Aspekte von Religiosität und wird als unmodern, radikal und demokratiefeindlich definiert. In diesem Sinn meint Casanova (2006, S. 78): „But when it comes to Islam, secular Europeans tend to reveal the limits and prejudices of modern secularist toleration.“ Diese Einstellung tritt darin zu Tage, dass religiöse Neutralität oftmals christliche Phänomene ausspart, christliche Feste von religiösen in kulturelle Phänomene umgedeutet werden und Religionsfreiheit innerhalb der Unterkünfte nicht als wohlwollende Duldung religiöser Praxis eingesetzt wird sondern dazu, religiöse Praxis und Phänomene mit der Begründung einzuschränken, dass andere sich nicht in ihrer Freiheit durch deren Stattfinden eingeschränkt fühlen dürfen. Hierin lässt sich erkennen, dass zumindest das deutsche Modell von Säkularität dadurch geprägt ist, dass das

Christentum und christliche Institutionen einen Sonderstatus in der Beziehung zum Staat genießen, die religiöse Bildung vieler Vertreter:innen des Säkularitätsregimes jedoch offenbar nicht ausreicht, um diesen blinden Fleck zu erkennen.

Zum anderen wenden die Betreiber:innen die genannten Strategien auch im Umgang mit der Unsicherheit angesichts eines interreligiösen und interkulturellen Feldes an, das auf einer fehlenden „religious literacy“ gründet. Demnach können nur solche Konflikte und Phänomene als religiöse behandelt werden, die auch als solche erkannt werden (vgl. Nagel 2021b). Dabei werden oft solche Phänomene wahrgenommen, die scheinbar herausstechen, da sie eine Reibungsfläche mit der Norm darstellen. Diese Norm ist jedoch noch immer geprägt durch die Beziehungen der christlichen Kirchen zum deutschen Staat, die einen Sonderfall im deutschen Säkularitätsregime darstellen. In dem so eingeschränkten Blickfeld werden christliche Phänomene als blinder Fleck als „kulturell“ oder „traditionell“ umgedeutet. So können diese ‚übersehen‘ werden und können zum anderen alle solche Phänomene als „religiös“ und damit tendenziell abwertend angesehen, die nicht in die Schablone der in Deutschland als Norm empfundenen Ausformung christlicher Tradition passen.

In Bezug auf das Erkenntnisinteresse meiner Arbeit ist es an dieser Stelle notwendig, zu fragen, inwiefern die „religious literacy“ des deutschen Säkularitätsregimes und das antimuslimische Othering zusammenhängen. Ist Ersteres als wohlwollende Interpretation von Letzterem zu verstehen oder ergibt sich womöglich Letzteres aus Ersterem?

Das antimuslimische Othering, das dem „discourse of secularity“ (Creuz-Kämpfi 2008, S. 302) entspringt lässt sich auf der Ebene der Organisation darin erkennen, dass im Kontext der Unterkünfte meist nur solche Phänomene als „religiös“ eingestuft werden, die mit dem Islam verbunden werden. Mit diesem wird wiederum ein inhärentes Konfliktpotenzial verbunden. Vor diesem Hintergrund scheint sich zu erklären, warum die Unterkünfte religiös neutrale Orte sind, jedoch trotzdem die Religionszugehörigkeit der Bewohner:innen dokumentiert wird. In diesem Zusammenhang kann auch festgehalten werden, dass viele Konflikte als dezidiert nicht-religiös eingestuft werden und Streitigkeiten mit kulturellen Unterschieden oder den prekären Lebensverhältnissen begründet werden – denn so wird das Konfliktpotential der Religion zumindest rhetorisch verkleinert. Es scheint vor diesem Hintergrund also entgegen Nagels Interpretation nicht nur so zu sein, dass der Islam aufgrund einer fehlenden „religious literacy“ diskriminiert wird, weil es sich hier um eine ‚fremde‘ religiöse Ausprägung handle, die

daher verkannt wird. Vielmehr ist hier eine Dynamik erkennbar, die den Islam als empfundenen Gegenpol zum deutschen Säkularitätsregime entwirft:

„Muslim organized collective identities and their public representations become a source of anxiety not only because of their religious otherness as a non-Christian and non-European religion, but more importantly because of their religiousness itself as the ‚other‘ of European secularity. In this context, the temptation to identify Islam with fundamentalism becomes [...] more pronounced. Islam, by definition, becomes the ‚other‘ of Western secular modernity, an identification that becomes superimposed upon the older image of Islam as the ‚other‘ of European Christianity.“ (Casanova 2006, S. 77)

Entscheidend ist jedoch letztendlich, dass die Unterkunftsbetreiber:innen durch ihre Auffassung davon, was Religion ist und was nicht (verbunden mit antimuslimischem Othering), das Leben in der Unterkunft gestalten und damit auch unmittelbaren Einfluss auf die religiöse Praxis im Alltag der Bewohner:innen haben. Es bleibt zu vermuten, dass viele von ihnen öfter dem rituellen Gebet beigewohnt hätten, wenn es einen Gebetsraum gegeben hätte. Viele Unterkünfte sind in abgelegenen Gebieten und nur schwer mit öffentlichen Verkehrsmitteln zu erreichen. Aufgrund ihrer prekären Lebensverhältnisse vermeiden viele Bewohner:innen den regelmäßigen Gang in eine Moschee oder eine andere religiöse Stätte. Das Beten in den eigenen Zimmern bzw. auf dem eigenen Bett (das Minimum an Privatsphäre in einer Hallenunterkunft) ist zwar erlaubt, bringt die Betenden jedoch in eine unangenehme oder gar vulnerable Position. Daher beeinflussen die Unterkunftsbetreiber:innen durch ihre Regeln merklich die religiöse Praxis der Bewohner:innen. Dass manche islamischen Feste nur geduldet werden, weil ein Verbot die Bewohner:innen gefährden könnte, Weihnachten jedoch offen zelebriert wird, obwohl keine oder nur wenige Bewohner:innen christlich sind, macht den Bewohner:innen deutlich, dass manche Religionen bevorzugt und als erwünscht wahrgenommen werden, der Islam jedoch klar unerwünscht ist. Dies setzt für die neu in Deutschland angekommenen Bewohner:innen ein deutliches Zeichen, was unter Religionsfreiheit und religiöser Neutralität praktisch verstanden wird. Den Bewohner:innen wird durch entsprechende Regelungen deutlich gemacht, dass der Islam als Störfaktor bzw. als Gefahrenpotenzial wahrgenommen wird. Diese Praxis der Ausgrenzung kann einen bleibenden Eindruck bei den Bewohner:innen hinsichtlich dessen hinterlassen, wie ihre Stellung in der Aufnahmegesellschaft ist. Dies kann sie dahingehend beeinflussen, wie sie ihr privates und soziales Leben in Deutschland in Zukunft gestalten. Neben

generellen Aushandlung von sozialen Machtpositionen mittels religiöser Zuschreibung im Kontext des deutschen Säkularitätsregimes, haben die in diesem Zusammenhang innerhalb der Unterkünfte als Organisationen vorgenommenen Klassifikationen auch einen ganz konkreten und unmittelbaren Einfluss auf das Leben und die religiöse Identität der geflüchteten Menschen und sind daher in ihrer Bedeutung nicht zu unterschätzen.

4.2 Interaktion

In diesem Abschnitt werden die Interaktionen der befragten Geflüchteten mit Angehörigen der Aufnahmegesellschaft als gewissermaßen kleinster Einheit des Säkularitätsregimes untersucht. Die Mitglieder der deutschen Gesellschaft sind insofern als Vertreter:innen des Säkularitätsregimes zu begreifen, als dass ein Großteil von ihnen in ihm aufgewachsen und dadurch maßgeblich von ihm geprägt ist. Sie wurden so auch von den im Säkularitätsregime verankerten Normen und Auffassungen gegenüber Religion bzw. dem Verhältnis von Religion und Gesellschaft vermutlich stark beeinflusst. Als bereits integrierte Mitglieder der Gesellschaft genießen sie nicht nur das Privileg, zur maßgebenden Mehrheit des Systems und damit zur Ingroup zu gehören, dessen Zugehörigkeit und Normhaftigkeit nicht mehr hinterfragt werden. Sie haben dadurch auch die machtvolle Position, den zur Outgroup gehörigen Geflüchteten in Auseinandersetzungen und durch Zuschreibungen einen Platz in dem System zuzuordnen und damit einen erheblichen Einfluss zu nehmen auf die Beziehung der Geflüchteten zu ihrer neuen Gesellschaft. In diesem Rahmen werden verschiedene Interaktionen auf unterschiedlichen gesellschaftlichen Ebenen betrachtet – professionelle und offizielle Auseinandersetzungen genauso wie private und auch digitale Interaktionen. Eine Herausforderung hierbei ist, die Trennschärfe zu den anderen beiden Ebenen der Gesellschaft und vor allem der Organisation nicht zu verlieren, da die meisten Interaktionen innerhalb von Unterkünften als Organisationen stattfinden und sie genau genommen alle als Teil der Gesellschaft als übergreifendem System stattfinden. Im Rahmen meiner Arbeit fokussiert die Ebene der Gesellschaft jedoch die politische und mediale Auseinandersetzung mit Geflüchteten und die Organisationsebene auf ein spezifisches Ordnungssystem, das die neu ankommenden geflüchteten Menschen auf Basis bestimmter Labels und Merkmale in bestehende gesellschaftliche und politische Strukturen einordnet. Auf der Interaktionsebene kommen Auseinandersetzungen in den Blick, in denen Angehörige der

Aufnahmegesellschaft auf einer zwischenmenschlichen Ebene und im direkten Kontakt mit Geflüchteten bestimmte Zuschreibungen und Klassifikationen vornehmen, durch die ihre Gegenüber meist unbewusst als Akteur:innen im Kontext des Säkularitätsregimes positioniert werden. Ich bezeichne in diesem Abschnitt die Mitglieder der deutschen Aufnahmegesellschaft aus vorwiegend sprachlich pragmatischen Gründen als Deutsche. Für eine kritische Reflexion über die Nutzung dieses Begriffes in dieser Arbeit siehe das Kapitel 1 „Theoretischer Rahmen“.

4.2.1 Barrieren im Beziehungsaufbau: Die Wahrnehmung geflüchteter Menschen als Bittsteller

Die meisten Befragten berichten von massiven Schwierigkeiten, Kontakt zu Deutschen aufzubauen. Dabei hatten viele von ihnen zumindest sporadischen und unverbindlichen Kontakt zu Ehrenamtlichen, die Freizeitaktivitäten und Hilfsangebote in den Unterkünften anboten und über die Hälfte der Befragten befanden sich entweder in einer Aus- oder Fortbildungsmaßnahme oder hatten einen regulären Job. Sie erzählten allerdings, dass es zum einen schwierig ist, privaten Kontakt zu Deutschen aufzunehmen und empfanden oftmals ein diffuses Gefühl der Ablehnung. Und wenn sich Kontakte anbahnten, hatten viele den Eindruck, sie würden als Bittsteller oder nur in Bezug auf ihre vermeintliche Hilfsbedürftigkeit wahrgenommen werden und nicht als potenzielle Freunde oder Partner.

„Und ich weiß nicht, es gibt immer etwas - ich war in einem Restaurant, ich habe als Küchenhilfe gearbeitet. Die anderen Leute haben mit mir keine Beziehung aufgebaut. Ich weiß nicht, vielleicht weil ich Flüchtling bin oder, ich weiß nicht. Das war in einem Restaurant, 50 Leute, Schichtarbeit. Ich versuche immer, eine Beziehung zu finden, aber immer gibt es einen Stein in meinem Weg. Ich habe in einem Verein mich gemeldet und ich habe Fußball gespielt, das half mir auch nicht. Weil es wenige Leute in [Name des Wohnortes] gibt und - die Familien in [Name des Wohnortes] sind nicht so öffentlich. Wie alte Gewohnheiten haben die.“ (Ahmad, Absatz 68)

Ahmad betont, 50 Kolleg:innen zu haben, um zu verdeutlichen, dass es trotz so vielfachem Kontakt zu anderen nicht klappe, Freundschaften zu knüpfen. Auch der Sportverein, der im Bereich der Integrations- und sogenannten Flüchtlingsarbeit allgemein als Paradebeispiel einer integrativen Gruppenaktivität angesehen wird, habe

keinen Erfolg gebracht. Ahmads Einschätzung nach sind die Familien in seiner Umgebung eher verschlossen.

„Zuerst waren viele Dinge hier, die mich in meinem Weg gestört haben. Zum Beispiel, wenn ich etwas zu machen habe, muss ich viele Papiere oder Post schreiben oder. Als ich in [Name der Stadt] - ich wohne jetzt in [Name der Stadt] - ja. Immer suche ich zum Beispiel einen Praktikumsplatz oder Ausbildungsplatz. Immer muss man viel Bewerbungen schreiben und sowas. Das ist schwierig und schwierig, wenn ich nicht so gut die Sprache spreche. Und auch wenn man hier keine Gesellschaft hat. Das Leben ist schwer zuerst, wenn man von einer Gesellschaft - zum Beispiel, in Syrien haben wir das Leben mit den anderen viel öffentlicher. Es gibt hier keine Beziehungen mit den anderen. Das war schwierig. Wir haben ein Problem, seelisch - ein seelisches Problem. Ich spreche jetzt persönlich. Das war mit mir, vielleicht bis jetzt. Wenn ich immer etwas zu mache, dann kommt das Denken. Das stört mich, das macht immer ein seelisches Problem. Mein Traum war, in einer großen Stadt zu wohnen und weiter zu studieren und weiter etwas zu machen. Und als ich zuerst in einem kleinen Dorf war, [unv.], das ist neben [Name der Stadt]. das war ein Jahr, und dann in [Name der Stadt], das ist verlorene Zeit und man kann von dort nicht weiterkommen.“ (Ahmad, Absatz 52)

Ahmad geht in einem weiteren Beispiel darauf ein, dass er sich auf zweifache Weise gegenüber der deutschen Gesellschaft isoliert fühlt: als Neuankömmling mit einer komplexen bürokratischen Situation bestehen für ihn viele Verpflichtungen, die Vorrang haben vor einer Kontaktaufnahme und dem Aufbau von Beziehungen – auch wenn diese sicherlich eine erhebliche Unterstützung bei den bestehenden Hürden bedeuten könnten, etwa beim Schreiben von Bewerbungen oder bei Behördengängen. Gleichzeitig wird diese Isolation und das Fehlen von Kontaktmöglichkeiten noch weiter verstärkt durch den Umstand, dass die Mitglieder der Aufnahmegesellschaft im Allgemeinen schwerer zugänglich zu sein scheinen und das Leben weniger öffentlich stattfindet. Die Kontakte, die er daher zur deutschen Aufnahmegesellschaft pflegt, scheinen sich zu konzentrieren auf einen Kontext, der auf seiner Position als Bittsteller beziehungsweise hilfsbedürftige Person beruht. Dieses inhärente Machtgefälle macht einen Beziehungsaufbau von vornherein schwierig.

Wie belastend diese Position als Bittsteller ist, greift auch Ali auf:

„Es gibt viel ‚muss‘, also du musst die Sprache lernen, du musst dich anpassen, du musst das, du musst das. Genau. Und du musst zur Schule gehen. Und damit kommen auch viele nicht klar, so am Anfang. Weil, es ist viel ‚muss‘. Also: Du musst das machen, du musst das, das, das. Das ist nicht gewollt. Ich will das nicht machen, aber ich muss. So. Und es wird auch nicht viel geachtet auf deine psychische Situation. Genau, und irgendwie bist du sehr hart, du akzeptierst das. Und du bist unterdrückt und dann machst du das alles. Oder viele - ich kenne ganz viele, die hier so (...) drogenabhängig geworden sind, weil die konnten zum Beispiel ihre Familie nicht vergessen oder wegen der Kultur. Und (...) ja, und die Sprache ist auch schwierig, also. Auch wenn man in so einer emotionalen Situation ist, lernt man die Sprache auch, weil das so schwierig ist. Nächsten Tag hast du alles vergessen und dann gibst du irgendwann auf“ (Ali Teil 1, Absatz 51)

Ali beschreibt, dass die Anfangszeit für geflüchtete Menschen besonders davon geprägt sei, die Anforderungen der Aufnahmegesellschaft zu erfüllen. Zu den oftmals psychisch belastenden Erfahrungen der Flucht komme dann ein enormer Druck hinzu, sich möglichst schnell in die Gesellschaft zu integrieren, indem die Sprache gelernt und ein Job oder eine Ausbildung aufgenommen wird. Es klingt an, dass diese zusätzliche Belastung durch die Forderungen der Aufnahmegesellschaft nicht nur Frust gegenüber selbiger auslöse, sondern dass diese Dynamik gleichzeitig den einzigen Austausch zwischen Geflüchteten und deutscher Gesellschaft darzustellen scheint.

Kamal beschreibt diese Dynamik vor allem als entmündigend:

„Also wir können bis jetzt keine Struktur wirklich finden, weil wir in einem fremden Land sind und die Sprache nicht beherrschen. Und deshalb fühlen wir uns, als wären wir kleine Kinder, die einfach die Anweisungen befolgen: hier könnt ihr schlafen, da könnt ihr essen, nach München müsst ihr fahren und dann wieder zurück nach Hamburg, oder – ja, und deswegen sind wir immer noch - also wir finden immer noch Schwierigkeiten und können erstmal keine eigentliche Struktur finden für das Leben hier. Also noch nicht das Gefühl, dass man schon angekommen ist und da ist.“ (Übersetzerin für Kamal, Absatz 23)

In seiner Beschreibung stellt er weniger als Ali den Leistungsdruck dar, der seitens der Aufnahmegesellschaft aufgebaut wird. Im Gegenteil: Er empfinde sich als kleines

Kind, das blind den Anweisungen folgt, ohne sie zu hinterfragen und so weder Sinn noch Struktur in seinem Leben in Deutschland zu finden vermag.

AMIN: „Ich habe so ein bisschen Kontakt, aber nicht so viel. Aber nur über die Arbeit. Und ich bin auch in der Disko. Jede Woche gehe ich zur Disko und ich versuche auch Kontakt mit anderen Menschen aufzubauen. Aber ich habe Probleme mit dem ersten Schritt.“

I: „Ja, das ist auch nicht einfach.“

AMIN: „Und ich finde auch, die Ausländer von Deutschland sind schwächer als die Deutschen mit Kontakt. Die Deutschen - wie kann ich sagen - Ich weiß nicht, es gibt ein Problem, wenn man mit den Deutschen spricht. Mein Deutsch ist auch nicht so stark.“ (Amin, Absatz 132–134)

Amin versucht jede Woche in der Freizeit Leute kennenzulernen, jedoch vergebens. Er beobachtet, dass Deutsche unter sich besser Kontakte knüpfen, was zu erwarten ist angesichts der wahrscheinlich großen Ähnlichkeit in vielen Faktoren wie Sprache, Lebensgewohnheiten und Erfahrungen, die sie aufgrund ihrer gleichen Herkunft teilen. Yara nimmt diesen Punkt auf, auch wenn sie umgekehrt Schwierigkeiten beschreibt, sich auf Kontakte in Deutschland einzulassen:

„Also ich finde es schon schwierig. Also (-) weil - also für mich auch als Mensch, ich kann nicht eine Freundschaft aufbauen mit dem Menschen nicht wie... nicht gemeinsame Punkte haben oder gemeinsame Eigenschaften haben. Und - also für mich auch - also ich bin auch - klar, aber - obwohl ich bin nicht religiös, aber (-) ich habe auch die Orientierung Charakter in mir. Also ähm, ich trinke nicht so gerne, aber ich trinke. Aber (-) also ich gehe - ich kann nicht auch - also ich bin auch in Syrien überhaupt - auf Party - du konntest fast nie auf Partys gehen. Natürlich hatten wir Hochzeiten und in der Familie Partys und wir haben getanzt zusammen und sowas aber nicht wie hier in Deutschland. Das gibt es einfach nicht. Und für mich ist es auch das Problem mit Beziehungen zwischen Mann und Frau. Eine (-) es gibt ein Fragezeichen, wie man - also - wie es funktioniert hier in Deutschland und welche ist wirklich die gute Art. Weil, es ist alles möglich, aber nicht alles richtig.“ (Yara, Absatz 208)

Yara erklärt, dass es schwierig sei, Freundschaften mit Menschen aufzubauen, mit denen man wenige oder keine Gemeinsamkeiten teile. Sie definiert sich selbst nicht als

religiös und meint, dadurch müsse es für sie einfacher sein als für andere Geflüchtete, Freundschaften zu Deutschen zu schließen, worin die Wahrnehmung einer islamophoben Tendenz der Deutschen zum Ausdruck kommt. Im Weiteren spricht sie jedoch einen anderen Punkt an, warum es schwierig für geflüchtete Menschen ist, Beziehungen zu Deutschen aufzubauen:

„Aber das bleibt vielleicht auch wegen der Sprache oder wegen keinen gemeinsamen - also ich bin auch nicht richtige Studentin an der Uni oder Mitarbeiter - oder ich arbeite noch nicht. Also meine Welt ist anders als die deutsche Welt. Deswegen und (-) aber trotzdem, wegen der - trotzdem es gibt Probleme für mich selber. Und wie wäre das auch mit dem Religionsunterschied, es wäre noch schwieriger. Also ich merke viele Leute, die haben schon Kontakt mit Deutschen, aber es ist eher ein Kontakt wie: ‚Was brauchst du?‘ also: ‚Deutsch lernen, wie läuft es damit?‘ – ‚Was machst du mit -?‘ Also sie versuchen diese Syrer, diese Flüchtlinge in diese Gesellschaft zu integrieren, aber so geht es nicht. Also so ist keine Integration.“ (Yara, Absatz 212)

Zuerst reflektiert Yara, dass vielleicht auch die Sprachbarriere oder das nicht-eingebunden-sein in Systeme wie die Arbeitswelt oder die Universität bei der Kontaktaufnahme im Wege stehen. Diese Vermutung teilen auch Alia und Hadi:

„Manchmal passiert sowas auf der Straße oder in den Läden oder sowas. Wenn die Menschen merken, sie sind Flüchtlinge. Woran merken sie das? Wenn sie nicht verstehen. Und sagen müssen: Wie bitte? Noch einmal bitte? Dann merken sie, dass manche so ein bisschen nervös werden. Also so, dass sie das irgendwie stresst und, dass sie dann irgendwie so ein bisschen auf sie herabblicken.“ (Alia und Hadi, Absatz 47)

Dann spricht Yara jedoch an, dass auch die Einstellung vieler Deutscher hinderlich ist für den Aufbau nachhaltiger Beziehungen, weil sie geflüchtete Menschen eben nur als solche sehen und im Austausch nur auf ihre vermeintliche Hilfsbedürftigkeit fokussieren. Yara sagt deutlich, dass eine solche Beziehung keine Grundlage für eine Integration ist, denn in dieser Dynamik drückt sich immer die Unterlegenheit der Geflüchteten gegenüber den Deutschen aus und es entsteht keine wahre Integration im Sinne einer Gleichwertigkeit und Selbstwirksamkeit.

Diese Unterlegenheit drückt sich auch in einer Erzählung von Batoul aus, in der ein Othering aus einem orientalistischen Denkmuster heraus zu beobachten ist:

„Na ja sie sagt, es gibt natürlich auch Leute, die nichts über Syrien wissen – die gar nicht wissen, wo wie herkommen. Und irgendwie so eine Idee haben von: naja, die sind so ein bisschen rückständig. So - also sie erzählt gerade, eine Freundin von ihr hat ihr von einer Deutschen erzählt, die zu ihr gekommen ist und ihr beibringen wollte, wie sie die Waschmaschine bedient. Sie hat dann so erstmal irgendwie Bilder rausgeholt, so: Guck mal, das war mein Haus dort. Also um zu vermitteln: okay, also wir sind Großstädter. Also wir lebten in der Zivilisation auch schon vorher.“ (Übersetzerin für Batoul, Absatz 59)

Batoul spricht in diesem Beispiel das Vorurteil der Rückständigkeit an, mit dem Menschen aus dem arabischen Raum belegt werden im Zuge einer orientalistischen Einstellung, die Menschen aus dem „orientalischen Raum“ als wild und unzivilisiert beschreibt. Dieser Ansicht schließt sich Issam an in der Beschreibung seiner Kontakte zu Deutschen:

„Also er hat Kontakte gehabt. 2014 sah sehr gut aus für ihn. Aber mit der Zeit - jetzt hat es sich krass geändert. Mittlerweile wird er von der deutschen Gesellschaft nicht so angeguckt die davor. Und das liegt daran, dass in den Medien Araber anders gezeigt werden, als sie wirklich sind. Und zwar, dass sie nicht zivilisiert sind; oder, dass sie einfach alle wie die IS-Kämpfer sich verhalten; oder die keine Ahnung von Kultur und Zivilisation haben. Es ist aber nicht der Fall. Leider nur das wird so in den Medien gezeigt, als wären die einfach nur in der Wüste und - oder auf den Kamelen, oder – ja.“ (Übersetzerin für Issam, Absatz 67)

Issam beschreibt, dass er nach seiner Ankunft gute Kontakte zu Deutschen hatte, sich dies jedoch offenbar mit einem Stimmungswechsel in der deutschen Öffentlichkeit geändert hat. Den Grund dafür sieht er in der medialen Berichterstattung, die arabischstämmige Menschen als unzivilisiert und gewalttätig darstellt und damit eine anfängliche Offenheit gegenüber geflüchteten Menschen gebremst hat.

4.2.2 Fokussierung statt Desinteresse: Die religiösen Identitäten Geflüchteter im Kontext der deutschen Gesellschaft

Diese Entwicklung stimmt viele Befragte auch deshalb missmutig, weil sie wahrnehmen, dass Religion an sich in der deutschen Gesellschaft und unter Deutschen keine große Rolle spielt, auf die vermeintliche religiöse Identität der Geflüchteten jedoch

immer wieder fokussiert wird. Yara beschreibt diese unterschiedliche Gewichtung in der Relevanz von Religion deutlich:

„Aha, das ist eine gute Frage. Also es ist zwischen den anderen - ich habe gemerkt, also wenn Deutscher mit Deutscher, also, (-) sie nehmen (-) also die Religion ist nicht so wichtig, keine Rolle in der deutschen Gesellschaft. Aber wenn sie (-) ich wollte das sagen aber, das ist nicht so (-) aber das merke ich, dass sie nicht so gut mit anderen Religionen umgehen, weil sie Angst haben davor, also besonders mit Islam. Und (-) und ja. Also sie (-) viele sind offen und sie akzeptieren das, aber sie mögen das nicht. Aber sie - ich merke das immer, dass sie (-) versuchen immer, das zu akzeptieren, obwohl sie - manche, aber nicht alle, aber sie sind auch wie (lacht) die die Islam, also der Islam - also die islamische Person oder der Mensch, der Muslim ist (-) Muslim, also will auch, dass der andere Muslim wird. Und viele Deutsche wollen auch, dass der Mensch, der Muslim ist, sich verhält wie ein Deutscher und wollen lieber, dass der Mensch die Religion verlässt und der Gesellschaft näher kommt. Viele Deutsche verstehen die Integration so, dass der Mensch sich nicht mehr mit dem Islam verbindet.“ (Yara, Absatz 128)

Yaras Auffassung nach nehmen Deutsche unter sich Religion nicht so wichtig, achten aber darauf bei Menschen, die sie als muslimisch identifizieren. Wenn Deutsche Bezug auf ihre eigenen christlichen Verbindungen nehmen, stellten sie dabei immer die Friedfertigkeit des Christentums gegenüber dem Islam heraus:

YARA: „Und also das - manchmal merke ich das. Und einmal, es hat mich - es hat mich richtig geärgert. Wir waren auch bei einer deutschen Familie und wir sind mit dem Auto gefahren und wir haben eine Kirche gesehen und er hat gesagt, es ist irgendwie eine katholische... (..) eine katholische Kirche und die sind aber *protestant order* sowas. Ich weiß nicht die Namen ganz gut aber... Und er hat danach gesagt: Aber trotzdem streiten wir uns nicht wegen der Religion in Deutschland.“

I: „Ah, und er wollte sagen: Aber ihr streitet euch.“

YARA: „Genau.“

I: „Okay, ja.“

YARA: „Aber (...) Damals habe ich - ich habe nichts geantwortet - aber irgendwie hat mich das gestört, weil es ist nicht ... ihr habt euch schon wegen der Religion gestritten.“ (Yara, Absatz 200-204)

Sie berichtet hier von einem Austausch mit einem Deutschen, der versucht hat zu verargumentieren, dass es unterschiedliche Konfessionen innerhalb der christlichen Kirchen in Deutschland gibt, es jedoch keinen Streit zwischen diesen gebe. Yara durchschaut diese Darstellung zwar und deutet an, dass es zumindest in der Vergangenheit konfessionelle Spannungen oder sogar Konflikte gegeben habe, hat es jedoch in dieser Situation vorgezogen, nicht weiter darauf einzugehen. Entscheidend ist für sie in diesem Austausch, dass „der Islam“ als konfliktfreudige Religion dargestellt wird in Kontrast zu einem friedfertigen Christentum.

Ihrer Ansicht nach haben die Deutschen Angst vor dem Islam und versuchen zwar, Muslim:innen als solche zu akzeptieren, hegen aber eigentlich eine Abneigung gegen sie bzw. ihren Glauben und würden sich wünschen, dass sie ihn aufgeben. Ihrer Meinung nach „verstehen die Deutschen Integration so“, dass die Geflüchteten sich vom Islam lösen und drückt damit aus, dass ihrer Wahrnehmung nach Deutschsein und Muslimsein nicht vereinbar sind.

YARA: „Also, bei mir merken die Deutschen - also wenige haben nach meiner Religion gefragt, aber sie merken, dass - ich glaube - sie merken sofort, dass ich nicht so ein Mensch bin, der viel Glauben hat und das - deswegen fühlen sie sich wohler mit mir als mit anderen. Und ich merke das auch mit meinem Freundeskreis. Dass es für mich viel leichter ist mit Deutschen Kontakte zu haben als andere Menschen mit starkem Glauben.“

I: „Ja, okay.“

YARA: „Und (...) und das hat - ich finde, das hat mir viel geholfen, dass ich nicht - vorher nicht die - an die Religion geglaubt habe. Und es fällt den anderen schwerer, wenn sie von einem Aspekt denken - von anderem Aspekt denken sollen. Die anderen - sie wollen gar nicht von einem anderen Aspekt denken. Weil: Der Islam sagt es so und deshalb müssen wir so bleiben.“ (Yara, Absatz 188–190)

Wie bereits in vorigen Zitaten gezeigt, definiert Yara sich nicht als religiös und sieht dies klar als Vorteil im Umgang mit Deutschen und geht so weit zu sagen, dass diese spüren, dass sie nicht religiös ist und sich wohler mit ihr fühlen. Doch auch sie erzählt von mehreren Situationen, in denen sie als vermeintliche Muslima angesprochen wurde:

„Aber (-) ja. Und (-) also ich habe zum Beispiel einmal eine Situation erlebt (-) wir waren eine kleine Gruppe, fünf Deutsche und ich und mein Vater als Araber - (-) als

Syrer äh und ich hatte ein Glas Wein dabei und einer hat gesagt: ‚Trinkst du?‘ Äh ja? (lacht) Also er hat - er - es ist eine komische Frage und er hat das schlaue gewechselt... ‚Wie alt bist du denn?‘ Aber es war - also ich habe gefragt: ‚Ist das eine Frage - Geht es um das Alter oder das Herkunftsland?‘ (lacht) Es war eigentlich super schlaue (lachend).“ (Yara, Absatz 194–195)

In dieser Erzählung von einem Treffen mit Deutschen hat einer von ihnen Yara darauf angesprochen, dass sie Alkohol trinkt und gefragt, ob sie das dürfe, da er sie aufgrund ihres Erscheinungsbildes für eine Muslima hielt. Als er gemerkt hat, dass Yara die Frage als übergriffig empfindet, hat er Yaras Einschätzung nach einen anderen Beweggrund vorgeschoben und ausgedrückt, dass sie minderjährig sein könnte und daher zu jung, um Alkohol trinken zu dürfen. Bemerkenswert sind dabei gleich zwei Dinge: Zum einen wäre es genauso übergriffig von ihm, Yara aufgrund ihres Alters für ihren Alkoholkonsum zur Rede zu stellen. Allerdings scheinen sowohl der Fragende und Yara beide diese Übergriffigkeit weniger drastisch zu finden als die aufgrund des religiösen Hintergrundes, sonst hätte Yara ja nicht gesagt, dass es schlaue war, zu dem Thema der Minderjährigkeit zu wechseln. Zum anderen ist in dem Interviewausschnitt sowohl Yara als auch mir bewusst, dass es in dieser Situation um Religion bzw. ihre vermeintliche muslimische Identität geht und auch jetzt in der Analyse ist es intuitiv eindeutig, obwohl in der gesamten Erzählung die Wörter „Islam“, „Muslima“ und „Religion“ nicht vorkommen, sondern „Araber“, „Syrer“ und „Herkunftsland“. Es wird deutlich, wie komplex die in dieser Arbeit beleuchteten religiösen Zuschreibungsprozesse gegenüber geflüchteten Menschen sind. Sie können auch unter dem Deckmantel vermeintlich weniger heiklen Labels für alle Beteiligten unmissverständlich stattfinden, ohne eine offensichtliche Konfrontation und damit eine greifbare Reibungsfläche offenzulegen. Die Dynamiken von Diskriminierungen und Aushandlung von Machtpositionen sind daher weniger sichtbar, können weniger deutlich artikuliert und damit auch weniger effektiv analysiert und kritisiert werden und bleiben umso länger als Integrationshemmnis intakt.

4.2.3 Antimuslimischer Rassismus in der Verwendung unterschiedlicher Labels

In diesem Sinne ist antimuslimischer Rassismus in Interaktionen im privaten und Arbeitsumfeld anzutreffen genauso wie in virtuellen Auseinandersetzungen auf Social Media und bei offiziellen Anlässen wie Behördengängen oder Terminen im Jobcenter. Manchmal werden dabei die Labels „Muslim:in“ und „Islam“ verwendet, teilweise

hingegen auch ethnische und nationale Labels wie „Araber:in“ „Syrier:in“ und manchmal auch lediglich die des „Flüchtling“ oder „Ausländers“.

„Vielleicht können wir uns nicht so gut ausdrücken. Wir haben viele Dinge in uns drinnen. Ich habe viele Gefühle, aber ich kann mich nicht richtig ausdrücken auf Deutsch. Und das ist auch ein Grund. Die Leute sehen mich zum Beispiel als faul. Du bist faul. Du hast keinen Ausbildungsplatz gekriegt und ja - ich bin nicht faul, aber ich habe keine Gelegenheit. Und das macht mir einen Konflikt. [...] Ich sage es nochmal: Ich bin nicht faul. Ich war in Syrien an der Uni und ich habe einen Abschluss gemacht. Aber, ich weiß nicht, wer den ersten Schritt hier in Deutschland machen muss.“ (Ahmad, Absatz 136)

Ahmad berichtet von seinen Besuchen im Jobcenter, bei denen er sich jedes Mal dafür rechtfertigen muss, dass er keinen Ausbildungsplatz gefunden hat. Er würde gerne wieder studieren, dafür sind seine Deutschkenntnisse jedoch nicht gut genug. Ihm wird offenbar immer wieder unterstellt, dass Faulheit der Grund für sein Scheitern ist, was sehr viel Frustration in ihm auslöst.

MUHAMMAD: „Viele Leute - ich habe viele Leute - aber besser, bessere Kollegen sind unter 30 Jahre und sie verstehen das alle, einen Ausländer – [...] und Respekt für einen Ausländer. Aber über 50 Jahre, die Kollegen (-).“

I: „Die sind nicht so nett?“

MUHAMMAD: „Nicht so nett, auch kein Verständnis. Die sagen: Ah, du verstehst nicht, scheiße (unv.). Und das ist so ein bisschen komisch. Aber meine Kollegen, 70 Prozent sind unter 40.“ (Muhammad, Absatz 8–10)

Muhammad arbeitet in einem großen Handwerksbetrieb, in dem er regelmäßig von älteren Kollegen diskriminiert wird. Jüngere Kollegen haben seinem Empfinden nach Verständnis für ihn und seine Situation als ‚Ausländer‘, aber ältere Kollegen würden ihn beispielsweise wegen seiner fehlenden Sprachkenntnisse attackieren. Verbunden sei diese Form von rassistischen Angriffen mit dem Vorurteil, Geflüchtete stellen eine Bedrohung für den Sozialstaat dar:

„Weil Deutsch ist auch so schwer. Deutsche sagen: Alle kommen nach Deutschland. Aber alte Deutsche. So junge nicht. Aber alte Deutsche sagen: Alle Ausländer kommen nach Deutschland und alle Geld und Jobs. Das ist so komisch. Ich habe gearbeitet, ich habe viele Steuern bezahlt. Aber wieso jetzt alles Jobs Ausländern

geben? Das ist schlecht. Aber ich habe richtig gar nicht bis jetzt - Jobcenter und sozial - gar kein Geld genommen.“ (Muhammad, Absatz 60)

Muhammad berichtet auch hier davon, dass er sich lediglich von seinen älteren Kollegen diskriminiert fühle und damit konfrontiert werde, dass angeblich „alle Ausländer“ nach Deutschland kommen wollen, um sich auf Kosten des Sozialstaates zu bereichern. Diese Anschuldigung scheint ihn besonders zu treffen, da er nur wenige Wochen nach seiner Ankunft in Deutschland seine Ausbildung begonnen hat und daher nur minimal finanzielle Ressourcen für Asylbewerber in Anspruch genommen hat.

Hasan berichtet von einer ähnlichen Auseinandersetzung:

„Ja, diese sagen das einfach so, weil sie sehen, die Politik in Deutschland, die sammeln alle Leute in einem Camp, die bezahlen Essen, Schlafen und so weiter. Aber da gibt es einen Grund. Wir - Beispiel bei mir jetzt. Ich arbeite, ich bezahle jetzt Steuern. Da gibt es keine - ich geb dir meine - ein Glas Wasser und ich brauch das nicht - nicht mehr. Doch, ich gebe dir ein Glas Wasser, weil ich etwas von dir erwarte. Es ist genau so in Deutschland so okay, ich bezahle hier Steuern oder Altenpfleger oder Versicherung und diese Leute nehmen einfach das Geld weg. Also ja, also in Hamburg auch habe ich solche Leute getroffen.“ (Hasan, Absatz 10)

Er beschreibt ebenfalls, dass in Deutschland die Wahrnehmung vorherrsche, dass geflüchtete Menschen zu viele vermeintlich unverdiente finanzielle Ressourcen bekommen, wodurch Deutsche benachteiligt werden, die ein geregeltes Einkommen haben und Steuern zahlen und nicht auf Unterstützung angewiesen sind. Er betont dabei, dass dieses Vorurteil ihn selbst nicht betreffe, weil er keine Sozialleistungen in Anspruch nimmt. Zudem deutet er an, dass diese Unterstützungen auch immer an Konditionen geknüpft sind, die Geflüchtete in einer unterlegenen Position halten, indem er sagt „Ich gebe dir ein Glas Wasser, weil ich etwas von dir erwarte“. Hasan erzählt im Interview, dass sein eindrücklichster Austausch mit „den Deutschen“ auf Facebook stattgefunden und ihn nachhaltig in seiner Einstellung zur deutschen Gesellschaft geprägt hat:

„Ja. Ich habe auch in meiner Facebook-Seite, ich habe mal gefragt - also mein Kollege sucht eine Wohnung hier in Hamburg - also ein WG-Zimmer oder egal, nur ein Bad, ein Zimmer, wo man schlafen kann. Weil er ist neu nach Deutschland gekommen. Und ich habe sehr schöne Kommentare bekommen. Also vielleicht 1000 Kommentare. Aber 1000 Kommentare, die sind nicht von WG-Zimmer oder so, sondern

sie sind für mich. So wie: Geh nach Hause oder geh wieder in dein Heimatland. Du musst unsere Heimat verlassen. Du hast unser Geld genommen. Ich habe die Kommentare gelöscht. Ja, also - wir - wie heißt das - wir wissen, dass es ein riesiges Problem ist für Flüchtlinge oder *refugees* [Englisch: Geflüchtete]. Wir haben auch Probleme, nicht nur die deutschen Leute. Die Leute, die neu herkommen, da gibt es Leute, die sind richtig benutzt und niemand sieht diese Leute. Sie sehen ja okay, also erstmal haben wir - ich habe gemerkt, ja okay, deutscher Mann und deutsche Frau, sie haben immer recht. Egal, was sie gegen fremde Leute gemacht haben, sie haben recht. Also erstmal habe ich es so gemerkt und ich haben am Ende gesagt, ich will Deutschland verlassen.“ (Hasan Teil 2, Absatz 12)

Die fremdenfeindlichen Angriffe richten sich in diesem Fall gegen Hasan und seinen Freund explizit als Geflüchtete, die „den Deutschen“ vermeintlich die Ressourcen „wegnehmen“, was oft verbunden mit der Aussage geäußert wird, dass „die Deutschen ja selbst genug Probleme hätten“, aber nur den Geflüchteten geholfen werde. Hasan fühlt sich machtlos gegen diese Anschuldigungen und dieser Vorfall hat zumindest bei ihm zeitweise den Entschluss ausgelöst, nicht mehr in Deutschland bleiben zu wollen.

Alia schildert in ihrem Alltag weniger drastische Auseinandersetzungen, fühlt sich jedoch besonders im öffentlichen Raum schnell als Muslima identifiziert und zumindest teilweise als solche abschätzig bis misstrauisch beäugt:

ALIA: „Also, dass sie schon das Gefühl hat, dass hier - also dass sie in Deutschland so leben kann, wie sie möchte. Dass jede Religion das so kann, weil keiner einen – in einen eindringt oder so. Manchmal – sie weiß natürlich – oder hat auch gehört, dass es das Problem mit dem Kopftuch gibt und dass es bei manchen Berufen schwierig ist und so etwas. Das beschäftigt sie schon. Und sie spürt manchmal die Blicke der Leute. Aber schlechte Behandlung hat sie nicht erlebt. Aber sie merkt schon, dass die Leute gucken.“

I: „Weil sie – weil die Leute sie als Muslime wahrnehmen?“

ALIA: „Ja, weil sie halt ein Kopftuch trägt und weil das eben offensichtlich ist. Das Gefühl hat sie schon.“ (Übersetzerin für Alia, Absatz 26–28)

4.2.4 Drei Coping-Mechanismen Geflüchteter in der Konfrontation mit antimuslimischen Rassismen

Und tatsächlich werden die Interviewten in entsprechenden Interaktionen weniger oft als „Ausländer“ bzw. Geflüchtete gelabelt, als mit der Zuschreibung als Muslim:innen konfrontiert, was vor allem im Falle der männlichen Interviewten oftmals mit einer Zuschreibung als Straftäter bzw. zumindest als gewaltbereit einhergeht, die eine Gefahr für die öffentliche Sicherheit darstellen. Bei den Befragten lassen sich drei typische Reaktionen auf entsprechende Anschuldigungen feststellen: 1) Sie tun die rassistische Aussage als Scherz ab; 2) Sie verteidigen die negative Einstellung gegenüber Muslim:innen damit, dass „schlechte“ Muslim:innen vor ihnen das Bild in Deutschland zerstört hätten und die Deutschen nicht genug über den Islam wissen um einschätzen zu können, dass das Bild verzerrt ist; und 3) sie fühlen sich dafür verantwortlich, dieses verzerrte Bild gerade zu rücken, in dem sie ihr eigenes Erscheinungsbild und ihr Verhalten anpassen, anstatt die Schuld für antimuslimischen Rassismus bei den Täter:innen zu suchen.

HASAN: „Es gibt solche Leute. Weil die - also zum Beispiel, du weißt gar nichts über mein Heimatland, oder wie meine Heimat aussieht. Du guckst Fernsehen und du denkst, okay, so ist Syrien. Und diese Leute in Syrien machen das so, die schlachten einfach die Frauen weil sie eine Zigarette geraucht hat. Dann hast du eine Idee in deinem Kopf. Okay, er ist Muslim, dann läuft er mit einem Messer rum - also Taschenmesser. Also manchmal in der Arbeit, da gibt es Kunden, die machen einen Witz. Sie sagen: Du bist Araber? Hast du ein Taschenmesser? Zeig mal, hast du? (lacht) Ja, wir sind natürlich nicht so. Es gibt verschiedene Religionen und - muslimisch - ich sage nicht, dass es da keine Probleme gibt.“

I: „Und sag mal, wenn die Kunden so ein Witz machen - sagen, hier, du bist - also du hast ein Taschenmesser. Aber ist das für dich auch, dass du denkst, das ist ein Witz? Oder findest du das?“

HASAN: „Nee, das merkt man, dass es ein Witz ist. Wenn er lacht, dann ist es ein Witz. Dann ist - wenn er sagt: [spricht in aggressivem Ton] ‚Ja, du hast ein Taschenmesser‘ - dann werde ich auch antworten. Es ist - ich will nicht einfach so stehen.“

I: „Aber wenn die nur einen Witz machen, dann ist es auch okay für dich? Dann denkst du, ja, ist nicht so schlimm?“

HASAN: „Nein. Also für mich ja. Für mich ist es nicht schlimm. Es gibt Leute, [aggressiver Ton] Ja okay, warum - warum sagst du so? Warum - wie gesagt, wir haben nicht alles das gleiche Gehirn. Vielleicht händele ich diese Geschichte so, ja normal, also Spaß. Gibt es andere Leute, nein, die behandeln das nicht als Spaß oder Witz. Ja, und - genau.“ (Hasan Teil 2, Absatz 19–22)

Hasan berichtet von einem Vorfall, der offenbar mehrmals vorgekommen ist, bei dem er als Araber gefragt wurde, ob er ein Messer bei sich trägt. Bemerkenswert ist hierbei, dass er den Kunden sofort in Schutz nimmt, indem er sagt, das sei nur ein Witz, da sein Gegenüber gelacht hat beim Sprechen. Solange es ein Witz sei, störe es ihn nach eigener Aussage nicht, auch wenn die Inhalte als rassistische Beleidigung gewertet werden können. Er rechtfertigt diesen Witz damit, dass die Medien ein Bild von „Arabern“ zeigen, welches gewalttätig ist und die Menschen ihr einziges Wissen über „sein Heimatland“ aus den Medien haben.

YOUSEF: „Es gibt ja natürlich sehr viele Muslime, die nach Deutschland geflüchtet sind. Und ich würde sagen, viele Teile davon, die wissen selber nicht über Religion Bescheid. Die nennen sich selber halt nur Muslime. Und gehen hier saufen, machen hier irgendwelche Probleme - mach dies - mach das. Und dann zählt alles als: hier, der Moslem, die das, hat das gemacht - und so weiter. Denen musste ich auch mal erklären, dass wirklich der Islam nicht so ist, wie er eigentlich ist. Weil die wohnen in so einem Reihenhaus und da wurde manchmal was geklaut - oder, dass jemand im Garten ist und so weiter. Und dann denken die, dass es wirklich so ist. Auch im Betrieb – immer, wenn irgendwas passiert - oder als Spaß nehmen die: Ach, warst du gestern, oder was? Aber das ist ja nur Spaß.“

OMAR: „Immer dasselbe – Bildzeitung.“

YOUSEF: „Ja, aber man muss immer erklären: Nein, das ist nicht so, und so weiter. Also allgemein, die Deutschen, bevor die Flüchtlinge gekommen sind, wussten die fast eher nichts über den Islam. Und das soll - Ich finde es schön, wenn man einfach in der Schule - Ich weiß nicht, ob es vor den Flüchtlingen irgendetwas gab in der Schule wegen Religion oder so?“ (Yousef und Omar, Absatz 160–162)

Auch Yousef erfährt in seinem Betrieb antimuslimischen Rassismus indem darüber gescherzt wird, dass er als Muslim dazu prädestiniert ist, Straftaten zu begehen. Dabei wird in der vermeintlich scherzhaften Beschuldigung nicht direkt Bezug genommen darauf, dass er Muslim ist. Yousef erzählt diesen Vorfall jedoch im Zuge des seiner

Meinungen nach schädlichen Benehmens vieler muslimischer Migrant:innen, welches letztendlich zu entsprechenden Anschuldigungen führt. Auch hier fällt auf, dass Yousef das rassistische Verhalten seiner Kolleg:innen damit in Schutz nimmt. Es sei erstens ja nur ein Scherz und zweitens würden ja viele vermeintlich muslimische Migrant:innen straffällig werden oder sich schlecht benehmen, womit diese Vorurteile der Deutschen begründet seien. Omar schlägt mit seinem Kommentar über die Bildzeitung einen kritischeren Ton an, indem er andeutet, dass die Medien das Bild über Muslim:innen bewusst dahingehend verzerren. Sie würden als Gefahr für die öffentliche Sicherheit dargestellt werden. Yousef greift dies auf und bekräftigt, dass es die Aufgabe der Beschuldigten sei, dieses Bild immer wieder zu korrigieren und führt entschuldigend für die Deutschen noch weiter an, dass die Vorurteile auch auf einer Unwissenheit der Deutschen in Bezug auf Muslim:innen beruhen.

Hasan schließt sich insofern Yousefs Auffassung an, als dass er auch muslimische Migrant:innen dafür verantwortlich macht, sich in Deutschland schlecht zu benehmen und dadurch ein negatives Bild über den Islam in der Gesellschaft zu verbreiten. Viele der Befragten Geflüchteten brachten diesen Punkt in den Interviews von sich aus auf.

„Es gibt verschiedene Religionen und - muslimisch - ich sage nicht, dass es da keine Probleme gibt. Keine riesigen Probleme mit den muslimischen Leuten, weil die sind - es gibt türkische Leute, die sind in Deutschland seit 45. Die wissen ganz genau, wie Islam aussieht. Sie wissen nicht ganz genau, wie das aussieht oder wie unser Koran es sagt. Aber sie sagen, trotzdem ist es schlimm. Sagen, dass ist haram, haram, haram, aber in der Dunkelheit machen sie alles. Es gibt solche Leute. Ich kenne Leute, die sind muslimisch, die waren immer in der Moschee, die beten fünf Mal am Tag, die sind nach Deutschland gekommen. Wo sind die Leute jetzt? Reeperbahn, Drogen - sie sind einfach einen anderen Weg gegangen. Ja, die sagen nicht - alle Muslime sind gleich. Also gleiche Gedanken oder so.“ (Hasan, Absatz 18)

Offenbar bezieht sich Hasan in seiner Aussage besonders auf Muslim:innen mit türkischem Migrationshintergrund, die seiner Auffassung nach äußerlich ein konservatives Bild abgeben, in Wirklichkeit jedoch selbst verwerfliche Dinge tun. Als Reaktion darauf sehen es vor allem viele der männlichen Befragten in ihrer Verantwortung, dieses Bild durch ihr eigenes Verhalten geradezurücken, was weiterhin Ausdruck davon ist, dass sie nicht bei den Deutschen die Verpflichtung sehen, ihr rassistisches Verhalten zu überdenken und korrigieren, sondern sich selbst.

„Ja, zum Beispiel, als ich im Restaurant war, die Leute sagen mir immer: Warum isst du kein Schwein? Ja, sowas. Du bist ISIS. Nee! Nee! Nee. Aber wenn ich nicht Muslim wäre, ich würde kein Schwein mögen. Der Grund ist nicht von der Religion. Ich mag Schwein nicht zum Beispiel. Warum trinkst du kein Alkohol? Du bist ISIS. Nein! Nein. Ja, vielleicht trinke ich zum Beispiel Bier, warum Wein nicht (lacht)? Weiß nicht. Wäre ich vielleicht nicht so viel in Syrien gewohnt an diese Dinge - in Syrien gab es wenig Alkohol, wenig - Deswegen bin ich jetzt erwachsen und kann nicht so viel trinken oder sowas. [...] Aber das ist zum Beispiel ein Grund von den Leuten, zu sagen: Du bist starker Muslim. Ich bin in der Mitte. Ich habe kein Problem mit anderen. Wenn ich mit Deutschen sitze und die trinken Alkohol oder so etwas, ich habe kein Problem. Es ist eine persönliche Sache. Ich trinke zum Beispiel Wasser. Ich möchte Bier trinken, das macht kein Problem. Aber das kommt vielleicht mit der Zeit, wenn man hier weiter lebt.“ (Ahmad, Absatz 90, 93)

Ahmad erzählt von Auseinandersetzungen bei seinem Job als Küchenhilfe in einem Restaurant, in dem er Ablehnung von seinen Kolleg:innen erfährt, weil diese offenbar annehmen, dass er ein konservativer oder sogar radikaler Muslim ist. Er betont, dass dies nicht der Fall ist und führt ein vermeintliches Vorurteil in diesem Zusammenhang an, dass es ihm missfallen würde, wenn Menschen in seiner Gegenwart Alkohol trinken. Er geht sogar so weit zu sagen, dass er sich vorstellen könnte, selbst Alkohol zu trinken und wendet ein, dass der Verzicht darauf gar nicht unbedingt religiöse Motive haben muss, sondern er aufgrund seiner bisherigen Lebensumstände einfach nicht an Alkoholkonsum gewöhnt ist. Gleiches gilt für den Verzehr von Schweinefleisch, auf den Ahmad verzichtet. Anstatt zu kritisieren, dass das Einhalten religiöser Gebote nicht gleichzusetzen ist mit einer radikalen Religiosität erklärt Ahmad, dass sein Verzicht auf Schweinefleisch eher etwas damit zu tun hat, dass es in seinem muslimisch geprägten Heimatland eben kein Schweinefleisch gibt und er den Geschmack daher nicht gewohnt ist. Ahmad sieht sich offenbar einem starken Rechtfertigungsdruck ausgesetzt, dem er nachkommt, um nicht ausgegrenzt zu werden. Als scheinbar annähernde Geste stellt er in Aussicht, dass er seine eigenen Gewohnheiten ändern und auch Alkohol probieren würde.

Um dem Bild gewalttätiger, radikaler Muslim:innen entgegenzuwirken, setzt Omar darauf, positive Kontaktangebote zu schaffen, bei denen Geflüchtete bewusst ihren Glauben und damit die negativen Assoziationen zurückstellen und somit ein positives, friedfertiges Bild vermitteln:

„Und was ich sagen wollte: wir müssen halt Respekt – voll Respekt haben. Wir müssen uns auch mit einem anderen unterhalten, ohne Religion vorzuzeigen. Wie gesagt: wegen Arbeit und – egal, wer was glaubt. Hauptsache, dass wir zusammenleben, ohne Probleme. Und es gab auch viele Projekte, die muss man halt immer auch machen. Zwischen mehreren Religionen am Treffpunkt, sowie zum Beispiel Kaffeetrinken oder ein Zeichenprojekt oder Musik – es gibt Leute, die anderen – also Sport machen – ja. Man muss halt auch immer so was organisieren. Wir als junge jetzt, und vielleicht die anderen. Die Eltern damals haben nicht viel erlebt mit den Muslimen [unverständlich]. Und es ist ein bisschen schwierig vielleicht wegen den Medien oder – wir können nicht alle sagen. Also es gibt, wie gesagt, immer gute und schlechte – ja, so und so. Wir müssen immer die positiven Sachen nennen. Dass wir zusammenleben, ohne Probleme.“ (Gruppe, Absatz 137)

Omar hofft, auf diese Weise dem vor allem durch die Medien erzeugten negativen Bild entgegen wirken zu können. Auch Abdul versucht dieses negative Bild durch sein betont ruhiges und aufgeschlossenes Verhalten aktiv zu verändern:

ABDUL: „Als ich mit einem Deutschen Kontakt gemacht habe, ich wollte meine Sprache verbessern. Ich habe immer die Leute gesehen, die haben Angst. Weil ich bin Muslim und die denken – ich weiß nicht, was die genau gedacht haben. Aber immer – ich versuche immer etwas Gutes zu zeigen. Danach im Kontakt bleibe ich immer ruhig sein//“

OMAR: „Um die Wahrheit zu zeigen –“

ABDUL: „Ein bisschen, ja – wie soll ich das sagen? Ich kann es auch auf Arabisch nicht erklären. Aber immer so nett sein mit den Leuten – immer ruhig. Danach habe ich mehr Kontakt. Danach haben sie mich verstanden – was meine Religion bedeutet oder was bin ich.“ (Abdul & Omar, Absatz 167–169)

Abdul erzählt, dass er Kontakt zu Deutschen gesucht hat, die jedoch Angst vor ihm hatten, weil er Muslim ist. Daraufhin habe er angefangen, sein Verhalten bewusst anzupassen und stets betont ruhig und friedfertig aufzutreten, um das verzerrte Bild von Muslim:innen bei seinem Gegenüber zu korrigieren. Im weiteren Verlauf des Interviews berichtet Omar davon, dass er aus diesem Grund auch in Deutschland begonnen hat, sich zu rasieren, obwohl er gerne einen Vollbart tragen würde:

OMAR: „Ja, wir hätten gerne – wir als Männer – unseren Bart lassen wir gerne wachsen. Es ist einfacher wirklich für die Haut. Wir haben auch in Syrien - die Hautfarbe: meine Schwester, genau wie du. Und die Männer davon, die die Haut - also helle Hautfarbe haben - dass also - die Haare nicht so stark wie bei uns. Damit man halt gut schlafen kann ohne Probleme - dass man so sprießen lässt –“

I: „Es kratzt?“

OMAR: „Genau. Wenn man lang wachsen lassen würde, zeigt es hier nicht so ein schönes Bild.“

YOUSEF: „Nee, hier schonmal nicht.“

OMAR: „Du jetzt nicht mehr. Wenn ich jetzt drei Wochen - wird richtig dunkel und sieht nicht so gut aus. Ich muss immer rasieren. In unserer Heimat dürfen wir sowas machen. Und jetzt, Gott sei Dank, ist das modern. Jetzt ist es modern geworden, so einen richtig langen Bart zu haben. Mag ich auch gerne, aber macht mich noch so ein bisschen –,“

YOUSEF: „Ja du selbst darfst nicht. Weil dann zeigt das etwas anderes.“

OMAR: „Ja, das ist, was ich meinte.“

I: „Ah, weil die Leute dann davor wieder Angst haben?“

OMAR: „Genau. Obwohl wir das wirklich gerne wachsen lassen. Es ist gesünder für die Haut. Wenn ich jeden Tag rasiere - oder bei der Arbeit muss ich auch immer rasieren. Wir haben immer Kontakt mit Kunden. Wir müssen zu ihnen nach Hause kommen- also in die Wohnung. Vielleicht gibt es auch Kinder – wir müssen die Wartung machen. Die Heizung immer entlüften und so weiter. Wir müssen immer freundlich vom Aussehen sein. Die Kunden, die haben auch nicht viel Kontakt mit uns. Die können auch nicht so Ewigkeiten uns kennen lernen. Unsere Firma ist bekannt. Aber als Mitarbeiter müssen wir ein bisschen schöner aussehen.“

YOUSEF: „Ja klar, du kannst nicht nach Hause gehen, wo Kinder sind und dann mit vollem Bart rein gehen und wo die überhaupt so im Fernsehen schon mal so einen gesehen haben mit Waffen, oder so. Uiuui.“

I: „Aber das ist ganz schön - das ist ja erstaunlich, dass, weil hier das Bild von Muslimen anders ist, ändert ihr, das was ihr eigentlich - ändert ihr euren Lebensstil, quasi -“

OMAR: „Ja, müssen wir -“

I: „Das ist ja schon – Ja, ich meine, das ist schon großer Einschnitt in die Persönlichkeit.“

YOUSEF: „Ja, obwohl Jesus selber Bart hatte. Das heißt nicht, dass er Terrorist ist.“
(Gruppe, Absatz 183–196)

Von den unterschiedlichen Formen der Diskriminierung irritierte die Befragten das antimuslimische Othering. Nicht nur, weil diese Form mit den schwerwiegendsten Vorurteilen als Straf- und Gewalttäter:innen einhergehen. Sondern auch deshalb, weil die Befragten dadurch immer wieder auf ihre vermeintliche religiöse Identität reduziert werden, obwohl alle angaben, dass Religion in ihrem Leben im besten Fall eine untergeordnete Rolle spiele und sie es als befremdlich empfinden, sich immer wieder zum Islam verhalten zu müssen auch wenn sie sich nicht oder nur geringfügig mit ihm identifizieren können.

„Ja, ich habe mit Deutschen, als ich in [Name des Stadtteils] war - Ich trinke, aber ich esse kein Schwein. Ja, ja, immer: ‚Warum trinkst du Alkohol aber isst kein Schwein?‘ Ich mag kein Schwein. Ich kann es nicht essen. Ich habe alles - jetzt bin ich 29 Jahr alt, klar, ich kann nicht essen. Aber ich trinke Alkohol, ja, ich kann. Ich war in Syrien trinken und hier auch, kann ich trinken.“ (Amin, Absatz 92)

Amin identifiziert sich als muslimisch, aber nicht besonders religiös und erzählt, dass er sich bei Zusammenkünften mit Deutschen immer wieder dafür erklären muss, dass er bestimmten islamischen Geboten und Normen folgt, anderen jedoch nicht. Dies würde Amin in der Gesellschaft anderer Muslim:innen vermutlich nicht geschehen und es ist ebenfalls unwahrscheinlich, dass ein Christ in der gleichen Gruppe zu der Einhaltung und Ablehnung religiöser Gebote Stellung nehmen müsste. Im Hintergrund derartiger Konversationen steht die Annahme bzw. das Vorurteil, dass der Islam eine konservativere und restriktivere Religion sei, die ihren Anhänger:innen keinen Spielraum erlaubt, Gebote an- und abzulehnen und dass Muslim:innen im Umkehrschluss konservativer bzw. radikaler in ihrem Glauben sind und es daher nicht mit sich vereinbaren können, gewisse Gebote nicht einzuhalten. Letztendlich fußt diese Vorstellung auf einem Islambild, welches die Religion als radikal und unvereinbar mit dem Leben in der heutigen Gesellschaft darstellt. Mit einem solchen Islambild sieht sich auch Hasan konfrontiert:

„Das ist - Also wegen Islam - also ich sage, Islam, die Leute - so zum Beispiel, ich habe eine Frau kennengelernt, die weiß gar nichts über Islam oder wie Islam aussieht. Wir haben einen Koran gekauft, der ist auf der deutschen Sprache geschrieben. [...] Und ich habe den geschenkt. Erstmal hat sie gesagt nein, ich fasse das nicht an, das ist gefährlich. Ich habe gesagt: Das ist ein Buch. Willst du das Buch nicht? Dann kannst du es mir wieder zurückgeben. Aber du hast mich ein paar Mal gefragt, warum muss die Frau immer ein Kopftuch tragen? Warum muss die Frau so sein? Warum muss der Mann so? Warum trägt deine Frau zum Beispiel ein Kopftuch mit dir - also meine Frau trägt mit mir kein Kopftuch, aber mit den anderen Männern ja. Was ist der Grund? Ja, ich habe sehr viel erzählt, aber ich bin auch kein Akademiker islamisch. Ich kann das nicht richtig erklären. Wie die Leute, die Islam studiert haben.“ (Hasan, Absatz 22)

Eine Bekanntschaft, die Hasan offenbar nicht gut kennt, spricht ihn darauf an, warum seine Frau ein Kopftuch tragen muss und warum sie mit ihm keines trägt, mit anderen Männern aber schon. Es liegt nahe, dass der deutschen Frau das Tragen eines Kopftuches bzw. die entsprechenden religiösen Gebote missfallen und sie Hasan mit oft als misogyn wahrgenommenen Normen im Islam konfrontieren will. Obwohl dies sehr persönliche und auch konfrontative Fragen sind, bleibt Hasan aufgeschlossen und schenkt der Bekannten einen Koran auf Deutsch, damit sie die Religion kennenlernen kann, die sie kritisiert. Zum einen, weil Hasan diese Normen seiner eigenen Aussage nach nicht gut erklären kann und auch, damit sie sich ihr eigenes Bild machen kann. Die Bekannte lehnt jedoch schon das Buch mit den Worten ab, es sei gefährlich.

„Also mit vielen Leuten habe ich kennengelernt auch in Deutschland und es gibt solche Leute, die sagen: Warum bist du hier? Warum - weiß ich nicht. Wenn du Muslim bist, warum bist du in *christian* [Englisch: christlich] Land? [...] Aber mit meiner Freundin bin ich - wenn es Zeit zum Beten ist, sagt sie: Gehst du nicht zur Moschee? Und ich sage: Gehst du nicht zur Kirche?“ (Said, Absatz 82)

Die Frage danach, warum Said als vermeintlicher Muslim in einem „christlichen“ Land ist, lässt zweierlei erkennen: Zum einen wird Deutschland zur Ausgrenzung bestimmter Personengruppen als christliches Land verstanden und in dem Zuge wird es als unvereinbar angesehen, als Muslim in Deutschland zu leben. Auch seine Freundin nimmt ihn offenbar als Muslim wahr, wenn sie ihn fragt, ob er zum Gebet nicht in die Moschee gehe. Er versucht, die Verzerrung der Behandlung des Islam im Vergleich zum

Christentum klarzumachen, indem er die Rückfrage stellt, ob sie denn gar nicht in die Kirche geht. Er erzählt im Interview, dass er sich als muslimisch bezeichnet und seine Freundin als christlich. Es scheint jedoch als normal hingenommen zu werden, dass sie trotz dieser Identifikation keiner religiösen Praxis nachgeht, dies jedoch von ihm als Muslim erwartet wird. Von dieser Diskrepanz zwischen Selbst- und Fremdbild erzählt auch Expert:in A in Gesprächen mit Geflüchteten:

„Es ist aber grundsätzlich kein großes Thema - Religion - in der Beratung an sich. [...] Und auch zum Beispiel welche - hatte ich vorhin schon erwähnt - die sich zum Beispiel darüber aufregen, dass sie immer als Muslime bezeichnet werden, obwohl sie selbst zum Beispiel gar keine Muslime sind. Einfach mit dem Hintergrund, dass sie aus den Ländern, die für uns erstmal - ich sage für uns, meine ich jetzt die grundsätzliche breite Masse - als muslimisch gelten und die das dann nicht verstehen, dass die dann als muslimisch bezeichnet werden, auf der Straße, beziehungsweise gerade mit dem Umschwung - mit dem politischen Umschwung in Deutschland und auch den negativen Einstellungen gegenüber dem Islam, sich dagegen wehren möchten. Und auch mir gegenüber offen äußern, also ich verstehe das nicht, und ich bin nicht muslimisch und warum denke die Leute das von mir? Und solche Themen habe ich tatsächlich häufiger.“ (Expert:in A, Absatz 21)

In dem gesammelten Material zeigen sich im Grunde drei Reaktionen der Befragten auf antimuslimische Diskriminierung in Interaktionen mit Deutschen: Sie tun entsprechende Aussagen als Scherz ab (1); sie zeigen Verständnis für das negative Islambild der Deutschen und machen „schlechte“ Muslim:innen für dieses verantwortlich (2); oder sie erklären, dass es in ihrer Verantwortung liege, den Deutschen durch ihr eigenes, positives Verhalten zu zeigen, wie der „wahre Islam“ aussieht (3). Diese Reaktionen treten dabei häufig in Kombinationen auf und schließen sich nicht etwa aus. Auf den ersten Blick scheint dieses Rechtfertigen und in Schutz nehmen der antimuslimischen Diskriminierungen verwunderlich. Intuitiv liegt eine Abwendung von der deutschen Gesellschaft angesichts der anhaltenden Diskriminierungen nahe.

Ellefsen und Sandberg (2021) sehen in diesen Reaktionen hingegen keine Zustimmung bzw. kein in Schutz nehmen, sondern Akte der „*everyday resistance*“ (ebd., S. 1), die darauf abzielen „[to] make it easier to avoid victimisation, protect religious identities, and ease the daily lives of young Muslims“ (ebd.). In ihrer Forschung befragten sie 90 Muslim:innen im Alter von 18–32 Jahren zu ihren Erfahrungen mit antimuslimischer

Diskriminierung in ihrem Alltag in Norwegen und identifizierten in den erhobenen Daten fünf idealtypische Reaktionen der Betroffenen (ebd., S. 5, 14f.).

Die erste von ihnen identifizierte Reaktion bezeichnen sie als „*talking back*“ (ebd., S. 7), wobei Situationen gemeint sind, in denen die befragten Muslim:innen sich verbal gegen Stereotypisierungen und Anschuldigungen bezüglich ihrer religiösen Identität wehren und zum Teil auch argumentativ dagegen vorgehen. Diese Reaktion ist in meinem Material etwa zu beobachten, wenn Said seine Freundin im Gegenzug fragt, ob sie nicht sonntags in die Kirche geht, wenn er regelmäßig zum Beten angehalten wird. „*Entering dialogue*“ (ebd., S. 9) beschreibt hingegen Situationen, in denen Muslim:innen auf kritische bis feindselige Aussagen mit einem betont freundlichen Gesprächsangebot reagierten. „An expressed motivation [...] was often a belief that entering such a process would make the other change their negative prejudices“ (ebd.). Ellefsen und Sandberg betonen jedoch, dass die Befragten zu dieser Reaktion nur bereit waren im Austausch mit nahestehenden Menschen, wie etwa Kolleg:innen, Nachbar:innen oder Freund:innen. Hasans Erzählung bestätigt diese Beobachtung, indem er davon berichtet, einer Bekannten einen Koran zu schenken, um sich gemeinsam mit ihren Fragen zu vermeintlich kritischen Punkten wie dem Kopftuch auseinanderzusetzen. Die beiden hatten eine gewisse Vertrautheit miteinander, die die Grundlage für eine tiefgreifendere Auseinandersetzung zu bilden schien – auch wenn das Gesprächsangebot letztendlich von der Bekannten abgelehnt wurde.

Eine weitere Form der *everyday resistance* ließ sich in meinem Material besonders häufig finden: „*living the example*“ (ebd., S. 10f.). „[S]howing the true nature of Islam by living the example of a good Muslim“ (ebd.) ist ein Motiv, das mehrere von mir Befragte explizit als Reaktion auf Konfrontationen mit antimuslimischem Rassismus nannten. Abdul, Omar und Yousef etwa reden davon, sich in Gesprächen mit Deutschen betont freundlich und friedfertig zu zeigen und keinen Bart zu tragen, um keine negativen Assoziationen bei Deutschen in ihrem Umfeld zu wecken.

Eine Strategie, die im Gegensatz zu den oben genannten nicht als direkte Reaktion auf eine Auseinandersetzung zu verstehen ist, sondern in der Retrospektive in Erzählungen über entsprechende Situationen auftritt, ist „*denying significance*“ (ebd., S. 12). Diese Reaktion wenden ebenfalls zahlreiche von mir Befragte an, wenn sie beispielsweise diskriminierende Aussagen als Scherz abtun oder betonen, dass ihnen entsprechende Aussagen nichts ausmachen und Ausdruck von Unwissenheit sind. Diese Strategie wirkte in den Interviews stets besonders irritierend auf mich und ich wertete sie

als in Schutz nehmen des diskriminierenden Gegenübers. Ellefsen und Sandberg identifizieren dieses Verhalten dennoch als Form des Widerstandes:

„The young Muslims at times denied the significance of anti-Muslim hostility, after describing grave instances of verbal abuse and discrimination. This might have been a result of problematic trivialisation or normalisation of hostility. However, the ability to try to ‚brush it off‘ and construct self-narratives where the offended rise above the hostility may also have been an important part of a repertoire of resistance toward anti-Muslim and other forms of hostility that marginalised groups face.“ (ebd., S. 13)

In diesem Sinne scheint *denying significance* als Coping-Strategie eine Form des Widerstandes zu sein, die es den Betroffenen erlaubt, sich im Alltag gegen Anfeindungen zu rüsten und sie nicht als persönlichen Angriff werten zu müssen.

Das „*talking down*“ (ebd., S. 14) ist als einzige Strategie in den von mir geführten Interviews nicht zu identifizieren. Hierbei werten die Befragten das diskriminierende Gegenüber argumentativ ab und entkräften so die Anschuldigungen als illegitim. Ein möglicher Grund dafür, warum diese Strategie in den von mir erhobenen Daten nicht vorkommt, ist, dass die Befragten mir als Deutscher gegenüber nicht so abwertend über andere Deutsche reden wollten. Dies scheint jedoch in der Forschung von Ellefsen und Sandberg nicht der Fall gewesen zu sein.

Die in diesem Kapitel beschriebenen Interaktionen sind insofern mit dem deutschen Säkularitätsregime in Verbindung zu bringen, als dass sie innerhalb desselben stattfanden und die involvierten Deutschen als Teil und Vertreter:innen des Säkularitätsregimes zu verstehen sind. Daher können die identifizierten Strategien als Reaktionen der befragten Geflüchteten auf Diskriminierungen im Kontext des deutschen Säkularitätsregimes aufgefasst werden. Es sind auf den ersten Blick Akte der Rechtfertigung und des in Schutznehmens. Bei genauerer Untersuchung sind sie jedoch als Akte der *everyday resistance* zu verstehen, durch die die Betroffenen ein Gefühl der Selbstwirksamkeit und der Kontrolle über ihre soziale Position zurückerlangen, indem sie sich dagegen wehren, die negativen Eigenschaften und Stereotype anzunehmen, mit denen sie konfrontiert sind. Der Widerstand besteht daher in einer aktiven Ablehnung und Abgrenzung von diskriminierenden Fremdbildern. Hier wird deutlich, dass die Befragten in diesem Sinne nicht einverstanden sind mit den getroffenen Aussagen oder diese entschuldigen wollen. Vielmehr kommt darin eine Strategie zum Ausdruck, sich trotz

immerwährender Diskriminierungen mit der deutschen Aufnahmegesellschaft positiv auseinandersetzen zu können.

Wie Kunst et al. (2012) anmerken, bleibt zu untersuchen, welche Auswirkungen diese Strategien langfristig auf das Selbstbild der Geflüchteten haben wird und inwiefern dies ihr Bild von sowie ihre Beziehung zu der Aufnahmegesellschaft prägen wird:

„Although the identity formation of ethnic minorities in general has been a frequent topic of research, the effects of religious stigma on the identity formation of Muslims living in societies that are suspicious of Islamic beliefs have been a neglected topic.“ (ebd., S. 1)

Ellefsen und Sandberg (2021) merken in diesem Zusammenhang an, dass

„[w]hile our study shows that resistance plays a significant role in countering and negotiating anti-Muslim hostility in the daily lives of Muslims, it is important to underline that these forms of resistance are not necessarily effective at challenging the societal structures and discourses that these hostilities manifest.“ (ebd., S. 16)

Wenngleich solche Formen der Reaktion auf antimuslimische Diskriminierung den Betroffenen dabei helfen können, sich der neuen Gesellschaft zugehörig zu fühlen, leisten sie nicht nur keinen Beitrag dazu, dass entsprechende Diskriminierungen aufgedeckt und als solche verhandelt werden, sondern führen eventuell sogar dazu, sie aktiv zu verschleiern. Um diese Dynamik perspektivisch aufzulösen und ihr etwas Wirksames entgegenzusetzen, wäre für die zukünftige Forschung von Interesse, wie solche Strategien sich innerhalb der Gemeinschaft geflüchteter Menschen gefestigt haben. Denn

„such a repertoire encompasses a set of culturally learned routines by which Muslims interact in conflict with others. The repertoire, or set of methods for everyday resistance, is learned and grows out of the particular social circumstances and settings of those who enact it.“ (ebd., S. 3)

4.3 Gesellschaft

In diesem Abschnitt wird das erhobene Material in Bezug auf solche Situationen analysiert, die der gesellschaftlichen Ebene zugeordnet werden können. Leitend ist hierbei die Frage, wie die Befragten dem Säkularitätsregime auf der – gewissermaßen die

beiden anderen umfassenden – Ebene der ‚Gesellschaft‘ begegnen und welche Rückschlüsse dabei gezogen werden können auf die Rolle der vermeintlichen religiösen Identität der Befragten in der Auseinandersetzung der deutschen Gesellschaft mit den Geflüchteten.

4.3.1 Label-Switching: Vom „Flüchtling“ zum „Muslim“ in der deutschen Öffentlichkeit

Riem Spielhaus beschreibt einen Wandel in der öffentlichen Wahrnehmung nach den Terroranschlägen vom 11. September 2001 vom „Migranten zum Muslim“ (2013, S. 169), bei dem vor allem die sogenannten türkischen Gastarbeiter:innen und ihre Nachkommen bis zur Jahrtausendwende vorwiegend als ‚Ausländer:innen‘ oder ‚Migrant:innen‘ gesehen wurden und mit Aufkommen von Akten islamistisch motivierten Terrorismus eine Umkategorisierung selbiger Personengruppe in ‚Muslim:innen‘ stattgefunden habe. Dass die Label ‚Ausländer:innen‘ und ‚Muslim:innen‘ auch heute in der Wahrnehmung von Geflüchteten miteinander einhergehen, bezeugen zahlreiche Aussagen der Befragten.

„Weil als Araber wird man direkt als Muslim gesehen und eingeteilt und als Muslim direkt auch dann als Terrorist. Und deshalb werden halt auch diese Begriffe nicht voneinander getrennt. Also man wird dann direkt verurteilt. Nur weil man so aussieht ist man Araber, dann ist man aus den arabischen Ländern. Dadurch ist man automatisch auch Muslim und deshalb auch Terrorist.“ (Issam, Absatz 36)

Auf diese Querverbindung von ‚Migrant‘ über ‚Muslim‘ zu ‚Terrorist‘ nehmen auch Spielhaus (2013) sowie Mavelli und Wilson (2017) Bezug, indem sie dieses Label Switching erläutern. Im Zuge der Terroranschläge des 11. September 2001 kam es zu einer Verschiebung des Fokus in der öffentlichen Debatte über vermeintlich muslimische Migrant:innen von einem Diskurs über Integration hin zu einem über öffentliche Sicherheit. Die jüngste Fluchtdynamik habe das Label „Flüchtling“ dann schnell mit den anderen in Beziehung gesetzt:

„[B]oth phenomena [were] independently rising to the top of policy agendas, including, though not limited to, concerns of rising insecurity, in part tied to the perception of mass uncontrolled movement of people, and the global war on terror discourse that contributes to linking ‚terrorist‘ and ‚Muslim‘ in the public

consciousness. From there, it has been only a short step for these words to become linked with ‚refugee‘ as well.“ (Mavelli/Wilson 2017, S. 2)

Die beständige Verlinkung von Islam und Terrorismus ist dabei so präsent, dass auch die erst seit Kurzem in Deutschland lebenden Befragten sie eindeutig wahrnehmen und als Verbindung des Islam mit einer Angst vor Gewalt ausdrücken:

„Du guckst Fernsehen und du denkst, okay, so ist Syrien. Und diese Leute in Syrien machen das so, die schlachten einfach die Frau weil sie eine Zigarette geraucht hat. Dann hast du eine Idee in deinem Kopf. Okay, er ist Muslim, dann läuft er mit einem Messer rum - also Taschenmesser.“ (Hasan, Absatz 18)

Dieses Zitat deutet darüber hinaus auf zweierlei hin: Zum einen wird deutlich, dass es hier um eine Darstellung von Geflüchteten in den Medien geht und zum anderen werden hier von Hasan verschiedene Labels vermischt – nämlich in diesem Fall Nationalität und Religionszugehörigkeit. Im ersten Teil des Zitats ist von ‚Syrern‘ die Rede (bzw. von „Leuten in Syrien“) und im letzten Teil von einem ‚Muslim‘. Es ist nicht eindeutig zu klären, ob diese Vermischung von Labels zustande kommt, weil sie auch in Hasans Wahrnehmung miteinander verbunden sind, oder ob dies eine Reproduktion der wahrgenommenen Verbindung ist, die in der deutschen Gesellschaft vorzuherrschen scheint.

Im Verlauf dieses Abschnitts wird sich immer wieder zeigen, dass in den Berichten der Befragten Othering gegenüber unterschiedlicher Labels thematisiert und teilweise aufeinander bezogen wird. Dabei scheinen einerseits rassistische bzw. xenophobe Narrative Anwendung zu finden, die sich gegen Geflüchtete als „Ausländer“ richten, die „den Deutschen“ Ressourcen streitig machen. Andererseits scheinen teilweise islamophobe Argumentationen im Vordergrund zu stehen, die die Geflüchteten primär als vermeintliche Muslim:innen betrachten. Vor dem Hintergrund des Erkenntnisinteresses dieser Arbeit wird der Fokus auf solche Situationen gelegt, in denen vermeintliche religiöse Identitätsmarker in Aushandlungsprozessen zwischen Aufnahmegesellschaft und Geflüchteten zu erkennen sind. Da die Befragten von beiden oben beschriebenen Formen des Othering jedoch im gleichen thematischen Zusammenhang und in Reaktion auf die gleichen Interviewfragen antworteten, ist es wichtig, die Verknüpfung dieser beiden Mechanismen im Auge zu behalten.

4.3.2 Antimuslimisches Othering in den Massenmedien

Karin Creutz-Kämpfi (2008) hat in der Erforschung antimuslimischen Otherings in der medialen Berichterstattung in Finnland vier Arten des Othering definiert, die sich teilweise ebenfalls in den Erzählungen der Befragten wiederfinden lassen. Der *discourse of violence* zeichnet sich dadurch aus, dass sich die Berichterstattung über Muslim:innen bzw. „den Islam“ überproportional auf ihren vermeintlichen Bezug zu Gewalt und Terrorismus konzentriert und suggeriert, dass der Islam eine inhärente Tendenz zu Gewalt hat oder gar Gewalt verherrlicht (vgl. ebd., S. 296). Nach dem *colonialist discourse* werden Muslim:innen als rückständig und unzivilisiert dargestellt und im Gegenzug „der Westen“ als modern stilisiert: „The tone is reformist; the task of ‚the West‘ as ‚more advanced‘ is to help the ‚Islamic world‘, both politically and ideologically.“ (ebd., S. 301). Der *discourse of secularization* deckt sich stückweise mit dem vorigen, hier wird der Islam jedoch nicht als „harmless, but backwards“ (ebd., S. 302) klassifiziert, sondern Religion an sich und der Islam im Speziellen abgelehnt und im Gegenzug Säkularität als Ideal dargestellt, welches die „westlichen Werte“ verkörpert. Mit dem *discourse of the clash of civilizations* bezieht sich Creutz-Kämpfi auf die These von Samuel P. Huntington, der zukünftige globale Konflikte als „Kampf der Kulturen“ beschreibt, in welchen der Westen dem Islam gegenüberstehen werde. Eine Betrachtung der unterschiedlichen Othering-Mechanismen hält sie deshalb für zentral, weil „these representations function as definers for collective categorizations, having an impact on which categories for self-identifications are relevant in specific cases“ (ebd., S. 295). Es wird hier also zum einen viel über die Selbstdefinition der Mehrheitsgesellschaft offenbar, von der das Othering ausgeht, und zum anderen bedingen sich ihrer Ansicht nach Narrativ und Realität gegenseitig: Texte und Erzählungen, die Othering beinhalten, bilden nicht bloß eine gewisse Realität oder Einstellung innerhalb einer Gesellschaft ab, sondern bekräftigen und verstetigen diese gleichsam, wodurch wiederum ihre Wirkmacht auf die Gruppen innerhalb der Gesellschaft zunimmt. In den Ausführungen der Befragten lassen sich zumindest zwei Formen des Otherings wiederholt ausmachen: Der *discourse of violence*, dem auch die beiden obigen Zitate zuzuordnen sind und der *colonialist discourse*. Das soll nicht bedeuten, dass die beiden anderen Formen in der Berichterstattung und der gesellschaftlichen Auseinandersetzung über Geflüchtete nicht stattfinden, sondern dass die in dieser Arbeit befragten Personen diese Formen offenbar nicht wahrnehmen oder ihnen nur eine geringe Bedeutung beimessen. So etwa in folgendem Bericht von Amin:

„Ja, ich bin auch ein Muslim, aber nicht so starker Muslim. Aber wie mein Kollege gesagt hat: Ich glaube, die Deutschen haben nicht so viel über Muslime oder arabische Ländern gelesen oder Nachrichten gesehen. Weil es gibt viele Unterschiede zwischen (-) - Weil es gibt auch rechts und links. Es gibt viele Menschen, die nach links gehen und (unv.) hier. Wir wollen nicht in Krieg bleiben und mit den anderen kämpfen und, ja. Wir sind hier jetzt, wir leben wie die Deutschen leben. Wir gehen auch in die Disko oder ins Restaurant oder zum Fußballspielen. Ja, wie die Deutschen. Manche Menschen trinken auch oder sowas. Viele Muslime machen es wie die Deutschen. Ich glaube, die Deutschen wissen das nicht genau, wie wir leben.“ (Amin, Absatz 81–86)

Dabei wird den deutschen Medien mehr oder weniger deutlich eine systematische Verzerrung der Darstellung von Geflüchteten bzw. Muslim:innen unterstellt, teilweise wird dabei auch das Ziel angesprochen, mit möglichst skandalösen bzw. kontroversen Nachrichten die eigenen Leser:innenzahlen zu stärken:

„Vielleicht machen die Medien auch Unsinn. Die Medien immer - Die Medien machen immer ein schwarzes Foto - ein schwarzes Bild. Immer macht die immer alle Araber du - oder zum Beispiel oder alle, die von Asien kommen oder sowas. Der Mensch hat immer ein Problem. Aber wir sind nicht so. Wir möchten hier weiterleben, eine Familie gründen, Freund haben, Spaß machen hier. Wir wollen immer die alte Zeit vergessen. Wir sind ja Muslime, aber das macht nichts schlimm. Wir sind Muslime, aber nicht so stark.“ (Amin, Absatz 88)

Amin drückt aus, dass die Medien oft Sachverhalte betont negativ darstellen und dabei ausländische Menschen oftmals im Mittelpunkt stehen. In seinem Zusatz „Der Mensch hat immer ein Problem“ scheint die Wahrnehmung durch, dass die Medien sich bewusst auf potenziell negative Schlagzeilen fokussieren. Dabei spricht er zuerst von „Arabern“ und „Asiaten“ und schließlich von „Muslimen“.

„Es ist so - also es ist gleich. Aber was im Camp passiert ist - es ist auch so eine kleine Geschichte. Nicht so, wie es im Fernsehen manchmal kommt - mit Gewalt und so - eine Frau oder ein junger Mann oder so. Ich habe das nicht erlebt, aber gehört. Es gibt - ein paar Geschichten sind richtig, ein paar Geschichten sind so - das ist, damit Multimedia arbeiten kann. Und Geld verdienen.“ (Hasan, Absatz 12)

Auch Hasan unterstützt mit seiner Aussage die Wahrnehmung, dass die Medien sich besonders bei der Berichterstattung über ausländische Menschen auf die

negativen Nachrichten fokussieren, in denen Gewalt und Missbrauch thematisiert werden, um das eigene Geschäft zu unterstützen. Sie nehmen dabei in Kauf, dass das Leben geflüchteter Menschen in den Unterkünften verzerrt dargestellt wird.

„Ja, wie gesagt. Mit dieser Situation ist es wirklich schwierig: mit der Bildzeitung. Es gibt Leute, die Gelehrten – für mich – und Ungelernte. Ungelernter Mensch heißt für mich nicht die, die kein Zeugnis haben, zum Beispiel einen Abschluss oder Abitur oder sowas. Nein, ungelernete Menschen sind die, die keine Erfahrungen mit anderen Menschen haben. Zum Beispiel, du warst schon außerhalb von Deutschland. Du bist jetzt schon mit uns und du kriegst auch nachher vielleicht Kontakt mit anderen Leuten, die nicht aus deiner Kultur – nicht aus deiner – was du gelernt hast, seit der Kindheit. Und man muss halt immer offen sein und die anderen kennenlernen. Und dann sag mal, dass sie schlecht oder gut sind.“ (Omar, Absatz 164)

In diesem Zitat nimmt Omar explizit auf die Bildzeitung als Medium Bezug. Sie dient als Negativbeispiel einer Zeitung, die offenbar ein verzerrtes Bild von gewissen Menschengruppen produziert. Seiner Ansicht nach wird die Bildzeitung produziert und/oder gelesen (dies geht nicht klar aus dem Zitat hervor) von Menschen, die er als „ungelehrt“ bezeichnet in Bezug auf den Umgang mit Menschen aus anderen Kulturen. Dahinter steht scheinbar die Auffassung, dass bestimmte Medien dafür bekannt sind, Tatsachen zu verzerren und Vorurteile schüren und solche Menschen dafür anfällig sind, die noch nicht oft mit anderen Kulturen, Einstellungen und Lebensweisen konfrontiert wurden. In diesem Sinne stützt Omar mit seiner Aussage die maßgeblich von Allport entwickelte Kontakthypothese, nach der Menschen(gruppen) dazu geneigt sind, Vorurteile gegen andere Menschen(gruppen) abzubauen, wenn sie mit ihnen immer wieder in Berührung kommen (vgl. Pettigrew 1998, S. 66). Omar scheint also die Diskriminierung gegenüber geflüchteten Menschen in den Medien ein Stück weit mit einer fehlenden Weltgewandtheit zu verbinden.

In den meisten Zitaten aus meinem Material werden unterschiedliche Label verwendet, die die eigene Gruppe der Befragten identifiziert. Dabei werden „Araber“, „Syrier“ und „Muslim“ häufig austauschbar verwendet. Andere Zitate hingegen nehmen einen klaren Bezug auf den Status als Geflüchtete in der negativen Berichterstattung in den Medien:

„Mhm (bejahend) also das finde ich auch sehr wichtig, dass man sich integriert, wo man wohnt. Aber es gibt immer so, Attribute dazu, die es schwieriger machen. Zum

Beispiel jetzt, wenn man Fernsehen guckt, dann - es wird immer schlechte Nachrichten über Flüchtlinge berichtet über Flüchtlinge. Zum Beispiel, hier sind jetzt ein- einhalb Millionen Flüchtlinge nach Deutschland gekommen 2015. Nehmen wir statistisch an, dass 10.000 davon Kriminelle sind, ja? Und 10.000 Fälle gibt es auch noch nicht, also die Flüchtlinge gemacht haben. Also - es gibt schon welche, aber nicht 10.000.“ (Ali, Absatz 4)

Statistische Argumentationsansätze, die die Proportion von Kriminalität und Gewalt geraderücken sollen, sind wiederkehrende Instrumente für die Entkräftung solcher Stereotype. Im Gegensatz zu dem vorigen Zitat beziehen sich die Befragten dabei vor allem auf die Darstellung von Muslim:innen in den Medien:

„Also zusammengefasst: wenn man die Statistik betrachtet, haben die Muslime nicht so viele umgebracht, wie die anderen Religionen und die andere Kultur. Und die Zahlen beweisen das. Aber in den Medien wird halt nur das gezeigt, wie die Muslime so viel umgebracht haben. Wenn einmal ein Muslim oder eine Person, die der Religion angehört, jemanden umbringt, dann sind die ganzen Medien damit beschäftigt. Andererseits wird es aber nicht so dramatisch gezeigt.“ (Kamal, Absatz 90)

4.3.3 Geflüchtete als vermeintliche Gefahr für die öffentliche Sicherheit

Diese Darstellung von Geflüchteten als Muslim:innen und damit verbunden als eine Gefahr für die allgemeine Sicherheit wird nicht nur deutlich von den Befragten wahrgenommen, sondern auch missmutig reflektiert. Einige von ihnen erkennen darin einen Marker zur Ausgrenzung bestimmter, ‚nicht-deutscher‘ Personengruppen.

„Die Leute hier sehen uns wie Terrorist [...] Aber wir sind nicht - wenn wir so wären, wären wir in Syrien geblieben. Wir möchten weiterleben, in diesem Leben Spaß machen. Wir wollen weiterleben. Und dieser Stein ist auch - aber die Leute hier - gibt es nicht viele Konflikte zwischen Religionen hier in Deutschland.“ (Ahmad, Absatz 78-80)

Einen direkten Bezug zwischen dem vermittelten Bild von vermeintlichen Muslim:innen in den Medien und seiner Lebensrealität stellt Yousef her:

ABDUL: „Das Fernsehen zeigt die Leute anders. Das spielt auch eine große Rolle. Sie sehen im Fernsehen die Leute vom IS.“

YOUSEF: „Ich habe das selber erlebt. Ich soll für meinen Vater einen Koffer holen von Hamburg. Das war so ein Auslesegerät für LKWs. Und das ist ja eher so ein Alukoffer. Den musste ich nach [Name des Wohnortes] mitbringen für mein Vater, weil er den am nächsten Tag irgendwo anders hinbringen sollte. Und dann war ich in der Bahn, ganz normal – aber richtig so ein Alukoffer hatte ich – und dann saß ich so. Und dann war die Bahn richtig voll. Und alle gucken mich an. Die Frau – da war so eine alte Frau – neben mir stand sie. Und sie hat richtig geschwitzt. So: Oh hoho, was ist jetzt denn los? Die denken, wenn die Bahn gleich fährt: Bamm, fertig. Ui, das war echt (-).“ (Yousef, Absatz 176)

Yousef bezieht sich auf Abduls Aussage, nach der in den Medien Muslim:innen vor allem im Kontext von Terrorismus thematisiert werden und dies einen Einfluss auf die Wahrnehmung der Menschen hat. Er erzählt von einer Situation, in der er mit einem großen Aluminium-Koffer Bahn gefahren ist und gemerkt hat, dass die mitreisenden Deutschen nervös waren bzw. Angst vor ihm hatten, weil sie ihn als offenbar arabischstämmigen Mann mit einem auffälligen Koffer als potenziellen Attentäter einstufen. Yousef reflektiert im Weiteren über die Gründe für das Verhalten der Mitreisenden und führt noch an, dass die meisten Leute so einen auffälligen Koffer ja auch nicht kennen werden, wenn sie nicht in der entsprechenden Branche arbeiten. Basierend darauf lässt sich die Vermutung anstellen, dass die Leute weniger skeptisch gewesen wären bei einem Gepäckstück, das ihnen vertrauter ist, wie z.B. einer Aktentasche. Yousef und Omar überlegen in der Folge scherzhaft, wie sie die Mitreisenden hätten beruhigen können.

YOUSEF: „Weil jeder in der Bahn guckt mich an, weil ich einen Koffer habe. Was ist jetzt los? Das sah auch so ein bisschen komisch aus, weil das halt für LKWs-Leute. Und wenn einer jetzt im Büro arbeitet, der hat so ein Koffer null, noch nie gesehen hatte: oje.“

I: „Aber es hat keiner was gesagt? Sie haben nur geguckt?“

YOUSEF: „Nee, nee, nee. Ich bin ganz normal weiter gefahren bis [Name des Wohnortes], bin da ausgestiegen. Aber allgemein, die Frau - glaube ich – eine Station ist sie mitgefahren aber dann ausgestiegen.“

OMAR: „Muss man halt immer offen lassen. Hier: Werkzeug.“

YOUSEF: „Hier guck: nichts dabei.“

OMAR: „Oder so einen durchsichtigen Koffer.“ (Gruppe, Absatz 178–183)

Ihr Ton ist dabei pragmatisch bis scherzhaft, ohne sich über die gravierende Stereotypisierung zu beklagen oder Lösungsansätze von Seiten der Mitreisenden einzufordern. Es lässt sich vermuten, dass sie diese Dynamik inzwischen resigniert hinnehmen und versuchen, die Angelegenheit mit einer nüchternen Sachlichkeit anzugehen.

Kamal hingegen sieht eine Hauptschuld bei den deutschen Medien und fordert für eine Verbesserung der Lebensbedingungen geflüchteter Menschen, dass sich die Berichterstattung über die vermeintlich als muslimisch identifizierten Menschen ändern muss:

„Also das Image wird sich leider nie ändern, auch wenn wir - selbst wenn die Araber mehr als die Deutschen sind, wird sich das nicht Image nicht ändern. Und erst wird es sich ändern, wenn die Medien die schlechte Bild oder und die Hetzerei damit aufhört. Erst dann wird sich das ändern.“

„Das ist halt der einzige Punkt, wo man arbeiten muss: und zwar die Medien. Damit dieses Image halt sich ändert und man guckt nicht den Menschen direkt an und sagt: ja, okay, der ist Araber; der ist Muslim; der ist Terrorist.“ (Kamal, Absatz 76, 93)

Bei einigen Befragten führt diese Darstellung von Muslim:innen als Gefahr für die Sicherheit dazu, dass sie ihren Lebensstil, ihr Erscheinungsbild oder auch ihr Verhalten in der Öffentlichkeit hier in Deutschland ändern – unabhängig davon, ob sie sich als Muslime identifizieren oder nicht.

OMAR: „Wenn ich jeden Tag rasiere - für meine Arbeit muss ich mich auch immer rasieren. Wir haben immer Kundenkontakt. Wir müssen zu dir nach Hause kommen in der Wohnung - manchmal gibt es auch Kinder - die Wartung der Heizung, meistens entlüften und so weiter. Man muss immer freundlich vom Aussehen sein. Sie konnten - haben auch nicht viel Kontakt mit uns. Die können uns auch nicht so Ewigkeiten kennenlernen. Unsere Firma ist bekannt. Aber als Mitarbeiter müssen wir schön aussehen.“

YOUSEF: „Ja, du kannst nicht in ein Haus gehen wo Kinder sind und dann mit Vollbart so reingehen. Und wenn die im Fernsehen schon mal so einen gesehen haben mit Waffen oder so, oh je oh je.“

I: „Das heißt ja, dass das ganz schön - also das ist ja erstaunlich, dass ihr, weil hier das Bild von Muslimen anders ist, dass ihr das, was ihr eigentlich - dass ihr den Lebensstil quasi ändert. Das ist ja schon ein großer Einschnitt in die Persönlichkeit.“

YOUSEF: „Ja, obwohl Jesus selber einen Bart hatte, das heißt nicht, dass er Terrorist ist.“ (Omar und Yousef, Absatz 128–131)

Omar und Yousef erzählen, dass sie es in Deutschland vermeiden, einen Bart zu tragen, weil sie befürchten, sie könnten in der Aufnahmegesellschaft damit Assoziationen zu islamistischen Terroristen in den Medien wecken. In ihrer Heimat haben sie Bärte getragen und würden es auch in Deutschland gerne tun. Doch das Gefühl, Angst bei ihrem Gegenüber auszulösen, überwiegt offenbar. Interessant hierbei ist der Umstand, dass die beiden sich bewusst sind, dass Vollbärte in ihrer Altersgruppe in Deutschland (wie vielen anderen westlichen Ländern) gerade modern sind und daher viele nicht-arabischstämmige Männer in ihrem Alter Vollbärte tragen. Es würde also als eine (zugegeben oberflächliche) Maßnahme zur Integration in die neue Gesellschaft angesehen werden können, wenn die beiden auch einen Bart tragen. Gerade sie sehen es für sich jedoch geboten, keinen zu tragen, um keine negative Aufmerksamkeit auf sich zu ziehen.

OMAR: „Genau. Wenn man lang wachsen lassen würde, zeigt es hier nicht so ein schönes Bild.“

YOUSEF: „Nee, hier schonmal nicht.“

OMAR: „Du jetzt nicht mehr. Wenn ich jetzt drei Wochen - wird richtig dunkel und sieht nicht so gut aus. Ich muss immer rasieren. In unserer Heimat dürfen wir sowas machen. Und jetzt, Gott sei Dank, ist das modern. Jetzt ist es modern geworden, so einen richtig langen Bart zu haben. Mag ich auch gerne, aber macht mich noch so ein bisschen -“

YOUSEF: „Ja du selbst darfst nicht. Weil dann zeigt das etwas anderes.“

OMAR: „Ja, das ist, was ich meinte.“ (Omar & Yousef, Absatz 185–189)

4.3.4 Die Darstellung Geflüchteter als rückständig

Neben dem Bezug auf die Argumentation „Muslim:innen als Gefahr für die öffentliche Sicherheit“ beschreibt Issam die Darstellung von Geflüchteten bzw. Muslim:innen in den Medien auch als rückständig und unzivilisiert, wobei diese Narrative als Teil des *colonialist discourse* anzusehen sind:

„Mittlerweile wird er von der deutschen Gesellschaft nicht so angeguckt, wie davor und das liegt daran, dass in den Medien Araber anders gezeigt werden als sie wirklich sind. Und zwar, dass sie nicht zivilisiert sind, dass sie einfach alle wie die IS sich verhalten oder, dass sie keine Ahnung von Kultur und Zivilisation haben. Es ist aber nicht der Fall. Leider - aber es wird so in den Medien gezeigt, als wären die einfach nur in der Wüste oder auf den Kamelen.“ (Übersetzerin für Issam, Absatz 34)

Dass in dem obigen Zitat die Begriffe ‚Muslim‘ und ‚Islam‘ gar nicht fallen und diese Sätze dennoch in einem Gespräch darüber fallen, wie der Islam in den Medien dargestellt wird, verdeutlicht, mit wie wenig Trennschärfe unterschiedliche Labels wie Nationalität (Syrer), Ethnizität (Araber) und Religionszugehörigkeit (Muslim) auch in Verbindung mit dem Status (Geflüchteter) in der medialen und öffentlichen Debatte in Deutschland – aber auch unter Geflüchteten und in der Aushandlung der Befragten ihrer eignen Situation in Deutschland – verwendet werden.

Kamal schließt sich Issams Wahrnehmung an und bedient sich zur Entkräftung dieses Bildes der entgegengesetzten Position. Er beschreibt, dass „der Westen“ sich seine zivilisierten Normen von „dem Islam“ abgeguckt habe und nun diese Tatsache in den Medien absichtlich verdreht wird, um Muslim:innen zu diffamieren:

„Okay, also er möchte damit sagen, zurück zu dem Punkt von den Medien, dass die Medien alles anders zeigen. Dass die Medien aber die Wahrheiten verstecken und zwar, dass die westliche, europäische Kultur eigentlich an dieses Wissen und diese Kultur aus der muslimischen - aus der islamischen Kultur gelernt hat und bekommen hat, sozusagen. Also - und ohne diese Wissenschaften; ohne diese Basis und diese Grundlage, wäre die europäische, westliche Kultur nicht in der Lage, so zu sein, wie sie heute ist. Und ja - das war der Punkt. Aber dass halt die Medien das verstecken und das nicht zeigt, sondern nur die dunkle, komische Seite, die der Wahrheit nicht entspricht.“ (Übersetzerin für Kamal, Absatz 87)

Kamal ist es hier, der die Dichotomie zwischen der „westlichen, europäischen Kultur“ und der „islamischen Kultur“ aufmacht. Dies ist rhetorisch in den *discourse of the*

clash of the civilizations einzuordnen, demnach ein Konflikt besteht, der entlang der vermeintlichen Gegensätze einer „westlichen“ und „islamischen“ Kultur verläuft.

Die mediale Auseinandersetzung mit der sogenannten Flüchtlingskrise nennen die Befragten als wichtigsten Indikator dafür, wie die deutsche Gesellschaft über sie denkt und welche Motive dahinterstecken könnten. Davon abgesehen berichten die Befragten von persönlichen Erlebnissen, in denen sich politische und gesellschaftliche Positionierungen spiegeln, bei denen es um antimuslimischen Rassismus geht, als auch von einigen Erfahrungen, bei denen Fremdenfeindlichkeit im Vordergrund steht.

„Weil Deutsch ist auch so schwer. Deutsche sagen: Alle kommen nach Deutschland. Aber alte Deutsche. So junge nicht. Aber alte Deutsche sagen: Alle Ausländer kommen nach Deutschland und alle [nehmen] Geld und Jobs. Das ist so komisch. Ich habe gearbeitet, ich habe viele Steuern bezahlt. Aber wieso jetzt alle Jobs Ausländern geben? Das ist schlecht. Aber ich habe richtig gar nicht bis jetzt - Job Center und sozial - gar kein Geld genommen.“ (Muhammad, Absatz 60)

Muhammad spricht über das ihm bekannte Vorurteil, dass geflüchtete Menschen in Deutschland dem Sozialsystem schaden und thematisiert dabei das dieser Argumentation inhärente Paradoxon, nach dem geflüchtete Menschen „den Deutschen“ zum einen Jobs wegnehmen, andererseits jedoch den Sozialstaat durch das Erhalten von Sozialleistungen ausbeuten, wobei das eine das andere praktisch ausschließt. Er betont, dass er bereits arbeitet und Steuern zahlt und auch vorher keine Bezüge vom Jobcenter bekommen hat. Bemerkenswert ist an dieser Stelle, dass er als einziger Befragter das Label „Ausländer“ verwendet, statt beispielsweise „Flüchtlinge“. Die Vermutung liegt nahe, dass er diesen abfällig konnotierten Begriff aufgeschnappt hat in eben diesen beschriebenen Auseinandersetzungen mit vorwiegend „alten Deutschen“, wie Muhammad sich ausdrückt.

Auch Amin berichtet von Vorurteilen, mit denen er in direkten Auseinandersetzungen mit Deutschen im Alltag konfrontiert wird. Ob er sich hierbei als Geflüchteter, Muslim oder „Ausländer“ angesprochen fühlt, wird nicht explizit. Was diese Beschreibung jedoch in die Vorangegangenen einreicht, ist die Tatsache, dass die Form des erfahrenen Otherings sich innerhalb des *colonial discourse* verorten lässt:

„Vielleicht können wir uns nicht so gut ausdrücken. Wir haben viele Dinge in uns drinnen. Ich habe viele Gefühle, aber ich kann mich nicht richtig ausdrücken auf Deutsch. Und das ist auch ein Grund. Die Leute sehen mich zum Beispiel als faul.“

Du bist faul. Du hast keinen Ausbildungsplatz gekriegt und ja - ich bin nicht faul, aber ich habe keine Gelegenheit. Und das macht mir einen Konflikt. Bin ich jetzt faul oder bin ich nicht faul? Das macht immer ein Problem. Und jetzt bin ich zurückgegangen in meinem Denken. Ich bin faul, weil ich seit vier Jahren in Deutschland bin und ich kann nicht so gut sprechen, ich kann nicht studieren an der Uni. Ich bin faul? Nein! Ich sage es nochmal: Ich bin nicht faul. Ich war in Syrien an der Uni und ich habe einen Abschluss gemacht. Aber, ich weiß nicht, wer den ersten Schritt hier in Deutschland machen muss.“ (Amin, Absatz 136)

Amin beschreibt, dass er von Deutschen oft als faul bezeichnet wird, weil es ihm noch nicht gelungen ist, fließend Deutsch zu sprechen und eine Arbeit oder Ausbildung zu finden. Im Verlauf des Interviews betont er immer wieder, dass die soziale Isolation im Aufnahmeland maßgeblich dazu beiträgt, dass weder seine Sprachkenntnisse sich verbessern können noch seine Bemühungen, einen Job zu finden. Obgleich dieser offensichtlichen Hindernisse für eine Integration in das neue Umfeld werden geflüchtete Menschen immer wieder seitens der Aufnahmegesellschaft nicht nur als rückständig und unmodern diskriminiert. Ihnen wird auch jegliche Untätigkeit oder ein Unvermögen sich zu integrieren als Faulheit oder Verweigerung ausgelegt. So wird ihnen die alleinige Schuld an einer gescheiterten Integration gegeben.

Sinans Erfahrung untermauert diese Dynamik:

SINAN: „Nein, gab schon die Situation, dass ich mich bisschen geärgert habe - besonders beim Jobcenter – bei der Arbeitsvermittlung: Ja, was kannst du jetzt machen? Das musst du machen. Du musst arbeiten. Und der zeigt mir, dass ich so ein ganz einfacher Mensch bin oder so. Ich kann gar nichts machen - oder ich kann, aber mach ich nicht. Ich bin nur so – Arbeit –“

I: „Als wärst du faul?“

SINAN: „Obwohl ich war gar nicht – ich war in Syrien – in meiner Heimat fast 20 Stunden pro Tag beschäftigt. Und ich habe viel Geld verdient im Monat. Ich hatte auch selber Mitarbeiter. Aber leider hier ist es ganz anders. Ich bin so ganz anders – und ich kann nicht das beweisen. Ich kann das nicht hier was ich mein Heimat gemacht, dass hier wieder aufbauen. Das ist sehr schwierig. Und deshalb war es mit dem Jobcenter ein bisschen ein Problem. Auch die Sprache: Warum lernst du nicht schnell die Sprache? Warum bist du lange im Integrationskurs? Ich wollte sagen: Komm, sitz in einem arabischen Kurs und lerne selber.“ (Sinan, Absatz 90–92)

Auch Sinan spricht seine Jobsuche und den Erwerb von Sprachkenntnissen als Themen an, in Bezug welche er sich von Mitgliedern der Aufnahmegesellschaft diskriminiert fühle. In diesem Fall stellt er heraus, dass sein Berater beim Jobcenter ihn durch seine Behandlung als „einfachen Menschen“ herabgewürdige und ihm vermittelt habe, dass er lediglich geringe Chancen auf dem Jobmarkt habe, obwohl er gut ausgebildet ist. Er fühlte sich aufgrund der Tatsache, dass er bisher arbeitslos war und noch nicht fließend Deutsch spricht, ebenfalls als faul abgestempelt.

Muhammad führt im Laufe des Interviews aus, dass er in einem traditionsreichen Handwerksbetrieb arbeite, in dem die älteren Kollegen konservativ bis fremdenfeindlich eingestellt seien, während die jüngeren im Großen und Ganzen offen ihm gegenüber seien. Neben einem Bewusstsein für diese demografische Ausprägung fremdenfeindlicher Einstellung ist er aufgrund seiner Erfahrungen auch sensibel für geografische Unterschiede:

„Weil ich habe für einen Monat in Berlin - aber ich weiß nicht, welche Stadt - eine Stunde vor Berlin war das. Und ich habe auch da gearbeitet. Und alle Leute - in einer kleinen Stadt - Ich bin rausgegangen. Mein Kollege sagt: ‚Ey [Muhammad], da darfst du nicht gehen.‘ Ich sage: ‚Wieso?‘ Er sagt: ‚Alle Leute - so Ausländer und Haare schwarz und so - es ist ein bisschen komisch für andere Leute.‘ Und ich: ‚Hey, was ist das?‘ Er sagt: ‚Ich sage es dir, aber du kannst gehen von mir aus.‘ Ich sage: ‚Okay, alles gut.‘ Ich habe nach der Arbeit Feierabend und gehe ins Zimmer duschen und gehe raus und alle Leute gucken. Alle Leute - ‚ah hey, guck mal, ey Mann, was passiert?‘ Es war so, alle Leute: ‚Ey, schwarzer Mann, ein Ausländer kommt da.‘ Und das ist schlecht. Weil ich bin ein Mann - ein Männer, so. Egal, welches Land. Ich bin ein Mensch. Es ist egal, welches Land. Menschen sind wir. Ich bin nicht anders. Aber keine Ahnung. Er sagt: ‚Du musst die Haare so blau‘ - aber meine Haare sind - ist nicht komisch. Und mein Gesicht ist anders, das ist nicht komisch. Aber die Leute gucken so, das ist ein bisschen ein Problem. Nicht alle Deutschen, aber 20 Prozent von Deutschland ist es so“ (Muhammad, Absatz 62)

Seiner Schilderung nach stand in der Situation nicht eine vermeintliche muslimische Identität im Vordergrund, sondern lediglich die Tatsache, dass er aufgrund seiner phänotypischen Merkmale als „nicht deutsch“, sondern „ausländisch“ eingestuft wurde. Muhammads Einschätzung nach war der Umstand, dass es eine Kleinstadt war, ein Grund dafür, dass er so aufgefallen ist. Auch sein Kollege scheint diese Einschätzung zu teilen, da er ihn gewarnt hat, dass sein Erscheinungsbild ungewohnt sein wird für die

Leute. Seine Warnung, er könne nicht nach Feierabend allein auf die Straße gehen, impliziert, dass der Kollege Muhammad zumindest in einer potenziell gefährlichen Situation gesehen hat. Auch in dieser Erzählung relativiert Muhammad den Rassismus, den er erfahren hat, mit der Aussage, dass „nur 20 Prozent der Deutschen“ so seien.

HASAN: „Wo das Camp war, war Mecklenburg-Vorpommern, da weiß man ganz genau, wenn man sagt Meck-Pomm, da braucht man nicht weiter erzählen. Und fremde Leute und einfach - das gibt es deutsche Leute, Entschuldigung wegen den deutschen Leuten, die sagen ja okay, die Leute kommen zu uns, die nehmen unsere Jobs, die machen unsere Heimat kaputt oder so. Also die haben - wie heißt das?“

I: „Fremdenfeindlich?“

HASAN: „Ja, diese sagen das einfach so, weil sie sehen, die Politik in Deutschland, die sammeln alle Leute in einem Camp, die bezahlen Essen, Schlafen und so weiter. Aber da gibt es einen Grund.“ (Hasan, Absatz 8–10)

Auch Hasan berichtet von Fremdenfeindlichkeit, die er in der deutschen Gesellschaft beobachtet. Er kann diese offenbar auch geografisch einordnen, da er sagt „wenn man sagt Meck-Pomm, da braucht man nicht weiter erzählen“. In mehreren Interviews stellten die Befragten fest, dass es in den Bundesländern, die ehemals zur DDR gehörten, verstärkt Rassismus und Fremdenfeindlichkeit gebe. Hasan führt hier noch eine fremdenfeindliche Argumentation an, die sich gegen ihn als Geflüchteten richtet, nämlich dass diese „den Deutschen die Jobs wegnehmen“ und „die Heimat kaputt machen“. Dem setzt er entgegen, dass es dafür einen Grund gäbe und verweist damit auf die Not der Geflüchteten, ihre Heimat zu verlassen. Er negiert so den unterschweligen Vorwurf, sie würden „den Deutschen“ aus Habgier oder Bequemlichkeit Ressourcen streitig machen. Indem er sich bei mir dafür entschuldigt, dass er über diese xenophoben Menschen als „die Deutschen“ spricht, drückt er aus, dass ihm durchaus bewusst ist, dass nicht alle Deutschen so denken und diese vermeintliche Verallgemeinerung als Angriff gewertet werden kann.

4.3.5 Der Fokus auf die vermeintliche Religiosität Geflüchteter zwischen Stigma und Chance

Während in der öffentlichen Debatte um Geflüchtete das Thema Religion eine prominente Rolle zu spielen scheint – vor allem um Geflüchtete pauschal als Muslim:innen und damit als Gefahr für die deutsche Gesellschaft darzustellen – schätzen die

Befragten die Bedeutung von Religion allgemein in der deutschen Gesellschaft als nicht sehr hoch ein.

„Also sie hat nicht das Gefühl, dass Religion eine große Rolle spielt für die Deutschen. Hast du mitgekriegt? Sie meint jetzt, dass die, die sich als christlich bezeichnen, sie hat das Gefühl, also so wichtig ist es halt irgendwie nicht. Die, die in die Kirche gehen, sind ältere – also jüngere Leute nicht. Und sie meint, das wäre im Islam ja noch ein bisschen anders. Also da sind es ja auch viele jüngere Leute, die in die Moschee gehen. Also sie hat das Gefühl, Religion ist hier nicht so wichtig.“ (Übersetzerin für Alia, Absatz 61)

„Also es ist zwischen den anderen - ich habe gemerkt, also wenn Deutscher mit Deutscher, also, (-) sie nehmen (-) also die Religion ist nicht so wichtig, keine Rolle in der deutschen Gesellschaft. [...] das merke ich, dass sie nicht so gut mit anderen Religionen umgehen, weil sie Angst haben davor, also besonders mit Islam. Und (-) und ja. Also sie (-) viele sind offen und sie akzeptieren das, aber sie mögen das nicht.“ (Yara, Absatz 128)

Yara macht deutlich, dass der Fokus auf die Religiosität unter Deutschen nicht üblich sei, sondern lediglich aus Angst vor dem Islam vermeintlichen Muslimen gegenüber zum Tragen komme und sie aus dieser Angst „nicht so gut mit anderen Religionen umgehen“.

Amin teilt Yaras Ansicht und verknüpft das Interesse am Islam bzw. der vermeintlichen islamischen Identität der Geflüchteten mit der Angst vor Terrorismus:

AMIN: „Ich bin Muslim. In Syrien waren viele Konflikte zwischen den verschiedenen Religionen. Deswegen ist das ein Grund, weshalb ich nach Deutschland geflüchtet bin. Die Leute hier, wie sie gesagt haben, die Leute hier sehen uns wie Terrorist - wie heißt das –“

I: „Terroristen? Wie IS?“

AMIN: „Ja. Ja. Sowas. Aber wir sind nicht - wenn wir so wären, wären wir in Syrien geblieben. Wir möchten weiterleben, in diesem Leben Spaß machen. Wir wollen weiterleben. Und dieser Stein ist auch - aber die Leute hier - gibt es nicht viele Konflikte zwischen Religionen hier in Deutschland. Wenn es das gibt, kann man es nicht sehen. Zum Beispiel in Syrien, in Irak, in anderen Ländern, es gibt viele verschiedene, zum Beispiel, wissen sie: Sunna, Shia, was das heißt? Verschiedene

Religionen. Es gibt viele Konflikte. Aber hier in Deutschland gibt es keine Konflikte zwischen den Religionen. Und das ist viel bequemer zu leben. Man kann bequem sein hier. Und man kann sich konzentrieren, wenn man weiterleben möchte.“ (Amin, Absatz 78-80)

Amin räumt ein, dass es in Syrien (daneben nennt er auch Irak als weiteres Land) durchaus religiöse Konflikte gegeben habe, betont jedoch, dass dies einer der Gründe für seine Flucht gewesen seien. Er stellt als positiv heraus, dass es in Deutschland seiner Wahrnehmung nach keine Konflikte bezüglich Religionszugehörigkeiten gibt und Religion in Deutschland offenbar keine große Rolle spiele. Umso befremdlicher finde er es, dass er immer wieder auf seine vermeintliche religiöse Identität reduziert werde.

Kamal schildert einen ähnlichen Eindruck:

„Religion ist für mich etwas Persönliches zwischen mir und Gott, egal, was ich - welcher Religion ich angehöre. Und es ist halt mein Schutz und mein Eigentum, es gehört mir. Und ich bin stolz darauf. Ich habe aber gemerkt [...] und ich habe aber gemerkt, dass hier eher auf die Minderheiten geachtet wird, mehr als Menschen zum Beispiel die dem Islam angehören. Als Muslim zum Beispiel merke ich, dass es auch Unterschiede gibt mit dem Umgang mit Menschen, die zu Minderheiten gehören und Menschen, die dem Islam zum Beispiel angehören. Weil viele vielleicht xenophob sind oder diese Phobie vor dem Islam haben und das ist halt klar, dass man hier halt die Freiheit hat, egal, welcher Religion man angehört. Aber trotzdem merkt man schon den Unterschied in dem Umgang. [...] Als [ich] aber [mein] allererstes Interview hatte bei der Behörde - genau - da [habe ich] gemerkt schon, dass es auch Unterschiede gibt nur aus dem Grund, weil [ich] Muslim [bin].“ (Kamal, Absatz 14-18)

Diese Ungleichbehandlung fällt einigen Befragten auch in Alltagssituationen auf, in denen Muslim:innen entweder dezidiert benachteiligt werden oder aber die Regularien des Säkularitätsregimes eine Benachteiligung des Islam bzw. von Muslim:innen nach sich ziehen:

„Ich habe ein Punkt. Ich weiß nicht - also ich spreche über mein Land. Hier in Deutschland - in meinem Land, Syrien, gibt es Christen, gibt es Muslime und auch viele Religionen. Ich spreche über Christen und Muslime. Also zum Beispiel in Damaskus, wenn die Kirche ruft die Leute zum Beten - und ich kann auch hören wenn die Moschee den Gebetsruf macht. Syrien oder Palästina - gibt es viele Religionen.

Und das ist vom Tag egal – damals. Und ich kann nicht sagen, warum hier in Deutschland, ich kann nicht den Gebetsruf hören der Muslime. [...] Ja, die Demokratie - Ich möchte sagen, Demokratie oder Freiheit für Religionen oder für Menschen. Ich möchte sauber sein -wie *clear* [Englisch: Klar] – für diese Sache, ja. Wie man – *with his religions* [Englisch: mit seinen Religionen].“ (Fadi, Absatz 87–89)

Fadi drückt seinen Unmut darüber aus, dass in Deutschland der muslimische Gebetsruf nicht zu hören ist – im Gegensatz zu den Kirchenglocken, die er offenbar als Gegenstück im Christentum wahrnimmt. Er berichtet, dass in seinem muslimisch geprägten Heimatland sowohl Kirchenglocken als auch der muslimische Gebetsruf zu hören seien und drückt aus, dass diese Ungleichbehandlung in Deutschland seinem Verständnis von Religionsfreiheit entgegenstehe.

Eine schwierige Situation hinsichtlich ihrer religiösen Praxis stellt bei einigen Befragten das Verbot dar, für das Freitagsgebet den Arbeitsplatz zu verlassen.

„Also wegen ja, Islam, wir müssen fünf Mal am Tag beten. Da gibt es eine bestimmte Zeit, wenn die Sonne untergeht oder aufgeht oder so. Ja und in dieser Zeit muss ich arbeiten. Und in meiner Arbeit habe ich nur Zeit, wo ich Frühstückspause und Mittagspause mache. Aber für andere Zeit darf ich nicht nehmen. Oder auch in unserer Firma darf man nicht Religion - egal: christlich, muslimisch - also ich darf zum Beispiel nicht beten. Aber unsere Religion sagt, du musst in dieser Zeit deine Arbeit verlassen und beten. das heißt, egal wo du arbeitest. Aber hier in Deutschland ist es anders. Hier können wir nicht - oder wir machen das nicht, um keinen Kommentar zu bekommen. Also keine - keine Probleme. Genau. So will ich erstmal sagen. Es gibt sehr viele Leute, die sagen, ich habe jetzt Probleme mit meinem Chef, weil er sieht, dass ich bete und er hat gesagt, das darfst du nicht. Und in Deutschland gibt es ein Gesetz, in Deutschland darf man nicht beten im Arbeitsbereich. Es ist so. Aber bei uns zum Beispiel, in unserem Heimatland sieht man ja okay, es ist *adhan* [Arabisch: Gebetsruf], dann müssen jetzt alle Leute beten. Also wie ist das - wir sind das gewohnt und gelebt und so. In Deutschland ist das neu, aber was muss man machen? Deswegen, da gibt es eine Maßnahme, wenn die Leute nicht in der gleichen Zeit beten können, dann kann man am Abend nochmal alle fünf Gebete nochmal zusammen beten, Aber zum Beispiel, wenn ich nach Hause komme, bin ich ein toter Mann. Ich will einfach essen, schlafen. Ja, es gibt ein Problem, aber im Islam gibt es immer eine Lösung.“ (Hasan, Absatz 34)

Eine Diskriminierung von Muslim:innen am Arbeitsplatz nehmen einige – vor allem weibliche – Befragten bezüglich der Akzeptanz des Kopftuches wahr:

„Sie hat schon das Gefühl, dass hier – also, dass sie hier in Deutschland so Leben kann, wie sie möchte, und dass jede Religion das so kann, weil keiner bei einem eindringt oder so. Manchmal - sie weiß natürlich oder hat auch gehört, dass es ein Problem gibt mit dem Kopftuch und dass es bei manchen Berufen schwierig ist und so etwas. Und das beschäftigt sie schon. Und sie spürt manchmal auch die Blicke der Leute. Aber schlechte Behandlung hat sie nicht erlebt. Aber so - sie merkt schon, dass die Leute gucken, ja.“ (Alia, Absatz 18)

Alia spricht hier zwei Aspekte an, die im Kontext des Diskurses über das Kopftuch in Deutschland für sie wichtig sind. Zum einen fühle sie sich aufgrund ihres Kopftuches in der Öffentlichkeit durch die Reaktion der Deutschen stigmatisiert. Zum anderen fürchte sie, als Kopftuch tragende Frau in Deutschland beruflich eingeschränkt zu werden. Diese Wahrnehmung teilt auch Hasan:

„Also was ich raten oder empfehlen würde, das kennt jeder. Das ist nur wegen Religion und Kopftuch jetzt ist es - es ist eine bekannte Geschichte von wegen Kopftuch und die Frauen dürfen jetzt in Deutschland nicht arbeiten. Also nicht darf, aber sie kann nicht arbeiten. [...] Ja, wegen dem Kopftuch. Also ich will einfach, dass die Leute probieren, die anderen Menschen - die anderen Kulturen - vielleicht für eine Firma oder eine andere Firma gibt es eine gut entwickelt wegen diesen Leuten. Weil wir haben - sehr viele Leute sind Fachleute.“ (Hasan, Absatz 45–47)

Kamal thematisiert die Stigmatisierung kopftuchtragender Frauen in Deutschland, wobei seine Auseinandersetzung damit abermals dem *discourse of clash of civilisations* zuzuordnen ist:

„Also da die arabischen Frauen – und die muslimischen Frauen sich bedecken und Kopftuch tragen, das ist jetzt nicht nur in Islam so. Früher, vor hundert Jahren, haben die Frauen sich auch so angezogen, obwohl sie andere Religionen angehörten. Genau, christliche Frauen zum Beispiel - oder andere in Dänemark oder hier in Deutschland oder sonst wo. Nur weil das jetzt anders aussieht, also gibt denen das nicht –. [Nicht Teil der Übersetzung:] Verstehst du den Punkt?“ (Kamal, Absatz 96)

Er erklärt, dass das Kopftuch nicht nur ein Symbol des Islam sei, sondern in der Vergangenheit ebenfalls ein in Nordeuropa gängiges Kleidungsstück gewesen sei. Es

klings in seiner Aussage an, dass er die Verortung des Kopftuches als „islamisch“ nicht legitim findet und vor allem die Diskriminierung kopftuchtragender Frauen aufgrund ihrer vermeintlichen religiösen Identität anprangert. Im letzten Halbsatz bevor die Übersetzerin aus der Übersetzung herausgetreten ist, klingt an, dass es den Deutschen nicht zustehe, andere Menschen für das Tragen eines Kleidungsstückes zu stigmatisieren, nur weil sie es selbst abgelegt haben und damit nicht mehr als Teil ihrer kulturellen Identität empfinden.

Yaras Ansicht nach wäre es den Deutschen am liebsten, die Geflüchteten würden sich vom Islam abwenden, um besser in die Gesellschaft zu passen:

„Aber sie - ich merke das immer, dass sie (-) versuchen immer, das zu akzeptieren, obwohl sie - manche, aber nicht alle, aber sie sind auch wie (lacht) die die Islam, also der Islam - also die islamische Person oder der Mensch, der Muslim ist (-) Muslim, also will auch, dass der andere Muslim wird. Und viele Deutsche wollen auch, dass der Mensch, der Muslim ist, sich verhält wie ein Deutscher und wollen lieber, dass der Mensch die Religion verlässt und der Gesellschaft näherkommt. Viele Deutsche verstehen die Integration so, dass der Mensch sich nicht mehr mit dem Islam verbindet.“ (Yara, Absatz 128)

Yara beschreibt deutlich ihre Wahrnehmung, dass für „die Deutschen“ Integration nur dann möglich sei, wenn die geflüchteten Menschen sich vom Islam abwenden. Sie macht ein Spannungsfeld auf, in dem „Deutschsein“ und „Muslimsein“ nicht miteinander vereinbar sind. Sie definiert sich selbst als nicht religiös und hat den Eindruck, dass sie es dadurch leichter im Umgang mit Deutschen habe, was ihre These stützt:

„Also, bei mir merken die Deutschen - also wenige haben nach meiner Religion gefragt, aber sie merken, dass - ich glaube - sie merken sofort, dass ich nicht so ein Mensch bin, der viel Glauben hat und das - deswegen fühlen sie sich wohler mit mir als mit anderen. Und ich merke das auch mit meinem Freundeskreis. Dass es für mich viel leichter ist mit Deutschen Kontakte zu haben als andere Menschen mit starkem Glauben. Und (-) und das hat - ich finde, das hat mir viel geholfen, dass ich nicht - vorher nicht die - an die Religion geglaubt habe. Und es fällt den anderen schwerer, wenn sie von einem Aspekt denken - von anderem Aspekt denken sollen. Die anderen - sie wollen gar nicht von einem anderen Aspekt denken. Weil: Der Islam sagt es so und deshalb müssen wir so bleiben.“ (Yara, Absatz 188–190)

In den letzten zwei Sätzen klingt hier jedoch auch eine Gegenseitigkeit an: Ihre muslimischen Freund:innen haben es demnach schwerer, mit Deutschen Freundschaften zu schließen, weil sie dafür eine andere Denkweise zulassen und annehmen müssten und ihnen das aufgrund ihres Glaubens schwer falle.

Layla spricht ebenfalls das Spannungsfeld zwischen dem deutschen Säkularitätsregime und dem Islam an, wenn sie über die Rolle von Religion in der deutschen Gesellschaft spricht:

I: „Ja, das ist schön. Ja. Ähm, und wie äh - wie nimmst du die Religion hier in Deutschland wahr? Ist es - glaubst du, dass die Deutschen genauso religiös sind wie früher in deinem Heimatland oder wie (-)

LAYLA: „Nee, die Deutschen, nee, sind sehr frei. Aber sie, also deutsche Menschen ist - sind so, wie kann ich sagen - haben Regeln vom Staat. Sie verhalten sich, wie die Regeln (-)“

I: „Sie halten sich immer an die Regeln?“

LAYLA: „Ja, das finde ich. Aber viele denken - viele haben gar keine Religion.“ (Layla, Absatz 167–174)

Layla findet, dass die meisten Deutschen nicht religiös sind, schließt aber die Bemerkung an, dass sie dafür Regeln vom Staat haben, an denen sie ihr Leben ausrichten. Dies scheint sie nicht als negativ zu werten, jedoch das staatliche Reglement gewissermaßen als Ersatz zu den Normen etwa einer Religion aufzufassen.

Einige Befragte verbinden mit der allgemein untergeordneten Rolle von Religion in der deutschen Gesellschaft nicht primär die Diskrepanz zu dem Interesse an ihrer vermeintlichen eigenen Religiosität, sondern sehen darin auch Vorteile.

„Also hier in Deutschland seiner Meinung nach spielt Religion überhaupt keine Rolle. Es ist komplett getrennt von der Regierung – von – also sozusagen: es spielt wortwörtlich keine Rolle. Und in dem Land, wo er war, aber tun alle so, als würde Religion eine Rolle spielen, tut es aber wiederum auch nicht. Und spielt halt im Namen Religion und machen alles Mögliche, was sie wollen.“ (Übersetzerin für Kamal, Absatz 118)

Kamal interpretiert das Desinteresse an Religion in Deutschland insofern positiv, als dass Religion damit auch nicht als Instrument für zur Rechtfertigung verwerflichen Verhaltens missbraucht werden könne.

SINAN: „Ja, nein, man merkt, dass die Religion in Deutschland spielt keine Rolle spielt. Nicht in den anderen Ländern oder in unseren Ländern ist Religion mal bekannt. Die Leute verfolgen sie – egal, ob er es richtig oder falsch macht. Hauptsache, [unverständlich] Ich habe das nicht in Deutschland – ich glaube nicht, dass das irgendwann –“

I: „Ja, okay. Das heißt, wenn hier Religion weniger eine Rolle spielt - glaubst du - siehst du das eher positiv oder eher negativ? Also man könnte ja sagen –“

SINAN: „Positiv finde ich das. Weil die Region – also, wenn man sie nicht richtig verstanden hat, macht man viele Fehler - viele Sachen falsch – man bringt die Leute auch in diese Fehler.“

I: „Das heißt, man hat in Deutschland mehr Freiheit quasi, selbst zu – [SINAN nickt] ja, okay.“

SINAN: „Ja, die Menschen sind ohne Religion geboren und der - einer muss selber eine Religion auswählen.“ (Sinan, Absatz 100–104)

Sinan schließt sich Kamals Ansicht an und beschreibt die Religionsfreiheit bzw. den geringen Stellenwert von Religion in der deutschen Gesellschaft positiv, da der persönliche Glaube dadurch eher eine Privatsache werde und damit auch das Risiko schwinde, dass einzelne ihre Religion in einer Art und Weise ausleben, die andere Menschen gefährdet oder ihnen schadet.

Batoul erzählt, dass der Unterschied zwischen dem Stellenwert von Religion in ihrem Herkunftsland und Deutschland wie „Himmel und Erde“ sei und findet das durch und durch positiv. Sie identifiziert sich selbst als Muslima und erzählt, dass hier in Deutschland zwar Religion keine große Rolle spiele, sie aber im Gegensatz zu dem Leben in Syrien in der deutschen Gesellschaft Werte umgesetzt sehe, die sie als islamisch verstehe. Dazu gehöre beispielsweise ein liebevoller Umgang innerhalb der Familie, die Fürsorge für Kinder und ein generelles Wohlwollen gegenüber den Mitmenschen. Sie begreift also, dass die Deutschen sich selbst bzw. ihre Lebensweise nicht als religiös betrachten, sie sieht jedoch in dieser Praxis islamische Werte aufgehoben.

„Also es ist für sie so, sie sagt: ja, es ist schon ein Unterschied wie Himmel und Erde für sie. Und zwar deshalb, weil: also sie kommt aus einer Familie, die nicht übertrieben religiös ist. Klar, sie beten und fasten und alles, was dazu gehört. Aber sie sind eigentlich eher offen - also nicht besonders konservativ. Und sie hat hier in

Deutschland einfach viele Sachen gesehen, von denen sie denkt, das ist Islam. Also sie hat gesehen, wie - zum Beispiel – die Eheleute miteinander umgehen, wie sich hier um die Kinder gekümmert. Also all diese Sachen – ja, also sie sagt tatsächlich, dass sie das Gefühl hat, in ihrer Gesellschaft damals spielen viele äußerliche Faktoren eine Rolle – uns ist aber leer. Und sie hat hier viele Sachen gesehen, die sie vielmehr als Islam empfindet, als dort. Sie findet das sehr schön und sehr wichtig. Und auch ihre Töchter erleben das so. Es geht auch um Respekt untereinander. Also, dass sie eben - sie hat das Gefühl, dass das viele Menschen hier - natürlich unter anderem Namen - sie sagen, sie sind nicht Muslime sozusagen. Aber sie leben diese Werte viel stärker, als sie das in ihrer Heimat-Gesellschaft erlebt hat. Und das ist etwas, was sie sehr jetzt beeindruckt hat und geprägt hat. Und weshalb sie auch sagt, sie will nicht wieder zurück nach Syrien.“ (Übersetzerin für Batoul, Absatz 35)

„Aus ihrer Erfahrung heraus - oder das, was sie gesehen hat, ist, dass in Deutschland auch ohne, dass sozusagen Religion an die große Glocke gehängt wird, diese Werte gelebt werden. Und das beeindruckt sie sehr. Sie wünscht sich, genauso zu sein. Und - also sie sagt auch, ohne das jetzt schönreden zu wollen oder so – sie wäre gerne diese deutsche Frau, die all das verkörpert. Und sie sieht den Islam in dieser Gesellschaft. Das ist für sie das. Und sie hat das Gefühl eben davor, das, was sie als Islam kennengelernt hat, ist eine Lüge. So empfindet sie das.“ (Übersetzerin für Batoul, Absatz 62)

4.3.6 Eine vermeintliche Unwissenheit als Erklärung für die islamophobe Haltung der deutschen Gesellschaft

Bei der Suche nach möglichen Hintergründen für die in den diversen Erzählungen berichtete islamophobe Haltung gegenüber Geflüchteten werden unterschiedliche Antworten gefunden. Im Falle der Medien unterstellen viele Befragte eine bewusste Verzerrung und Darstellung von Muslim:innen und Geflüchteten als gewaltbereit und islamistisch, um mit Stimmungsmache den eigenen Profit zu steigern. Einige wenige Befragte sehen auch hier eine gewisse Unwissenheit seitens der Autoren gegenüber den Geflüchteten als Möglichkeit. Auch abseits der Medienlandschaft halten dies zumindest einige der Befragten für einen möglichen Grund:

„Ja, aber man muss immer erklären: Nein, das ist nicht so, und so weiter. Also allgemein, die Deutschen, bevor die Flüchtlinge gekommen sind, wussten die fast eher nichts über den Islam. Und das soll - Ich finde es schön, wenn man einfach in

der Schule - Ich weiß nicht, ob es vor den Flüchtlingen irgend etwas gab in der Schule wegen Religion oder so?“ (Yousef, Absatz 162)

Yousef ist der Ansicht, dass die Ablehnung und Diskriminierung von Geflüchteten mit einer Unwissenheit über den Islam zusammenhänge. Da die Medien den Islam und Muslim:innen in ein schlechtes Licht rücken und die Menschen in Deutschland kein anderes Bild haben, mit dem sie diese Verzerrung abgleichen könnten, übernehmen sie gewissermaßen dieses negative Bild. Fehlender Kontakt zu Muslim:innen bzw. Geflüchteten trage so dazu bei, dass Vorurteile bestehen. Dabei sei es die Chance oder gar der Auftrag der Geflüchteten, sich gut zu benehmen und damit das negative Image der Muslim:innen bei der deutschen Bevölkerung zu korrigieren. Als Omar darauf hinweist, dass aber in keinem Fall das Beispiel eines einzelnen die Meinung über eine ganze Gemeinschaft bestimmen sollte, etwa, wenn sich jemand schlecht benimmt, deutet Yousef an, dass man von den meisten (vor allem jungen) Leuten ein solches Maß an Abstraktion nicht erwarten könne.

YOUSEF: „Allgemein also ich finde, jeder ist eine Botschaft halt für seine Gesellschaft oder für sein Land. Wenn ich jetzt hier bin und zum Beispiel: ich war der einzige Ausländer, würde ich sagen, in meiner Schule. Und das war ein bisschen komisch für die Kinder: Oh, einer kann kein Deutsch und so weiter. Das fand ich auch ganz normal. Wenn ich mir vorstelle, Syrien kam so ein Amerikaner, der kein Arabisch spricht. Das ist ja genau so. Und das war ja auch so, dass, wenn ich jetzt zum Beispiel – da - wenn ich mir denke, wenn ich da so – einer, der irgendwas klaut oder lügt die ganze Zeit oder irgendwie so - Dann denke ich auch, was sind das denn für Menschen oder so? Aber wenn ich jetzt, so eine guter bin, dann würden die sagen: wenn auch andere Syrer jetzt irgendwas machen, würden die sagen, nicht alle Syrer sind so. Weil ich hab auch einen in der Schule, der auch ein guter ist oder so. Da muss man auch selber so ein Bild machen für die anderen, wie sie Gesellschaft von deinem Land ist.“ (Yousef, Absatz 165)

OMAR: „Wir sagen auch nicht: Alle Christen sind so wie böse – weil einer was bei einer Moschee gemacht hatte, zum Beispiel. Und ich sage nicht, alle Christen sind so.“

YOUSEF: „Ja, aber guck mal, auch nicht alle Völker sind nicht so voll Gelernte, die wissen: Naja, nicht alle und so weiter. Es gibt auch meistens Jugendliche, die sagen einfach: diese ganze Gruppe ist so.“ (Omar & Yousef, Absatz 172–173)

Auch Batoul vermutet eine Unwissenheit über ihre Herkunft und das Leben der Menschen in Syrien für die Vorurteile gegen sie und andere Geflüchtete. Sie bezieht sich dabei nicht auf den *discourse of violence*, sondern auf den *colonialist discourse*:

„Na ja sie sagt, es gibt natürlich auch Leute, die nichts über Syrien wissen – die gar nicht wissen, wo sie herkommen. Und irgendwie so eine Idee haben von: naja, die sind so ein bisschen rückständig.“ (Übersetzerin für Batoul, Absatz 59)

4.3.7 Ein vermeintliches Fehlverhalten anderer Geflüchteter als Erklärung für die islamophobe Haltung der deutschen Gesellschaft

Sinan schließt sich dieser Erklärung ebenfalls an und fügt hinzu, dass sich ja auch nicht alle Geflüchteten in Deutschland gut benehmen würden, und spricht im Weiteren auch davon, dass nicht alle Geflüchteten seiner Ansicht nach aus lauterer Gründen nach Deutschland gekommen seien, und damit das Image der „echten“ Geflüchteten beschädigen würden:

SINAN: „Guck mal, auch nicht alle Deutschen wissen die ganze Geschichte von Syrien. Wer hat es unfair gefunden – wer hat nicht recht? Ich sage nicht, alle Geflüchteten von Syrien nach da sind - alle sind auch gut. Manche haben viele Probleme ins Land gebracht. Sie haben keinen Platz gefunden. Sie sind nach Europa geflohen. Ja, wenn ein Deutscher sagt: Oh, Geflüchtete sind ein bisschen gefährlich. Ich kann nicht – bisschen [unverständlich] – keinen Kontakt - ich kann das nachvollziehen. Es gibt viele Probleme –“

I: „Jetzt auch hier in Deutschland, meinst du?“

SINAN: „Ja, ich kann das nur nachvollziehen. Mir tut es weh, wenn einfach so – es ist mir noch nicht passiert – aber wenn passiert – aber ich kann das nachvollziehen.“ (Sinan, Absatz 78–80)

SINAN: „Ja, es kamen viele Flüchtlinge, aber nicht alles aus Syrien. Weil nur die Camp – oder die, die unterwegs waren - sie wissen, was die Wahrheit ist. Am Anfang war - Die Statistik sagt, über eine Millionen Geflüchtete - aber davon sind nur 600 Syrer. Wir sind - die anderen sind aus einem anderen Land gekommen. Sie haben das ausgenutzt - vielleicht kommen sie einen Platz In Deutschland – einen Aufenthalt.“

I: „Das heißt, du glaubst, es sind nicht jetzt alle wirklich aus größter Not geflohen? Es sind auch viele, die einfach –“

SINAN: „Nee, nicht alle. Also manche aus Geld-Grünen – Finanzierung – Wirtschaft.“ (Sinan, Absatz 86–88)

Einige Befragte kommen bei der Überlegung zu Gründen für die Ablehnung von Muslim:innen in der Deutschen Gesellschaft darauf zu sprechen, dass sie die Skepsis teilweise auch verstehen können, weil nicht alle Muslim:innen ein gutes Bild in Deutschland abgeben.

„Es gibt ja natürlich sehr viele Muslime, die nach Deutschland geflüchtet sind. Und ich würde sagen, viele Teile davon, die wissen selber nicht über Religion Bescheid. Die nennen sich selber halt nur Muslime. Und gehen hier saufen, machen hier irgendwelche Probleme - mach dies - mach das. Und dann zählt alles als: hier, der Moslem, die das, hat das gemacht - und so weiter. Denen musste ich auch mal erklären, dass wirklich der Islam nicht so ist, wie er eigentlich ist. Weil die wohnen in so einem Reihenhaus und da wurde manchmal was geklaut - oder, dass jemand im Garten ist und so weiter. Und dann denken die, dass es wirklich so ist. Auch im Betrieb – immer, wenn irgendwas passiert - oder als Spaß nehmen die: ‚Ach, warst du gestern, oder was?‘ Aber das ist ja nur Spaß.“ (Yousef, Absatz 160)

Yousef erzählt, dass manche Muslim:innen sich nicht ihrer Religion gemäß verhalten und dadurch ein schlechtes Licht auf die gesamte Gemeinschaft werfen. Er würde dann versuchen, das Bild gerade zu rücken und zu erläutern, dass das Verhalten nicht dem Islam entspricht. Er schließt jedoch mit einer Erzählung darüber, dass er in seiner Ausbildungsstätte pauschal verdächtigt werde, wenn eine Straftat in der Umgebung verübt wurde. Diese rassistische Bemerkung tut er allerdings als Scherz ab und scheint sich eher darauf zu fokussieren, dass die Muslim:innen in Deutschland sich besser benehmen sollten, um solchen Diskriminierungen vorzubeugen. Sein folgender Austausch mit Omar über die traditionelle Kleidung, die manche muslimischen Männer in Deutschland tragen, folgt diesem Gedanken:

OMAR: „Es gibt Leute, die übertreiben. Ich muss sagen - die lassen den Bart so chaotisch wachsen. Tragen sie so ein einen galabiyya [Arabisch; traditionelles Gewand im Nahen Osten] das ist eine Kleidung für diejenigen, die in einem Land leben, wo es so heiß ist.“

YOUSEF: „Ja, Jeans und T-Shirt wird nichts.“

OMAR: „Ja, wirklich, in diesen Ländern muss man halt richtig Luft haben. Und er gleichzeitig auch was Weißes gegen die Sonne – die Strahlen, dass die nicht so stark sind auf dem Körper - bisschen Schutz. Aber diejenigen, die übertreiben. Wir sind auch dagegen. Diese Leute müssen die ein bisschen schonen oder pflegen, den Bart oder die Haare.“

YOUSEF: „Ja, manchmal sieht das gut aus, wenn man richtig gepflegt hat. Aber einfach lassen – lang, lang, lang und dann sieht alles so komisch aus.“

OMAR: „Genau, paar Leute, die sowas haben. Ich sage immer: bitte –“

YOUSEF: „Rasier das mal –“

OMAR: „Ja, ein bisschen schöner –“

YOUSEF: „Am besten, wenn der schläft, alles wegrasieren.“

OMAR: „Ja, das ist eine Tatsache. Sie haben auch was – sie dürfen, was sie wollen. Aber nicht, dass die anderen zerstören. Man muss halt auch ein bisschen verbessern.“ (Omar & Yousef, Absatz 198–206)

Alia schließt sich dieser Meinung ebenfalls an und erläutert, dass das Bild des Islam in Deutschland gleich zweifach leide: Auf der einen Seite durch den im Namen des Islam verübten Terrorismus und zum anderen durch das schlechte Benehmen mancher geflüchteter Menschen in Deutschland, die zumindest als Muslim:innen wahrgenommen werden.

„Also sie spricht nochmal ein gutes Thema an, wie ich finde. Und zwar, das ja so das Bild vom Islam nicht so gut ist hier. Und dass sie sagt: ja, auf der einen Seite gibt es da die Terroristen und Daesh und so weiter. Aber auch der anderen Seite auch die Leute hier – die herkommen sind und sich nicht entsprechend ihrer Religion verhalten - also zum Beispiel Schwarzarbeit; Trinken; Probleme machen und so weiter. Ja, diese Leute machen das Bild der Religion halt schlecht. Und sie sagt, der Islam ist aber nicht so. Diese Leute verzerren halt das Bild. Und dass sie das als problematisch empfindet.“ (Übersetzerin für Alia, Absatz 65)

Auch Yara, die sich selbst als nicht-religiös identifiziert, macht eine Dichotomie zwischen „guten“ und „schlechten“ Gläubigen (in diesem Fall Muslim:innen) auf. Sie erklärt sich das Misstrauen und die Ablehnung der Aufnahmegesellschaft gegenüber

Muslim:innen auch damit, dass die Deutschen nicht unterscheiden können zwischen „guten“ (und damit „echten“) Muslim:innen und solchen, die nur vorgeben, welche zu sein, sich jedoch schlecht verhalten:

YARA: „Ja, nicht religiös. Aber für mich - also ich für mich - also in Syrien, wenn man in einer solchen Gesellschaft aufwächst und - also ich kann sofort merken, wer richtig religiös ist und ein guter Mensch ist und wer nur die Religion nutzt damit er heilig aussieht und schlimme Sachen unter dieser Abdeckung oder unter Dach macht. Aber hier für Deutsche finde ich auch, also wenn (...) also ich denke immer, die Deutschen können das nicht merken, weil sie sind nicht an diese Leute gewöhnt//“

I: „Das stimmt.//“

YARA: „Also sie können überhaupt nicht wissen, ob das ein richtig guter Mensch ist oder ob (...) (lacht)“ (Yara, Absatz 64–68)

Dieses Narrativ des „good muslim, bad muslim“ (Mavelli/Wilson 2017, S. 14) ist vermehrt in den Argumentationen Befragter zu finden bei Begründungen für das negative Fremdbild geflüchteter Menschen. Demnach würden die „bösen“ Muslim:innen mit ihrem unerwünschten Verhalten das Bild prägen, welches die Deutschen haben. So würden auch die „guten“ Muslim:innen darunter leiden, indem sie mit diesem Bild gleichgesetzt werden. Es wird in diesen Argumentationen wenig Verständnis für unerwünschtes oder gar kriminelles Verhalten einiger als muslimisch identifizierter Migrant:innen oder Geflüchteter ausgedrückt, welches das Verhalten in Beziehung setzen könnte zu traumatisierenden Erlebnissen und prekären Lebensumständen. Die entsprechenden Befragten geben „solchen“ Muslim:innen zumindest teilweise die Schuld für antimuslimischen Rassismus seitens der Aufnahmegesellschaft und nicht etwa der Aufnahmegesellschaft selbst, die den Betroffenen gegenüber in einer politisch und sozioökonomisch weitaus machtvolleren und privilegierteren Position steht. Es bleibt zu hinterfragen, ob diese Darstellung etwas mit mir als Gesprächspartnerin zu tun haben könnte, die ich selbst Angehörige der Aufnahmegesellschaft bin. Womöglich wollten die Befragten mich nicht beleidigen oder kritisieren. In diesem Zusammenhang ist jedoch auch anzumerken, dass ich entsprechende Argumentationen auch in Gesprächen unter Geflüchteten in verschiedenen Sprachen während der Feldforschung mithören konnte.

4.3.8 Das übergreifende Narrativ des „bösen Islam“ als Gegenpol zum „guten Westen“

Auch Marvelli und Wilson (2017) weisen auf eine öffentliche Debatte in vielen westlichen Ländern hin, in der sowohl Muslim:innen wie auch Geflüchtete in Kategorien von „gut“ und „schlecht“ bzw. „böse“ eingeteilt werden. Sie sehen hierin einen Akt, die Machtposition der Aufnahmegesellschaften zu stärken und die Gemeinschaften geflüchteter bzw. muslimischer Menschen in einer möglichst machtlosen Position darzustellen (vgl. ebd., S. 3). Diese Dichotomie ist nach Kreuz-Kämpfi (2008, S. 302) als Othringing-Strategie in einen übergreifenden *discourse of secularization* einzuordnen, in dessen Rahmen „der Islam“ als Gegenpol zu „dem Westen“ dargestellt wird. Religion im Allgemeinen und der Islam im Speziellen werden hier nicht nur als unterlegen und rückständig, sondern geradezu als bedrohlich für das liberale, demokratische Selbstverständnis westlicher Gesellschaften angesehen.

Im Rahmen dieses Diskurses würden nicht nur „der Islam“ bzw. Muslim:innen in Kategorien von „gut“ und „böse“ eingeteilt. Marvelli und Wilson (2017) nach werde vielmehr in sich als säkular verstehenden Staaten allgemein eine Kategorisierung vorgenommen, in der als „religiös“ definierte Einstellungen und Phänomene tendenziell als „schlecht“ gewertet werden und als „säkular“ definierte hingegen als „gut“, wobei dies selten explizit verbalisiert werde (vgl. ebd., S. 4f.). Demnach sei es im positiven Selbstverständnis säkularer Staaten angelegt, Säkularität als wünschenswerte Norm und als allgemein fortschrittlich zu begreifen. Wenn „religiös“ daher als natürlicher Gegenpol verstanden wird, liege eine Kategorisierung betreffender Einstellungen und Phänomene in Abgrenzung zur eigenen Identität als rückständig und minderwertig nahe. „Religion“ als dann vom Mainstream abgetrennte Kategorie, deren Inhalt im Verständnis des Säkularitätsregimes verhandelt werden muss, sei wiederum einer Einteilung in „gute“ und „schlechte“ Religion ausgesetzt. In der Auseinandersetzung mit der sogenannten Flüchtlingskrise werde Religion als „schlecht“ bzw. „böse“ insofern kategorisiert, als dass sie einen der Haupt-Fluchtgründe darstelle, wenn sie für die Ideologie des sogenannten Islamischen Staates vereinnahmt werde. Die „gute“ Religion sei beispielsweise in Form von konfessionell gebundenen Organisationen zu finden, die geflüchteten Menschen humanitäre Hilfe bieten. In diesem Zusammenhang merken Marvelli und Wilson jedoch kritisch an:

„To simply understand ‚religion‘ in terms of either ‚good‘ or ‚bad‘ maintains religion’s subordination to the secular in contemporary public discourses. In order to

develop more nuanced analyses and responses to the contemporary refugee crisis, we need to broaden our understanding of what ‚religion‘ is, noting its infinite variation across different cultural and political contexts and levels, and the politics that sit behind how ‚religion‘ is defined and used in relation to the contemporary refugee crisis.“ (ebd., S. 8f.)

Demnach sei eine Kategorisierung vermeintlich religiöser Phänomene in „gut“ oder „schlecht“ genauso ein Instrument der Aushandlung sozialer Machtstrukturen wie die Einteilung in „religiös“ und „nicht religiös“. Dass diese Kategorisierung insbesondere im deutschen Säkularitätsregime eine Benachteiligung speziell „des Islam“ bzw. als muslimisch identifizierter Menschen bedeuten kann, liegt laut Nagel (2021b, S. 220) auch darin begründet, dass:

„[o]n the one hand, the corporatist nature of the German state is based on a benevolent understanding of religious neutrality. Unlike the laicist model in France or the disestablishment model in the United States, the German polity is based on the cooperation between state actors and religious communities as long as they meet certain organizational demands to form a corporation of public law. On the other hand, it is likely that the religious illiteracy of administrators and social service staff may result in a sense of uncertainty and thus translate into a more restrictive policy vis-à-vis non-Christian religious traditions.“

Demnach könne eine Benachteiligung „des Islam“ in der Verhandlung religiösen Lebens in Deutschland dadurch entstehen, dass durch die spezielle Ausprägung des Säkularitätsregimes als religiös verstandene Phänomene automatisch mit der Schablone christlicher Traditionen gemessen werden, die dem Säkularitätsregime aufgrund der immer noch besonderen Beziehung zum deutschen Staat als vertraute Norm erscheinen. Diese Dynamik sieht Wagenvoerde (2016, S. 65) nicht nur in Bezug auf eine Nähe zu christlichen Traditionen begründet, sondern in einem europäischen Selbstverständnis, in dem „der Islam“ als Kategorie der Abgrenzung fungiert:

„The strict division between the secular and the religious within secularism is argued to be deeply embedded in conceptions of European identity and to serve as a key point of differentiation between the European ‚self‘ and the Muslim ‚other‘“. (Mavelli/Petito 2012, S. 931)

In diesem Sinne: „the secular may well be a potential site of isolation, domination, violence and exclusion“ (ebd.).

In der derzeitigen Debatte um geflüchtete Menschen ist nicht nur eine pauschale Kategorisierung geflüchteter Menschen als Muslim:innen zu beobachten, sondern auch eine Einteilung der Betroffenen in „gute“ und „böse“ Muslim:innen. Dabei würden die Begriffe „Geflüchtete“ und „Muslim:innen“ nahezu synonym verwendet werden. „Gute“ Muslim:innen würden sich durch ein als wünschenswert angesehenes Verhalten auszeichnen, das einer Assimilierung gleichkommt. Sie distanzieren sich dabei von den „bösen“ Muslim:innen, insbesondere von terroristischen Gruppen, ohne jedoch dazu in der Lage zu sein, auf diese einzuwirken bzw. ihnen ihr religiöses Bekenntnis abzusprechen. Hierin drücke sich eine Machtlosigkeit gegenüber der eigenen Glaubensgemeinschaft bzw. der Inanspruchnahme selbiger aus:

„The construction of Muslims as agency-less victims of their own tradition, whose only hopes rest on external salvation, draws on an Orientalist tradition that is currently reproduced in Western and particularly European approaches towards refugees.“ (Marvelli/Wilson 2017, S. 12).

„Böse Muslim:innen“ sind hingegen solche, die entweder entsprechenden extremistischen Gruppierungen angehören oder im Aufnahmeland allgemein ein Verhalten zeigen, welches mit einer scheiternden Integration und Isolation gleichgesetzt wird. Ihnen wird im Verständnis der Öffentlichkeit der Aufnahmeländer Selbstwirksamkeit insofern abgesprochen, als dass sie sich durch ihr Verhalten ausgrenzen, keinen Anschluss an die Gesellschaft finden und dadurch auch weder soziales Kapital anhäufen noch sich ein erfolgreiches Leben aufbauen können.

Dass in dieser öffentlichen Debatte die Klassifikationen „Muslim:in“ und „Geflüchtete:r“ scheinbar nicht unterschieden werden, liegt laut José Casanova (2006) zum einen daran, dass in vielen europäischen Ländern die meisten Muslim:innen einen Migrationshintergrund haben, und zum anderen daran, dass die meisten Migrant:innen (und auch in der aktuellen Fluchtsituation die meisten Flüchtenden) Muslim:innen sind. Dies führe dazu, dass „[t]he immigrant, the religious, the racial, and the socio-economic disprivileged ,other all tend to coincide“ (ebd., S. 76).

Schluss

Zusammenfassung

Das Erkenntnisinteresse der vorliegenden Arbeit war es, Zuschreibungen von „Religion“ und „Religiosität“ gegenüber geflüchteten Menschen seitens der deutschen Aufnahmegesellschaft darzustellen und zu untersuchen, welche (bewussten oder unbewussten) Motivationen diesen Zuschreibungen zu Grunde liegen, sowie ihre Auswirkungen auf das Leben der Geflüchteten zu beschreiben. Dabei wurde eine sozio-rhetorische Analyseperspektive eingenommen, nach der nicht im Vordergrund steht, ob entsprechend klassifizierte Handlungen und Phänomene tatsächlich als „religiös“ einzuschätzen sind. Vielmehr kommt in den Blick, wie entsprechende Klassifizierungen als rhetorische Akte dienen, die eine soziale Wirklichkeit zwischen Geflüchteten und dem deutschen Säkularitätsregime nicht nur beschreiben, sondern auch zu erzeugen im Stande sind. Ein besonderes Augenmerk lag daher auf der Funktion von Zuschreibungen in der Aushandlung und Abbildung von Machtverhältnissen zwischen unterschiedlichen gesellschaftlichen Gruppen, was in diesem Fall anhand des Spannungsfelds zwischen vermeintlich muslimischen Geflüchteten und Vertretern des deutschen Säkularitätsregimes analysiert wurde. Dabei wurde untersucht, wer in diesen Situationen des Othering die Akteur:innen sind, welche Motive in ihrem Handeln erkennbar werden und in welchen Situationen entsprechende Zuschreibungen stattfinden. Die Daten hierzu wurden vor allem in Interviews mit geflüchteten Menschen erhoben, wodurch nicht nur Informationen zur Beantwortung der im Zentrum stehenden Forschungsfragen gesammelt wurden, sondern auch die Perspektive der Geflüchteten selbst auf diese Prozesse eingefangen werden konnte sowie die Auswirkungen, die diese Abläufe auf das Einleben der Befragten in der Aufnahmegesellschaft haben.

Generell lässt sich festhalten, dass solche Othering-Prozesse gegenüber geflüchteten Menschen auf allen Ebenen des Sozialen stattfinden. In der vorliegenden Arbeit wurden sie anhand von *drei unterschiedlichen Ebenen* analysiert, die teilweise überlappen können: Die Ebene der Gesellschaft, der Organisation und der Interaktion. Die Othering-Prozesse auf Ebene der *Gesellschaft* äußern sich vor allem in politischen und öffentlichen Debatten sowie medialer Berichterstattung und spiegeln gesamtgesellschaftliche Positionen, die im Zusammenhang einer größeren Auseinandersetzung mit der eigenen Position im weltpolitischen Geschehen und dem Aufkommen „moderner

Gesellschaften“ bzw. „des Westens“ zu betrachten sind. Die Ebene der *Organisation* meint vor allem bürokratische Systeme und öffentliche Institutionen, die im Kontext des deutschen Säkularitätsregimes zu verstehen sind. Sie treten durch Angestellte und offizielle Vertreter:innen mit geflüchteten Menschen in Kontakt und ordnen diese über Regularien, Normen und Ansprüche in bestehende gesellschaftliche und soziale Zusammenhänge ein. Auch religiöse Belange werden durch die Organisationen als Vertreter des deutschen Staates kontrolliert und geordnet, wobei die vermeintlichen religiösen Identitäten und Praktiken geflüchteter Menschen ein besonderes Interesse erfahren. Auf der Ebene der *Interaktion* geht es um direkte zwischenmenschliche Auseinandersetzungen zwischen geflüchteten Menschen und Deutschen, wobei letztere immer auch in einem gesellschaftlichen Kontext und oftmals auch in einem organisationalen Kontext stattfinden. Die Zuschreibungen auf Ebene der Interaktion werden daher gewissermaßen von Zuschreibungen auf den anderen beiden Ebenen informiert. Gleichzeitig unterscheiden sich die hier stattfindenden Othering-Prozesse jedoch in ihrer Interaktivität und ihren direkten Auswirkungen auf die betroffenen Geflüchteten und eröffnen insofern noch einmal eine andere Perspektive.

In den Auseinandersetzungen auf allen drei Ebenen werden „Religion“ bzw. „der Islam“ nicht immer explizit benannt, was bedeutet, dass die Betroffenen nicht immer konkret mit dem Label „Muslim:a“ angesprochen werden. In der Analyse wurde jedoch deutlich, dass dieses Label für beide Parteien insofern einen bedeutenden Grundpfeiler des Otherings bildet, als dass das vermeintliche „Muslimsein“ der Geflüchteten in entsprechenden Situationen untrennbar verwoben ist mit anderen Klassifikationen, über die ein systematisches Othering der Betroffenen stattfindet: „Araber:in“, „Ausländer:in“ und „Flüchtling“.

In diesen Situationen ist es gleichhin unerheblich, ob die betroffenen Geflüchteten sich tatsächlich als muslimisch identifizieren oder beispielsweise arabischstämmig sind. Diese Zuschreibungen basieren allein auf phänotypischen Merkmalen, was dadurch belegt ist, dass beispielsweise auch afghanische oder jesidische Geflüchtete pauschal mit diesen Labeln belegt werden, obwohl sie nicht arabisch und bzw. oder nicht muslimisch sind. Die dominanten Labels sind dabei „Araber:in“, „Ausländer:in“, „Migrant:in“ und „Muslim:in“. Das Label „Flüchtling“ kommt je nach Kontext dann hinzu, wenn die Betroffenen (die in dem Fall der vorliegenden Arbeit ja tatsächlich alle Geflüchtete sind) sich in bzw. in der Nähe einer Unterkunft aufhalten und wenig bis keine deutschen Sprachkenntnisse besitzen.

Das Othering geht von der in der Aufnahmegesellschaft dominanten Bevölkerungsgruppe aus, die im Kontext dieser Arbeit als weiße deutsche Staatsbürger:innen ohne Migrationsgeschichte verstanden wurden und sowohl direkt als Deutsche bzw. als Vertreter:innen des deutschen Säkularitätsregimes und seiner Organisationen Zuschreibungen vornehmen. Ihnen stehen also neben dem Label „Religion“ noch andere, gleichsam potente Klassifikationen zur Verfügung deren Verwendung als rhetorische Strategien zur Aushandlung sozialer Wirklichkeit dienen. Dies führt zu einer Ausgrenzung geflüchteter Menschen durch die Betonung ihrer Andersartigkeit in Bezug auf die Norm, die die Deutschen als Kollektiv darstellen, wobei sie ihre eigene Gruppenidentität gleichzeitig in Abgrenzung zu den Outgroups (in diesem Fall vermeintlich muslimische geflüchtete Menschen) definieren und festigen. Hierbei kommt eine zweifache Machtposition zum Ausdruck: Die Deutschen können sich selbst im Zuge dieser Zuschreibungsprozesse eine positivere, überlegene Identität gegenüber den anderen Gruppen zuschreiben bzw. Geflüchtete durch negative Zuschreibungen aktiv abwerten. Gleichzeitig manifestiert sich in diesem Vorgang bereits ein Aspekt dieser Überlegenheit gegenüber Minoritäten, nämlich die Möglichkeit, über Zuschreibungen entsprechende Machtpositionen zu definieren.

Es lässt sich festhalten, dass die Ablehnung von Muslim:innen seitens der deutschen Gesellschaft sich im Kern nicht auf eine tatsächliche Religiosität der Geflüchteten bezieht, sondern diese nur eines von unterschiedlichen Labels darstellt, welche dazu dienen, die Andersartigkeit und Unterlegenheit geflüchteter Menschen zu markieren und die eigene Identität als Gegenpol dazu zu definieren. Eine solche Dynamik gibt es nicht erst seit dem vermehrten Zuzug geflüchteter Menschen nach Deutschland ab 2015. Vielmehr ist sie spätestens in der Folge der Terroranschläge des 11. September 2001 entstanden. Man könnte ebenfalls argumentieren, dass diese Entwicklung bereits im Kolonialismus seine Anfänge findet, wie es Edward Said (1978) im Zuge seiner Studien zum „Orientalismus“ beschreibt. Eine Betrachtung dieses bekannten Phänomens in der neuen Situation der Flucht nach Deutschland im 21. Jahrhundert ist jedoch trotzdem aufschlussreich, da aufgrund der gesellschaftlichen, politischen und administrativen Ausnahmesituation, die der Zuzug der Geflüchteten zwischen 2015 und 2017 darstellte, bestimmte Dynamiken der Zuschreibung und des Otherings deutlicher zu Tage treten und in den größeren Zusammenhang des Selbstverständnisses der deutschen Gesellschaft und des mit dem deutschen Staat verbundenen Säkularitätsregimes eingeordnet werden können.

Die in dieser Arbeit vorgenommene Untersuchung, wie das Label „Muslim:in“ vor diesem Hintergrund konkret auf den unterschiedlichen gesellschaftlichen Ebenen verwendet wird, lässt Folgendes erkennen:

Auf der Ebene der *Gesellschaft* führt die Verwendung dieses Labels für geflüchtete Menschen dazu, dass sie als tendenziell unzivilisiert, rückständig und als Gefahr für die öffentliche Sicherheit dargestellt werden. Die deutsche Aufnahmegesellschaft wird im Kontrast als eine friedfertige, moderne und säkulare Gesellschaft stilisiert. Auf der Ebene der *Organisation* kommt durch die Verwendung des Labels die Einstellung zum Ausdruck, dass geflüchtete Menschen eine homogene muslimische Gemeinschaft darstellen, deren Glauben ein inhärentes Konfliktpotenzial im Zusammenleben mit Anders- bzw. Nichtgläubigen birgt. In diesem Zusammenhang wird betont, dass Religionsfreiheit gewährleistet werden muss, die offenbar dadurch definiert wird, dass andere Gemeinschaften sich nicht durch die muslimischen Geflüchteten eingeschränkt fühlen dürfen. Auch auf der Ebene der *Interaktion* wird das Label „Muslim:in“ verwendet, um geflüchtete Menschen pauschal als radikale Muslim:innen darzustellen, wodurch sich eine Gefahr für die Freiheit aller anderen ergebe. Verbunden ist diese Zuschreibung ebenfalls mit der Behauptung einer Neigung zu Gewalt und Straffälligkeit, die mit der Zugehörigkeit zum Islam verbunden wird.

Auch wenn diese antimuslimischen Othering-Prozesse zu einem großen Teil intuitiv und unreflektiert stattfinden, kann hier doch von einem Nutzen für die deutsche Mehrheitsgesellschaft gesprochen werden. Entsprechende Prozesse haben die Funktion, durch Abgrenzungen Gruppenidentitäten zu festigen und Grenzen zu etablieren, an denen entlang dann Machtpositionen ausgehandelt werden. In der Analyse wurde herausgearbeitet, dass die deutsche Gesellschaft durch das Othering der Geflüchteten eine klare Grenze zwischen diesen und sich selbst ziehen und dadurch eine empfundene, diffuse Gefahr der Überfremdung abwehren kann. Verbunden ist dies mit einer wahrgenommenen Gefahr für die eigene Sicherheit, die mit dem Islam und damit auch mit dem Zuzug von Menschen aus islamisch geprägten Ländern einhergeht.

In der vorliegenden Arbeit richtet sich der Blick aber vor allem auf die Auswirkungen, die ein solches Othering auf die betroffenen Geflüchteten hat. Hier zeigt sich, dass sie durch diese Zuschreibungen seitens der deutschen Gesellschaft dazu gezwungen werden, sich mit ihrer Identität sowie religiösen Selbst- und Fremdbildern auseinanderzusetzen. Sie müssen sich in unterschiedlichen Begegnungen mit der Aufnahmegesellschaft immer wieder zu diesen Zuschreibungen verhalten. Dieser Auseinandersetzung können sie sich nicht entziehen. Hinzu kommt, dass diese Prozesse zu einem großen

Teil geprägt sind von einer ihnen und ihrem vermeintlichen Glauben entgegengebrachten Skepsis, bis hin zu einer harschen Ablehnung. Die Geflüchteten sind diesem negativen Fremdbild ausgesetzt und müssen sich dazu verhalten, ohne sich jedoch effektiv dagegen wehren zu können, da sie sich in dieser Konstellation in einer vergleichsweise machtlosen Position befinden, die sie zum einen als Minderheit und zum anderen als Asylbewerber:innen und damit Schutzsuchende und Bittsteller:innen innehaben. Als Reaktion auf die negativen Zuschreibungen gehen sie also meist nicht in eine Konfrontation, sondern tun antimuslimischen Rassismus etwa als Scherz ab. Sie erklären ihn mit einer arglosen Unwissenheit der Deutschen bezüglich des „wahren“ Islam, den sie als friedfertig und liberal verstehen, und verfolgen die Strategie, ihr eigenes Verhalten so zu verändern, dass sie als positives Beispiel für die muslimische Community bei den Deutschen dienen können. Das Othering macht ihr Ankommen in der deutschen Gesellschaft insofern beschwerlich, als dass sie in einen Konflikt hineingezogen werden, der aus ihrer Sicht gar nicht existieren müsste. Das Dilemma besteht für viele von ihnen zusätzlich darin, dass sie sich zwar durchaus als Muslim:innen verstehen, sich aber mit dem damit verbundenen Fremdbild der deutschen Gesellschaft jedoch überhaupt nicht identifizieren können. Sie können dieses Fremdbild aber gleichzeitig nicht ablehnen, ohne das Label „Muslim:in“ abzulehnen, was wiederum eine Verleugnung ihres Glaubens bedeuten würde. Diese Dynamik führt zu einer massiven Frustration, die sich in den erhobenen Daten als dauerhaftes Hindernis in der Integration der Geflüchteten zumindest andeutet.

Diskussion

Basierend auf den dargestellten Ergebnissen lassen sich einige Thesen formulieren, die für eine weitergehende Analyse dieser Dynamik hilfreich sein können. Wie bereits erläutert, wird das Label „Muslim:in“ auf allen drei Ebenen des Sozialen verwendet, auch wenn die Betroffenen sich gar nicht als solche identifizieren. Dies betrifft auch Situationen, die thematisch scheinbar nichts mit Religion bzw. Religiosität zu tun haben. Es ist ebenfalls deutlich geworden, dass das Label „Muslim:in“ im Zuge von Othering-Prozessen verwendet wird, die sich gegen geflüchtete und zugewanderte Menschen richten bzw. gegen Menschen, die aufgrund ihrer äußeren Erscheinung von der Allgemeinheit als „nicht Deutsch“ angesehen werden. Es stellt sich die Frage, warum gerade ein religiöses Label hierfür Anwendung findet, wo doch der Prozess der Zuwanderung (in den unterschiedlichen rechtlichen Formen) primär entlang territorialer und nationaler

Grenzen verläuft und sich Deutschland nicht als primär als christliches Land positioniert, sondern als liberal und demokratisch. Was das Label „Muslim:in“ den mit ihm im Zuge der Othering-Prozesse eng verstrickten Labels „Flüchtling“ und „Ausländer:in“ gewissermaßen vorauszuhaben scheint, ist die mit ihm verbundene empfundene Bedrohung, über die sich andere Eskalationsstufen der Ablehnung rechtfertigen lassen. Damit gemeint ist, dass „Araber:innen“, „Ausländer:innen“ und „Syrier:innen“ ohne die Verbindung zu einer muslimischen Identität in der deutschen Öffentlichkeit oftmals als rückständig, unzivilisiert oder faul konnotiert werden, was bereits einer massiven Diskriminierung gleichkommt. Diese Konnotationen stellen jedoch an sich keine Bedrohung für die deutsche Gesellschaft dar und können daher auch nur ein gewisses Maß an Ausgrenzung rechtfertigen, ohne den Vorwurf der Fremdenfeindlichkeit und Unmenschlichkeit auf sich zu ziehen. Muslim:innen bzw. der Islam werden dagegen häufig im Kontext aller drei Ebenen des Sozialen als Gefahr für die öffentliche Sicherheit und sogenannte „demokratische Werte und Normen“ dargestellt und können so eine Rechtfertigung für strenge Regulierungen und ein generelles Misstrauen bilden.

Wenn das Label „Muslim:in“ aus der Verstrickung mit den anderen Labels gelöst werden würde und die Dimension der religiösen Zuschreibung wegfallen würde, läge es nahe, dass eine Ausgrenzung der damit belegten Geflüchteten weniger leicht zu rechtfertigen wäre. Im Kontext eines Othering, welches nur auf den Klassifikationen „Ausländer:in“ oder „Araber:in“ basiert, würde eine komplexere und differenziertere Auseinandersetzung mit den damit verbundenen zugeschriebenen und tatsächlichen Merkmalen und Lebensrealitäten erforderlich machen. Dies wäre in der öffentlichen Debatte nicht nur aufwendiger, sondern würde auch dazu führen, dass die Grenzen zwischen In- und Outgroup weniger scharf gezogen werden könnten. Die Gegensätzlichkeit der Gruppen würde durch den Wegfall der zugeschriebenen muslimischen Identität weniger stark herausgestellt werden, was den Verlust eines eindeutigen Gegenpols zur Folge hätte, in Abgrenzung zu welchem die eigene Identität definiert werden kann. Dies könnte zu einem gefühlten Verlust von Sicherheit und Stabilität in der eigenen Gesellschaft führen und wird daher vermieden bzw. wird selbst als bedrohliches Szenario wahrgenommen.

Für die Betroffenen ist diese Verstrickung der sie betreffenden Labels mit dem des:der „Muslim:in“ schädlich, da sie gezwungen werden, sich mit einem Fremdbild auseinanderzusetzen, welches ihrem Selbstbild in vielen Punkten diametral widerspricht und sie auf ihre vermeintliche Andersartigkeit und Bedrohlichkeit reduziert. Diese Dynamik nimmt zumindest für geflüchtete Menschen von dem Zeitpunkt ihrer Ankunft in

Deutschland an einen nicht unerheblichen Teil ihres Kontaktes mit der deutschen Gesellschaft und seiner komplexen Strukturen ein. Sie stellt ein Hindernis dar in dem Bestreben, sich schnell und reibungslos in der neuen Gesellschaft einzufügen.

Wenn man betrachtet, wann die deutsche Politik begonnen hat, sich mit dem Islam bzw. in Deutschland lebenden muslimischen Communities zu beschäftigen, zeigt sich, dass dies im Zuge der Eröffnung einer größeren Debatte um die Integration hauptsächlich türkischer Gastarbeiter:innen und ihrer Familien geschehen ist. Diese war begleitet von der Erkenntnis, dass die religiösen Bedürfnisse selbiger zum großen Teil von Vertreter:innen ihrer Heimatländer gedeckt werden und dies zunehmend außerhalb der Wahrnehmung und Kontrolle der deutschen Politik stattfindet. Weil man eine Unterwanderung des deutschen Staates befürchtete und zudem eine weitere Entfremdung der in Deutschland lebenden Muslim:innen von der deutschen Gesellschaft, entschied man sich dafür, auch den Islam bzw. Muslim:innen betreffende Belange in der deutschen Religionspolitik zu verankern und sich damit von der politischen und religiösen Administration der Herkunftsländer und den diesen zugeschriebenen Agenden zu lösen. Die Beschäftigung mit dem Islam bzw. Muslim:innen auf der administrativen und öffentlichen Ebene des Säkularitätsregimes war also von Beginn an verbunden mit einer Angst vor Unterwanderung und Entfremdung und damit mit einer Gefahr für die deutsche Gesellschaft. Es lässt sich also schlussfolgern, dass die deutsche Islampolitik, aus der unter anderem das in dieser Arbeit untersuchte antimuslimische Othering hervorgeht, ihren Kern weniger in einem Bestreben nach Integration und Teilhabe muslimischer Migrant:innen an der Aufnahmegesellschaft hatte, sondern in dem Bedürfnis nach der Kontrolle einer vermeintlichen Bedrohung der deutschen Gesellschaft.

Auch in der Beschäftigung mit Geflüchteten als vermeintlichen Muslim:innen hat sich in der vorliegenden Arbeit gezeigt, dass die Ausübung einer Kontrolle des deutschen Säkularitätsregimes und seiner Vertreter:innen auf die Geflüchteten in vielen Fällen im Vordergrund steht. Das Thema der Religiosität der Betroffenen bekommt in der Folge einen viel größeren Raum, als es nach dem Selbstverständnis der Geflüchteten erforderlich wäre. Die meisten Geflüchteten identifizieren sich als muslimisch, schreiben ihrem Glauben jedoch eine bestenfalls untergeordnete Rolle in ihrem Leben zu oder betonen eine Flexibilität in der Ausübung ihres persönlichen Glaubens entsprechend ihrer derzeitigen Lebensumstände. Durch den Fokus der deutschen Gesellschaft auf den Islam findet hier (in Anlehnung an Riem Spielhaus) eine „Muslimisierung“ eines Diskurses von außen in der Begegnung mit einer Personengruppe statt, deren Selbstbild sich nicht mit diesem Label deckt (Spielhaus 2013). Vielmehr dient dieser Diskurs der

Aufrechterhaltung des Selbstbildes derjenigen Gruppe, die die Zuschreibungen vornimmt. Gleichzeitig scheint mit dieser Zuschreibung eine Hoffnung auf Kontrolle über eine vermeintliche Gefahr verbunden, die die muslimische Outgroup verkörpert. Es ist jedoch kritisch zu reflektieren ob nicht eben dieser Vorgang dazu führt, dass erst eine Outgroup geschaffen wird. Diese ist zwar nicht homogen in ihrem Verhältnis zum Islam, findet ihre Gemeinsamkeit jedoch in ihrer Erfahrung des antimuslimischen Othering. So wird gewissermaßen die Outgroup, die man fürchtet, erst geschaffen in dem Versuch, sie zu definieren und zu kontrollieren. Es bleibt die Frage, ob die geflüchteten Menschen nicht eine größere Chance hätten, ihren Platz in der Gesellschaft zu finden, wenn diese Form des Othering nicht bestehen würde. Denn die vermeintliche Gefahr, die von ihnen ausgeht, kann nicht in diesem Zuge aufgelöst werden, da sie im Kern auf der Annahme basiert, dass der Islam und eine muslimische Identität grundsätzlich mit der deutschen Gesellschaft unvereinbar sei.

An dieser Stelle soll noch einmal darauf hingewiesen sein, dass entsprechende Dynamiken sich nicht exklusiv nur im Zusammenspiel von Geflüchteten und der deutschen Aufnahmegesellschaft finden lassen. Allerdings wurde im Unterschied beispielsweise etwa zu der Auseinandersetzung mit türkischstämmigen Gastarbeiter:innen und ihren Familien in den Jahrzehnten zuvor, bei der Fluchtbewegung seit 2015 von Seiten der Politik und Administration (Versorgung und Unterbringung) scheinbar alles daran gesetzt, eine reibungslose Integration der Geflüchteten in die deutsche Gesellschaft zu fördern. Durch eine stetige Problematisierung einer vermeintlichen muslimischen Identität der Geflüchteten von Seiten der deutschen Gesellschaft, scheint dieses Bestreben jedoch maßgeblich behindert worden zu werden.

Ausblick

Die vorliegende Arbeit hat dargestellt, wie religiöse Zuschreibungen seitens der deutschen Gesellschaft die Beziehung zu geflüchteten Menschen formen und welchen Einfluss dies auf die Wahrnehmungen der Geflüchteten hinsichtlich ihres Lebens in Deutschland und in der Aufnahmegesellschaft hat. Die Ergebnisse können allerdings aufgrund der geringen Größe und der konkreten Beschaffenheit der Stichprobe nicht als statistisch relevant oder gar als allgemeingültig für geflüchtete Menschen in Deutschland angesehen werden. Dennoch vermögen sie entsprechende Auseinandersetzungen sowie die Wahrnehmung der Betroffenen exemplarisch darzustellen und können das Fundament für weitere qualitative und quantitative Forschung zu diesem

Thema legen. Aus forschungspragmatischen Gründen war es mir beispielsweise nur möglich, die Unterbringung und Versorgung Geflüchteter in Hamburg zu untersuchen und Interviews auf Deutsch bzw. mit Übersetzerinnen auf Arabisch und Farsi zu führen. Aufgrund dieser Einschränkungen sind nur Personen mit bestimmten Sprachfähigkeiten und anderen spezifischen demografischen Merkmalen zu Wort gekommen. Es wäre im Weiteren interessant, die hier erhobenen Daten mit solchen zu vergleichen, die in anderen Bundesländern und damit in einer anderen Verwaltungssituation erhoben wurden. So ließe sich überprüfen, ob die Regelungen bezüglich religiöser Praxis in den Unterkünften sich von denen in Hamburg unterscheiden. Gleiches gilt für Interviews mit anderen Personen, bei denen beispielsweise gezielt ältere Menschen oder Kinder befragt werden, deren Lebensrealität eine andere ist und die dadurch eventuell eine neue Perspektive auf antimuslimisches Othering haben, was die Ergebnisse der vorliegenden Arbeit ergänzen würde. Was hier ebenfalls nicht erforscht wurde, ist das Schulsystem als Organisationsform, die meistens der öffentlichen Verwaltung unterliegt und damit ein interessantes Feld für die Aushandlung vermeintlicher religiöser Identitäten geflüchteter Kinder darstellt.

In der vorliegenden Arbeit wurde durch das Forschungsdesign die Perspektive der geflüchteten Menschen fokussiert. Dies war sinnvoll angesichts der Tatsache, dass letztendlich nicht nur Berichte über die Häufigkeit und Beschaffenheit von diese Menschen betreffende Zuschreibungen interessant sind, sondern auch die von ihnen vorgenommenen Einordnungen solcher Situationen, deren Konsequenzen für ihr Handeln in der Aufnahmegesellschaft sowie ihre Einstellung zu selbiger. Eine sinnvolle Ergänzung zu dieser Perspektive wären systematische Erhebungen zur gleichen Fragestellung mit weiteren Akteur:innen auf den drei Ebenen des Sozialen. So könnte im Blick auf Gesellschaft, Organisation und Interaktion untersucht werden, welche Denkprozesse und Motive hinter dem Othering Geflüchteter stehen bzw. wie entsprechende Situationen von den Akteuren selbst interpretiert und bewertet werden.

Um die hier als Ergebnis vorgestellten Erkenntnisse in ihren langfristigen Auswirkungen auf die Integration geflüchteter Menschen in Deutschland bewerten zu können, wäre es notwendig, in einer langfristiger angelegten Forschungsarbeit geflüchtete Menschen an unterschiedlichen Momenten ihres Einlebens in den ersten Jahren nach ihrer Ankunft in Deutschland wiederholt zu interviewen. So ließen sich eventuelle Entwicklungen zum einen in den Zuschreibungsprozessen und zum anderen in ihrer Reaktion darauf abbilden. Wie auch in der vorliegenden Arbeit bestünde dabei eine Herausforderung in der Wechselhaftigkeit der Lebensumstände der Geflüchteten in den

ersten Jahren nach ihrem Ankommen in Deutschland, die mit einer schlechten Erreichbarkeit und Kontaktabbrüchen zwischen Forscherin und Befragten einhergeht. Dennoch wäre solche weitergehende Forschung wichtig, um eine Antwort auf die Frage zu finden, inwiefern sich Othering-Prozesse auf die langfristige Einstellung von Geflüchteten gegenüber Deutschen auswirken, bzw. wie diese ihre Sicht auf ihr Leben in Deutschland prägen.

Literaturverzeichnis

- Abkommen über die Rechtsstellung der Flüchtlinge vom 28. Juli 1951. 1951. (Testimony of UNHCR).
- Ahmed, S. 2016. *What is Islam? The Importance of Being Islamic*. Princeton: Princeton University Press.
- Ahrendt, H. & Meyer, T. 2016. *Wir Flüchtlinge*. Stuttgart: Reclam.
- Al-Abed, M. R. & Hamendi, N. 2018. Revisiting Labeling Theory: An Islamic Feminist Approach to Aboulela's „The Translator“. *English Language and Literature Studies* 8(1), S. 28–33. <https://doi.org/10.5539/ells.v8n1p28>.
- Antes, P. & Ceylan, R. 2017a. Die Etablierung der Islamischen Theologie. Institutionalisierung einer neuen Disziplin und die Entstehung einer muslimischen *scientific community*. In: Antes, P. & Ceylan, R. (Hgg.). *Muslimen in Deutschland. Historische Bestandsaufnahme, aktuelle Entwicklungen und zukünftige Forschungsfragen*. Wiesbaden: Springer VS, S. 151–162.
- Antes, P. & Ceylan, R. 2017b. Zu diesem Buch: Ein kurzer Überblick. In: Antes, P. & Ceylan, R. (Hgg.). *Muslimen in der deutschen Gesellschaft. Historische Bestandsaufnahme, aktuelle Entwicklungen und zukünftige Forschungsfragen*. Wiesbaden: Springer VS, S. 1–6.
- Apfelbaum, B. 2004. *Gesprächsdynamik in Dolmetsch-Interaktionen. Eine empirische Untersuchung von Situationen internationaler Fachkommunikation unter besonderer Berücksichtigung der Arbeitssprachen Deutsch, Englisch, Französisch und Spanisch*. Radolfzell: Verlag für Gesprächsforschung.
- Asad, T. 1993. *Genealogies of Religion. Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Asad, T. 2003. *Formations of the Secular. Christianity, Islam, Modernity*. Stanford: Stanford University Press.
- Awad, G. H., Hashem, H., & Nguyen, H. 2021. Identity and Ethnic/Racial Self-Labeling among Americans of Arab or Middle Eastern and North African Descent. *Identity* 21(2), S. 115–130. <https://doi.org/10.1080/15283488.2021.1883277>.
- Barth, F (Hg.). 1969. *Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Cultural Difference*. Long Grove: Waveland Press.
- Baumann, M. & Nagel, A.-K. 2023. *Religion und Migration*. Baden-Baden: Nomos Verlag.

- Baumann, M. 2018. Zur Rolle von Religion und religiösen Gemeinschaften bei Flucht, Zuwanderung und gesellschaftlicher Integration. In: Ströbele, C., Gharaibeh, M. Middelbeck-Varwick, A. & Dziri, A. (Hgg.). *Migration, Flucht, Vertreibung – Orte islamischer und christlicher Theologie*. Regensburg: Friedrich Pustet, S. 39–56.
- Beck, U. 1986. *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*. Suhrkamp Berlin.
- Becker, U. 2022. *Deutschland und Seine Flüchtlinge. Das Wechselbad der Diskurse Im Langen Sommer Der Flucht 2015*. Bielefeld: transcript.
- Behrensen, B. 2019. Umrisse einer ungleichheitsreflektierenden Sozialforschung. In: Behrensen, B. & Westphal, M. (Hgg.). *Fluchtmigrationsforschung im Aufbruch*. Wiesbaden: Springer VS. S. 51–63. https://doi.org/10.1007/978-3-658-26775-9_4.
- Behrensen, B. & Westphal, M. 2019. *Fluchtmigrationsforschung im Aufbruch. Methodologische und methodische Reflexionen*. Wiesbaden: Springer VS.
- Bergunder, M. 2012. Was ist Religion? Kulturwissenschaftliche Überlegungen zum Gegenstand der Religionswissenschaft. *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 19(1–2), S. 3–55.
- Bergunder, M. 2020. Umkämpfte Historisierung. Die Zwillingsgeburt von „Religion“ und „Esoterik“ in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts und das Programm einer globalen Religionsgeschichte. In: Hock, K. (Hg.). *Wissen um Religion: Erkenntnis - Interesse. Epistemologie und Episteme in Religionswissenschaft und Interkultureller Theologie*. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, S. 47–131.
- Beyer, P. 2006. *Religions in Global Society*. London/New York: Routledge.
- Bilotta, N. 2021. A Critical Self-Reflexive Account of a Privileged Researcher in a Complicated Setting: Kakuma Refugee Camp. *Research Ethics* 17(4), S. 435–447. <https://doi.org/10.1177/17470161211037386>.
- Birkholz, S., Bochmann, A. & Schank, J. 2020. Ethnografie und Teilnehmende Beobachtung. In: Wagemann, C., Goerres, A., Siewert, M.B. (Hgg.). *Handbuch Methoden der Politikwissenschaft*. Wiesbaden: Springer VS, S. 325–350. https://doi.org/10.1007/978-3-658-16936-7_21.
- Bischof, K., Oberhuber, F. & Stögner, K. 2008. Säkularisierung und geschlechtsspezifische Konstruktion der „anderen“ Religion. In: Institut für Konflikt Forschung, *New Orientations for Democracy in Europe 2008*. Wien: Institut für Konfliktforschung.
- Bischof, K., Oberhuber, F. & Stögner, K. 2010. Gender-Specific Constructions of the ‚Other Religion‘ In French and Austrian Discourse on Turkey’s Accession to the European Union. *Journal of Language and Politics* 9(3), S. 364–392. <https://doi.org/10.1075/jlp.9.3.02bis>.

- Bogner, A., Littig, B. & Menz, W. 2014. *Interviews mit Experten*. Wiesbaden: Springer VS. <https://doi.org/10.1007/978-3-531-19416-5>.
- Brüsemeister, T. 2008. Qualitative Forschung: Ein Überblick. In: Brüsemeister, T. (Hg.). *Qualitative Forschung*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, S. 53–228. https://doi.org/10.1007/978-3-531-91182-3_2.
- Bundesregierung (n.d.). Formen des Flüchtlingsschutzes, <https://www.integrationsbeauftragte.de/ib-de/ich-moechte-mehr-wissen-ueber/flucht-und-asyl/formen-des-fluechtlingsschutzes-1865022>.
- Caretta, M. A. 2015. Situated Knowledge in Cross-Cultural, Cross-Language Research: A Collaborative Reflexive Analysis of Researcher, Assistant and Participant Subjectivities. *Qualitative Research* 15(4), S. 489–505. <https://doi.org/10.1177/1468794114543404>.
- Casanova, J. 2006. Religion, European secular identities, and European integration. In: Byrnes, T. A. & Katzenstein, P. J. (Hgg.). *Religion in an Expanding Europe*. Cambridge: Cambridge University Press, S. 65–92. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511491917.004>.
- Ceylan, R., Ottersbach, M. & Wiedemann, P. 2018. *Neue Mobilitäts- und Migrationsprozesse und sozialräumliche Segregation*. Wiesbaden: Springer VS.
- Chatty, D. 2021. Introduction to Special Issue: Displaced Syrians. *Journal of Refugee Studies*, 34(2), S. 1284–1290. <https://doi.org/10.1093/JRS/FEAB008>.
- Couldrey, M. & Herson, M. 2014. From the editors. *Forced Migration Review. Special Issue: Faith and Responses to Displacement*. 48.
- Creutz-Kämpfi, K. 2008. The Othering of Islam in a European Context. *Nordicom Review*, 29(2), S. 295–308. <https://doi.org/10.1515/nor-2017-0192>.
- Demografie von Asylsuchenden in Deutschland | bpb.* (n.d.). Abgerufen am 21.10.2021: <https://www.bpb.de/gesellschaft/migration/flucht/zahlen-zu-asyl/265710/demografie>.
- Dinkelaker, S., Huke, N. & Tietje, O. 2021. *Nach der »Willkommenskultur«: Geflüchtete zwischen umkämpfter Teilhabe und zivilgesellschaftlicher Solidarität*. Bielefeld: transcript.
- Doppler, L. 2020. Begriffliches Denken als Widerstand: Selbstbezeichnungen in der Refugee-Bewegung. In: Kersting, D., Leuoth, M. (Hgg.). *Der Begriff des Flüchtlings*. Stuttgart: J.B. Metzler, S. 229–245. https://doi.org/10.1007/978-3-476-04974-2_14.
- Dosthossein, A., Nasimi, N. 2020. Zur Position ‚Asylsuchender‘ und ihren Kämpfen in modernen Gesellschaften. In: Kersting, D., Leuoth, M. (Hgg.). *Der Begriff des*

- Flüchtlings*, Stuttgart: J.B. Metzler, S. 247–256. https://doi.org/10.1007/978-3-476-04974-2_15.
- Dubuisson, D. 2003. *The Western Construction of Religion. Myths, Knowledge, and Ideology*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- El-Kayed, N., Hamann, U. 2018. Refugees' Access to Housing and Residency in German Cities: Internal Border Regimes and Their Local Variations. *Social Inclusion*. 6(1), S. 135–146. <https://doi.org/10.17645/si.v6i1.1334>.
- Ellefsen, R., Sandberg, S. 2021. A Repertoire of Everyday Resistance: Young Muslims' Responses to Anti-Muslim Hostility. *Journal of Ethnic and Migration Studies*. 48(11), S. 2601–2619. <https://doi.org/10.1080/1369183x.2021.1894913>.
- Eppenstein, T., Ghaderi, C. 2017. Perspektiven auf Flüchtlinge und Fluchtdynamiken. Eine Einführung. In: Ghaderi, C., Eppenstein, T. (Hgg.). *Flüchtlinge*. Wiesbaden: Springer VS, S. 1-18. https://doi.org/10.1007/978-3-658-15741-8_1.
- Fereidooni, K. 2017. Rassismuskritik und Widerstandsformen. Eine Einleitung. In: Fereidooni, K. & El, M. (Hgg.). *Rassismuskritik und Widerstandsformen*, Wiesbaden: Springer VS, S. 15–25. https://doi.org/10.1007/978-3-658-14721-1_1.
- Fiddan-Qasmiyeh, E., Loescher, G., Long, K. & Sigona, N. 2014. Introduction. In: Fiddan-Qasmiyeh, E., Loescher, G., Long, K. & Sigona, N. (Hgg.). *The Oxford Handbook of Refugee and Forced Migration Studies*. Oxford: Oxford University Press, S. 1-22.
- Fiddan-Qasmiyeh, E. 2011. Introduction: Faith-Based Humanitarianism in Contexts of Forced Displacement. *Journal of Refugee Studies*, 24(3), S. 429–439. <https://doi.org/10.1093/jrs/fer033>.
- Fitzgerald, T. 2007. *Religion and the Secular: Historical and Colonial Formations*. London: Routledge.
- Finley, L. 2002. Negotiating the Swamp: The Opportunity and Challenge of Reflexivity in Research Practice. *Qualitative Research* 2(2), S. 209–230. <https://doi.org/10.1177/146879410200200205>.
- Fitzgerald, T. 2000. *The Ideology of Religious Studies*. Oxford: Oxford University Press.
- Fitzgerald, T. 2007. Introduction. In: T. Fitzgerald (Hg.). *Religion and the Secular. Historical and Colonial Formations*. London/New York: Routledge, S. 1-24.
- Flick, U. 2007. *Qualitative Sozialforschung. Eine Einführung*. Hamburg: Rowohlt.
- Flick, U. 2019. Gütekriterien qualitativer Sozialforschung. In: Baur, N. & Blasius, J. (Hgg.). *Handbuch Methoden der empirischen Sozialforschung*. Wiesbaden: Springer VS, S. 533-547.

- Franzmann, M., Gärtner, C. & Köck, N. 2006. *Religiosität in der säkularisierten Welt: Theoretische und empirische Beiträge zur Säkularisierungs-debatte in der Religionssoziologie*. Wiesbaden: Springer VS.
- Frey, C., Hebekus, U., & Martyn, D. 2020. *Säkularisierung: Grundlagentexte zur Theoriesgeschichte*. Berlin: Suhrkamp.
- Frindte, W. 2017. Im Zeitalter diversifizierter Bedrohungen. Zeitdiagnose und Perspektiven. In: Frindte, F. & Dietrich, N. (Hgg.) *Muslimen, Flüchtlinge und Pegida. Sozialpsychologische und kommunikationswissenschaftliche Studien in Zeiten globaler Bedrohungen*. Wiesbaden: Springer VS, S. 1–28. <https://doi.org/10.1007/978-3-658-17603-7>.
- Führding, S. 2015. *Jenseits von Religion? Zur sozio-rhetorischen „Wende“ in der Religionswissenschaft*. Bielefeld: transcript.
- Fülling, H. 2019. *Religion und Integration in der deutschen Islampolitik*. Wiesbaden: Springer VS. <https://doi.org/10.1007/978-3-658-24978-6>.
- Gebhardt, M. 2020. Kommentar zu Teil I: „Ich will bei mir zuhause Herr sein“ - Über die eigentümliche Verbindung zwischen Recht, Sprache und Affekt im Begriff des ‚Flüchtlings‘. In: Kersting, D. & Leuth, M. (Hgg.). *Der Begriff des Flüchtlings*. Stuttgart: J.B. Metzler, S. 113–123. https://doi.org/10.1007/978-3-476-04974-2_6.
- Gladigow, B. 1988. Gegenstände und wissenschaftlicher Kontext von Religionswissenschaft. In: Cancik, H., Gladigow, B. & Laubscher, M. S. (Hgg.). *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe Band 1*. Stuttgart: Kohlhammer, S. 26–40.
- Gläser, J. & Laudel, G. 2004. *Experteninterviews und qualitative Inhaltsanalyse*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Goźdiak, E. & Main, I. 2023. What’s God Got to Do With It? Debating Religion and Forced Migration Entanglements. In: Goźdiak, E. & Main, I. (Hgg.). *Debating Religion and Forced Migration Entanglements*. Palgrave Macmillan, S. 1-17.
- Goźdiak, E. & Shandy, D. 2002. Editorial Introduction: Religion and Spirituality in Forced Migration. *Journal of Refugee Studies* 15(2), S. 129–135.
- Gunsch, S. & Vey, J. 2021. *Unterbringung von Flüchtenden in Deutschland. Inklusion, Exklusion, Partizipation?*. Baden-Baden: Nomos.
- Hamann, U. & Karakayali, S. 2016. Practicing Willkommenskultur: Migration and Solidarity in Germany. *Intersections. East European Journal of Society and Politics*, 2(4), S. 69-86. <https://doi.org/10.17356/ieejsp.v2i4.296>.
- Han, P. 2000. *Soziologie der Migration. Erklärungsmodelle, Fakten, Politische Konsequenzen, Perspektiven*. Stuttgart: UTB.

- Heidenreich, F., Merle, J.-C. & Vogel, W. 2008. *Staat und Religion in Frankreich und Deutschland. L'Etat et la religion en France et en Allemagne*. Münster: LIT.
- Heintz, B. & Tyrell, H. 2015. Vorwort. Interaktion - Organisation - Gesellschaft Revisited. Anwendungen, Erweiterungen, Alternativen. *Zeitschrift Für Soziologie. Sonderheft*, S. V-VII.
- Helfferrich, C. 2011. Interviewplanung und Intervieworganisation. In: Helfferrich, C. (Hg.). *Die Qualität Qualitativer Daten*. Wiesbaden: Springer VS, S. 167–193. https://doi.org/10.1007/978-3-531-92076-4_6.
- Hermann, A. 2016. Distinctions of Religion. The Search for Equivalents of ‚Religion‘ and the Challenge of Theorizing a ‚Global Discourse of Religion‘. In: Wijzen, F. & von Stuckrad, K. (Hgg.). *Making Religion. Theory and Practice in the Discursive Study of Religion*. Leiden: Brill, S. 97–124.
- Hierl, K. 2012. *Die Islamisierung der deutschen Integrationsdebatte. Zur Konstruktion kultureller Identitäten, Differenzen und Grenzziehungen im postkolonialen Diskurs*. Münster: LIT.
- Hinger, S. & Schäfer, P. 2019. Making a Difference - the Accommodation of Refugees in Leipzig and Osnabrück. *Erdkunde* 73(1), S. 63–67. <https://doi.org/10.3112/erdkunde.2019.01.06>.
- Hirschauer, S. 2015. Intersituativität. Teleinteraktionen und Koaktivitäten jenseits von Mikro und Makro. In: Heintz, B. & Tyrell, H. (Hgg.). *Interaktion – Organisation – Gesellschaft revisited: Anwendungen, Erweiterungen, Alternativen*. Oldenburg: De Gruyter, S. 109-133.
- Hirschauer, S. 2021. Menschen unterscheiden - Grundlinien einer Theorie der Humandifferenzierung. *Zeitschrift für Soziologie* 50(3-4), S. 155-174.
- Hock, K. 2014. *Einführung in die Religionswissenschaft*. Darmstadt: WBG.
- Hoerder, D., Lucassen, J. M. W. G. & Lucassen, L. 2008. Terminologien und Konzepte in der Migrationsforschung. In: Bade, K. J., Emmer, P. C., Lucassen, L. & Oltmer, J. (Hgg.), *Enzyklopädie Migration in Europa: Vom 17. Jahrhundert bis zur Gegenwart*. Paderborn: Schöningh, S. 28–53.
- Hugman, R., Bartolomei, L. & Pittaway, E. 2011a. Human Agency and the Meaning of Informed Consent: Reflections on Research With Refugees. *Journal of Refugee Studies* 24(4), S. 655–671. <https://doi.org/10.1093/jrs/fer024>.
- Hugman, R., Pittaway, E. & Bartolomei, L. 2011b. When „Do No Harm“ Is Not Enough: The Ethics of Research With Refugees and Other Vulnerable Groups. *British Journal of Social Work* 41(7), S. 1271–1287. <https://doi.org/10.1093/bjsw/bcr013>.

- Jahn, S. & Wevelsiep, L. 2020. *Religion unterbringen. Regulierung kultureller und religiöser Vielfalt in Flüchtlingsheimen*. Bochum: Ruhr-Universität Bochum.
- Jäger, M. & Wamper, R. 2017. *Von der Willkommenskultur zur Notstandsstimmung. Der Fluchtdiskurs in deutschen Medien 2015 und 2016*. Duisburg: Duisburger Institut für Sprach- und Sozialforschung.
- Johnson, S. 2020. Interpreting the Data: Reflections on ASL-English Cross Language Research. *Qualitative Report* 25(12) S. 4311–4319. <https://doi.org/10.46743/2160-3715/2020.3764>.
- Kahle, L. 2022. Differenzierungen und Klassifikationen Entlang von Religion und Migration in Der Schule. Symbolische Grenzziehung als Pädagogische Praxis. *Zeitschrift Für Religion, Gesellschaft Und Politik* 6(2), S. 591–613. <https://doi.org/10.1007/S41682-022-00112-5>.
- Kersting, D. 2020. ‚Flüchtling‘ - Einführung in einen umkämpften Begriff. In: Kersting, D. & Leuoth, M. (Hgg.). *Der Begriff des Flüchtlings*. Stuttgart: J.B. Metzler, S. 1–40. https://doi.org/10.1007/978-3-476-04974-2_1.
- Kersting, D. & Leuoth, M. 2020. *Der Begriff des Flüchtlings. Rechtliche, moralische und politische Kontroversen*. Stuttgart: J.B. Metzler.
- Kinitz, D. 2016. *Die andere Seite des Islam. Säkularismus-Diskurs und muslimische Intellektuelle im modernen Ägypten*. Oldenburg: De Gruyter. <https://doi.org/10.1515/9783110462579>.
- Kleist, J. O. 2019. Flucht- und Flüchtlingsforschung in Deutschland: Die Etablierung eines Forschungsfeldes. In: Behrensen, B. & Westphal, M. (Hgg.). *Fluchtmigrationsforschung im Aufbruch*. Wiesbaden: Springer VS, S. 11–24. https://doi.org/10.1007/978-3-658-26775-9_2.
- König, M. 2021. Religion. *Soziologie - Sociology in the German-Speaking World: Special Issue Soziologische Revue* 2020, S. 331–344. <https://doi.org/10.1515/9783110627275-023>.
- Königsteiner Schlüssel | bpb.* (n.d.). Abgerufen am 5.12.2021: <https://www.bpb.de/nachschlagen/lexika/270602/koenigsteiner-schluessel>.
- Kracauer, S. 1952. The Challenge of Qualitative Content Analysis. *Public Opinion Quarterly* 16, S. 631–642.
- Krafess, J. 2005. The Influence of the Muslim Religion in Humanitarian Aid. *International Review of the Red Cross*, 87(585), S. 327-342
- Krech, V. 2011. *Wo bleibt die Religion? Studien zur Ambivalenz des Religiösen in der modernen Gesellschaft*. Bielefeld: transcript.

- Krech, V. 2021. *Die Evolution der Religion: Ein soziologischer Grundriss*. Bielefeld: transcript.
- Kuckartz, U. 2018. *Qualitative Inhaltsanalyse. Methoden, Praxis, Computerunterstützung*. Weinheim: Beltz Juventa.
- Kunst, J. R., Tajamal, H., Sam, D. L., & Ulleberg, P. 2012. Coping With Islamophobia: The Effects of Religious Stigma on Muslim Minorities' Identity Formation. *International Journal of Intercultural Relations* 36(4), S. 518–532. <https://doi.org/10.1016/J.IJINTREL.2011.12.014>.
- Laurence, J. 2012. *The Emancipation of Europe's Muslims. The State's Role in Minority Integration*. Princeton: Princeton University Press.
- Lauterbach, G. 2014. Dolmetscher/inneneinsatz in der qualitativen Sozialforschung. Zu Anforderungen und Auswirkungen in gedolmetschten Interviews. *Forum Qualitative Sozialforschung / Forum: Qualitative Social Research* 15(2). <https://doi.org/10.17169/FQS-15.2.2025>.
- Lehmann, H. 2004. *Säkularisierung. Der europäische Sonderweg in Sachen Religion*. Göttingen: Wallstein.
- Liedhegener, A. & Pickel, G. 2016. *Religionspolitik und Politik der Religionen in Deutschland. Fallstudien und Vergleiche*. Wiesbaden: Springer VS. <https://doi.org/10.1007/978-3-658-11821-1>.
- Linnemann, T. & Ronacher, K. A. 2016. „Rassismus und Weißsein, das spielt bei uns keine Rolle“!?. Critical Whiteness-Perspektiven auf Kulturelle Bildung. In: Gritschke, C. & Ziese, M. (Hgg.). *Geflüchtete und Kulturelle Bildung*. Bielefeld: transcript Verlag, S. 187–200. <https://doi.org/10.1515/9783839434536-017>.
- Luhmann, N. 2005. *Soziologische Aufklärung 2. Aufsätze zur Theorie der Gesellschaft*. Wiesbaden: Springer VS. <https://doi.org/10.1007/978-3-663-11447-5>.
- Luhmann, N. 1984. *Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Mackenzie, C., McDowell, C. & Pittaway, E. 2007. Beyond ‚Do No Harm‘: The Challenge of Constructing Ethical Relationships in Refugee Research. *Journal of Refugee Studies* 20(2), S. 299–319. <https://doi.org/10.1093/JRS/FEM008>.
- Mahmood, S. 2015. *Religious Difference in a Secular Age: A Minority Report*. Princeton: Princeton University Press.
- Marmer, E. 2018. Kritisches Weißsein als Perspektivwechsel und Handlungsaufforderung. In: Blank, B., Gögercin, S., Sauer, K. & Schramkowski, B. (Hgg.). *Soziale Arbeit in der Migrationsgesellschaft*. Wiesbaden: Springer, S. 291–302. https://doi.org/10.1007/978-3-658-19540-3_24.

- Masuzawa, T. 2005. *The Invention of World Religions: Or, How European Universalism Was Preserved in the Language of Pluralism*. Chicago: University of Chicago Press.
- Mavelli, L. & Petito, F. 2012. The Postsecular in International Relations: An Overview. *Review of International Studies* 38(5). Cambridge: Cambridge University Press, S. 931-942.
- Mavelli, L. & Wilson, E. 2017. *The Refugee Crisis and Religion. Secularism, Security and Hospitality in Question*. Milton Keynes: Rowman & Littlefield International.
- Mayer, J.-F. 2007. Introduction. ‚In God have I put my Trust‘. Refugees and Religion. *Refugee Survey Quarterly* 26(2), S. 6-10.
- Mayring, P. 2015. *Qualitative Inhaltsanalyse. Grundlagen und Techniken*. Weinheim: Beltz.
- Mayring, P. 2016. *Einführung in die qualitative Sozialforschung. Eine Anleitung zu qualitativem Denken*. Weinheim: Beltz.
- McAuley, M. 2020. Cross-Language, Sensitive Research With Refugees. In: Schippers, B. (Hg.). *The Routledge Handbook to Rethinking Ethics in International Relations*, S. 160–176. London/New York: Routledge.
<https://doi.org/10.4324/9781315613529-15>.
- McCutcheon, R. T. 2001. *Critics Not Caretakers. Redescribing the Public Study of Religion*. New York: State University of New York Press.
- McCutcheon, R. T. 2020. Introduction. And What Kind of Society Does that Create? In: Dorrough Smith, L., Fährding, S. & Hermann, A. (Hgg.). *Hijacked. a Critical Treatment of the Public Rhetoric of Good and Bad Religion*. Sheffield: Equinox Publishing Ltd, S. 3-11.
- Mecheril, P. & Reuter, J. 2015. *Schlüsselwerke der Migrationsforschung. Pionierstudien und Referenztheorien*. Wiesbaden: Springer.
- Meuser, M. & Nagel, U. 2009. Das Experteninterview - konzeptionelle Grundlagen und methodische Anlage. In: Pickel, S., Pickel, G., Lauth, H.-J. & Jahn, D. (Hgg.). *Methoden der vergleichenden Politik- und Sozialwissenschaft*. Wiesbaden: Springer VS, S. 465–480. https://doi.org/10.1007/978-3-531-91826-6_23.
- Mey, G. & Mruck, K. 2011. Grounded-Theory-Methodologie: Entwicklung, Stand, Perspektiven. In: Mey, G. & Mruck, K. (Hgg.). *Grounded Theory Reader*. Wiesbaden: Springer VS, S. 11–48. https://doi.org/10.1007/978-3-531-93318-4_1.
- Meyer, B. & van der Veer, P. 2021. *Refugees and Religion. Ethnographic Studies of Global Trajectories*. London: Bloomsbury Academic.
- Modood, T. 2019. Essays on Secularism and Multiculturalism. *Politics* 29(1), S. 71-76.

- Modood, T. & Thompson, S. 2021. Othering, Alienation and Establishment. *Political Studies* 70(3), S. 780-796. <https://doi.org/10.1177/0032321720986698>.
- Motzek-Öz, S. 2019. Traumasensible Gestaltung von Interviews zwischen Viktimisierung und Forschungsethik. In: Behrensen, B. & Westphal, M. (Hgg.). *Fluchtmigrationsforschung Im Aufbruch*. Wiesbaden: Springer VS, S. 167–183. https://doi.org/10.1007/978-3-658-26775-9_9.
- Muckel, S. 2017. Muslimische Religionsgemeinschaften als Körperschaften des öffentlichen Rechts. In: Antes, P. & Ceylan, R. (Hgg.). *Muslimen in der deutschen Gesellschaft. Historische Bestandsaufnahme, aktuelle Entwicklungen und zukünftige Forschungsfragen*. Wiesbaden: Springer VS, S. 77–114.
- Müller, T. 2018. Konstruktionen kultureller Grenzen: Darstellungen muslimischer Flüchtlinge in britischen und deutschen Medien. *Zeitschrift Für Vergleichende Politikwissenschaft* 12(1), S. 263–277. <https://doi.org/10.1007/S12286-017-0361-X>.
- Murphy, J. M. 1976. Psychiatric Labeling in Cross-Cultural Perspective. *Science* 191(4231), S. 1019-1028. <https://doi.org/10.1126/science.1251213>.
- Müssig, S. & Pickel, G. 2022. Editorial Introduction. Migration Und Religion. *Zeitschrift für Religion, Gesellschaft und Politik* 6(2), S. 335–45. <https://doi.org/10.1007/S41682-022-00138-9>.
- Nagel, A.-K. 2021a. Restriction, Simplification, and Externalization: How German Refugee Accommodation Centres Deal with Diversity Related Uncertainty. *Journal of Refugee Studies* 34(4), S. 3647–3664. <https://doi.org/10.1093/JRS/FEAB059>.
- Nagel, A.-K. 2021b. Accommodating Religious Diversity: Micro-Politics of Spatial Separation in German Refugee Accommodation Centers. In: Meyer, B. & van der Veer, P. (Hgg.). *Refugees and Religion. Ethnographic Studies of Global Trajectories*. London: Bloomsbury Academic, S. 217-238.
- Nasri, M. N., Nasri, N. & Abd Talib, M. A. 2021. Cross-Language Qualitative Research Studies Dilemmas: A Research Review. *Qualitative Research Journal* 21(1), S. 15–28. <https://doi.org/10.1108/QRJ-12-2019-0093>.
- Neubert, F. 2016. *Die diskursive Konstitution von Religion*. Wiesbaden: Springer.
- Neumann, K. 2017. Das Journal of Refugee Studies. Ein Beitrag zur Geschichte eines Forschungsfeldes. *Zeitschrift für Flüchtlingsforschung* 1(1), S. 140–157.
- Nieswand, B. & Drotbohm, H. 2014. *Kultur, Gesellschaft, Migration. Die reflexive Wende in der Migrationsforschung*. Wiesbaden: Springer.
- Steinhilper, E. 2018. „Nur gewonnen, nichts verloren“. *FluchtforschungsBlog*. Abgerufen am 8. November 2021: <https://blog.fluchtforschung.net/nur-gewonnen-nichts-verloren/>.

- Oswald, I. 2007. *Migrationssoziologie*. Konstanz: UVK.
- Öztürk, C. 2022. Medialisierte Muslim*innenfeindlichkeit? Über Das Zusammenspiel Parasozialer Und Realer Intergruppenkontakte Und Ihrer Bedeutung Für Antimuslimische Einstellungsmuster. *Zeitschrift Für Religion, Gesellschaft und Politik* 6 (2), S. 491–524. <https://doi.org/10.1007/S41682-022-00140-1>.
- Paasi, A. 2021. Problematizing ‚Bordering, Ordering, and Othering‘ as Manifestations of Socio-Spatial Fetishism. *Tijdschrift Voor Economische En Sociale Geografie* 112(1), S. 18–25. <https://doi.org/10.1111/tesg.12422>.
- Pargament, K. I. 1997. *The Psychology of Religion and Coping: Theory, Research, Practice*. New York: Guilford Press.
- Pettigrew, T. F. 1998. Intergroup Contact Theory. *Annual Review of Psychology* 49, S. 65-85.
- Pfadenhauer, M. 2009. Das Experteninterview. In: Buber, R. & Holzmüller, H.H. (Hgg.) *Qualitative Marktforschung*. Wiesbaden: Springer, S. 449-461. https://doi.org/10.1007/978-3-8349-9441-7_28.
- Phinney, J. S. 2003. Ethnic Identity and Acculturation. In: Chun. K. M., Balls Organista, P. & Marin G. (Hgg.). *Acculturation: Advances in Theory, Measurement, and Applied Research*. Washington D.C.: American Psychological Association, S. 63–81.
- Pickel, G. 2011. *Religionssoziologie*. Wiesbaden: Springer VS. <https://doi.org/10.1007/978-3-531-92823-4>.
- Pickel, G. & Sammet, K. 2014. *Einführung in die Methoden der sozialwissenschaftlichen Religionsforschung*. Wiesbaden: Springer Fachmedien. <https://doi.org/10.1007/978-3-531-94125-7>.
- Pickel, P. 2017. Religiosität in Deutschland und Europa – Religiöse Pluralisierung und Säkularisierung auf soziokulturell variierenden Pfaden. *Zeitschrift für Religion, Gesellschaft und Politik* 1, S. 37–74. <https://doi.org/10.1007/s41682-017-0008-4>.
- Pollack, D. 2012. *Säkularisierung - ein moderner Mythos? Studien zum religiösen Wandel in Deutschland*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Powroznik, N. 2020. *Religion in Flüchtlingsunterkünften. Sozialanthropologische Perspektiven*. Bielefeld: transcript. <https://doi.org/10.14361/9783839452509>.
- Przyborski, A. & Wohlrab-Sahr, M. 2014. *Qualitative Sozialforschung. Ein Arbeitsbuch*. München: Oldenbourg Wissenschaftsverlag. <https://doi.org/10.1524/9783486719550>
- Quack, J. 2013a. Was ist „Nichtreligion“? Feldtheoretische Argumente für ein relationales Verständnis eines eigenständigen Forschungsgebietes. In: Antes. P. &

- Führding, S. (Hgg.). *Säkularität in religionswissenschaftlicher Perspektive*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, S. 87-107.
- Quack, J. 2013b. Aufgabe und Gegenstand der Religionswissenschaft: Von Religion zum religiösen Feld und Arten der Religiositäten. In: Freiburger, O., Ehtler, M. & Adogam, A. (Hgg.). *Alternative Voices. A Plurality Approach for Religious Studies: Essays in Honor of Ulrich Berner*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, S. 56-71.
- Reichertz, J. 2016. *Qualitative und interpretative Sozialforschung. Eine Einladung*. Wiesbaden: Springer VS. <https://doi.org/10.1007/9783658134624>.
- Reinke De Buitrago, S. 2019. Conducting Qualitative Content Analysis Across Languages and Cultures. *Forum Qualitative Sozialforschung* 20(3). <https://doi.org/10.17169/fqs-20.3.3384>.
- Reuter, A. 2007. Säkularität und Religionsfreiheit - ein doppeltes Dilemma. Einleitung. *Leviathan* 35, S. 178–192. <https://doi.org/10.1007/s11578-007-0012-8>
- Reuter, A. 2015. Was ist Religion? Das Recht als Arena von Grenzkämpfen um das religiöse Feld. In Heinig, M. & Walter, C. (Hgg.). *Religionsverfassungsrechtliche Spannungsfelder: Interdisziplinäre Perspektiven*. Tübingen: Mohr Siebeck, S. 57–76.
- Robbins, Vernon K. 1996. *Exploring the Texture of Texts: A Guide to Socio-Rhetorical Interpretations*. London: A&C Black.
- Roslon, M. & Bettmann, R. 2019. *Interkulturelle Qualitative Sozialforschung*. Wiesbaden: Springer VS. <https://doi.org/10.1007/978-3-658-21068-7>.
- Şafak-Ayvazoğlu, A., Künüroğlu, F., van de Vijver, F. & Yağmur, K. 2021. Acculturation of Syrian Refugees in the Netherlands: Religion as Social Identity and Boundary Marker. *Journal of Refugee Studies* 34(1), S. 555–578. <https://doi.org/10.1093/JRS/FEAA020>
- Said, E. W. 1978. *Orientalism*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Schalk, P. 2013. *Religion in Asien? Studien zur Anwendbarkeit des Religionsbegriffs*. Uppsala: Uppsala University Publications.
- Schäfer, H. W. 2015. *Identität als Netzwerk. Habitus, Sozialstruktur und religiöse Modernisierung*. Wiesbaden: Springer VS. <https://doi.org/10.1007/978-3-658-10343-9>.
- Schenk, A. 2017. Islam - Made in Germany. In: Antes, P. & Ceylan, R. (Hgg.). *Muslimen in Deutschland. Historische Bestandsaufnahme, aktuelle Entwicklungen und zukünftige Forschungsfragen*. Wiesbaden: Springer VS, S. 163–170.
- Scherr, A. & Inan, Ç. 2017. Flüchtlinge als gesellschaftliche Kategorien und als Konfliktfeld. In: Ghaderi, C. & Eppenstein, T. (Hgg.). *Flüchtlinge: Multiperspektivische*

- Zugänge*, S. 129–146. Wiesbaden: Springer. https://doi.org/10.1007/978-3-658-15741-8_8.
- Scherr, A. & Scherschel, K. 2019. *Wer ist ein Flüchtling? Grundlagen einer Soziologie der Zwangsmigration*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Schlehe, J. 2008. Formen qualitativer ethnografischer Interviews. In: Beer, B. (Hg.). *Methoden ethnologischer Feldforschung*. Berlin: Reimer, S. 119–142.
- Schmiedel, U. & Smith, G. 2018. Introduction. Charting a Crisis. In: Schmiedel, U. & Smith, G. (Hgg.). *Religion in the European Refugee Crisis. Religion and Global Migrations*. Cham: Palgrave Macmillan. https://doi.org/10.1007/978-3-319-67961-7_1.
- Schrode, P. 2016. Islam als Forschungsgegenstand. Ein diskursiver Ansatz. In: Lehmann, K., Jodicke, A. (Hgg.). *Einheit und Differenz in der Religionswissenschaft. Standortbestimmungen mit Hilfe eines Mehr-Ebenen-Modells von Religion*. Würzburg: Ergon, S. 177–197. doi:10.1515/zfr-2018-0022.
- Schrode, P. 2019. Grenzen, Schwellen, Transfers: Konstituierung islamischer Felder im Kontext. *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 27, S. 3–26.
- Schütze, F. 1977. *Die Technik des narrativen Interviews in Interaktionsfeldstudien dargestellt an einem Projekt zur Erforschung von kommunalen Machtstrukturen*. Bielefeld: Universität Bielefeld.
- Schütze, F. 1983. Biographieforschung und narratives Interview. *Neue Praxis. Kritische Zeitschrift Für Sozialarbeit Und Sozialpädagogik* 13, S. 283–293.
- Schütze, F. 1987. *Das narrative Interview in Interaktionsfeldstudien. Erzähltheoretische Grundlagen*. Hagen: Studienbrief FernUniversität in Hagen.
- Sixtus, F. 2017. Religion als Zugehörigkeitskategorie. In: Winkel, H. & Sammet, K. (Hgg.). *Religion soziologisch denken*. Wiesbaden: Springer VS, S. 321–44. https://doi.org/10.1007/978-3-658-11721-4_13.
- Speer, S. W. 2017. Deutsche Religionspolitik im Kontext des Islam. Ursachen und Auswirkungen der Re-Formation von Religionspolitik als Integrationspolitik. In: Antes, P. & Ceylan, R. (Hgg.). *Muslimen in Deutschland. Historische Bestandsaufnahme, aktuelle Entwicklungen und zukünftige Forschungsfragen*. Wiesbaden: Springer VS, S. 115–150.
- Spielhaus, R. 2013. Vom Migranten zum Muslim und wieder zurück. Die Vermengung von Integrations- und Islamthemen in Medien, Politik und Forschung. In: Halm, D. & Meyer, H. (Hgg.). *Islam und die deutsche Gesellschaft*. Wiesbaden: Springer VS, S. 169–194. https://doi.org/10.1007/978-3-658-01846-7_7.

- Spies, E. & Schrode, P. 2020. Religious Engineering: Exploring Projects of Transformation From a Relational Perspective. *Religion* 51(1), S.1-18.
- Stabsstelle n.d.. *Stabsstelle Flüchtlinge und übergreifende Aufgaben - Unterbringung Flüchtlinge Hamburg - hamburg.de*. Abgerufen am 6. Dezember 2021: <https://www.hamburg.de/zkf/>.
- Stausberg, M. 2009. *Contemporary Theories of Religion. A Critical Companion*. London/New York: Routledge.
- Stichs, A. & Müssing, S. 2013. Muslime in Deutschland und die Rolle der Religion für die Arbeitsmarktintegration. In: Halm, D. & Meyer, H. (Hgg.). *Islam und die deutsche Gesellschaft*. Wiesbaden: Springer VS, S. 49–88.
- Sullivan, W. F. 2018. *The impossibility of religious freedom*. Princeton: Princeton University Press.
- Tagesspiegel 2015. „Politiker gegen Trennung nach Religion: Polizeigewerkschaft sieht kriminelle Strukturen in Flüchtlingsheimen“ *Tagesspiegel*. 29. September 2015. <https://www.tagesspiegel.de/politik/politiker-gegen-trennung-nach-religion-polizeigewerkschaft-sieht-kriminelle-strukturen-in-fluechtlingsheimen/12382680.html>.
- Temple, B., Edwards, R. & Alexander, C. 2006. Grasping at Context: Cross Language Qualitative Research as Secondary Qualitative Data Analysis. *Forum Qualitative Sozialforschung / Forum: Qualitative Social Research* 7(4). <https://doi.org/10.17169/FQS-7.4.176>.
- Tezcan, L. 2011. Spielarten der Kulturalisierung. *Zeitschrift Für Kulturphilosophie* (2), S. 357–376. <https://doi.org/10.28937/1000106591>.
- Treibel, A. 1999. *Migration in modernen Gesellschaften. Soziale Folgen von Einwanderung, Gastarbeit und Flucht*. Weinheim: Juventa.
- Tyrell, H. 2016. Interaktion, Organisation, Gesellschaft - Niklas Luhmann und die Soziologie der Nachkriegszeit. *Soziale Systeme* 20(2), S. 337–385. <https://doi.org/10.1515/sosys-2015-0017>.
- Mediendienst Integration n.d. „Unterbringung | Flucht & Asyl | Zahlen und Fakten“. *MEDIENDIENST INTEGRATION*. Abgerufen am 5. Dezember 2021. <https://mediendienst-integration.de/migration/flucht-asyl/migrationflucht-asylversorgung.html>.
- van Dijck, J., Poell, T. & de Waal M. 2018. *The Platform Society Public Values in a Connective World*. Oxford: Oxford University Press.
- van Houtum, H. 2021. Beyond ‚Borderism‘: Overcoming Discriminative B/Ordering and Othering. *Tijdschrift Voor Economische En Sociale Geografie* 112(1), S. 34–43. <https://doi.org/10.1111/tesg.12473>.

- Vertovec, S. 2004. Religion and Diaspora. In: Antes, P., Geertz, A. W. & Warne, R. (Hgg.). *New Approaches to the Study of Religion*. Berlin/New York: De Gruyter, S. 275–303.
- Vey, J. 2019. Unterbringung von Flüchtenden im autoritären Festungskapitalismus. Dynamiken, Eigenlogiken, Widersprüche. In: Book, C., Huke, N., Klauke, S. & Tietje, O. (Hgg.). *Alltägliche Grenzziehungen. Das Konzept der imperialen Lebensweise, Externalisierung und exklusive Solidarität*. Münster: Westfälisches Dampfboot, S. 168–185.
- Vey, J., & Gunsch, S. 2021. Unterbringung von Flüchtenden in Deutschland. Stand der Forschung, Themenfelder und Desiderate. In: Gunsch, S. & Vey, J. (Hgg.). *Unterbringung von Flüchtenden in Deutschland*. Baden-Baden: Nomos, S. 7-18. <https://doi.org/10.5771/9783748921172>.
- von Kardorff, E. 1995. Qualitative Sozialforschung. Versuch einer Standortbestimmung. In: Flick, U., von Kardorff, E., Keupp, H., von Rosenstiel, L. & Wolff, S. (Hgg.). *Handbuch qualitative Sozialforschung. Grundlagen, Konzepte, Methoden und Anwendungen*. Weinheim: Beltz Psychologie Verlags Union, S. 3-10.
- von Stuckrad, K. 2003. Discursive Study of Religion: From States of the Mind to Communication and Action. *Method and Theory in the Study of Religion* 15(3), S. 255–271.
- von Stuckrad, K. 2010. Reflections on the Limits of Reflection: An Invitation to Discursive Study of Religion. *Method and Theory in the Study of Religion* 22(2-3), S. 156–169.
- von Stuckrad, K. 2013. Discursive Study of Religion: Approaches, Definitions, Implications. *Method and Theory in the Study of Religion* 25(1), S. 5–25.
- von Stuckrad, K./Johnston, J. (2021). *Discourse Research and Religion: Disciplinary Use and Interdisciplinary Dialogues*. Berlin/Boston: De Gruyter.
- Wagenvoorde, R. 2017. How Religion and Secularism (Don't) Matter in the Refugee Crisis. In: Mavelli, L. & Wilson, E. (Hgg.). *The Refugee Crisis and Religion. Secularism, Security and Hospitality in Question*. London/New York: Rowman & Littlefield, S. 61-74
- Wassermann, S. 2015. Das qualitative Experteninterview. In: Niederberger, M. & Wassermann, S. (Hgg.). *Methoden der Experten- und Stakeholdereinbindung in der sozialwissenschaftlichen Forschung*, S. 51-67. https://doi.org/10.1007/978-3-658-01687-6_4.

- Weber, M. 1911. *Geschäftsbericht auf dem 1. Deutschen Soziologentag vom 19.–22.10.1910 in Frankfurt/Main*. Tübingen: Mohr, S. 39–52.
- Wigger, I., Yendell, A. & Herbert, D. 2022. The End of ‚Welcome Culture‘? How the Cologne Assaults Reframed Germany’s Immigration Discourse. *European Journal of Communication* 37 (1), S. 21–47. <https://doi.org/10.1177/02673231211012173/>.
- Wijzen, F. & von Stuckrad, K. 2016. *Making Religion. Theory and Practice in the Discursive Study of Religion*. Leiden: Brill.
- Wilke, A. 2013. Säkularisierung oder Individualisierung von Religion? Theorien und empirische Befunde. *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 21(1), S. 29-76.
- Will, A.-K. 2019. Psychologisierung Geflüchteter. Problematisierung der Verbindung von psychischem Trauma und Fluchterfahrung. In: Behrensen, B. & Westphal, M. (Hgg.). *Fluchtmigrationsforschung Im Aufbruch*. Wiesbaden: Springer VS, S. 185–210. https://doi.org/10.1007/978-3-658-26775-9_10
- Williamson, D. L., Choi, J., Charchuk, M., Rempel, G. R., Pitre, N., Breitzkreuz, R., Kushner, K. E. & Williamson, D. 2011. Interpreter-Facilitated Cross-Language Interviews: A Research Note. *Qualitative Research* 11(4), S. 381–394. <https://doi.org/10.1177/1468794111404319>.
- Wilson, E. 2011. Much to Be Proud of, Much to Be Done. Faith-Based Organisations and the Politics of Asylum in Australia. *Journal of Refugee Studies* 24(3), S. 234–246.
- Witzel, A. 1982. *Verfahren der qualitativen Sozialforschung. Überblick und Alternativen*. Frankfurt am Main: Campus.
- Witzel, A. 2000. Das problemzentrierte Interview. *Forum Qualitative Sozialforschung - Theories, Methods, Applications* 1(1), S. 1–9.
- Wohlrab-Sahr, M. & Kaden, T. 2013. Struktur und Identität des Nicht-Religiösen: Relationen und soziale Normierungen. *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 65(1), S. 183-209.
- Wohlrab-Sahr, M. & Burchardt, M. 2011. Vielfältige Säkularitäten. Vorschlag zu einer vergleichenden Analyse religiös-säkularer Grenzziehungen. *Denkströme. Journal Der Sächsischen Akademie Der Wissenschaften* 7, S. 3–71.
- Wolf, M. & Halm, D. 2017. Perceptions of Islam in Western Publics. Between Orientalism, Islamophobia and Multiculturalism. In: Antes, P. & Ceylan, R. (Hgg.). *Muslimen in Deutschland*. Wiesbaden: Springer VS, S. 7–38. <https://doi.org/10.1007/978-3-658-15115-7>.

- Wöstemeyer, C. 2013. Systematischer Überblick: Religions- und ethikbezogener Unterricht in Deutschland. In: Alberts, W., Junginger, H., Neef, K. & Wöstemeyer, C. 2013. *Handbuch Religionskunde in Deutschland*. Berlin: De Gruyter, S. 21–60. <https://doi.org/10.1515/9783110694536>.
- Wylie, A. 2003. Why Standpoint Matters. In: Figueroa, R. & Harding, S. (Hgg.). *Science and Other Cultures. Issues in Philosophies of Science and Technology*. New York: Routledge, S. 26–48.
- Zinser, H. 2010. *Grundfragen der Religionswissenschaft*. Paderborn: Schöningh.

Anhang

Interviewleitfaden Geflüchtete:r

(Einverständnis, dass das Gespräch aufgezeichnet und Inhalte in meiner Forschung verwendet werden, Zusicherung von Anonymität)

1) Demografische Standards

- Alter
- Herkunftsland
- Beruf
- Ausbildung
- aktuelle Wohnsituation

2) Allgemeiner Einstieg

2.1 Fluchterfahrung der befragten Person

- Zunächst würde ich gerne wissen, woher du kommst und aus welchen Gründen du nach Deutschland gekommen bist?
- Wie hast du deine Reise nach Deutschland erlebt? Wie bist du nach Deutschland gekommen?
- Wie war deine Ankunft hier in Deutschland? Wie hast du dich in deiner Anfangszeit hier gefühlt?
- Was findest du in deinem neuen Leben in Deutschland besonders gut, was gefällt dir vielleicht nicht gut?
- Was wünschst du dir für dein Leben in Hamburg?

2.2 Verständnis von Religion

- Kannst du versuchen zu beschreiben, was „Religion“ oder „Glaube“ für dich bedeuten? Wie würdest du diese Begriffe erklären?

3) Religiöse/nicht-religiöse Identitätsbildung

3.1. Einstiegsfrage

- Fühlst du dich einer Religion/religiösen Gemeinschaft zugehörig, und wenn ja: welcher?

→ 3.2 Befragte:r identifiziert sich als religiös

- Hast du bereits in deiner Heimat deine Religion praktiziert?
- Welchen Stellenwert hat Religion in deinem Leben?
- Hat sich dein Glaube während und durch die Flucht verändert? Wenn ja: inwiefern?
- Ist dein Glaube und deine Einstellung zu Religion jetzt in Deutschland eine andere?
- Wie nimmst du Religion in Deutschland wahr?

ODER

→ 3.3 Befragte:r identifiziert sich als nicht religiös

- Kommst du aus einer religiösen Familie?
- Hast du dich jemals dazu gedrängt gefühlt, dich einem Glauben anzuschließen?
- Was sind die positiven aber auch negativen Aspekte von Religion?
- Was prägt dein Weltbild, wenn nicht Religion?
- Haben sich dein Weltbild und deine Einstellung zu Religion durch die Flucht geändert?
- Wie nimmst du Religion in Deutschland wahr?

4) Leben in der Unterkunft

4.1. Einstieg

- Wie war / ist es für dich, in einer Unterkunft für Geflüchtete zu wohnen?
- Wie ist das Leben dort strukturiert?
- Wie hast du gewohnt?
- Was waren die größten Schwierigkeiten am Leben in der Unterkunft?
- Wie hast du in der ersten Zeit deinen Alltag in der Unterkunft gestaltet? Was hast du so gemacht?

4.2 Religiöse und nicht-religiöse Praxis in Unterkunft

- Können die Bewohner:innen der Unterkunft ihren Glauben frei ausleben?
- Wie sieht das religiöse Leben (religiöse Praxis) in der Unterkunft aus?
- Gibt es manchmal auch Streit wegen Religion in der Unterkunft? Wenn ja: Worum geht es da und wie wird mit diesen Konflikten umgegangen?
- Wie nimmst du die Einstellung der Mitarbeiter/Leiter der Unterkünfte zum Thema Religion wahr?

5) Leben in der Aufnahmegesellschaft

5.1 Einstieg

- Ich würde erstmal allgemein wissen, wie dein Leben hier in Hamburg jetzt strukturiert ist, z.B. wie du wohnst und wie dein Alltag aussieht?
- Was siehst du besonders als Herausforderung in deinem Leben hier in Hamburg? Was empfindest du als besonders positiv?

5.2 Persönliches Umfeld

- Wie sehen deine Kontakte zu nicht-Geflüchteten aus?
- Bist du hier in eine religiöse Gemeinde eingebunden? Wenn ja: Kannst du mir etwas über die Gemeinde und deine Vernetzung in ihr erzählen? (Besonders interessant: Wie hast du diese Gemeinde gefunden? Bzw.: Wie hast du dich für diese Gemeinde entschieden?)

5.3 Deutsche Öffentlichkeit

- Wie nimmst du die Meinung der Deutschen zu Geflüchteten wahr?
- Wie nimmst du die Rolle von Religion in der Deutschen Gesellschaft allgemein wahr?
- Gab es Situationen, in denen du mit Deutschen über Flucht oder Religion geredet hast? Wenn ja: Kannst du mir davon erzählen?

6) Offener Teil

- Hast du noch Fragen oder einen Kommentar zu einer meiner Fragen?
- Möchtest du noch etwas erzählen, dass ich nicht erfragt habe, dass dir aber wichtig erscheint?

Interviewleitfaden Expert:in

1) Einleitend:

- Eckdaten zur Unterkunft, in der die Person tätig ist (Anzahl Bewohner:innen, Lage, Unterkunftstyp)
- Seit wann leiten Sie die / arbeiten Sie in der Unterkunft?
- Welche Position haben Sie in der Unterkunft inne?
- In welcher Trägerschaft befindet sich die Unterkunft?

2) Religion und Unterkunft:

- Inwieweit findet Religion (rel. Handlungen, rel. Feste, rel. Symbole) in der Unterkunft statt?
- Wie ist die Einstellung der Trägerschaft dazu?
- Wer entscheidet, wie viel oder wenig religiöse Praxis in der Unterkunft stattfinden darf?
- Woran wird Religion Ihrer Ansicht nach festgemacht? Was verstehen Sie als „religiöse Handlung“/„religiöse Praxis“?
- Wie erleben Sie die Religiosität oder auch die Abwesenheit davon bei den Bewohner:innen?
- Wie wichtig und sichtbar ist Religion Ihrer Ansicht nach im Alltag der Bewohner:innen?
- Erleben Sie Religion als Konfliktpotenzial in der Unterkunft?
- Gab es religiöse Konflikte, die Sie beschreiben können?
- Wie wurden diese Konflikte gelöst?
- Die deutsche Polizeigewerkschaft hat 2015 die Trennung von Flüchtlingen nach Religion gefordert. Halten Sie diese Forderung für sinnvoll?
- Sehen Sie umgekehrt auch Schlichtungs- und Brückenschlagpotenzial in Religion in der Unterkunft?
- Wodurch zeichnet sich das für Sie aus?
- Wie gehen Sie als Mitarbeiter:in / Leiter:in der Unterkunft mit religiösen Anfragen und Bedürfnissen der Bewohner:innen um (z.B. im Ramadan, Speisevorgaben, religiöse Feste)?

Verwendete Hilfsmittel

Neben der angegebenen Literatur sowie den angegebenen Internetquellen (siehe Literaturverzeichnis) wurden folgende technische Hilfsmittel für die Anfertigung der vorliegenden Dissertation verwendet:

- **F4transkript:** Software zur Transkription der Interviews
(<https://www.audiotranskription.de/f4transkript/>) [zuletzt abgerufen am 27.04.2024]
- **F4analyse:** Software zur Codierung der transkribierten Interviews
(<https://www.audiotranskription.de/shop/f4analyse/>) [zuletzt abgerufen am 27.04.2024]
- **Mendeley:** Software zur Literaturverwaltung
(<https://www.elsevier.com/de-de/products/mendeley>) [zuletzt abgerufen am 27.04.2024]

Eidesstattliche Eigenständigkeitserklärung

Hiermit versichere ich an Eides statt, dass ich die vorliegende Dissertation nach §7 (4) der Promotionsordnung der Fakultät für Geisteswissenschaften selbstständig verfasst und keine anderen als die angegebenen Hilfsmittel und angegebene Literatur verwendet habe. Alle wörtlich oder inhaltlich übernommenen Stellen wurden als solche gekennzeichnet. Ich versichere ebenfalls, dass die vorliegende Dissertation nicht bereits in einem früheren Promotionsverfahren angenommen oder als ungenügend beurteilt worden ist.

Hamburg, Mai 2024

Kurzfassung der Ergebnisse der Arbeit in deutscher und englischer Sprache

Die große Zahl geflüchteter Menschen, die im Zeitraum vor allem von 2015 bis 2017 aus Syrien, Afghanistan und Irak nach Deutschland gekommen ist, hat die Gesellschaft nicht nur mit der Herausforderung betraut, die Zugezogenen unterzubringen und zu versorgen, sondern ihnen darüber hinaus eine Integration in die deutsche Gesellschaft zu ermöglichen. Die vermeintliche Religiosität der Geflüchteten stellte dabei von Beginn an ein zentrales Thema in der öffentlichen und medialen Debatte dar und wurde vor allem als Integrationshemmnis oder gar als regelrechte Bedrohung für die öffentliche Sicherheit stilisiert.

Den Geflüchteten selbst entgeht die sie betreffende öffentliche und mediale Debatte keineswegs und auch in direkten, alltäglichen Interaktionen mit Vertreter:innen der Aufnahmegesellschaft werden sie immer wieder mit ihrer vermeintlichen muslimischen Identität konfrontiert und regelrecht dazu genötigt, sich zu diesem Thema zu verhalten. Dabei wissen sie entsprechende Nachfragen nicht mit aufrichtiger Neugier zu verwechseln, sondern empfinden diese stetige Konfrontation als eine Form von Diskriminierung.

Das Erkenntnisinteresse der vorliegenden Arbeit war es, Zuschreibungen von „Religion“ und „Religiosität“ gegenüber geflüchteten Menschen seitens der deutschen Aufnahmegesellschaft darzustellen und zu untersuchen, welche (bewussten oder unbewussten) Motivationen diesen Zuschreibungen zu Grunde liegen, sowie ihre Auswirkungen auf das Leben der Geflüchteten zu beschreiben.

Ein zentrales Ergebnis der vorliegenden Arbeit ist, dass solche Zuschreibungen gegenüber geflüchteten Menschen auf allen Ebenen des Sozialen stattfinden. In der vorliegenden Arbeit wurden sie anhand von drei unterschiedlichen Ebenen analysiert, die teilweise überlappen können: Die Ebene der Gesellschaft, der Organisation und der Interaktion.

In den Auseinandersetzungen auf allen drei Ebenen werden „Religion“ bzw. „der Islam“ nicht immer explizit benannt, was bedeutet, dass die Betroffenen nicht immer konkret mit dem Label „Muslim:a“ angesprochen werden. In der Analyse wurde jedoch deutlich, dass dieses Label für beide Parteien insofern einen bedeutenden Grundpfeiler des Otherings bildet, als dass das vermeintliche „Muslimsein“ der Geflüchteten in entsprechenden Situationen untrennbar verwoben ist mit anderen Klassifikationen, über die ein systematisches Othering der Betroffenen stattfindet: „Araber:in“, „Ausländer:in“ und „Flüchtling“.

In diesen Situationen ist es gleichhin unerheblich, ob die betroffenen Geflüchteten sich tatsächlich als muslimisch identifizieren oder beispielsweise arabischstämmig sind. Diese Zuschreibungen basieren allein auf phänotypischen Merkmalen, was dadurch belegt ist, dass beispielsweise auch afghanische oder jesidische Geflüchtete pauschal mit diesen Labels belegt werden, obwohl sie nicht arabisch und bzw. oder nicht muslimisch sind. Die dominanten Labels sind dabei „Araber:in“, „Ausländer:in“, „Migrant:in“ und „Muslim:in“. Das Label „Flüchtling“ kommt je nach Kontext dann hinzu, wenn die Betroffenen (die in dem Fall der vorliegenden Arbeit ja tatsächlich alle Geflüchtete sind) sich in bzw. in der Nähe einer Unterkunft aufhalten und wenig bis keine deutschen Sprachkenntnisse besitzen.

Das Othering geht von der in der Aufnahmegesellschaft dominanten Bevölkerungsgruppe aus, die im Kontext dieser Arbeit als weiße deutsche Staatsbürger:innen ohne Migrationsgeschichte verstanden wurden und sowohl direkt als Deutsche bzw. als Vertreter:innen des deutschen Säkularitätsregimes und seiner Organisationen Zuschreibungen vornehmen. Ihnen stehen also neben dem Label „Religion“ noch andere, gleichsam potente Klassifikationen zur Verfügung deren Verwendung als rhetorische Strategien zur Aushandlung sozialer Wirklichkeit dienen. Dies führt zu einer Ausgrenzung geflüchteter Menschen durch die Betonung ihrer Andersartigkeit in Bezug auf die Norm, die die Deutschen als Kollektiv darstellen, wobei sie ihre eigene Gruppenidentität gleichzeitig in Abgrenzung zu den Outgroups (in diesem Fall vermeintlich muslimische geflüchtete Menschen) definieren und festigen.

Es lässt sich festhalten, dass die Ablehnung von Muslim:innen seitens der deutschen Gesellschaft sich im Kern nicht auf eine tatsächliche Religiosität der Geflüchteten bezieht, sondern diese nur eines von unterschiedlichen Labels darstellt, welche dazu dienen, die Andersartigkeit und Unterlegenheit geflüchteter Menschen zu markieren und die eigene Identität als Gegenpol dazu zu definieren.

Auf der Ebene der Gesellschaft führt die Verwendung dieses Labels für geflüchtete Menschen dazu, dass sie als tendenziell unzivilisiert, rückständig und als Gefahr für die öffentliche Sicherheit dargestellt werden. Die deutsche Aufnahmegesellschaft wird im Kontrast als eine friedfertige, moderne und säkulare Gesellschaft stilisiert. Auf der Ebene der Organisation kommt durch die Verwendung des Labels die Einstellung zum Ausdruck, dass geflüchtete Menschen eine homogene muslimische Gemeinschaft darstellen, deren Glauben ein inhärentes Konfliktpotenzial im Zusammenleben mit Anders- bzw. Nichtgläubigen berge. In diesem Zusammenhang wird betont, dass Religionsfreiheit gewährleistet werden muss, die offenbar dadurch definiert wird, dass andere

Gemeinschaften sich nicht durch die muslimischen Geflüchteten eingeschränkt fühlen dürfen. Auch auf der Ebene der Interaktion wird das Label „Muslim:in“ verwendet, um geflüchtete Menschen pauschal als radikale Muslim:innen darzustellen, wodurch sich eine Gefahr für die Freiheit aller anderen ergebe. Verbunden ist diese Zuschreibung ebenfalls mit der Behauptung einer Neigung zu Gewalt und Straffälligkeit, die mit der Zugehörigkeit zum Islam verbunden wird.

Summary of the results of this dissertation

The large number of refugees who came to Germany from Syria, Afghanistan and Iraq, particularly between 2015 and 2017, not only presented society with the challenge of accommodating and caring for the new arrivals, but also of enabling them to integrate into German society. The supposed religiousness of the refugees has been a central topic in the public and media debate from the very beginning and has been stylized as an obstacle to integration or even a real threat to public safety.

The refugees themselves are by no means unaware of the public and media debate concerning them, and even in direct, everyday interactions with representatives of the host society, they are repeatedly confronted with their supposed Muslim identity and downright forced to address this issue. They do not confuse such questions with sincere curiosity, but perceive this constant confrontation as a form of discrimination.

The research interest of this study was to present attributions of “religion” and “religiosity” towards refugees on the part of the German host society and to examine which (conscious or unconscious) motivations underlie these attributions, as well as to describe their effects on the lives of the refugees.

A key finding of this study is that such attributions towards refugees take place at all levels of the social sphere. In this study, they were analyzed on the basis of three different levels, some of which may overlap: The level of *society*, *organization* and *interaction*.

In the disputes on all three levels, “religion” or “Islam” are not always explicitly named, which means that those affected are not always specifically addressed with the label “Muslim”. However, it became clear in the analysis that this label forms an important cornerstone of othering for both parties insofar as the supposed “Muslimness” of the refugees in corresponding situations is inextricably interwoven with other classifications through which a systematic othering of those affected takes place: “Arab”, “foreigner” and “refugee”.

In these situations, it is equally irrelevant whether the refugees in question actually identify as Muslim or are of Arab descent, for example. These attributions are based solely on phenotypical characteristics, as evidenced by the fact that Afghan or Yazidi refugees, for example, are also assigned these labels across the board, even though they are not Arab and/or not Muslim. The dominant labels are “Arab”, “foreigner”, “migrant” and “Muslim”. Depending on the context, the label “refugee” is added when the people concerned (who in the case of this study are actually all refugees) are staying in or near accommodation and have little to no knowledge of German.

Othering is based on the dominant population group in the host society, which in the context of this work is understood as white German citizens without a history of migration and who make attributions both directly as Germans and as representatives of the German secular regime and its organizations. In addition to the label “religion”, they therefore have other, equally potent classifications at their disposal whose use serves as rhetorical strategies for negotiating social reality. This leads to the exclusion of refugees by emphasizing their otherness in relation to the norm, which the Germans represent as a collective, while at the same time defining and consolidating their own group identity in contrast to the outgroups (in this case, supposedly Muslim refugees).

It can be stated that the rejection of Muslims on the part of German society does not essentially relate to the actual religiosity of the refugees, but that this is only one of various labels that serve to mark the otherness and inferiority of refugees and to define their own identity as a counterpoint to this.

At a *societal* level, the use of this label for refugees means that they tend to be portrayed as uncivilized, backward and a threat to public safety. In contrast, the German host society is stylized as a peaceful, modern and secular society. At the level of the *organization*, the use of the label expresses the attitude that refugees represent a homogeneous Muslim community whose faith harbours an inherent potential for conflict when living together with people of other faiths or non-believers. In this context, it is emphasized that religious freedom must be guaranteed, which is apparently defined by the fact that other communities must not feel restricted by Muslim refugees. The label “Muslim:in” is also used at the level of *interaction* to portray refugees in general terms as radical Muslims, which poses a threat to the freedom of all others. This attribution is also linked to the assertion of a tendency towards violence and delinquency, which is associated with belonging to Islam.

Veröffentlichungen

Eulberg, R. & Jacobsen, A. & Tillessen, P. 2019. The Label of 'Religion'. Migration And Ascriptions Of Religious Identities In Contemporary Europe. Bonn: Forum Internationale Wissenschaft. In: FIW Working Paper, 11. Online-Ausgabe in bonndoc: <https://hdl.handle.net/20.500.11811/8509>

(Hinweis: die Veröffentlichung erfolgte vor meiner Eheschließung unter meinem Mädchennamen Annika Jacobsen)