

# 1 Einleitung

## 1.1 Landansichten

»Man hat 'nen Überblick.« Fouad<sup>1</sup> schürzt die Lippen und überlegt, welche Vorteile es hat, in einer Kleinstadt zu leben. Der überschaubare Rahmen ist ein wichtiger Punkt für ihn: »Man muss nicht jeden kennen, aber man weiß, was los ist, man weiß, was passiert, so. Das ist halt der Unterschied zu einer Großstadt.« Aufgrund seiner guten Deutschkenntnisse hat er sich zum inoffiziellen Sprecher einer muslimischen Gemeinde vor Ort entwickelt und ist als Fußballtrainer zudem gut vernetzt. In der Kleinstadt fühlt er sich wohl, aber das war nicht immer so. Im Gespräch erinnert er sich, wie er mit seinen Eltern und Geschwistern in den 1980er-Jahren aus dem Libanon kam. Es war ein eiskalter Winter und nach kurzem Aufenthalt in mehreren Flüchtlingsheimen wurde die Familie einer Kleinstadt zugeordnet. Mitarbeiter der Behörde gaben seinen Eltern ein Schriftstück, in dem »Neuenbusch« vermerkt war. »Dann haben wir die Leute gefragt: ›What is Neuenbusch?‹. Und dann haben sie gesagt, ›Ja, Neuenbusch is a little city‹, ne kleine Stadt, und dann stand daneben: Warder. Warder ist 'ne Gemeinde hier in der Gegend. Und dann haben Sie gesagt: ›Klein‹. Nur so: ›klein‹.« Bei ihrer Ankunft erlebten Fouad und seine Geschwister einen regelrechten Kulturschock: »So krass. [...] Du kommst aus so 'ner Millionenstadt, auf einmal bist du alleine [...]. Wir haben den ganzen Tag am Fenster gesessen und geheult.« Es hat eine ganze Weile gedauert, bis sich die Familie an die Strukturen gewöhnte. Irgendwann durften sie dann von der kleinen Gemeinde in die Kleinstadt ziehen. Heute blickt er dennoch zufrieden auf die Entwicklungen zurück. Dass seine Kinder hier und nicht im Gewirr der Großstadt aufwachsen, beruhigt ihn ungemein.

Auch Anda fühlt sich wohl, allerdings schon von Anfang an. Als sie vor 20 Jahren als junge Erwachsene für einen Au-pair-Aufenthalt nach Deutschland kam, gefiel ihr die kleine Stadt Amfelden auf Anhieb: »Weil ich komme von einem kleinen Dorf in Rumänien und bin daran gewöhnt [...], dass es [...] nicht so riesig groß [...] ist.« In der näheren Nachbarschaft lernte sie einen jungen Mann kennen, verliebte sich und heiratete ihn wenige Jahre später. Als orthodoxe Christin fand sie auch schnell Anschluss an eine rumänisch-orthodoxe Gemeinde im nächsten Ort, entschied sich dann aber, die Religion ihres Mannes anzunehmen: »Ich war orthodox, aber ich bin vor sieben Jahren Baptistin geworden [...]. Und ich besuche eine Gemeinde [...] in Nölden mit meinem Mann, er war auch katholisch und ist Baptist geworden [...]. Und dann fahren wir zusammen mit unseren Kindern zur baptistischen Gemeinde.« Zusätzlich besucht sie zwei Orte weiter gelegentlich eine andere baptistische Gemeinde, die auch Gottesdienste auf Rumänisch anbietet. Dann trommelt sie ihre Freundinnen und Bekannten zusammen: »Wir haben eine rumänische Frauengruppe, wo wir uns schreiben und uns treffen [...]. Wenn wir zur Gemeinde fahren, dann kommen die auch [...] alle

---

1 Bei allen Personen- und Ortsnamen handelt es sich zur Sicherung der Anonymität unserer Gesprächspartner:innen um Pseudonyme.

aus der Umgebung [mit] zur Gemeinde.« Und so kann sie ein Stück weit auch die rumänische Sprache und Kultur pflegen. Ob Sie eines Tages wieder in Rumänien leben möchte? »Von Amfelden fahren wir nicht weg, auf keinen Fall«, erklärt Anda bestimmt.

Juri schaut mit bedrücktem Lächeln auf die Bilder an der Wand. Zu sehen sind seine beiden Enkelsöhne. Juris Sohn hat mit seiner Familie aus beruflichen Gründen vor einiger Zeit den Ort verlassen und nun sieht er seine Enkel seltener: »Neustadt ist ein bisschen schwierig für die Arbeit, nicht so groß was los«, sagt er und macht eine Geste, die eine Art Ohnmacht ausdrückt. »Die Kinder suchen die Arbeit und wo die Arbeit ist, da leben die [...]. Da gehen sie hin.« Auch er und seine Eltern haben es so gemacht. In den 1990er-Jahren waren sie mit ihm als Spätaussiedler nach Deutschland gekommen. Juri hat schnell Arbeit gefunden. »Habe Glück gehabt«, stellt er dankbar fest, »habe 95 angefangen und bis zur Rente/ mehr möchtest du nicht haben. Bin ich jetzt Rentner geworden.« Mit seinen Eltern hat er damals eine Brüdergemeinde aufgebaut und lange Zeit gab es ein lebendiges Gemeindeleben mit vielen Kindern und gemeinsamen Veranstaltungen und Festen. Mit dem Wegzug der jüngeren Generation fehlt aber der Nachwuchs und die Brüdergemeinde ist auf eine kleine Gruppe älterer Menschen zusammengeschrumpft. Wie lang sich die Gruppe noch halten kann, vermag er nicht zu sagen. Vielleicht wird man sich einer Gemeinde im Nachbarort anschließen müssen. Mit der Mobilität ist es schwierig, beschreibt er. Aber Neustadt verlassen will er nicht. »Es ist eine ruhige Stadt und ich bin zufrieden«, sagt er und lacht.

»Wir sind Landeier hier!«, ruft Cengiz schmunzelnd in die kleine, illustre Runde von Menschen, die sich seit Jahren in Heuhofen für interkulturelle Arbeit einsetzt. Viele der Anwesenden, die sich im Ausklang einer Veranstaltung am Rande eines Fußballplatzes zusammengefunden haben, pflichten ihm bei. Gemeinsam philosophieren sie, welche Vorteile damit einhergehen: »Dass man sich kennt«, sagt Cengizs Frau. Ein vor 20 Jahren zugezogener Arzt erklärt zustimmend: »Wenn ich in Heuhofen über den Marktplatz gehe, beim Einkaufen oder so, da kenne ich Leute, vielleicht bleibt man auch stehen und schwatzt ein paar Sätze. Das finde ich eigentlich nett.« In der Großstadt gehe es dagegen eher anonym zu, ist er sich sicher. Er wippt auf der Holzbank hin und her und hält plötzlich inne. »Und was ich noch viel [...] wesentlicher finde: hier hat jeder Hampel ein eigenes Haus«, fährt der Arzt fort. Cengiz hebt ernst den Zeigefinger und ergänzt: »81 Prozent Eigenheimquote in Heuhofen.« Dass es der Gegend so gut gehe, liege auch an den »Gastarbeitern«, erklärt Cengiz. Sein Vater war in den 1960er-Jahren einer der ersten, die aus der Türkei herkamen, um den Torf zu stechen. Die Gastarbeiter waren wichtig, denn »diese Arbeit wollte auch keiner machen, im Moor«. Mittlerweile sind viele türkische Familien in dritter oder vierter Generation in Neustadt ansässig. Auch hierfür hat Cengiz einen Verein mit aufgebaut, der an die Bedeutung und Verwurzelung türkischer Gastarbeiter in der Region erinnert. Mit Stolz beschreibt er Projekte aus dieser Arbeit, wie eine Vortragsveranstaltung im Rathaus. Seit einigen Jahren bemüht er sich zusammen mit anderen Akteuren aus der Gegend um die Einrichtung eines muslimischen Gräberfeldes. Es sei sehr wichtig, sagt er mit ernstem Blick, »dass Teile der muslimischen Bürger, wenn die wollen, hier zur Ruhe gehen und ewige Ruhe finden können.« Die anderen nicken zustimmend.

## 1.2 Der Blick aus der Stadt, ein städtischer Blick?

Fouad, Anda, Juri und Cengiz sind Menschen mit Migrationsgeschichte, die wir im Rahmen unserer Forschung in zwei niedersächsischen Landkreisen<sup>2</sup> zu ihrer Sicht auf den ländlichen Raum, zur Rolle von Migration und zur Organisation religiöser Praxis befragt haben. Sie alle beleuchten unterschiedliche Facetten jener Frage, die für das vorliegende Buch leitend ist: Wie und unter welchen Bedingungen formieren und vernetzen sich Migrant:innen im ländlichen Raum religiös?

Als wir unsere Untersuchung begannen, waren wir selbst alles andere als Experten für den ländlichen Raum. Unsere bisherigen Forschungen zu religiöser Vielfalt und Migration in Deutschland bezogen sich allesamt auf großstädtische Ballungsräume. Wir beobachteten Prozesse und Strukturen religiöser Verständigung in interreligiösen Veranstaltungen, gingen den Funktionen und Konzepten religiös pluraler Räume in Krankenhäusern, Schulen und anderen öffentlichen Räumen nach, fragten nach religiöser Praxis in Flüchtlingsunterkünften, sammelten religiös gerahmte Biografien von Eingewanderten, analysierten politische Steuerungsstrategien von Migration und religiöser Vielfalt und erörterten das zivilgesellschaftliche Potenzial von Migrationsgemeinden. Diese Forschungen stehen insofern in der Tradition der sogenannten Chicagoer Schule der Soziologie, als diese mit ihrem stadtethnographischen Zugang die Welt vor der eigenen Haustür ins Zentrum ihrer Forschung gerückt hat (vgl. Dellings/Prus 2012, 17 ff.). Und so gingen wir – in weiter Auslegung unserer Haustür – unseren Forschungen beispielsweise in der Metropolregion Rhein-Ruhr oder in Großstädten wie Hamburg, Köln und Hamm in Westfalen nach. Dort, wo uns die Forschung in ländlichere Gegenden führte, etwa in die Region Hannover oder ins Göttinger Umland, spielten die Besonderheiten des ländlichen Raums für uns zunächst keine Rolle.

Als nun aber im Rahmen der Fluchtbewegung der Jahre 2015/16 der Zuzug, oder besser: die Zuweisung von Geflüchteten in ländliche Regionen, als Forschungsthema und gesellschaftliche Herausforderung unübersehbar wurde, zog uns die Frage nach den Dynamiken von religiöser Vielfalt und Migration jenseits des Städtischen zunehmend in ihren Bann und forderte uns zugleich zu umfassender (Selbst-)Reflexion heraus. Die Beschäftigung mit der Ländlichkeitsforschung führte uns unsere eigenen Klischees vor Augen und warf Fragen auf: Ist nicht nur unsere bisherige Forschung eher stadtbezogen, sondern haben wir vielleicht selbst einen städtischen Blick? Oder mit anderen Worten: Sind wir ›Stadteier‹?

Es ist natürlich offensichtlich, dass Stilisierungen des Ländlichen als Idylle oder Inbegriff der Rückständigkeit Klischees bespielen. Gleichwohl scheinen sie als Vor-

---

2 Da wir auf Akteure im kommunalen Raum fokussieren und das Feld im Überschneidungsbe-  
reich von Religion und Migration im ländlichen Raum von überschaubaren Netzwerken  
getragen wird, ist eine erhöhte Wahrscheinlichkeit gegeben, dass einzelne Akteure durch  
ihr Amt oder ihre Tätigkeiten identifiziert werden können. Um die Akteure zu schützen,  
haben wir uns deshalb für eine konsequente Anonymisierung der beiden ausgewählten  
Landkreise entschieden. Näheres zur Auswahl der Landkreise folgt im Teilkapitel 3.2.

stellungen im Alltag durchaus wirkmächtig zu sein, wie die vorangegangenen szenisch gefassten Einblicke in unser Material exemplarisch zeigen: Das Ländliche, gerahmt als überschaubarer und damit kontrollierbarer Sozialraum, der Sicherheit für den Aufzug der eigenen Kinder verspricht, als Region, deren Infrastruktur weiträumig verteilt ist und oft genug mit weiten Wegen verbunden ist, als Kontext sozialer Netzwerke, die blühen, aber auch vergehen können, als Ruhepol und beschaulicher Alterssitz, als Ort ohne und mit beruflicher Perspektive und als (neue) Heimat.

Die unterschiedlichen Rahmungen offenbaren den sozial konstruierten Charakter dieser Landbilder und zeigen gleichzeitig die Identifikationskraft dieser Konstrukte. Die Unterscheidung von ›Stadt‹ und ›Land‹ – so zweifelhaft sie in ihrer Starrheit ist – ist ein wiederkehrender Bezugspunkt des vorliegenden Buches. Und in der Tat hat uns die Auseinandersetzung mit den im Feld produzierten Bildern und unseren eigenen Vorstellungen davon, was Stadt und Land ›eigentlich‹ ausmacht, den ganzen Forschungsprozess über intensiv begleitet. Zu welcher Arbeitsdefinition von Ländlichkeit uns das geführt hat, arbeiten wir im folgenden Kapitel heraus. Eine abschließende Reflexion zur diskursiven Konstruktion von Ländlichkeit folgt dann in der Schlussbetrachtung.

### 1.3 Religion und Migration im ländlichen Raum: Rahmen und Ansatz

Wie wir im nächsten Kapitel noch zeigen werden, haben sich bisherige Debatten über Migration und religiöse Pluralisierung vor allem auf Ballungsgebiete und urbane Kontexte konzentriert. Dass sich die im Zuge von Migrationsbewegungen erwachsene Diversität der deutschen Religionslandschaft jedoch auch jenseits großstädtischer Kontexte abspielt, ist ein wesentlicher Ausgangspunkt unserer Analyse. Es ist daher unser Anliegen, die bestehende Forschung zur sozialen Dynamik von Religion und Migration durch eine Perspektive auf ländlich geprägte Regionen zu ergänzen. Da es bislang für den deutschsprachigen Raum kaum Studien zur Verbindung von Religion, Migration und Ländlichkeit gibt, hat unsere Forschung einen explorativen Charakter.

In dem vorliegenden Buch präsentieren wir Ergebnisse eines Forschungsprojekts, das wir unter dem Titel »Religiöse Vergemeinschaftung von Migrant:innen auf dem Land« von April 2021 bis Juni 2024 an der Universität Göttingen durchgeführt haben und das dankenswerterweise über die Förderlinie Pro\*Niedersachsen des Niedersächsischen Ministeriums für Wissenschaft und Kultur gefördert wurde. Ausgangspunkt unserer Forschung war, dass sich auch im ländlichen Raum Aushandlungsprozesse um gruppenspezifische Bedürfnisse vollziehen und Fragen der gesellschaftlichen Teilhabe und der religiösen Selbstorganisation von Migrant:innen stellen. Unser Interesse richtet sich vor diesem Hintergrund auf die besonderen Bedingungen des ländlichen Raums, die die genannten Aushandlungsprozesse positiv oder negativ beeinflussen. Plakativ gesprochen wollten wir wissen, wie religiöse

Migrationsgemeinden (etwa eine Moschee oder Migrationskirche, im Folgenden abgekürzt als RMG) auf dem Land ›funktionieren‹.<sup>3</sup> Dabei legen wir ausgehend von unseren Forschungen zu Migrationsgemeinden den Fokus nicht allein auf muslimische Gruppen, sondern auf die Breite religiöser Gemeinschaften.

Im Rahmen des Forschungsprozesses war uns wichtig, weder eine Studie zu produzieren, die sich intensiv mit Migrant:innen auseinandersetzt, aber diese nicht als Akteure mit eigener Handlungsmacht zu Wort kommen lässt, noch eine rein auf einzelne Gruppen beschränkte Ethnographie zu betreiben, die sich auf die Eigenlogiken dieser Gruppen konzentriert. Stattdessen sind unsere zentrale Untersuchungseinheit *regionale Arrangements*, also der Zusammenhang von historisch gewachsenen räumlichen Strukturen der Untersuchungsregionen und den unterschiedlichen etablierten und neu hinzugekommenen Akteursgruppen und Einrichtungen, die mit der Vergemeinschaftung und Vernetzung religiöser Migrant:innen im ländlichen Raum in Verbindung stehen. Diesen regionalen Arrangements gehen wir in diesem Buch vor dem Hintergrund zweier zentraler Fragestellungen nach:

- a) Unter welchen kontextuellen Bedingungen (z. B. Aspekte der ländlichen Raumstruktur, öffentliche Diskurse, regionale Raumarrangements) organisieren und vernetzen sich religiöse Migrant:innen auf dem Land?
- b) Auf welche Weise interagieren sie dabei mit dem lokalen Umfeld (z. B. Kommunalverwaltung/-politik sowie religiösen und nicht-religiösen zivilgesellschaftlichen Akteuren)?

## 1.4 Zum Aufbau des Buchs

Wir beginnen im Folgenden mit unseren *Arbeitsbegriffen* von ›Religion‹ und ›Ländlichkeit‹ sowie einem Blick in die aktuelle *Forschungslandschaft*, in der wir unsere Studie verorten, insbesondere im Hinblick auf Forschung zur Governance religiöser Diversität und Migration in ländliche Räume. Außerdem stellen wir mit Elias' und Scotsons Theorie von Etablierten und Außenseitern, raumtheoretischen Überlegungen im Anschluss an Martina Löw und religionssoziologischen Debatten zu religiöser Vergemeinschaftung unsere zentralen *theoretischen Bezugspunkte* vor (Kapitel 2). Darauf aufbauend erläutern wir unser *methodisches Vorgehen* im Anschluss an Ideen sozialwissenschaftlicher Ethnographie. Dabei gehen wir neben der grundsätzlichen Anlage der Untersuchung auch auf unser Sample sowie die Erhebungs- und Auswertungsstrategien und Herausforderungen der Erhebung ein. Dieser Teil endet mit zwei kurzen Beschreibungen der beiden Untersuchungsregionen unserer Studie (Kapitel 3). Der daran anschließende Ergebnisteil umfasst vier Kapitel, in denen wir vor dem Hintergrund unserer theoretischen Zugänge unterschiedliche Facetten der

---

3 Unter RMG verstehen wir alle Zusammenschlüsse bzw. Gruppen von Menschen mit Migrationshintergrund, die in erster Linie auf geteilten religiösen Sinnzusammenhängen beruhen.

regionalen Arrangements der Vergemeinschaftung religiöser Migrant:innen im ländlichen Raum offenlegen:

Die Ergebnisdarstellung beginnt mit einem Blick auf *Wahrnehmungen religiöser Diversität*. Dabei zeigen wir zunächst die (Nicht-)Thematisierung von Religion und religiöser Diversität in kommunalen Prozessen auf und betrachten die Aushandlung von Beziehungen und Grenzen zwischen Religion und anderen gesellschaftlichen Feldern (z. B. zwischen religiöser Selbstorganisation und integrationspolitischen Interessen). Daneben erörtern wir das vor Ort vorhandene Wissen über und Bewertungen von religiöser Diversität (z. B. das kommunale Bewusstsein für religiöse bzw. konfessionelle Minderheiten oder kritische Diskurse über bestimmte Gruppen und Traditionen) und fokussieren auf die lokale interreligiöse und interkulturelle Arbeit als organisierte Form der Wahrnehmung und Bearbeitung religiöser Diversität (Kapitel 4).

Im Anschluss daran wenden wir uns *Perspektiven auf und von Migrant:innen* zu. Dabei zeichnen wir nach, dass Migrant:innen in der Perspektive der Dominanzgesellschaft häufig als bedürftig in den Blick kommen. Einen weiteren Schwerpunkt bilden die Perspektiven der Migrant:innen selbst. Dazu gehört zum einen ihre Sicht auf Etablierte und zum anderen ihr Blick auf andere Migrant:innen (z. B. von angekommenen auf neu hinzukommende Migrant:innen). Die dynamische Konstellation von Autochthonen, etablierten Menschen mit Migrationsgeschichte und Neuankömmlingen erschließen wir mit dem theoretischen Modell von Elias und Scotson zum Verhältnis von Etablierten und Außenseitern (Kapitel 5).

Unter Einbezug der materiellen Dimensionen von Religion und Migration rücken wir in einem weiteren Kapitel die *Sichtbarkeit religiöser Vergemeinschaftung* in den Fokus. Hier zeigen wir zunächst Gelegenheitsstrukturen für religiöse Migrationsgemeinden auf, im regionalen Arrangement in Erscheinung zu treten (z. B. durch eigene Vernetzungs- oder Werbungsbemühungen oder im Zuge bestimmter Krisenereignisse). Weitere Schwerpunkte des Kapitels bilden bauliche Verortungen (z. B. die Errichtung einer Moschee oder spezifischer Gräberfelder) sowie regionale Bewegungsmuster. Letztere geben Auskunft über Verteilung und Einzugsgebiete von RMG und bieten dabei auch Einblicke in den personellen Austausch zwischen vernetzten Gemeinden oder fehlende Vernetzung als Ausdruck konfessioneller Grenzen (Kapitel 6).

Schließlich bringen wir die *Genese und Praxis religiöser Vergemeinschaftung* in den Blick, die wir in dreierlei Hinsicht aufschlüsseln: So identifizieren wir verschiedene Grade organisatorischer Verdichtung (von flüchtig bis repräsentativ), analysieren regionale, überregionale und transnationale Vernetzungen von RMG (z. B. lokale Netzwerke mit Akteuren und Einrichtungen der Dominanzgesellschaft oder die Nähe und Distanz zu religiösen Mutterorganisationen im Herkunftsland) und betrachten vor dem Hintergrund neuester Migrationsbewegungen unterschiedliche Konfigurationen interkultureller Öffnung (z. B. Strategien der Mehrsprachigkeit) (Kapitel 7).

In der Schlussbetrachtung führen wir die herausgearbeiteten Aspekte der Formierung und Vernetzung religiöser Vergemeinschaftung von Migrant:innen zusammen und binden sie an den Forschungsstand zurück. Dabei gehen wir allgemeiner auf die Relevanz von Religion im ländlichen Raum sowie auf die diskursive Konstruktion von Ländlichkeit ein (Kapitel 8).

## 2 Theorie und Forschungsstand

In diesem Kapitel stellen wir dar, wie sich unser Projekt in die bestehende Forschungslandschaft einfügt. Die Frage nach religiöser Diversität auf dem Land verbindet zwei gleichermaßen assoziationsstarke wie unscharfe Begriffsfelder. Wir wollen daher in *Teilkapitel 2.1* einige Eckpunkte der Fachdiskussion über ›Religion‹ und ›Ländlichkeit‹ markieren und unseren Ansatz darin positionieren. In *Teilkapitel 2.2* verorten wir das Thema Religion auf dem Land im Schnittfeld von zwei Forschungslinien, die bislang weitgehend unverbunden nebeneinanderstanden: Dazu gehören zum einen religionssoziologische Beiträge zu Migration und der Governance religiöser Diversität und zum anderen Forschungen zu Migration in ländliche Räume mit Beiträgen aus der soziologischen und politikwissenschaftlichen Migrationsforschung sowie mit Perspektiven aus der neueren Ländlichkeitsforschung. Angesichts der Breite des Forschungsstandes und der Fülle neuerer Beiträge beschränken wir uns überwiegend auf die deutschsprachige Diskussion und setzen mehr auf innovative interdisziplinäre Verschränkung als auf Vollständigkeit. In *Teilkapitel 2.3* ziehen wir dann verschiedene Theorieperspektiven heran, um daraus Konzepte und Leitunterscheidungen für unterschiedliche Facetten unseres Themas zu gewinnen. Hierzu gehören figurationssoziologische Überlegungen zum Verhältnis von Etablierten und Außenseitern, raumtheoretische Erwägungen zur sozialen Produktion des (ländlichen) Raumes sowie religionssoziologische Debatten zu unterschiedlichen religiösen Sozialformen.

### 2.1 Definitionsungetüme: ›Religion‹ und ›Land‹

Auch wenn jeder Begriff komplexer und weiter wird, je mehr man darüber nachdenkt, stellen ›Religion‹ und ›Land‹ doch Definitionsungetüme der besonderen Art dar. Zum einen sind beide Begriffsfelder stark normativ imprägniert, seien es ethnozentrische oder kolonialistische Religionsverständnisse oder modernisierungstheoretische bzw. modernitätskritische Stilisierungen ländlicher Idylle oder Rückständigkeit. Zum anderen haben beide Konzepte einen starken Resonanzraum in unserem Alltagswissen: Kaum jemand weiß, was ›Apotheose‹ bedeutet, aber jede:r hat eine Assoziation zu Religion und Ländlichkeit. Daraus wächst den Begriffen eine ›Aura der Faktizität‹ und Unhinterfragbarkeit zu, die für ihre wissenschaftliche Verwendung umso mehr auf Klärung drängt.

### 2.1.1 Mehrdimensional, diskursiv, intersektional: Unser Verständnis von Religion

Die Definition von Religion kann als die Gretchenfrage der Religionswissenschaft gelten. »Die Zahl der Vorschläge zur Definition von Religion geht in die Hunderte«, hat Detlev Pollack in einem jüngeren Handbuchbeitrag angemerkt und zugleich darauf bestanden, dass es die Umstrittenheit des Begriffes nicht rechtfertige, ganz auf ihn zu verzichten (vgl. Pollack 2018, S. 19). In der Religionswissenschaft ist die Unterscheidung zwischen substanziellen und funktionalen Ansätzen gängig. Stark verkürzt, fragen *substanzielle Religionsbegriffe* danach, was Religion im Grunde *ist*, was also ihren inhaltlichen Kern ausmacht. Dies können Glaubensüberzeugungen sein – etwa der Glaube an einen oder mehrere Götter oder an übermenschliche Wesen, aber auch Erfahrungen der Transzendenz im Kontakt mit dem »Heiligen«. Aus religionswissenschaftlicher Sicht werden substanzielle Ansätze an dem Punkt suspekt, wo sie davon ausgehen, dass man religiöse Phänomene nur dann restlos verstehen könne, wenn man selbst »religiös musikalisch« sei (vgl. a. a. O., S. 23). Im Unterschied dazu fragen *funktionale Religionsbegriffe* danach, was Religion *tut*. Dies können Leistungen für den Einzelnen sein, z. B. psychische Stabilisierung oder die Reduktion von Unsicherheit, oder für die Gesellschaft, etwa die Sicherung des sozialen Zusammenhalts (vgl. a. a. O., S. 34). Beide Aspekte werden auch in der Forschung zu Migration und Religion immer wieder thematisiert, auf die wir weiter unten eingehen.

Während substanzielle Verständnisse teilweise für ihre intuitionistische oder kryptotheologische Anlage kritisiert werden und das Risiko einer unzulässigen Verengung des Religionsbegriffes bergen, steht das *funktionale Verständnis* hauptsächlich für seine zu starke Ausweitung des Religionsbegriffes in der Kritik (sehr pointiert etwa bei Riesebrodt 2007, S. 111). Für unsere Zwecke ist es wichtig, mit einem Begriff von Religion und religiöser Diversität zu arbeiten, der eine Tradition oder Gemeinschaft nicht deshalb ausschließt, weil sie sich entweder selbst nicht als religiös bezeichnet (z. B. ein Kulturverein, in dem vorrangig religiöse Praxis stattfindet) oder weil ihnen der religiöse Impuls von außen abgesprochen wird (z. B. bei heterodoxen Sondergruppen). Darüber hinaus möchten wir nachvollziehen, wie die Akteure selbst Religion als Phänomen mit anderen Phänomenen (z. B. Kultur oder Politik) in Beziehung setzen oder von diesen abgrenzen. In der Folge haben wir uns entschieden, verschiedene Aspekte der religionssoziologischen Dimensionsforschung und der diskursiven Religionswissenschaft zu verbinden.

Anders als substanzielle Ansätze ist die *Dimensionsforschung* nicht darauf gerichtet, Religion an sich zu definieren und von anderen Phänomenen abzugrenzen. Ihr Ziel ist es vielmehr, »Bestandteile des Religiösen ausfindig zu machen und diese für die empirische Forschung zu operationalisieren« (Pollack 2018, S. 28). Im Anschluss an das klassische Modell von Glock unterscheiden wir fünf Dimensionen von Religion (vgl. Glock 1969): Die ideologische oder *Glaubensdimension* bezieht sich auf die Übereinstimmung mit normativen Glaubensüberzeugungen einer religiösen Tradition, etwa mit Blick auf die Schöpfung, die Beziehung zwischen Mensch und

Gott oder auf Vorstellungen von einem guten Gemeinwesen. Die *ritualistische Dimension* bezieht sich auf die individuelle oder kollektive, private oder öffentliche religiöse Praxis (z. B. das islamische Pflichtgebet am Arbeitsplatz oder die Teilnahme an einem interreligiösen Friedensgebet). Die *Erfahrungsdimension* bezieht sich auf Erfahrungen und Gefühle (z. B. das Gefühl, mit übermenschlichen Mächten in Kontakt zu stehen). Die *intellektuelle Dimension* bezieht sich auf das Wissen über die eigene religiöse Tradition (z. B. die Kenntnis der religiösen Überlieferung bei yezidischen Pirs, aber auch der Austausch über religiöse Themen im interreligiösen Dialog), während die *konsequenzielle Dimension* die Wirkung religiöser Überzeugungen für das Alltagshandeln umfasst (z. B. ein religiös begründetes Engagement in der Flüchtlingshilfe). Das Modell von Glock hat eine umfangreiche Diskussion über den Zuschnitt und die Abgrenzung der verschiedenen Dimensionen nach sich gezogen (vgl. Pollack 2018, S. 27 f.). Auch liegt die Vermutung nahe, dass bei der Analyse religiöser Vergemeinschaftung im ländlichen Raum nicht alle diese Dimensionen gleichermaßen zur Sprache kommen werden. Dennoch bietet ihre Unterscheidung einen guten Ausgangspunkt für die Identifizierung möglicher empirisch beobachtbarer Ausprägungen des Religiösen.

Im Unterschied zur Dimensionsforschung bewegt sich das *diskursive Verständnis* von Religion auf einer Metaebene und fokussiert auf die kommunikative Herstellung der Kategorie ›Religion‹. Vereinfacht ausgedrückt, ist hier also nicht relevant, ob es Religion *gibt*, sondern ob ein bestimmter Sachverhalt als ›religiös‹ thematisiert wird (für eine differenziertere Darstellung vgl. Neubert 2016, S. 40 ff.). Ein typischer Mechanismus der diskursiven Bestimmung von Religion von innen heraus ist die Abgrenzung von anderen, nicht-religiösen Phänomenen (»Gruppe XY ist keine Religionsgemeinschaft, sondern nur eine ›Sekte‹«). Ein weiterer Mechanismus sind Unterscheidungen des Religiösen von anderen sozialen Feldern, etwa juristische Religionsdefinitionen oder Aushandlungsprozesse in Flüchtlingsunterkünften über Weihnachten als »religiöses« oder »gesellschaftliches« Ereignis (Nagel und Rückamp 2019, S. 16). Für unsere Studie ergibt sich daraus ein Fokus auf die Verhältnisbestimmungen und Wechselwirkungen zwischen Religion und anderen Differenzmarkern: Wann wird Migration im ländlichen Raum unter religiösen Vorzeichen verhandelt? Wann kommen andere Differenzmarker wie Alter, Geschlecht oder sozialer Status zum Tragen? In diesem Sinne meinen wir, wenn wir von religiöser Diversität sprechen, immer »Superdiversität«, also eine Konstellation, in der Religion im Kontext mit anderen Differenzmerkmalen intersektional wirksam wird (vgl. Vertovec 2007, S. 1049).

### 2.1.2 Raumstruktur und Diskursfeld: Unser Verständnis von Ländlichkeit

Ähnlich wie die Religionswissenschaft, ringt die neuere Landforschung mit und um ihren Gegenstand. Im ersten Band der neu gegründeten humangeografischen Reihe *Kritische Landforschung* wird die definitorische Herausforderung auf den Punkt gebracht: Angesichts der »Renaissance des Themas ländliche Räume« gelte es, Länd-

lichkeit aus dem normativen Niemandsland zwischen »Restraum« und »Sehnsuchtsraum« zu befreien (Maschke et al. 2021, S. 7). Die Restraum-Perspektive bestimmt den ländlichen Raum als defizitäres Gegenstück zur städtischen Agglomeration; die Sehnsuchtsraum-Perspektive verherrlicht Ländlichkeit als utopischen Gegenentwurf zur entfremdeten, vereinsamten und nicht-nachhaltigen städtischen Lebensweise. In beiden Fällen verbleibt der ländliche Raum gewissermaßen im Bann des Urbanen: Land ist im Guten oder im Schlechten das, was nicht Stadt ist.

In einem späteren Band derselben Reihe stellen die Herausgeber:innen dieser »Negativdefinition« eine Bestimmung ländlicher Räume anhand ihrer »sozioökonomischen Lage« gegenüber und verweisen dabei auf den Landatlas des Thünen-Instituts (Mießner et al. 2022, S. 16). Dieser ermögliche durch angebbare und messbare Kriterien wie Siedlungsdichte und Wirtschaftsstruktur nicht nur eine valide Definition von Ländlichkeit, sondern auch die Analyse von Disparitäten zwischen ländlichen Räumen. Theoriologisch ähnelt dieser Definitionsversuch der religionssoziologischen Dimensionsforschung insofern, als der Gegenstand in verschiedene Bestandteile zerlegt wird, um eine empirische Annäherung zu ermöglichen. Zugleich zeigt sich hier die materialistische Stoßrichtung der Kritischen Landforschung, die auf die Aufdeckung wirtschaftlicher und sozialer Marginalisierung gerichtet ist und sich zugunsten einer großräumigen Gesellschaftskritik auch methodisch gegen eine »gewisse Engführung auf ethnologisch-mikrosoziologische Theorien, oft in Verbindung mit einer ausschließlichen oder vorrangigen Verwendung qualitativer Methoden« stellt (Maschke et al. 2021, S. 9).

Parallele Debatten werden innerhalb der *Stadtsoziologie* über das Konzept der *Kleinstadt* geführt. In einem programmatischen Sammelband aus dem Jahr 2022 versuchen die Herausgeber:innen, das Forschungsfeld zu kartieren und den Neustart einer interdisziplinären Kleinstadtforschung zu lancieren (vgl. Gribat et al. 2022). Auch hier wird eine Bewegung »von der Aufmerksamkeitslücke ins Rampenlicht« konstatiert und eine polarisierte und stereotype Sicht auf Kleinstädte zwischen »höherer Lebensqualität« und »drohendem Niedergang« beklagt (a. a. O., S. 8). Dabei zeichnet sich eine kritische Sicht auf rein numerische Kategorisierungen von Städten nach ihrer Einwohnerzahl zugunsten eines differenzierteren Blickes auf die Bevölkerungsstruktur (Dichte und Heterogenität) sowie einer sozialkonstruktivistischen Perspektive im Anschluss an Lefebvres Raumtheorie ab (vgl. Ülker 2022 für einen Überblick). Im Kontext von Zuwanderung wird hier vor allem auf den Zusammenhang »von Stadtbürgerschaft, sozialem Zusammenhalt und städtischer Governance« abgehoben (a. a. O., S. 299). Ein anderer Beitrag zu »kleinstädtischer Urbanität im Kontext der Migrationsgesellschaft« kommt zu dem Schluss, dass zwar lokale Netzwerke und der übersichtliche Sozialraum von Kleinstädten die Beheimatung von Migrant:innen erleichtern könne (vgl. Alisch et al. 2022, S. 155 ff.), zugleich aber festgefahrene »Traditionen als Basis des Gemeinwens« eine interkulturelle Öffnung erschweren und zu einseitiger Assimilation drängen würden (a. a. O., S. 158 ff.). In der Folge verbleibe der lokale Diskurs über Zuwanderung in einer Logik von »Fürsorge und Betreuung« und Migrant:innen werden auf ihre Bedürftigkeit festgeschrieben (a. a. O., S. 162 ff.).