

Alexander-Kenneth Nagel

Mehmet T. Kalender

Migration und Religion jenseits der Großstadt

Erkundungen zu religiöser
Vergemeinschaftung
im ländlichen Niedersachsen

Religionswissenschaft heute

Kohlhammer

Kohlhammer

Religionswissenschaft heute

Herausgegeben von

Jörg Rüpke,
Bärbel Beinhauer-Köhler und
Alexander-Kenneth Nagel

Band 16

Die Reihe »Religionswissenschaft heute« bildet einen methodischen Bezugspunkt für das Fach in der Verbindung systematischer und historischer Fragestellungen. Mit der Publikation neuer wissenschaftlicher Ergebnisse sowie religionswissenschaftlicher Lehr- und Studienbücher schärft sie das wissenschaftliche Profil des Fachs.

Damit bietet die Reihe zugleich einen Anknüpfungspunkt für andere Disziplinen, die sich ebenfalls mit dem Gegenstand Religion beschäftigen; sie zielt darauf ab, Teil- und Nachbardisziplinen, wie die Religionssoziologie, empirische Religionspsychologie oder Ritualwissenschaft, stärker mit der Religionswissenschaft zu vernetzen.

Die Reihe umfasst

- systematisch und methodologisch orientierte Monographien,
- religionsgeschichtliche Arbeiten, die systematische Ergebnisse oder Anknüpfungspunkte für andere Disziplinen bieten, insbesondere
- Darstellungen zur Religionsgeschichte Europas und zu Entwicklungen, die das religiöse Gesicht der Welt in der Gegenwart prägen,
- Lehr- und Studienbücher, die das Spektrum religionswissenschaftlicher Teildisziplinen widerspiegeln.

Alexander-Kenneth Nagel/Mehmet T. Kalender

Migration und Religion jenseits der Großstadt

Erkundungen zu religiöser
Vergemeinschaftung im ländlichen
Niedersachsen

Verlag W. Kohlhammer

Gefördert mit Mitteln aus zukunft.niedersachsen, dem gemeinsamen Wissenschaftsförderprogramm des Niedersächsischen Ministeriums für Wissenschaft und Kultur und der VolkswagenStiftung.

zukunft. niedersachsen

Diese Veröffentlichung wurde aus Mitteln des Publikationsfonds Niedersachsen-OPEN, gefördert aus zukunft.niedersachsen, unterstützt.

1. Auflage 2025

Das Werk ist lizenziert unter der Lizenz CC BY-NC-ND 4.0, vgl.
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>

Alle Rechte vorbehalten

© W. Kohlhammer GmbH, Stuttgart

Gesamtherstellung: W. Kohlhammer GmbH, Heßbrühlstr. 69, 70565 Stuttgart
produktsicherheit@kohlhammer.de

Print ISBN:

978-3-17-045653-2

E-Book-Formate:

pdf: ISBN 978-3-17-045654-9

DOI: 10.17433/978-3-17-045654-9

Für den Inhalt abgedruckter oder verlinkter Websites ist ausschließlich der jeweilige Betreiber verantwortlich. Die W. Kohlhammer GmbH hat keinen Einfluss auf die verknüpften Seiten und übernimmt hierfür keinerlei Haftung.

Dieses Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwendung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechts ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und für die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Inhalt

1	Einleitung	9
1.1	Landansichten	9
1.2	Der Blick aus der Stadt, ein städtischer Blick?	11
1.3	Religion und Migration im ländlichen Raum: Rahmen und Ansatz ...	12
1.4	Zum Aufbau des Buchs	13
2	Theorie und Forschungsstand	15
2.1	Definitionsungetüme: ›Religion‹ und ›Land‹	15
2.1.1	Mehrdimensional, diskursiv, intersektional: Unser Verständnis von Religion	16
2.1.2	Raumstruktur und Diskursfeld: Unser Verständnis von Ländlichkeit	17
2.2	Forschungslinien	22
2.2.1	Migration und die Governance religiöser Diversität	22
2.2.2	Migration in ländliche Räume	25
2.3	Theorieperspektiven	29
2.3.1	Theorieperspektive I: Etablierte und Außenseiter	30
2.3.2	Theorieperspektive II: Zur Produktion des ländlichen und des religiösen Raums	32
2.3.3	Theorieperspektive III: Religiöse Sozialformen	34
3	Raus aufs Land: Methodische Zugänge	38
3.1	Das ländliche Niedersachsen als Untersuchungsfeld	38
3.2	Religiöse Migrationsgemeinschaften im regionalen Arrangement ...	40
3.2.1	Methodischer Ansatz und Bestimmung des Untersuchungsfeldes	40
3.2.2	Feldsondierungen	41
3.2.3	Interviews	43
3.2.4	Auswertungsstrategie und Aspekte der Ergebnispräsentation	45
3.3	Annäherungen an die beiden Landkreise	47
3.3.1	Landkreis West	47
3.3.2	Landkreis Süd	50

4	Wahrnehmungen religiöser Diversität	54
4.1	Religion als (Nicht-)Thema	54
4.2	Religiöse Diversität vor Ort: Wissen, Erkennen, Bewerten	62
4.2.1	Wissen	62
4.2.2	Erkennen	65
4.2.3	Bewerten	67
4.3	Interreligiöse und interkulturelle Arbeit vor Ort	74
4.3.1	Interreligiöse Aktivitäten	74
4.3.2	Interkulturelle Aktivitäten	80
5	Perspektiven auf und von Migrant:innen	85
5.1	Perspektiven auf Migrant:innen	85
5.2	Perspektiven von Migrant:innen	93
5.2.1	Perspektiven auf die Dominanzgesellschaft	93
5.2.2	Perspektiven auf andere Migrant:innen	97
5.3	Etablierte und Außenseiter	101
6	Verortungen religiöser Vergemeinschaftung im regionalen Arrangement	105
6.1	Aktivitäten und Ereignisse als Gelegenheitsstruktur für Sichtbarkeit	105
6.1.1	Sichtbarkeit im Zusammenhang mit Vernetzungs- und Verständigungsstrategien	105
6.1.2	Krisenereignisse als Gelegenheitsstruktur für Sichtbarkeit ...	108
6.1.3	Sichtbarkeit durch Anliegen und werbende Maßnahmen	112
6.1.4	Gründe geringer Außenorientierung	115
6.2	Bauliche Verortungen	118
6.2.1	Muslimische Gräberfelder	119
6.2.2	Religiöse Bauten und wo sie zu finden sind	122
6.3	Regionale Bewegungsmuster und überregionale Bezugspunkte	126
6.3.1	Große Flächen, weite Wege	126
6.3.2	Innerreligiöse Netzwerke als alternative Raumordnungen ...	128
7	Genese und Praxis religiöser Vergemeinschaftung von Migrant:innen	133
7.1	Grade organisatorischer Verdichtung	133
7.1.1	Grad I: Familienverbände und lose Gruppen	133
7.1.2	Grad II: Vereinsgründungen und einfache Strukturen	136
7.1.3	Grad III: Professionalisierung und Repräsentation	143
7.2	Konfigurationen interkultureller Öffnung	148
7.2.1	Assimilation	149
7.2.2	Parallelität	151
7.2.3	Konvivialität	153

8	Schlussbetrachtung	158
8.1	Ländlichkeit als Kontext von Religion	159
8.1.1	›Ländlichkeit‹ und ›Religion‹ als <i>blurry concepts</i>	159
8.1.2	Dimensionen und diskursive Produktion des Ländlichen	160
8.1.3	Dimensionen und diskursive Produktion des Religiösen	166
8.1.4	Der ländliche Raum als religiöse Plausibilitätsstruktur?	171
8.2	Migration und religiöse Selbstorganisation unter ländlichen Vorzeichen	172
8.2.1	Nicht kategorial, aber graduell unterschiedlich: Religiöse Selbstorganisation zwischen Stadt und Land	173
8.2.2	Diesseits des Landidylls: Zur Akkommodationsleistung ländlicher Räume	176
8.3	Perspektiven, Begrenzungen und Ausblick	180
	Literaturverzeichnis	186

1 Einleitung

1.1 Landansichten

»Man hat 'nen Überblick.« Fouad¹ 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 Landkreisen² 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. Delling/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‹.³ 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.).

Auch auf *kulturwissenschaftlicher* Seite ist Bewegung in die Debatte gekommen. So hat sich in der Deutschen Gesellschaft für Volkskunde eine Fachkommission zur *Kulturanalyse des Ländlichen* gegründet. Hier bilden die offensichtliche Konjunktur des Ländlichen in öffentlichen Debatten und ein »Unbehagen an der Kategorie des ›Ländlichen‹« ebenfalls den zentralen Ausgangspunkt. Daraus ergibt sich die Zielsetzung, »das ›Ländliche‹ jenseits von Generalisierungen, Kausalitätsspekulationen und dichotomen Denkfiguren in seiner Vielfalt zu erfassen und zu beschreiben« (Decker und Trummer 2020, S. 9 f.). Ein Ansatz dafür ist das Konzept der »rurbanen Assemblagen« (Schmidt-Lauber und Wolfmayr 2020). Darin verbinden sich die Begriffe ›rural‹ und ›urban‹. Die Assemblage-Theorie zielt auf eine Verknüpfung von Materialität, Praktiken und Diskursen und ist ein Baustein der kritischen Raum- und Landschaftsforschung (vgl. Kühne 2019, S. 158).

Laut Schmitt-Lauber und Wolfmayr lassen sich im bisherigen Forschungsstand drei wesentliche Perspektiven auf Stadt und Land ausmachen: Während die erste Perspektive von einer »Nivellierung« von Stadt-Land-Unterschieden im Zuge einer fortschreitenden Urbanisierung ausgehe, betone die zweite die anhaltende Bedeutung dieser Unterschiede – sei es mit Blick auf die Lebensverhältnisse oder auf »das Wiedererstarren klassischer Bilder von Stadt und Land« (Schmidt-Lauber und Wolfmayr 2020, S. 25). Die dritte Perspektive zielt auf die Identifikation von »Mischformen« wie »urbane Landschaften« oder »Stadtlandhybride«. Aus Sicht der Autor:innen handelt es sich dabei allerdings um eine »konzeptionelle Sackgasse«, da alle drei Perspektiven letztlich »von der Idee reiner und dichotomer Entitäten von Stadt und Land [...] ausgehen« (a. a. O., S. 27). Dem stellen sie die »rurbane Assemblage« gegenüber: »Stadt und Land werden von uns als stets vermischt, aufeinander bezogen und in Relationen zueinanderstehend verstanden«. Im Fokus der Forschung stehen dementsprechend die »Praktiken, Diskurse und Materialitäten [...], die ›Land‹ und ›Stadt‹ imaginier- und erfahrbar machen« (a. a. O., S. 28).

Weitere Impulse entnehmen wir der *historischen Urbanitäts- und Religionsforschung*, die unter dem Einfluss einer gewachsenen Aufmerksamkeit für raumtheoretische Fragen in jüngerer Zeit Perspektiven auf das Verhältnis von Urbanität und Religion eröffnet hat (vgl. programmatisch dazu Christ et al. 2023). Die Weitung des Blicks auf die historische Tiefe dieses Verhältnisses, dem u. a. die Kolleg-Forschungsgruppe »Religion and Urbanity: Reciprocal Formations« an der Universität Erfurt nachgeht, bringt die wechselseitige Konstitution von menschlichen Ansiedlungsprozessen und der Ausbildung religiöser Infrastruktur in den Blick. In Abgrenzung zu bestehenden Forschungen zu Religion *in* städtischen Räumen zielen die Bemühungen in diesem Forschungszweig auf den prozesshaften Zusammenhang urbanen Wandels und religiöser Umbrüche. Urbanität wird dabei weit gefasst und beschreibt potenziell nicht in erster Linie räumliche und organisatorische Arrangements (z. B. dichte und hohe Bebauung, hoher Grad an öffentlicher Infrastruktur) oder visuelle Anmutungen (z. B. eine Skyline), sondern auch soziale und weltanschauliche Dimensionen wie bestimmte Formen des Zusammenlebens (z. B. soziale Hierarchien) und ihre Praktiken (z. B. Gedenktage und Stadtteilstefte) sowie mit Urbanität verbundene Lebensstile (z. B. Streetart und Streetwear sowie in etymologi-

scher Rückbindung auch Aspekte der ›Kultiviertheit‹ und ›Zivilisiertheit‹, vgl. a. a. O., S. 6 f.).

Als »concept of form (*Formbegriff*)« (a. a. O., S. 8) soll der Begriff des Urbanen diese verschiedenen Aspekte bündeln und für eine epochenübergreifende Vergleichsforschung fruchtbar machen (vgl. a. a. O.). Religion kommt hierbei u. a. als raumprägende Kraft ins Spiel, insofern »religiöses Handeln [...] ein räumliches Tun« (Rau und Rüpke 2020, S. 657) ist und vor dem Hintergrund religiöser Vorstellungen sowie im Zuge religiöser Praxis Räume angeeignet, gestaltet und geprägt werden (vgl. a. a. O., S. 657 ff.). Wir werden diesen Gedanken weiter unten als Theorieperspektive noch einmal vertiefen. Als Teil der Reziprozität von Urbanität und Religion ist an dieser Stelle die kanalisierende Wirkung des urbanen Raums auf Religion hervorzuheben. So verweisen Rau und Rüpke auf genuin urbane Formen religiöser Kommunikation, die u. a. als intellektualisierte Diskurse (genannt werden »philosophisch-theologische Reflexion, Ritualkommentar oder systematisierte Mythologie«) zum Ausdruck kommen (a. a. O., S. 659).

Historische und gegenwärtige Städte sind wichtige empirische Bezugspunkte dieser Betrachtung urbaner Religion. Gleichwohl wird betont, dass Urbanität nicht mit städtischen Ansiedlungen gleichzusetzen ist. Stattdessen gilt in dieser Forschungsperspektive Urbanität als eine vielgestaltige Praxis und eine Art Lebenshaltung (»urban ways of life«, Christ et al. 2023, S. 2) die in Städten geprägt wird, aber auch jenseits des verdichteten Stadtraums »bewundert und praktiziert werden kann« (Rau und Rüpke 2020, S. 656). So trägt die Idee des Urbanen, wie etwa Rüpke und Urciuoli weiter ausführen, immer auch ein Verständnis dessen in sich, was jenseits des Stadtraums liegt. Das ist je nach Perspektive oftmals das Ländliche oder die ›Wildnis‹, in die hinaus sich Urbanität bzw. urbane Praxis erstrecken kann (vgl. Rüpke und Urciuoli 2023, S. 291). Diese »free-floating urbanity and religion« (a. a. O., S. 297) außerhalb des städtischen Raums sei jedoch genauso gebunden und abhängig von bestimmten physischen Ankern, wie beispielsweise einer Klosteranlage oder einem herrschaftlichen Landsitz.

Ähnlich zum Konzept der rurbanen Assemblage geht dieser Ansatz vor diesem Hintergrund also von einer Hybridität von Stadt und Land aus, die sich in intensiven Austauschprozessen, wechselseitiger Bezugnahme und durch unterschiedliche historische wie gegenwärtige Konfigurationen von Räumen, kenntlich macht, die gleichsam städtische und ländliche Eigenschaften tragen. Unterstrichen wird dabei die kontextabhängige Prägung dessen, was diskursiv als urbane oder rurale Praxis verstanden wird. Entsprechend wird gefordert, dass im Kontext der Erforschung urbaner Religion auch die Frage nach einer »self-conscious rurality« (a. a. O., S. 299) gestellt wird (vgl. a. a. O., S. 297 ff.). Die Erkenntnisse im Bereich der historischen Urbanitäts- und Religionsforschung sind für uns in mehrfacher Hinsicht anschlussfähig: Zum einen zeigen sie die prozesshafte Verwicklung religiöser Praxis und Weltanschauung und sozialer Lebensraumgestaltung als historische Konstante auf. Zum anderen führen sie uns unter dem Begriff der Urbanität die Gleichzeitigkeit von hybriden Stadt-Land-Räumen und potenziell wirkmächtigen Stadt-Land-Dichotomien vor Augen.

Vergleicht man die hier referenzierten Debatten zur Bestimmung von ›Religion‹ und ›Ländlichkeit‹, fallen schnell strukturelle Gemeinsamkeiten ins Auge: In beiden Feldern wird die begriffliche Schärfung aus einer thematischen Konjunktur des Religiösen bzw. des Ländlichen heraus begründet. In beiden Feldern ist man bestrebt, sich von vorschnellen Essentialisierungen abzugrenzen und greift dafür einerseits auf eher positivistische Ansätze der operativen Dimensionierung zurück oder nimmt andererseits eine dekonstruktivistische Haltung ein, die sich mit diskursanalytischen Perspektiven verbindet. Eine weitere Gemeinsamkeit ist die implizite modernisierungstheoretische Rahmung. Prozesstheorien der Säkularisierung und Urbanisierung stilisieren Religion bzw. Ländlichkeit zu vormodernen Phänomenen, also zu Anachronismen, die keiner weiteren Forschung mehr bedürfen. Dementsprechend galt es in der Forschung zu Religion und Urbanität lange als ausgemacht, dass Städte die räumliche Speerspitze von Rationalisierung und Säkularisierung darstellen (vgl. Simmel 2006; Cox 2013). Es ist vor allem neueren sozial- und kulturanthropologischen Beiträgen zu verdanken, dass der städtische Raum wieder als Schauplatz von religiöser Pluralisierung und Religionskontakt wahrgenommen wird (vgl. metroZones 2011; Hegner und Margry 2017). Wie es allerdings um den religiösen Wandel im ländlichen Raum bestellt ist, darüber geben diese Untersuchungen bisher nur begrenzt Auskunft.

Unser Verständnis von Ländlichkeit in diesem Buch nimmt Akzente der Kritischen Landforschung, der Kulturanalyse des Ländlichen sowie der historischen Urbanitäts- und Religionsforschung gleichermaßen auf: Von der Kritischen Landforschung übernehmen wir die Idee, dass ländliche Räume durch bestimmte messbare ökonomische und soziale Strukturmerkmale gekennzeichnet sind, die Disparitäten zwischen unterschiedlichen ländlichen Räumen begründen. Für unser Vorhaben sind dabei neben der allgemeinen Wirtschafts- und Siedlungsstruktur vor allem das lokale Bruttoinlandsprodukt und der Anteil von Menschen mit Migrationshintergrund an der Gesamtbevölkerung relevant. Diese Kriterien leiten unsere Fallauswahl und gehen als mögliche Faktoren zur Erklärung unterschiedlicher Muster und Dynamiken religiöser Vergemeinschaftung in die Analyse mit ein (siehe hierzu Kapitel 8). Zugleich übernehmen wir aus der Kulturanalyse des Ländlichen den interpretativen Fokus auf das Zusammenspiel von Praktiken, Diskursen und Materialitäten rund um die religiöse Vergemeinschaftung von Migrant:innen vor Ort. Dazu gehören Aspekte der öffentlichen Sichtbarkeit, der diskursiven Produktion von Etablierten und Außenseitern (siehe unten) sowie objektsprachliche Begründungsfiguren im Zusammenhang mit ländlichen Strukturmerkmalen, Religion und Migration. Dieser Fokus wird durch die historische Urbanitätsforschung noch einmal bekräftigt und um einen Blick auf urbane Konstellationen als Kanäle für religiösen Wandel ergänzt, der es ermöglicht, Diskurse und Praktiken im ländlichen und kleinstädtischen Raum in einem urbanen Bezugsrahmen zu verstehen.

2.2 Forschungslinien

Auch wenn in der Religions- und Ländlichkeitsforschung ähnliche Debatten und Herausforderungen zur Gegenstandsbestimmung bestehen, gibt es bislang kaum Berührungspunkte in der angewandten Forschung. Daher möchten wir in diesem Teilkapitel unseren Fokus auf die religiöse Vergemeinschaftung von Migrant:innen im ländlichen Raum im Schnittfeld unterschiedlicher Forschungslinien richten. Dabei geht es uns eher um eine innovative interdisziplinäre Verschränkung als um eine vollständige Sichtung der verschiedenen Forschungsstände.

2.2.1 Migration und die Governance religiöser Diversität

Es sind vor allem religionswissenschaftliche und religionssoziologische Arbeiten gewesen, die Migration als eine Triebkraft für religiöse Pluralisierung ausgemacht haben. Ein erster Schritt war die Kartierung religiöser Diversität in kleinräumigen territorialen Einheiten, etwa einzelnen Städten (vgl. Grübel und Rademacher 2003; re.form Leipzig 2003). Flächendeckende Erhebungen wie im Projekt ›Religiöse Vielfalt in Nordrhein-Westfalen‹ (vgl. Hero et al. 2008) oder ›Eine Schweiz – Viele Religionen‹ (vgl. Baumann und Stolz 2007) blieben dabei angesichts des Erhebungsaufwandes die Ausnahme. Ein weiterer Schritt bestand in der vertieften Untersuchung religiöser Migrantenselbstorganisationen und ihrer institutionellen Dynamiken. Dazu gehörten auch einige religionsvergleichende Studien, etwa zu buddhistischen und hinduistischen Gruppen (vgl. Baumann 2000) oder zu den zivilgesellschaftlichen Potenzialen religiöser Migrationsgemeinden (vgl. Nagel 2015b). Eine wichtige Gemeinsamkeit dieser Arbeiten besteht darin, dass sie sich kritisch von Debatten über religiöse oder ethnische »Parallelgesellschaften« abgrenzen und ihnen eine potenzialorientierte Perspektive auf religiöse Migrantenselbstorganisationen entgegenhalten (vgl. Nagel 2012a; Baumann 2015). Eine andere logische Fortsetzung der Kartierungsbemühungen war die Frage nach Verbindungen zwischen verschiedenen Religionsgemeinschaften. Ein besonderer Fokus lag hier auf interreligiösen Aktivitäten und Initiativen. Im Unterschied zum theologischen Interesse an den textlichen Grundlagen interreligiöser Hermeneutik waren sozialwissenschaftliche Arbeiten vor allem auf die konkrete Ausgestaltung interreligiöser Begegnung gerichtet. Dazu gehören die Zusammensetzung und Entstehungsbedingungen interreligiöser Initiativen (vgl. Klinkhammer et al. 2011), die typologische Erfassung unterschiedlicher Formate (vgl. Nagel 2012b) und Motivationen (vgl. Nagel und Kalender 2014) sowie biografische Analysen zu den Teilnehmer:innen (vgl. Klinkhammer und Neumaier 2020). Dabei ist festzuhalten, dass die allermeisten Studien zu Migration und religiöser Pluralisierung sich auf Großstädte (wie Hamburg oder Berlin) oder aber auf stark verdichtete Metropolregionen wie das Ruhrgebiet beziehen. Arbeiten zu religiösen Migrantenselbstorganisationen im ländlichen Raum oder in Kleinstädten bilden demgegenüber die absolute Ausnahme (vgl. Emmerich 2022). Aber auch die wenigen Beiträge, die dazu vorliegen, nehmen die besonderen räumlichen Voraussetzungen nicht genauer in den Blick. Einen anderen Ansatzpunkt bieten neuere

Debatten zur Fluchtmigration in ländliche Räume, auf die wir weiter unten eingehen.

Eine neuere Forschungsperspektive, die für diesen Band unmittelbar eingängig erscheint, betrifft die *Governance religiöser Diversität* (vgl. Schuppert 2012). Unter ›Governance‹ wird in der Politikwissenschaft ein planvolles, gemeinsames Steuerungshandeln von staatlichen und gesellschaftlichen Akteuren verstanden (vgl. Mayntz und Scharpf 1995, S. 9). Dabei ist die Governance religiöser Diversität eng mit den spezifischen, historisch gewachsenen Modellen moderner Nationalstaaten im Umgang mit Religion verbunden (vgl. Stepan 2010). Während etwa Frankreich als Erbe der französischen Revolution eine laizistische Tradition aufweist und auf die institutionelle Entflechtung von Staat und Religion setzt, ist in Deutschland ein korporatistisches Modell leitend, in welchem Religionsgemeinschaften aktiv an der Produktion öffentlicher Güter mitwirken (etwa im Rahmen des konfessionellen Religionsunterrichts). Im Hinblick auf Prozesse von Migration und religiöser Pluralisierung stellt sich nun zunehmend die Frage, wie dieses (noch an der bi-konfessionellen Situation der Weimarer Republik ausgerichtete) Modell an die religiös-plurale Situation angepasst werden kann. Eine mögliche Lösung besteht in der Inkorporierung neu hinzugekommener Religionsgemeinschaften in das bestehende Modell.⁴ Dabei hat sich als Herausforderung erwiesen, dass die Rechtsform der Körperschaft einen Grad an Einstimmigkeit und innerer Hierarchisierung voraussetzt, der zwar für die verfassten Kirchen passend sein mag, den religiösen Grundsätzen anderer Religionsgemeinschaften aber zuwiderläuft. Dies ist nicht der Ort, um das Ringen von Muslim:innen und Buddhist:innen um den Status als Körperschaft öffentlichen Rechts nachzuzeichnen. Wichtig für unsere Studie ist vor allem die Frage, inwiefern das körperschaftliche Modell als religionspolitisches Inkorporationsregime auch auf der lokalen Ebene wirksam ist oder ob hier andere Mechanismen für die In- und Exklusion ›neuer‹ religiöser Gruppierungen bestehen.

Der Ausdruck ›Inkorporationsregime‹ stammt ursprünglich aus der Migrationsforschung und verweist auf die institutionellen und diskursiven Bedingungen des Aufnahmelandes für die Selbstorganisation von Migrant:innen (vgl. Soysal 1994, S. 86). Wir beziehen uns hier auf die gelungene Adaptierung dieses Konzepts für religionssoziologische Fragestellungen durch Stefan Schröder (2013). Er beschäftigt sich mit der Rolle des interreligiösen Dialogs als *lokalem* Inkorporationsregime (vgl. a. a. O., S. 183). Auch wenn man darüber streiten mag, inwieweit der interreligiöse Dialog tatsächlich »Zugang zu rechtlichen Privilegien« (a. a. O., S. 182) verschafft, kann die Mitwirkung daran doch als eine Form der Legitimation und der symbolischen Anerkennung verstanden werden. Daraus kann ein Anreiz auch für nicht-religiöse Migrantenorganisationen entstehen, ihre Anliegen auf dem religiösen Ticket in den öffentlichen Diskurs einzubringen, wie es Martin Sökefeld hervorragend

4 Eine andere Lösung wäre eine grundlegende Neuordnung der Beziehungen zwischen Staat und Religionsgemeinschaften angesichts des fortschreitenden Mitgliederschwundes religiöser Organisationen und angesichts der begrenzten Ausbaureserve des deutschen Religionskorporatismus.

am Beispiel alevitischer Vergemeinschaftung in Deutschland herausgearbeitet hat (vgl. Sökefeld 2014). Für unsere Analyse von Migrantenorganisationen im ländlichen Raum ergibt sich daraus ein kritischer Blick auf den institutionellen und diskursiven Kontext, in dem sie sich als religiös oder nicht-religiös präsentieren. So kann es für eine Moscheegemeinde unter Bedingungen antimuslimischer Ressentiments opportun sein, als Kulturverein zu firmieren, obwohl ihr Hauptzweck die Pflege des religiösen Lebens ist. In anderen Fällen mag ein religiöses Selbstverständnis zur Abgrenzung von anderen, eher politischen Organisationsformen dienen. Eine andere, direktere Variante der lokalen Governance religiöser Diversität sind Staatsverträge zwischen einem Stadtstaat und einer Religionsgemeinschaft. Anna Körs spricht in diesem Zusammenhang von »Contract Governance« und zeichnet die Entstehung der Staatsverträge zwischen dem Hamburger Senat und muslimischen Verbänden sowie der alevitischen Gemeinde nach (vgl. Körs 2018, S. 40). Sie leitet daraus die Forderung ab, auch subnationale Religionsregime auf der Ebene der Bundesländer sowie auf kommunaler Ebene stärker in den Blick zu nehmen (vgl. a. a. O., S. 34).

Da in Deutschland die formale Zuständigkeit für die Zusammenarbeit mit Religionsgemeinschaften vor allem bei den Bundesländern liegt, sind auf lokaler Ebene weichere Formen der Religions-Governance zu erwarten. Hier beobachten Religionssoziolog:innen seit einigen Jahren eine verstärkte Indienstnahme interreligiöser Initiativen und Aktivitäten für integrationspolitische Anliegen. »Religion avanciert zum Vehikel, mit dem die multikulturelle Gesellschaft regierbar gemacht werden soll« – diese pointierte Formulierung von Levent Tezcan (2006, S. 26) ähnelt in ihrer herrschaftskritischen Stoßrichtung den oben angeführten Überlegungen von Schröder zum interreligiösen Dialog als Inkorporationsregime und verweist auf Religion als Klammer für unterschiedliche Differenzmarker im Kontext von Migration. Für Tezcan ist das Interesse staatlicher Akteure an interreligiösen Aktivitäten Ausdruck einer Kulturalisierung bzw. Religionisierung der Integrationspolitik, vor allem mit Blick auf muslimische Einwanderer (vgl. a. a. O., S. 31). Im Anschluss daran haben empirische Studien die Intentionen und Wirkungen dieser interreligiösen Governance-Arrangements erkundet. Dabei wurde deutlich, dass religiöse Akteure sich von der Kooperation eine Anerkennung und eine Ausweitung der Sichtbarkeit ihrer interreligiösen Bemühungen versprechen, während staatliche Akteure interreligiösen Konflikten vorbeugen und die Stadtgesellschaft befrieden möchten (vgl. Konyali et al. 2019; Nagel 2020a). Zugleich zeigte sich, dass die neue öffentliche Bühne interreligiöser Aktivitäten ohnehin vorhandene Mechanismen der Exklusion verstärken und den Teilnehmerkreis einengen kann (vgl. Nagel 2022a, S. 159 ff.). Eine weitere Motivation für die Einbindung interreligiöser Initiativen kann in der fehlenden Religionskompetenz von Entscheidungsträger:innen aus Politik und Verwaltung liegen: Wo diese formal nicht zuständig oder sachlich unkundig sind, bieten sich interreligiöse Initiativen bzw. deren Mitwirkende als Vermittler:innen an (vgl. Griera und Forteza 2011, S. 125 f.).

Insgesamt ist festzuhalten, dass die disziplinäre Öffnung der Debatte über Migration und die Governance religiöser Diversität von rechts- und politikwissenschaft-

lichen hin zu religionssoziologischen Perspektiven auch eine neue Aufmerksamkeit für die subnationale Ebene mit sich gebracht hat. Zugleich blieb der Blick auf kommunale oder lokale Arrangements auf hoch verdichtete städtische Räume beschränkt. Worin aber könnte der komparative Mehrwert der Einbeziehung ländlicher Räume bestehen? Zum einen gilt es wahrzunehmen, dass Migration und religiöse Pluralisierung gerade in einem ökonomisch und politisch dezentralen Land wie der Bundesrepublik nicht nur ein Phänomen der großen Städte ist (dazu mehr im folgenden Abschnitt). Zum anderen stellt sich die Frage, wie sich die Strukturmerkmale des ländlichen Raums auf die religiöse Vergemeinschaftung von Migrant:innen und auf die Governance religiöser Diversität auswirken könnten. Eine Vermutung ist, dass die relative Sichtbarkeit von Zugewanderten im ländlichen Raum größer ist. Während in großen Städten religiöse Migrantenorganisationen häufig erst durch repräsentative Sakralbauprojekte zum Gegenstand stadtdesellschaftlicher Aushandlungsprozesse werden, ist davon auszugehen, dass die religiöse Vergemeinschaftung von Migrant:innen auf dem Land schon in einem frühen Stadium von außen beobachtet und begleitet wird. Eine weitere Vermutung ist, dass die immer wieder herausgestellte Bedeutung persönlicher Beziehungen für interreligiöse Prozesse in ländlichen Räumen noch intensiver ausgeprägt sein könnte. Demgegenüber wäre zu erwarten, dass die Zusammensetzung interreligiöser Initiativen in ländlichen Räumen weniger exklusiv ist, da die Dichte und Diversifizierung religiöser Migrantenorganisationen geringer ist als in großen Städten.

2.2.2 Migration in ländliche Räume

Wie bereits angesprochen, ist der ländliche Raum als Bezugspunkt von Migration und religiöser Pluralisierung bislang nur wenig wahrgenommen worden. Frank Gesemann und Roland Roth haben diesen Umstand schon vor der sogenannten ›Flüchtlingskrise‹ kritisiert und darauf hingewiesen, dass »inzwischen mehr als die Hälfte der Personen mit Migrationshintergrund in ländlichen Siedlungen, in Klein- und Mittelstädten lebt« (Gesemann und Roth 2009, S. 15). Und auch im Jahr 2018 sprechen Bettina Reimann et al. noch davon, dass die Rolle von Migration in der Forschung »lange Zeit fast ausschließlich für Großstädte diskutiert« worden sei und sich »Integrationspolitik in kleineren Städten sowie in ländlichen Räumen häufig noch im Aufbau« befinde (Reimann et al. 2018, S. 9). Zugleich hat sich mit der flächendeckenden Zuweisung von Geflüchteten die akademische und politische Aufmerksamkeit für die Aufnahme- und Integrationspotenziale ländlicher Räume intensiviert (vgl. Mehl et al. 2023).

Die *Qualitäten ländlicher Räume* für Migrant:innen werden in der Literatur im Vergleich zu Großstädten unterschiedlich bewertet. Pätzold und Reimann verweisen in diesem Zusammenhang auf idealisierende Zuschreibungen, die den Blick auf reale Zustände verzerren (vgl. Pätzold und Reimann 2018, S. 30 f.). Dem stehen ältere Einschätzungen gegenüber, die vom Land als »Lernfeld für die sozialräumliche Integration von Zuwanderern« ausgehen (Boos-Krüger 2005, S. 5).

In einem neueren Beitrag haben die Autor:innen *fünf Bedingungen für die Integration von Geflüchteten* in ländlichen Regionen zusammengetragen (vgl. Fick et al. 2023, S. 10 ff.): Der erste Aspekt ist die »Siedlungsstruktur« und die damit verbundenen logistischen Herausforderungen (weite Wege) sowie der »Zugang zu Infrastrukturen« (a. a. O., S. 10). Der zweite Aspekt sind »Spezifika des ländlichen Wohnungsmarktes«, etwa Leerstand und die bessere Verfügbarkeit von Wohnraum, aber auch die Fokussierung auf Wohneigentum. Der dritte Aspekt, der für unsere Untersuchung zentral ist, umfasst »Anknüpfungspunkte zur eigenen ethnischen, religiösen und kulturellen Gruppe«. Dabei gehen die Autor:innen davon aus, dass diese Beziehungen »das Ankommen und die Orientierung erleichtern«, allerdings aufgrund des insgesamt geringeren Anteils von Migrant:innen im ländlichen Raum weniger wahrscheinlich seien (a. a. O., S. 11). Ein vierter Aspekt stellt auf die begrenzten administrativen Ressourcen von »Landgemeinden und Kleinstädten« ab. Aus Sicht der Autor:innen begünstigt diese Situation eine Zentralisierung »integrationsrelevanter Politikfelder« auf der Ebene des Landkreises. Dabei bleibt offen, wie genau sich dies auf die Integration von Geflüchteten auswirkt. Der fünfte Aspekt betrifft schließlich die »kurzen Wege im Sozialen«. Als Chancen werden hier die geringeren Zugangshürden zu Entscheidungsträger:innen aus Verwaltung und Politik und das ausgeprägte zivilgesellschaftliche Engagement hervorgehoben, als Risiko hingegen die geringeren Erfahrungen mit Zuwanderung und Diversität (vgl. a. a. O., S. 12).

Schon vorher hatte Birgit Glorius darauf hingewiesen, dass der ländliche Raum neben »Gunstfaktoren« auch spezifische Probleme für die Beheimatung von Migrant:innen mit sich bringe. Dabei betont sie neben den bereits genannten logistischen Herausforderungen auch Risiken der »sozialen Kontrolle und der Sanktionierung nicht-konformer Verhaltensweisen« (Glorius 2022, S. 342). Einen kritischen Abgleich der behaupteten Vorzüge des ländlichen Raums mit eigenen Erfahrungen aus der Sozialen Arbeit hat Anna Scheib vorgenommen. Sie kommt zu dem Schluss, dass sich die »vermeintlich günstigen Lebens- und Integrationsbedingungen ländlicher Räume nicht zwangsläufig positiv auf die Lebenssituationen von Geflüchteten auswirken« (Scheib 2022, S. 365). Aus ihrer Sicht dient die Beschwörung der Vorteile ländlicher Räume für die Aufnahme von Geflüchteten vielmehr dazu, eine »autoritäre Raumordnung« und repressive Zuweisungspolitik zu rechtfertigen (a. a. O., S. 360).

Die sozialwissenschaftliche Debatte über Zuwanderung in den ländlichen Raum wird dominiert durch *Integrationsthemen*. In vielen Fällen handelt es sich um praxisorientierte Untersuchungen, bei denen das Augenmerk auf Voraussetzungen und Grenzen der Integrationspotenziale von Klein- und Mittelstädten liegt (vgl. Pätzold und Reimann 2018). Zugewanderte werden dabei hinsichtlich ihrer Partizipationsmöglichkeiten (vgl. Jessen und Jessen 2018) sowie ihrer Bedürfnisse und Interessenorientierung betrachtet (vgl. Alisch und May 2011). Nur am Rande werden Migrantenselbstorganisationen hinsichtlich ihres breiten zivilgesellschaftlichen Engagements gewürdigt (vgl. Küçük 2018). Auch die großangelegte Studie zur Integration von Geflüchteten in ländlichen Räumen unterstreicht zwar die Bedeutung migrantischer Vergemeinschaftung (siehe oben), geht allerdings empi-

risch auf diesen Aspekt kaum ein (vgl. aber Mehl et al. 2023; sowie zum Engagement von Zugewanderten Kordel et al. 2025, S. 148 ff.).

Wenn *religiöse Organisationen* im ländlichen Raum ausdrücklich thematisiert werden, kommen sie vor allem als mögliche Partner im Integrationsprozess in den Blick (vgl. Kirchhoff 2018; Aumüller und Gesemann 2016). Aumüller und Gesemann betonen beispielsweise, dass besonders in Kleinstädten mit schlechteren personellen Bedingungen Kirchen und andere Religionsgemeinschaften »eine Schlüsselrolle bei der Integration von Zugewanderten« einnehmen (a. a. O., S. 4). Zugleich wendet sich Reimann kritisch gegen eine Verengung von Religion im lokalen Kontext auf Fragen der Integration und fordert eine ganzheitlichere Sicht auf Religionsgemeinschaften »als Träger einer besonderen religiösen und kulturellen Tradition, die einen Beitrag zu den ethischen Fragen der Gesellschaft und Sinnfragen des Lebens leisten können.« (Reimann 2018, S. 123).

Im Kontrast zur genannten Fokussierung der Debatte auf Zugewanderte und ihre Integration hat Brigit Glorius einen interessanten *Perspektivwechsel* angeregt. Aus ihrer Sicht drängt die homogene Zusammensetzung ländlicher Räume verstärkt auf eine kritische Analyse der Aufnahmegesellschaft als Integrationsfaktor (vgl. Glorius et al. 2021, S. 55). Wie eine solche Perspektive aussehen könnte, hat sie in einem neueren Beitrag vorgeführt, der die Frage migrationsbedingter Vielfalt im ländlichen Raum aus einer dezidiert rassistuskritischen Blickrichtung aufnimmt. Ausgehend von Ansätzen der Critical Whiteness Studies liegt der Fokus auf der *Konstruktion von Fremdheit und Zugehörigkeit* und dem damit verbundenen Machtgefälle. Dabei begünstige die Homogenität ländlicher Räume bestehende implizite Normalitätsannahmen und setze Migrant:innen unter verstärkten Konformitäts- und Assimilationsdruck: »Das Urteil, ob Neuankommende durch die Betonung ihres ›Nicht-Andersseins‹ in die kollektive soziale Identität integriert werden, hängt jedoch nicht allein von ihrer Normerfüllung ab, sondern unterliegt der Deutungshoheit der bereits anwesenden Gruppen« (Glorius 2022, S. 344).

Auch wenn man die herrschaftskritischen Grundannahmen der Critical Whiteness Studies in ihrer ganzen Tragweite nicht teilen muss, erscheint doch der Blick auf die Rolle der Dominanzgesellschaft für die Konstruktion von Fremdheit und Zugehörigkeit äußerst lohnend. Glorius geht diese Frage methodisch an, indem sie Aussagen von Angehörigen der Dominanzgesellschaft über Geflüchtete und ihr Verhalten einer kritischen Diskursanalyse unterzieht. Dabei liegt ihre Aufmerksamkeit auf den impliziten Normalitätsvorstellungen und den damit verbundenen Zuschreibungen. Um die Wirkmächtigkeit dieses Diskurses zu ermessen, erscheint es indes wichtig, auch die Positionierungen der Zugewanderten zu betrachten: Inwieweit und unter welchen Bedingungen internalisieren sie normative Erwartungen der Dominanzgesellschaft bzw. grenzen sich davon ab (vgl. Kordel et al. 2023b, S. 47 f.)? Aus diesem Grund streben wir in diesem Band – wo immer möglich – eine beidseitige Blickrichtung auf die diskursive Konstruktion von Etablierten- und Außenseiterpositionen an.

Weitere Einblicke zur Mentalität und kollektiven Identität der Dominanzgesellschaft in ländlichen Räumen kann die *politische Kulturforschung* liefern. Für unsere Untersuchungsregion liegt dazu eine aktuelle Vertiefungsstudie des Niedersächsi-

schen Demokratie-Monitors vor (vgl. Kerker et al. 2023). Auch wenn es den Autor:innen primär um eine Rekonstruktion politischer Haltungen und Deutungsmuster geht, liegen darin auch für unsere Studie einige wichtige Denkanstöße: Erstens bestand ein zentrales Ergebnis darin, dass die politische Vergemeinschaftung nicht auf der Ebene des Bundeslandes oder Landkreises, sondern kleinräumig auf der Ebene der Kommunen ansetzt (vgl. a. a. O., S. 104). Zweitens wurde deutlich, dass die beiden untersuchten Kommunen trotz erheblicher Unterschiede hinsichtlich ihrer Wirtschaftskraft und der Nähe zur Großstadt eine ähnliche politische Kultur aufwiesen. Diese sei bestimmt durch eine »kleinbürgerliche Mentalität«, die sich unter anderem durch eine »Glorifizierung des Dörflich-Familiären« und eine »exklusive Fokussierung auf den eigenen Nahraum« auszeichnet (a. a. O., S. 101 f.). Und drittens lautet eine zentrale Annahme der Autor:innen, dass sich die Lage einer ländlichen Kommune zur nächsten Großstadt auf die kollektive Identität auswirkt. Auch wenn sich dies in ihrer Empirie nicht bestätigt, so sind doch die entsprechenden Überlegungen auch für unsere Studie anschlussfähig. Das gilt vor allem für die Wahrnehmung der nahen Großstadt als »Bedrohung« für die lokale Selbstorganisation (a. a. O., S. 105).

Insgesamt zeigt der kursorische Blick auf den Forschungsstand zu Migration in ländliche Räume, dass in den letzten Jahren aufgrund von Fluchtbewegungen und dezentralen Zuweisungspolitiken eine Intensivierung und Ausdifferenzierung der Debatte stattgefunden hat. Im Zentrum stehen dabei die potenziellen Integrationsleistungen des ländlichen Raums für Migrant:innen sowie die Restriktionen und Normierungen, die mit der (vermeintlichen) Homogenität ländlicher Sozialräume einhergehen. Die Erfahrungen, Partizipation und Mobilisierung der Zugewanderten selbst sind demgegenüber eine Leerstelle, die auch in aktuellen Großprojekten wie den europäischen Forschungskonsortien MATILDE und Whole-COMM aufgrund ihrer ausgeprägten Policy-Orientierung nicht wirklich gefüllt wird.⁵

Neuere Studien zu Migrantenselbstorganisationen weisen darauf hin, dass diese vorrangig in Großstädten zu finden sind und ihre Arbeit stark auf die jeweilige Stadt bzw. das Quartier ausrichten (vgl. Klie 2022, S. 32). Laut der Bestandsaufnahme des Sachverständigenrates für Integration und Migration sind nur 16 % der Migrantenselbstorganisationen in Dörfern oder Kleinstädten mit weniger als 50.000 Einwohner:innen ansässig (vgl. SVR-Forschungsbereich 2020, S. 17). Ausgehend von der Vermutung, dass diese Organisationen »im ländlichen Raum schlechter mit den Behörden vernetzt« seien (a. a. O., S. 69), wirbt der Bericht um eine stärkere Unterstützung von migrantischem Engagement in ländlichen Räumen (vgl. a. a. O., S. 86 ff.). Analysen zur Selbstorganisation oder zum religiösen Leben von Migrant:innen auf dem Land fehlen derweil. Erste Hinweise darauf zeigen sich in Interviews mit Geflüchteten in ländlichen Gebieten Brandenburgs und Bayerns.

5 Vgl. Whole-COMM (o.J.): Project Whole-COMM. Migrant Integration In Small Communities, url: <https://whole-comm.eu/> (letzter Zugriff am 6.2.2025); Europäische Kommission (2019): Integration von Migrantinnen und Migranten in ländlichen Räumen und Berggebieten Europas, url: <https://cordis.europa.eu/project/id/870831> (letzter Zugriff am 6.2.2025).

Hier hoben die Befragten vor allem die räumliche Isolation hervor und fanden dafür drastische Worte: Man fühle sich wie im »Gefängnis« und würde »außerhalb der Gesellschaft« stehen (Chemin und Nagel 2020, S. 43). Während einige der Befragten auf die lokale Kirchengemeinde als wichtige Anlaufstelle für Unterstützung und soziales Leben hinwiesen, gaben vor allem muslimische Interviewpartner:innen an, die größeren Städte vorzuziehen, da nur dort die religiöse Erziehung ihrer Kinder sinnvoll gewährleistet werden könne (vgl. a. a. O., S. 40 f.).

Bei allen Unterschieden und wechselseitiger methodologischer Skepsis sind sich die sozialwissenschaftliche Kritische Landforschung und die kulturanthropologische Analyse des Ländlichen doch in wesentlichen Punkten einig: Sie sehen eine neue Konjunktur der Ländlichkeitsforschung, nicht zuletzt zu Themen wie Migration und Integration, kritisieren Machtasymmetrien und werben für eine engagierte Perspektive auf und für marginalisierte Bevölkerungsgruppen (vgl. Maschke et al. 2021, S. 8; Glorius et al. 2021, S. 53). Von der Kritischen Landforschung übernehmen wir den Blick auf regionale Disparitäten und fragen, wie die Sozialstruktur und ökonomische Ausstattung eines Landkreises sich auf seine integrationspolitische Handlungsfähigkeit und mithin auf die Partizipationsmöglichkeiten von Migrant:innen auswirkt. Von der Kulturanalyse des Ländlichen und dem dekonstruktivistischen Ansatz von Glorius übernehmen wir einen kritischen Blick auf die diskursive Erzeugung von Etablierten und Außenseitern. Dabei ist es uns wichtig, Migrant:innen nicht nur als Gegenstand, sondern als Akteure im ländlichen Sozialraum zu begreifen. Dazu gehört auch ein Blick auf ihre Selbstpositionierung in lokalen Diskursen der Zugehörigkeit und ihre Taktiken und Strategien der Mobilisierung.

2.3 Theorieperspektiven

Im Anschluss an die Kritische Landforschung und die Kulturanalyse des Ländlichen analysieren wir in diesem Band die Materialitäten, Diskurse und sozialen Praktiken im Zusammenhang mit Migration in ländliche Räume und der religiösen Selbstorganisation von Migrant:innen. Um unseren Gegenstand besser erfassen zu können und mit früheren Forschungen in Beziehung zu setzen, greifen wir auf unterschiedliche Theorieperspektiven zurück: Für die Frage nach der diskursiven Herstellung von Zugehörigkeit und Fremdheit schließen wir an Überlegungen von Norbert Elias und John Scotson zur Figuration von Etablierten und Außenseitern an. Diese verbinden wir mit einem praxistheoretischen Blick auf die möglichen »Taktiken« im Anschluss an De Certeau. Für die Frage nach den materiellen wie sozialen Verortungen von RMG im ländlichen Raum knüpfen wir an neuere theoretische Überlegungen zur sozialen Raumproduktion an. Für die Frage nach religiöser Vergemeinschaftung und sozialen Praktiken greifen wir schließlich auf religionssoziologische Debatten zu unterschiedlichen religiösen Sozialformen zurück.

2.3.1 Theorieperspektive I: Etablierte und Außenseiter

Elias' und Scotsons Theorie der Etablierten und Außenseiter ist in der Migrationsforschung breit rezipiert worden (für einen Überblick vgl. Preuß 2020) und fügt sich in sein übergeordnetes Anliegen ein, Soziologie nicht einseitig von der Gesellschaft oder von den Individuen her zu denken, sondern als dynamisches Beziehungsgeflecht oder *Figuration*. In ihrem Buch ›Etablierte und Außenseiter‹ grenzen sich die Autoren zum einen von der psychologischen Vorurteilsforschung ab, die Stigmatisierung aus individuellen Ressentiments heraus erklären möchte (vgl. Elias und Scotson 1993, S. 13 ff.). Zum anderen distanzieren sie sich von marxistischen Ansätzen, die alle zwischenmenschlichen Machtasymmetrien und Gruppenkonflikte auf ökonomische Ungleichheiten zurückführen (vgl. a. a. O., S. 30 ff.). Stattdessen lenken sie den Blick auf die Interaktion und wechselseitige Wahrnehmung von Gruppen und betrachten die ›Alteingesessenheit‹ einer Gruppe als soziale Ungleichheitsdimension eigener Art.

Demnach verfügt eine Gruppe, die schon länger an einem bestimmten Ort ansässig ist, über ausgeprägtere gemeinsame Normen, stärkeren inneren Zusammenhalt und größere kollektive Handlungsfähigkeit als eine neu hinzugekommene Gruppe. Die Etablierten sichern ihre Macht, indem sie sich als Gruppe von Neuankömmlingen abschließen und einen Mythos der Überlegenheit ihnen gegenüber kultivieren (vgl. a. a. O., S. 8 f.). Darüber hinaus besetzen sie Machtpositionen, etwa im Ehrenamt (z. B. Vereinsvorstand) oder in Form lokalpolitischer Ämter. Sie projizieren alle Eigenschaften, die in ihren eigenen Reihen als verwerflich und anomisch gelten, auf die andere Gruppe und stilisieren diese so zum Träger einer »Gruppenschande«, die ihrem eigenen »Gruppencharisma« entgegengesetzt ist (a. a. O., S. 16). Die kommunikative Basis dieser Prozesse bilden »Lobklatsch«, also die affirmative Hervorhebung der positiven Eigenschaften der Etablierten, und »Schimpfklatsch«, also die Degradierung der Außenseiter durch Verweis auf ihre Deprivation und menschliche Unzulänglichkeit. Dabei bleibt gerade das Konzept des Schimpfklatsches bei Elias und Scotson etwas unterbestimmt. Versteht man es weit gefasst als schlechtes Sprechen über andere, durch das Stigmata, Normen und Kontaktverbote aktualisiert werden, dann können die Adressat:innen nicht nur Außenseiter, sondern auch Etablierte sein, die als deviant empfunden werden. Der Schimpfklatsch kann in diesem Fall eine erzieherische Wirkung haben oder eine dauerhafte Herabstufung in eine Außenseiterposition nach sich ziehen.

Angesichts des Machtgefälles haben die Außenseiter nur begrenzte Möglichkeiten, sich gegen den Schimpfklatsch zu wehren. Eine Option ist die Entwicklung von eigenem Schimpfklatsch gegenüber den Etablierten. Elias und Scotson verweisen hier exemplarisch auf die jüdische Bezeichnung ›Goi‹ für Nichtjuden; eine aktuelle Analogie wären vielleicht die Bezeichnungen ›Alman‹ oder ›Kartoffel‹, um vermeintliche deutsche Zwanghaftigkeit und Kleingeistigkeit zu beschreiben. Eine weitere Option ist die positive Aneignung des Schimpfklatsches als widerständiger Teil des eigenen Selbstbildes. Ein Beispiel aus der Religionsgeschichte ist die Übernahme der Fremdbezeichnung ›christiano‹ durch die frühen Christ:innen. Die dritte Opti-

on, welche Elias und Scotson für die verbreitetste halten, ist die negative Internalisierung des Schimpfklatsches als defizitärer Teil des eigenen Selbstbildes. Demnach scheinen die Außenseiter »nach einer Weile mit verwirrter Resignation hinzunehmen, dass sie zu einer minderwertigen, weniger respektablen Gruppe zählten« (a. a. O., S. 9).

In dem Maße, wie Etablierte die Außenseiter nicht nur aufgrund ihrer Machtlosigkeit verachten, sondern als menschlich defizitär, unrein oder sogar unmenschlich ansehen, werden die Grenzen zwischen ihnen noch weiter zementiert. Wo sich Angehörige beider Gruppen begegnen, besteht laut Elias und Scotson aus Sicht der Etablierten eine »Gefahr anomischer Ansteckung« (a. a. O., S. 19), also ein Risiko, dass der bloße Kontakt das eigene Gruppencharisma beschädigen könnte. Besonders bedeutsam im Kontext von Migration ist dabei, dass sich die Autoren sehr ausdrücklich gegen eine *Ethnisierung* der Etablierten-Außenseiter-Figuration wenden. Durch die ethnische Zuschreibung »lenkt man die Aufmerksamkeit auf Nebenaspekte dieser Figuration (z. B. Unterschiede in der Hautfarbe) und zieht sie ab von dem zentralen Aspekt (den Machtunterschieden)« (a. a. O., S. 27). Insoweit die Soziodynamik von Etablierten und Außenseitern »durch die Art ihrer Verflechtung bestimmt [wird] und nicht durch irgendwelche davon unabhängigen Merkmale ihrer Angehörigen« (a. a. O.), richtet sich der Blick über die »Probleme des Hier und Jetzt« hinaus auf den »langfristigen Gruppenprozess«. Statt also einen Etablierten- oder Außenseiterstatus vorschnell an ethnischen Merkmalen festzumachen, wäre zu fragen, »wie es denn geschah, dass man sich in unserer Welt daran gewöhnt hat, Menschen mit einer anderen Hautfarbe als einer anderen Gruppe zugehörig wahrzunehmen« (a. a. O., S. 50).

Die hier geforderte Langzeit-Perspektive einzunehmen, können wir in diesem Band nicht leisten. Wir möchten dem Hinweis von Elias und Scotson aber insofern folgen, als wir externe Zuschreibungen von Ethnie oder Religion eher als Symptom, denn als Ursache einer Etablierten-Außenseiter-Figuration betrachten. Auch ihre Konzepte von »Gruppencharisma« und »Gruppenschande« sowie von »Lobklatsch« und »Schimpfklatsch« erscheinen uns trotz ihres auf den ersten Blick etwas archaischen Beiklangs durchaus geeignet für die Analyse lokaler Diskurse über Zugehörigkeit und Fremdheit. Die Grundidee von Elias und Scotson, Autochthonie als Ungleichheitsfaktor eigener Art zu betrachten, erscheint uns weiterführend zu sein, drängt allerdings auf eine Präzisierung der Mechanismen, über welche die Alteingesessenheit Machtpositionen verbürgt. Die Autoren selbst weisen hier vor allem auf Aspekte wie Normen und Vertrauen hin, die später als (bindendes) Sozialkapital (vgl. Patulny und Lind Haase Svendsen 2007) bzw. soziales Kapital erfasst worden sind (vgl. Bourdieu 1983). Wir teilen dabei die Kritik aus der Migrationsforschung, dass nicht nur Alteingesessene, sondern auch Zuwanderungsgruppen durchaus über ein ausgeprägtes Sozialkapital verfügen können (vgl. Neckel 2010, S. 356). Daher richtet sich der Blick auf das kulturelle und symbolische Kapital der Autochthonie. Ein Beispiel für kulturelles Kapital wäre z. B. ein Akzent oder Jargon oder die Kenntnis und Inkorporierung impliziter Verhaltensvorschriften; ein Beispiel für symbolisches Kapital hingegen ist der Hinweis auf die Alteingesessenheit als Eigenwert.

Auch an einer anderen Stelle sprechen wir uns für eine praxistheoretische Justierung des Ansatzes von Elias und Scotson aus: Wenn sie für eine Analyse der Soziodynamik von Etablierten und Außenseitern argumentieren, scheint sich dies vor allem auf das Geworden-Sein bestehender Figurationen zu beziehen (siehe oben). Die Bedingungen für ihre künftige Entwicklung sind demgegenüber weniger klar. Zwar wännen sich die Autoren selbst »in einer Epoche, in der sich die Aufstiegsbewegungen ehemaliger Außenseitergruppen vermehren« (Elias und Scotson 1993, S. 34). Sie scheinen hinsichtlich der *Agency* der Außenseiter allerdings eher skeptisch zu sein. Um diese Handlungsspielräume sichtbar zu machen, ohne die berechtigte Kritik am strukturellen Ausgeliefertsein der Außenseiter zu relativieren, greifen wir ergänzend auf das Konzept der ›Taktik‹ von Michel De Certeau zurück. Demnach ist eine Taktik eine Kunst der Schwachen im Umgang mit den destabilisierenden Effekten herrschender Ideologien und Institutionen und den daraus resultierenden Herausforderungen des Alltags (vgl. Certeau 1984, S. 37). Beispiele dafür sind neben Mobilisierung und Selbstorganisation die kreative Nutzung von Schlupflöchern oder Nischen in den herrschenden Strukturen, aber auch Humor und Ironie im Umgang mit den hegemonialen Zumutungen (vgl. Chemin und Nagel 2020, S. 50).

2.3.2 Theorieperspektive II: Zur Produktion des ländlichen und des religiösen Raums

Raumtheoretische Perspektiven haben in vielen wissenschaftlichen Disziplinen zuletzt eine Konjunktur erfahren und sind äußerst aufschlussreich für den Zusammenhang von Materialität, sozialen Praktiken und Diskursen. Als eine Leitdifferenz raumtheoretischer Forschung hat sich die Unterscheidung von absolutem und relativem Raum etabliert: Während ein absolutes Raumverständnis Räume lediglich als eine materielle Struktur begreift, die Handeln kanalisiert, aber selbst unveränderlich ist, betont ein relatives Raumverständnis das Wechselverhältnis zwischen Raum und Handeln (vgl. Löw 2012, S. 35; Schroer 2006, S. 44 f.). Die Grundidee des relativen Raumes ist es also, dass Räume durch soziales Handeln hervorgebracht werden und dass die so entstandenen räumlichen Strukturen ihrerseits weiteres Handeln kanalisieren. Räume können vor diesem Hintergrund als Gegenstand sozialer Aushandlungsprozesse verstanden werden – eine Perspektive, die uns mit Blick auf die Etablierung und Vernetzung von RMG im ländlichen Raum besonders vielversprechend erscheint.

Eine der gegenwärtig prominentesten Vertreterinnen raumtheoretischer Forschung im deutschsprachigen Kontext ist Martina Löw mit ihrem Ansatz des relationalen Raums. Löw versteht Raum als »eine relationale (An)Ordnung sozialer Güter und Menschen (Lebewesen) an Orten« (Löw 2012, S. 224). In dieser kurzen Formel werden als grundlegende Raumelemente neben Lebewesen auch soziale Güter angeführt. Das Konzept der sozialen Güter bezieht sich auf ein breites Feld des Materiiellen, von kleinen Objekten (z. B. ein Kleidungsstück oder ein Schild) bis hin zu großen architektonischen Formationen (z. B. eine Klosteranlage). Als soziale Güter sind

diese Raumelemente für die Raumproduktion relevant, sofern ihnen über ihren materiellen Charakter hinaus eine symbolische Bedeutung und damit potenziell eine soziale Wirkung zugesprochen wird. Menschen spielen in Löws Raumdefinition eine Doppelrolle: Sie sind, ebenso wie soziale Güter und andere Lebewesen, Elemente des Raums; gleichzeitig sind sie es, die durch ihren Eingriff in den Raum sowie ihre geistige Aktivität Raumelemente miteinander verknüpfen und dadurch Räume hervorbringen (vgl. Löw 2012, S. 224). Ein damit verbundener Schlüsselbegriff der Löw'schen Definition ist der der ›(An)Ordnung‹, der auf ›Anordnung‹ und ›Ordnung‹ als zwei miteinander gekoppelte Ebenen der sozialen Raumproduktion basiert. Beide Ebenen wollen wir im Folgenden auf unseren Untersuchungsgegenstand hin verdeutlichen.

Der Begriff der *Anordnung* umfasst nach Löw mit dem *Spacing* und der *Syntheseleistung* zwei aktive Prozesse, nämlich das Verteilen, Platzieren, Bauen und Positionieren von Lebewesen und sozialen Gütern (*Spacing*) einerseits und die Verknüpfung dieser Elemente zu einem zusammenhängenden Bild im Denken (*Syntheseleistung*) andererseits (vgl. Löw 2012, S. 158 f.). Dieser zweigleisige Prozess der Raumproduktion wird auch in der religionswissenschaftlichen Auseinandersetzung mit religiösen Räumen aufgegriffen und kommt beispielsweise in der oben angesprochenen historischen Urbanitäts- und Religionsforschung zum Tragen, die von einer Verschränkung diskursiver und materieller Raumproduktionen des Urbanen und des Religiösen ausgeht. An anderer Stelle analysiert Jens Kugele in inhaltlicher Nähe zum Konzept der Anordnung ein zu einer Moschee umgewandeltes Güterbahnhofsgebäude als »physisch-gestalteter-und-kulturell-vorgestellter« Raum (Kugele 2017, S. 142). Übertragen auf die Herstellung von ›ländlichen‹ Räumen umfasst die Praxis des Anordnens beispielsweise die Formation eines Dorfkerns, das Anlegen von Feldern für die Landwirtschaft, aber auch die Einrichtung eines Nahverkehrsnetzwerks mit entsprechender Infrastruktur (z. B. Bushaltestellen). Im Hinblick auf Religion und religiöse Diversität fallen besonders religiöse Bauten (z. B. eine Kirche in der Ortsmitte) ins Auge (vgl. Hock 2008, S. 149). Aber auch Wegkreuze, bestimmte Straßennamen⁶ oder religiös kodierte Aufkleber sind materielle Marker religiösen Raums. Andere materielle Ausdrucksformen, z. B. auditive wie der islamische Gebetsruf, prägen die Umwelt und sind ebenso raumproduktiv (vgl. Mohr 2005, S. 624). Auch temporäre materielle Formationen, wie ein Straßenfest oder ein festlicher Umzug, ein Wochen- oder Landmarkt oder auch Demonstrationen entfalten eine raumprägende Wirkung. All diese Beispiele sind materieller Natur, sofern sie platziert und wahrgenommen werden können. Gleichzeitig verweisen sie auf eine Bedeutungsebene, die mit kulturellen Vorstellungen verknüpft ist. Im Kontext menschlicher Syntheseleistung haben Landimaginationen und religiöse Raumimaginationen einen wesentlichen Anteil an der Herstellung von Räumen. Kulturell geprägte Weltbilder, also z. B. Vorstellungen davon was ›Land‹ und was ›religiöser Raum‹ ist, sind stets Aushandlungssache und eng verknüpft mit Zuschreibungsprozessen, die an

6 Die Göttinger Barfüßerstraße verweist beispielsweise auf eine lokale Mönchspraxis und ein nicht mehr existentes Barfüßerkloster, vgl. Tamcke und Driever 2012, S. 50 f.

die bedeutungsvoll platzierten materiellen Formationen gerichtet sind (vgl. Grieser 2016; Hermann et al. 2015, S. 194).

Der Prozess der Anordnung betont die menschliche Agency in der Produktion von Raum, vollzieht sich jedoch nicht völlig frei, sondern ist eng gebunden an althergebrachte und intersubjektiv geteilte Raumkonstruktionen. Das Aussehen einer Kirche kann beispielsweise stark variieren, aber viele Menschen sind trotz der Gestaltungsvielfalt in der Lage, eine Kirche von anderen Gebäuden zu unterscheiden. Löw greift auf Giddens' Begriff der Ordnung zurück, um die strukturellen Bedingungen, unter denen Räume (re-)produziert werden, zu fassen. Die *Ordnung* umfasst im Kern Regeln und Ressourcen, die menschliches Handeln kanalisieren und bezieht sich auf institutionalisierte Muster der Raumkonstitution, welche zum Beispiel den Aushandlungsspielraum dessen, was als ›Land‹ bzw. als ›religiöser Raum‹ verstanden werden kann, begrenzen. Als Routine steht die Raumkonstitution also in engem Zusammenhang mit vor Ort ›üblichen‹ (An)Ordnungen, die im Alltag immer wieder reproduziert werden (vgl. Löw 2012, S. 166 ff.). Etablierte Landimaginationen – einschließlich der bereits als problematisch aufgezeigten Bilder von ›Landidylle‹ und ›Restraum‹ – sind demnach wirksame Bezugsgrößen für die alltägliche (Re-)Produktion des Ländlichen. Auch religiöse Weltbilder haben die Umwelt nicht nur materiell und symbolisch beeinflusst (z. B. eine katholisch geprägte Region), sondern eigene institutionalisierte Blaupausen hervorgebracht, auf die raumkonstituierendes Handeln routiniert zurückgreifen kann. Im Hinblick auf RMG im ländlichen Raum hat der Aspekt der Raumordnung vielschichtige Konsequenzen. Da regionale (An)Ordnungen stets einem gewissen Wandel unterliegen, können materielle Formationen (z. B. dekorative Elemente eines umgebauten historischen Bauwerks) Zeugnisse unterschiedlicher Epochen bereithalten und darüber regionalen Kulturwandel greifbar machen. Durch Migration – hier insbesondere durch die Zunahme und auch räumliche Manifestation religiöser Vielfalt im ländlichen Raum – werden unterschiedliche Raumordnungen aktiv, welche die Aushandlungsprozesse vor Ort beeinflussen (z. B. Aushandlungen zur Lage und äußeren Gestaltung eines Moscheeneubaus). Sozialräumliche Segregationen und Verortungen – beispielsweise Verdichtungen der Ansiedlung im Kontext von Kettenmigration oder die periphere Lage der Räumlichkeiten von RMG – sowie kollektive Bewegungsmuster im regionalen Arrangement sind denkbare Indikatoren für Raumordnungen, die sich in konkreten Raumkonstitutionen niederschlagen. Sie können perzeptive Ankerpunkte für die oben genannte Etablierte-Außenseiter-Figuration sein.

2.3.3 Theorieperspektive III: Religiöse Sozialformen

Die klassische Religionssoziologie kannte zwei Formen religiöser Vergemeinschaftung, die einander entgegengesetzt waren: Kirchen und Sekten. Demnach ist eine Sekte eine »kleine, exklusive, kompromisslose Glaubensgemeinschaft, die nach spiritueller Vervollkommnung strebt. Ihre Mitglieder sind freiwillige Konvertiten, deren Leben weitgehend von der Sekte kontrolliert wird« (Pollack 2003, S. 344). Demgegenüber zeichnen sich Kirchen durch die höhere Anzahl der Mitglieder, Uni-

versalität und Toleranz aus. Angesichts ihrer Größe erwerben sie »meist ein gewisses Maß an gesellschaftlicher und politischer Macht« und gehen dabei auch Kompromisse mit dem Staat ein (a. a. O., S. 345). Schon früh wurde auch die Frage diskutiert, ob die Mystik, also die Verinnerlichung religiöser Lehren und ihr Erleben als persönliche Erfahrung, eine Sozialform eigener Art darstellt, die zu netzwerkartigen Gruppenbildungen führt (vgl. Knoblauch 2005, S. 125). Im Anschluss an diese Überlegungen wollen wir uns in diesem Band nicht auf einen bestimmten Organisationsgrad oder -typus festlegen. Die rechtliche Verfassung einer Religionsgemeinschaft als bürgerlicher Verein oder Körperschaft öffentlichen Rechts ist zwar durchaus bedeutsam für ihre zivilgesellschaftlichen Potenziale (vgl. Baumann und Nagel 2023, S. 90), aber letztlich nicht bestimmend für ihren Gruppencharakter. Da uns im Anschluss an Elias und Scotson vor allem auch der *Prozess der Vergemeinschaftung* interessiert, berücksichtigen wir ausdrücklich auch fluidere Formen der Mobilisierung – etwa lokale Initiativen der Flüchtlingshilfe, Bibelkreise, ein Planungskomitee für eine Vereinsgründung und dergleichen.

Vor diesem Hintergrund umfasst unser Arbeitsverständnis von religiösen Migrationsgemeinden (RMG) alle Zusammenschlüsse bzw. Gruppen von Menschen mit Migrationshintergrund, die in erster Linie auf geteilten religiösen Sinnzusammenhängen beruhen. RMG unterscheiden sich von anderen religiösen Gemeinschaften dadurch, dass die Mehrheit ihrer Angehörigen einen *Migrationshintergrund* aufweist. Das schließt nicht aus, dass im Einzelfall auch Menschen ohne Migrationsgeschichte (z. B. Ehepartner:innen oder Konvertit:innen) aktiv am Gemeindeleben teilnehmen und dabei auch wichtige Brückenfunktionen in Richtung der Aufnahmegesellschaft übernehmen können. RMG unterscheiden sich von anderen Formen der Migranten-selbstorganisation durch ihre primäre Ausrichtung auf *religiöse Lebensführung*, etwa religiöse Erziehung oder gemeinsame Rituale und Feste. Im Unterschied zu anderen Einrichtungen wie Kaffeehäusern oder Kulturvereinen haben Religionsgemeinschaften nicht nur das Diesseits im Blick, sondern sind ihrem Selbstverständnis nach auch auf das jenseitige Heil ihrer Mitglieder hin ausgerichtet. Außerdem unterscheiden sich RMG von lediglich individuellen Formen der religiösen Betätigung und Selbstvergewisserung im Migrationskontext durch einen *höheren Grad der wechselseitigen Bezogenheit* und Verbindlichkeit. Der Ausdruck ›Gemeinde‹ soll dabei ein Element religiöser Vergemeinschaftung anzeigen, das über einen bloßen Zweckverband hinausgeht und mit spezifischen, oft theologisch verankerten, Vertrauens- und Verpflichtungsbeziehungen verbunden ist. In diesem weiten Verständnis ist der Begriff nicht auf christliche Gemeinden beschränkt.

Mit Blick auf den Institutionalisierungsprozess von RMG haben religionswissenschaftliche Arbeiten ein *Dreiphasenmodell* vorgeschlagen (vgl. Baumann und Nagel 2023, S. 53 ff.): Die erste Phase ist gekennzeichnet durch lose Zusammenkünfte religiöser Laien mit einer rudimentären Infrastruktur. Man trifft sich in Privatwohnungen, Bürgerhäusern oder kirchlichen Gemeindehäusern, um gemeinsam religiöse oder kulturelle Feste zu feiern. Alles Nötige wird durch Geld- oder Sachspenden zur Verfügung gestellt; es besteht kein Mitgliedschaftsverhältnis und (in Ermangelung religiöser Spezialisten) auch keine klare Hierarchie. In der zweiten Phase werden einfache Organisationsstrukturen geschaffen, z. B. durch die Gründung eines Ver-

eins. Durch Mitgliedsbeiträge und eine strukturierte Arbeitsteilung wird es möglich, günstige Räumlichkeiten anzumieten, auszustatten und die religiösen Abläufe zu professionalisieren. Diese Entwicklung steht oft in einem engen Zusammenhang mit dem Nachzug oder der Gründung von Familien und dem Wunsch, die religiöse und kulturelle Erziehung der nachfolgenden Generationen zu gewährleisten. In der dritten Phase schließlich wird die Professionalisierung weiter vorangetrieben, etwa indem die Gemeinden hauptamtliche religiöse Funktionsträger:innen (Imame, Priester, Mönche o. ä.) anstellen. Nicht selten ist damit auch eine Arbeitsteilung zwischen einer weltlichen Geschäftsführung und einer spirituellen Leitung verbunden. Der zunehmende Wohlstand der Gemeindemitglieder sowie erloschene Rückkehrhoffnungen können dazu führen, dass die bisherigen einfachen Gemeinderäume zunehmend als beengt empfunden werden und der Wunsch nach größeren und repräsentativen Gebäuden mit traditionellen Stilelementen stärker wird. Auch wenn dieses Phasenmodell für seine Linearität und die Annahme einer fortschreitenden Verdichtung kritisiert werden kann, ermöglicht es doch eine grobe vergleichende Einordnung unterschiedlicher Vergemeinschaftungsprozesse von Migrant:innen. Dabei stellt sich, ausgehend von den oben angeführten Beobachtungen zur Ländlichkeitsforschung, die Frage, ob sich diese institutionelle Dynamik im ländlichen Raum ähnlich gestaltet oder ob die besondere Raum- und Sozialstruktur sich auf den Selbstorganisationsprozess auswirkt.

Eine weitere wichtige Dimension vieler RMG ist ihre transnationale Orientierung, also etwa die Tatsache, dass Beziehungen zu den Herkunftsländern oder anderen Diaspora-Standorten gepflegt werden. Typische Beispiele sind die Anwerbung von Geistlichen aus dem Herkunftsland, Initiativen der Katastrophen- und Entwicklungshilfe oder die Mitwirkung an einer transnationalen Erinnerungskultur wie z. B. die alevitische Schweigeminute anlässlich des Sivas-Massakers (vgl. Sökefeld 2014, S. 246). Im Aufnahmeland stehen diese Verflechtungen mit den Herkunftsländern immer wieder in der Kritik und werden teilweise als Ausdruck von ›Fremdsteuerung‹ oder ›Integrationsverweigerung‹ betrachtet. Besonders folgenreich war im Jahr 2017 die Debatte über die Türkisch-Islamische Union der Anstalt für Religion (DİTİB e.V.), die ihre Imame aufgerufen haben soll, Gemeindemitglieder und Lehrer:innen an staatlichen Schulen im Auftrag des türkischen Staates auszuspiönieren. Der Skandal ereignete sich nur wenige Monate nach dem Putschversuch in der Türkei und führte dazu, dass viele deutsche Landesregierungen ihre Zusammenarbeit mit der DİTİB eingestellt haben. Hier wird deutlich, dass transnationale politische Verwerfungen einen direkten Einfluss auf die Formierung und Vernetzung von RMG vor Ort haben können. Auch wenn es uns im Rahmen dieses Bandes nicht möglich ist, diesen grenzübergreifenden Spuren zu folgen (im Sinne einer *Multi-Sited Ethnography*), so haben wir doch transnationale Bezüge als Aspekt der lokalen Selbstorganisation und diskursiven Positionierung im Blick.

Es sollte deutlich geworden sein, dass unser Forschungsinteresse im Schnittpunkt unterschiedlicher wissenschaftlicher Diskurse liegt, die bislang eher wenig Notiz voneinander genommen haben. Dazu gehören die Migrations- und Religionsforschung, insoweit sie die Lebenssituation von Migrant:innen in ländlichen Räumen oder den Zusammenhang von Urbanität und religiösem Wandel thematisieren

ebenso wie die humangeographische Ländlichkeits- und Kleinstadtforschung. Bei allen Unterschieden in der Herangehensweise hat sich gezeigt, dass all diese Debatten mit der Bestimmung ihrer zentralen Konzepte »Ländlichkeit«, »Urbanität« und »Religion« ringen. Es ist unsere feste Überzeugung, dass sich wissenschaftliche Begrifflichkeiten vor allem empirisch bewähren müssen. Daher wollen wir im folgenden Kapitel näher auf unsere Methodik bei der Erhebung und Auswertung von Daten eingehen.

3 Raus aufs Land: Methodische Zugänge

Im Laufe unserer Forschung erhielten wir den Tipp, dass es in einem ehemaligen örtlichen Krankenhaus eine kleine Kapelle gibt, die für Gottesdienste einer griechisch-orthodoxen Gemeinde genutzt wird. Nachdem wir uns durch verschiedene Stellen der kommunalen Verwaltung telefoniert hatten, erfuhren wir, dass niemand so richtig Kontakt zu dieser Gemeinde hat. Ein Gesprächspartner versprach, den Hausmeister des Nebengebäudes danach zu fragen. In einem anderen Kontext erfuhren wir, dass es eine portugiesisch-sprachige Gruppe innerhalb der katholischen Gemeinde vor Ort gibt. Von dort wurden wir an eine Schwestergemeinde im benachbarten Ort verwiesen. Dort erklärte man uns, dass es früher wohl eine solche Gruppe gab, dass durch den Leitungswechsel nun aber aktuell kein Kontakt bestehe. An einem anderen Ort erfuhren wir nebenbei, dass sich gerade eine kleine yezidische Gruppe formiert und auf der Suche nach einer Räumlichkeit für ihre Aktivitäten ist. Wir baten um eine Kontaktvermittlung. An anderer Stelle schnappten wir die Information auf, dass eine rumänisch-orthodoxe Gemeinde regelmäßig in einer Schwesternschule Gottesdienste feiert. Ein Besuch vor Ort führte zu einem freundlichen Gespräch mit einer Nonne an der Pforte der Anlage. Sie bestätigte die Nutzung der Räumlichkeiten durch die Gemeinde, es bestehe allerdings kaum Kontakt zueinander.

Die genannten Beispiele stehen exemplarisch für die Herausforderung, religiöse Migrationsgemeinden in ländlichen Regionen zu identifizieren und zu erreichen. Daher wollen wir im Folgenden näher ausführen, wie wir unser Forschungsfeld verstehen, in welchen Suchbewegungen wir es uns erschlossen haben und wo wir auf Grenzen gestoßen sind. Dazu führen wir zunächst allgemeiner in die ländlichen Charakteristika Niedersachsens als Forschungskontext ein, erläutern anschließend unseren Feldzugang sowie die Erhebungs- und Auswertungsstrategien und stellen schließlich in kurzen Schlaglichtern die zwei ausgewählten Untersuchungsregionen vor.

3.1 Das ländliche Niedersachsen als Untersuchungsfeld

»Niedersachsen hat viel zu bieten«, so beginnt die offizielle Selbstpräsentation auf der Webseite des Bundeslands. Weiter heißt es: »Neben kulturellen, landschaftlichen und traditionellen Reizen bewährt sich das zweitgrößte Land der Bundesrepu-

blik als erfolgreicher Wirtschaftsstandort.« Durch die anschließende Beschreibung zieht sich entsprechend zum einen der Bezug zur »reizvolle[n] Landschaft zwischen Ems und Elbe, den Berggipfeln des Harzes und dem Hochseeklima der Nordsee.« Zum anderen wird Ländlichkeit neben ihrer ästhetischen landschaftlichen Anziehungskraft auch in einen größeren wirtschaftlichen Bezugsrahmen eingebettet: »Eine [...] starke Stellung hat die Landwirtschaft«, so eine Leitformel der Darstellung, aber: »Der Klassifizierung als Agrarland wird Niedersachsen jedoch nicht mehr gerecht«. Und so wird neben der Rolle des Oldenburger Münsterlands als Viehzuchtzentrum Europas auch der starken Autoindustrie, dem Stahlzentrum Salzgitter und den technischen Innovationen gewidmeten internationalen Messen (z. B. der CeBIT in Hannover) großes Gewicht in der Charakterisierung des Bundeslandes beigemessen.⁷

Niedersachsen ist im Hinblick auf die geografische Ausdehnung nach Bayern mit einer Fläche von ca. 47.700 km² das zweitgrößte Bundesland Deutschlands. Mit einer Bevölkerungszahl von ca. 8,14 Millionen Menschen Ende des Jahres 2022 rangiert es unter den Bundesländern auf Platz vier. Daraus ergibt sich eine Siedlungsdichte von ca. 170 Personen je km², womit Niedersachsen die geringste *Siedlungsdichte* aller alten Bundesländer aufweist und diesbezüglich lediglich von vier neuen Bundesländern (Brandenburg, Mecklenburg-Vorpommern, Sachsen-Anhalt und Thüringen) unterboten wird (vgl. Statistisches Bundesamt (Destatis) 2023). Darüber hinaus hat etwa jeder:r fünfte:r Einwohner:in Niedersachsens (21,1 %) eine eigene *Zuwanderungsgeschichte*. In ländlichen Regionen bilden neben türkischen Muslim:innen vor allem Yezid:innen RMG aus (vgl. Aumüller und Gesemann 2016, S. 4). Eingewanderte Yezid:innen stammen zumeist aus der Grenzregion zwischen der Osttürkei, Nordirak, Nordiran und Nordsyrien (»Kurdistan«) (vgl. Wettich 2020, S. 37 ff.) und unter den Muslim:innen finden sich in erster Linie Menschen mit türkisch-sunnitischem Hintergrund, aber auch beispielsweise Angehörige der Ahmadiyya-Gemeinschaft, die vornehmlich aus Pakistan stammen (vgl. Halm et al. 2012, S. 8 f.). Daneben bilden Spätaussiedler:innen aus den ehemaligen Sowjetrepubliken in Niedersachsen eine vergleichsweise starke Gruppierung (vgl. Aumüller und Gesemann 2016, S. 4). Unter den Einflüssen sowjetischer Religionspolitik und verschiedener Missionsbemühungen hat sich innerhalb dieser Gruppe ein heterogenes Feld von religiösen Zugehörigkeiten entwickelt (beispielsweise russisch-orthodox, römisch-katholisch, evangelisch-lutherisch, pfingstlerisch, baptistisch, mennonitisch sowie jüdisch) (vgl. Elwert 2015, S. 22 f.; Reimann 2018, S. 122).

7 Land Niedersachsen (ohne Datum): »Vom Harz bis Neuharlingersiel – Eine Gedankenreise durch das Land Niedersachsen«, url: https://www.niedersachsen.de/startseite/land_leute/das_land/19868.html (letzter Zugriff am 7.1.2025).

3.2 Religiöse Migrationsgemeinschaften im regionalen Arrangement

3.2.1 Methodischer Ansatz und Bestimmung des Untersuchungsfeldes

Ausgehend von der statistischen Präsenz von Menschen mit Migrationshintergrund in Niedersachsen, von denen wir einigen ein Bedürfnis nach religiöser Vergemeinschaftung sowie ein Interesse an religiöser Selbstorganisation unterstellten, richtete sich unser Forschungsvorhaben auf die *regionalen Arrangements*, in denen religiöse Migrant:innen ihre Anliegen voranbringen. Wie in der Einleitung angesprochen, zielt unser Begriff regionaler Arrangements zum einen auf historisch gewachsene räumliche Strukturen (z. B. ausgebildete kirchliche Infrastruktur) und zum anderen auf das soziale Zusammenspiel von etablierten und neu hinzukommenden Akteursgruppen und Einrichtungen. Das regionale Arrangement bildet also jeweils den Kontext, innerhalb dessen Migrant:innen sich religiös selbst organisieren, in Erscheinung treten und Vernetzungen eingehen können.

Die Erforschung sozial wie räumlich-materiell eingebetteter religiöser Selbstorganisation in einem bislang wenig beforschten Umfeld erfordert einen *explorativen Forschungsansatz*, der der Vielschichtigkeit und Dezentralität religiöser Vergemeinschaftungsprozesse im ländlichen Raum Rechnung trägt. Aus diesem Grund wählten wir für unsere Studie einen offenen Ansatz in Anlehnung an Leitgedanken sozialwissenschaftlicher Ethnographie, um die unterschiedlichen Perspektiven in diesem Feld einzufangen und die aufgeworfenen sozialen sowie materiellen Dimensionen in den Blick zu nehmen. Die *Multi-Sited Ethnography* half uns mit ihrer Fokussierung auf spezifische Suchstrategien (z. B. in Bezug auf Personen, Narrative, Konflikte etc.) dabei, in der Ausfächerung des Feldes Orientierung zu gewinnen (vgl. Marcus 1995, S. 105 ff.). Die interaktionistische Ethnographie hielt für uns mit den Prinzipien sensibilisierender Konzepte und gleichzeitiger Offenheit für Neues im Feld (*serendipity*) ein balanciertes Werkzeug zur systematischen und feldsensiblen Materialanalyse bereit (vgl. Dellwing und Prus 2012, S. 70 ff.). Die Grounded Theory Methodologie gab uns schließlich ein kodierbasiertes Analyseverfahren (vgl. Glaser und Strauss 2010, S. 119 ff.), eine Sensibilisierung für unsere eigene Rolle im Forschungsprozess sowie Strategien zur Selbstreflexion an die Hand (vgl. Breuer 2010, S. 115 ff.).

Das Feld, in das wir mit diesem Forschungsansatz eintauchten – das ländlich geprägte Niedersachsen – bedurfte einer forschungspragmatischen Eingrenzung, die wir im Anschluss an Überlegungen der Ländlichkeitsforschung vornahmen. Da migrationsbezogene Themen neben der Landesebene vor allem auf der Ebene der Landkreise und kreisfreien Städte verhandelt werden, konzentrierten wir uns in unserer Untersuchung auf niedersächsische *Landkreise*. Zur Eingrenzung des Untersuchungsfeldes haben wir deshalb in einer Vorauswahl niedersächsische Landkreise eruiert, die (a) gemäß der Einstufung im Landatlas des Thünen-Instituts einen sehr hohen Grad an Ländlichkeit und (b) laut Regionalmonitoring Niedersachsen (vgl. Regi-

onalmonitoring 2021)⁸ einen großen *Bevölkerungsanteil von Menschen mit Migrationshintergrund* aufweisen.

Aus den neun Landkreisen der Vorauswahl haben wir schließlich zwei Landkreise als Untersuchungsregionen ausgewählt, die wir im Folgenden zum Zweck der Anonymität als LK-West und LK-Süd bezeichnen. Bei dieser Fallauswahl haben wir folgende Charakteristika der Landkreise berücksichtigt: die unterschiedliche *wirtschaftliche Prägung* und sozioökonomische Lage (vgl. Neumeier und Osigus 2025)⁹ sowie die *mehrheitsreligiöse Prägung*. Der LK-West stellt sich in dieser Hinsicht als Agrar- und Industriestandort dar, der ein klassisches Ziel von Arbeitsmigration war, ökonomisch gut situiert und in religiöser Hinsicht Teil eines Clusters von Landkreisen ist, die gemeinsam eine römisch-katholische Enklave innerhalb des mehrheitlich protestantischen Niedersachsens bilden. Der LK-Süd ist wirtschaftlich eher im Dienstleistungssektor verortet, war weniger stark Anziehungspunkt für Arbeitsmigration, ist ökonomisch eher schwach aufgestellt und mehrheitlich evangelisch-lutherisch geprägt. Im Hinblick auf ihre kommunale Struktur eint beide Landkreise, dass sie im Zuge von Gebietsreformen aus mehreren kleineren Kreisen hervorgegangen sind. Daraus resultiert in beiden Fällen eine polyzentrische Struktur mit den ehemaligen Kreisstädten der Altkreise als lokalen Unterzentren.

3.2.2 Feldsondierungen

Unser bewusst weit gefasster Blick auf religiöse Vergemeinschaftung von Migrant:innen richtete sich von Beginn an sowohl auf verfasste und etablierte Gemeinden, als auch auf losere und weniger institutionalisierte Gruppen. Eine durchgehende Herausforderung im Forschungsprozess war daher die Identifizierung und der Zugang zu relevanten RMG. Zur Sondierung des Feldes und für den Zugang zu den für uns wichtigen Akteursgruppen verfolgten wir unterschiedliche Strategien. Dazu gehören potenzielle Gatekeeper, Online-Recherchen sowie eigene Beobachtungen und Feldbegehungen.

Potenzielle Gatekeeper: Aus anderen Forschungszusammenhängen sowie der vorhandenen Forschungsliteratur lag uns der Zugang zum Feld über bestimmte Einrichtungen nahe. Einen Startpunkt bildete die kommunale Integrationsarbeit, da wir hier am ehesten einen Überblick über Migrantenselbstorganisationen vor Ort vermuteten. In beiden Landkreisen gibt es *Integrationsbeauftragte*, die wir mit unserem Forschungsansinnen ansprachen. Allerdings ergab sich daraus in beiden Fällen nur ein vages und unvollständiges Bild des Feldes, ein Aspekt, auf den wir im Kapitel zur Wahrnehmung religiöser Diversität noch genauer eingehen werden.

8 Es handelt sich um ein Onlineangebot des Niedersächsischen Ministeriums für Bundes-, Europaangelegenheiten und regionale Entwicklung, das auf Grundlage des Mikrozensus Kartenmaterial zu verschiedenen Themen bereitstellt.)

9 Die sozioökonomische Lage errechnet sich u. a. aus den Faktoren Arbeitslosenquote, Bruttoehältern, kommunale Steuerkraft, Wanderungssaldo, Lebenserwartung, Anteil der Schulabgänger etc.

Dies traf auch auf Gesprächspartner:innen aus der *Kommunalpolitik* zu, die sich mit Fragen der Integration auseinandersetzen und zumindest einen selektiven Blick auf bestimmte Gruppen eröffneten. In den Landkreisen sind zudem ein Migrationsrat bzw. ein Runder Tisch aktiv. Während diese Strukturen in einem Fall kaum Kontakte zu organisierten religiösen Gruppen herstellen konnten, erfüllten sie im anderen Fall für uns eine wichtige Vermittlungsfunktion, aus der zahlreiche Interviews hervorgegangen sind. Daneben fragten wir auch bei Ansprechpersonen der verfassten *Kirchen* an, worüber einige wenige Kontakte generiert werden konnten und sich Hinweise zu RMG in der Region ergaben. Der Weg über Einrichtungen der *kommunalen Sozialarbeit* vor Ort brachte vor allem migrationsspezifische Perspektiven in den Blick, während Religion als Thema auffallend im Hintergrund stand.

Online-Recherchen: Neben der Ansprache potenzieller Gatekeeper im Feld erkundeten wir verfügbare Informationen im Internet, die zumindest Hinweise auf RMG versprachen, wohl wissend, dass die Webpräsenz von RMG einen gewissen Organisationsgrad der Gruppe voraussetzt und weniger etablierte Gruppen hier herausfallen. Die Online-Suche umfasste zunächst durch entsprechende Schlagworte auffindbare Webpräsenzen von RMG. Manche RMG, wie z. B. die großen und mit eigenem Gebäude etablierten Moscheegemeinden, konnten wir auf diese Weise identifizieren. Daneben warfen wir einen Blick in regionale *Vereinsregister*, die allerdings wenig ertragreich waren, weil wir die relevanten registrierten Vereine oft bereits über ihre Webpräsenzen gefunden hatten. Ein weiterer Zugangspunkt war die lokale *Berichterstattung*, die wir beispielsweise über online verfügbare Zeitungsarchive nach Hinweisen auf Gruppen von Migrant:innen durchsuchten, die als religiöse Vergemeinschaftungen in Erscheinung getreten sind. Neben einigen Informationen zu Gruppen und Einzelpersonen mit Migrationsgeschichte fanden wir dabei u. a. Presseberichte über religiöse Gruppen, die vor Ort wenig vernetzt waren, aber ein Interesse an niedrigschwelliger medialer Präsenz haben, beispielsweise eine evangelikale Gemeinde, die im Rahmen ihrer Missionsarbeit zu Gottesdiensten einlädt. Darüber hinaus diente uns der Pressespiegel zur Einordnung der Außenorientierung der von uns untersuchten Gruppen, von denen einige (wie beispielsweise auch die Ahmadiyya-Gemeinden in beiden Untersuchungsregionen) mit bestimmten Aktivitäten explizit Aufmerksamkeit erzeugten, während andere keine lokale Medienpräsenz aufwiesen. Gleichzeitig waren die verarbeiteten Themen (neben Integration die Unterbringung von Geflüchteten, Interkulturelle Woche, Berichte über die Situation von Yezid:innen in Niedersachsen) für uns auch ein Hinweis auf die Beschaffenheit regionaler öffentlicher Diskurse im Bereich von Migration und Religion.

Beobachtungen und Feldbegehungen: Einen anderen Weg beschritten wir mit direkteren Feldmethoden. Von Beginn des Projekts an waren teilnehmende Beobachtungen geplant, von denen wir uns einen Einblick in die Prozesse vor Ort und einen Überblick über die für uns interessanten Akteursgruppen erhofften. Allerdings tat sich hier eine große Hürde auf: Unsere Erhebungszeit fiel mit ihrem Start im April 2021 noch in die Zeit der Corona-Pandemie und ihrer weiteren Auswirkungen. Viele der lokalen Veranstaltungen waren zu diesem Zeitpunkt völlig zum Erliegen gekommen. So konnten wir Online und in Präsenz nur sehr wenige Veranstaltungen besuchen. Als deutlich ertragreicher erwiesen sich im weiteren Erhebungszeitraum hin-

gegen offene *Feldbegehungen*. Entlang vorher festgelegter Routen zu ausgewählten Orten, die wir im Hinblick auf Religion und Migration für relevant hielten (religiöse Gemeinden, kommunale und kirchliche Einrichtungen im Bereich der Integrationsarbeit, interkulturelle Cafés und Begegnungstätten etc.), besuchten wir die Projektregionen mehrfach. Teilweise wurden diese Feldaufenthalte von vorher vereinbarten Interviews flankiert, teilweise ergaben sich auch spontane Feldgespräche. Neben diesen Interviews ermöglichten uns die Feldaufenthalte, einen Überblick über die Einrichtungen und Perspektiven vor Ort zu gewinnen und auch in materieller Hinsicht räumliche Strukturen der Projektregionen zu erkunden (siehe hierzu auch die »Annäherungen« weiter unten). Die Erfahrungen der Beobachtungen und Feldbegehungen hielten wir in einem fortlaufenden *Feldtagebuch* fest, das eine wichtige Ressource für unsere weiteren Erhebungen sowie für die Auswertung des gewonnenen Datenmaterials war.

3.2.3 Interviews

Wie eingangs angedeutet, gingen wir vielen der konkreteren und auch vagen Hinweise nach. Auf diese Weise konnten wir einige Kontakte aufbauen und wichtige Interviews führen. Zum Teil versandeten unsere Verfolgungsversuche aber auch, weil etwa vorhandene Kontaktinformationen nicht immer aktuell waren oder manche Gruppen nicht mehr existierten. Einige der gewonnenen Hinweise waren vom Charakter her eher Hörensagen, das mit uns im Feld geteilt wurde. Dies war für uns insofern interessant, als damit zum Teil auch wertende Einordnungen einhergingen, die für unsere Perspektive auf Wahrnehmung von Religion und Migration aufschlussreich waren (siehe hierzu die Kapitel 3 und 4). In wenigen Fällen stieß eine Kontaktaufnahme nicht auf Interesse bzw. wurde ein Gespräch mit uns verweigert. Wir können hier nur mutmaßen, ob dafür offizielle Begründungen mangelnder Zeitressourcen oder andere Umstände (beispielsweise Misstrauen gegenüber Forschung) der Grund waren. Manche Gesprächspartner:innen lehnten ein Gespräch auch nach mehrfachen Erklärungsversuchen ab, weil sie sich nicht als kompetent dafür ansahen, für eine bestimmte religiöse Gruppierung zu sprechen bzw. nichts zum Thema zu sagen hätten. Ein besonderes Thema war die *Sprache*. Wir führten alle unsere Interviews auf Deutsch, was auch mit Personen mittlerer Sprachfähigkeit im Deutschen gut gelang. In manchen Gesprächssituationen erhielten wir Unterstützung aus dem Feld, indem zufällig Anwesende und muttersprachlich kompetente Personen die Übersetzung des Gesprächs übernahmen. Dies war beispielsweise im spontanen Gespräch mit einem ukrainisch-orthodoxen Priester der Fall. Dennoch blieb im Kontakt mit manchen Gruppen (z. B. mit arabisch- oder urdussprachigen Kontaktpersonen zweier muslimischer Gemeinden oder mit dem Priester einer rumänisch-orthodoxen Gemeinde) eine Sprachbarriere bestehen, die ein tiefgehendes Gespräch verhinderte. Als besonders hilfreich haben sich insgesamt einzelne zentrale Akteure im Feld erwiesen, die aufgrund ihres Engagements und einer starken lokalen und regionalen Vernetzung viele Gesprächspartner:innen

vermitteln konnten und uns zum Teil auch organisatorisch (beispielsweise bei der Suche geeigneter Räume für die Gespräche) unterstützten.

Über die oben aufgezeigten Wege erschlossen wir uns im Zuge der Feldforschung Zugang zu unterschiedlichen Personen, die wir für Interviews gewinnen konnten. Insgesamt haben wir in beiden Untersuchungsregionen 41 leitfadengestützte Interviews mit 48 Gesprächspartner:innen geführt. Bei den Personen handelt es sich um Migrant:innen mit und ohne Anschluss an eine RMG, kirchliche Akteure jenseits der RMG, Personen aus der Kommunalpolitik sowie aus der kommunalen und zivilgesellschaftlichen Integrations- und Jugendarbeit. Dabei konnten im LK-West aufgrund des ergiebigen Besuchs einer interkulturellen Begegnungsstätte sowie der engagierten Vermittlung der Leiterin eines Runden Tisches in der gleichen Erhebungszeit mehr Mitglieder einer RMG und Akteure zivilgesellschaftlicher Integrationsarbeit für Interviews gewonnen werden.

Tabelle 1: Übersicht über Interviews mit verschiedenen Akteursgruppen.

Akteursgruppen	Landkreis West (West01 – West25)	Landkreis Süd (Süd01 – Süd16)
Akteure einer RMG	14	7
Migrant:innen ohne RMG	2	–
Kirchliche Akteure (der Landeskirchen und andere; nicht RMG)	4	4
Kommunale Integrationsbeauftragte	1	1
Akteur der Kommunalpolitik	1	1
Akteur zivilgesellschaftlicher Integrationsarbeit	5	1
Akteure einer sozialen Einrichtung (kommunale Hilfs- und Beratungseinrichtungen)	3	2
Akteure der Jugendarbeit	–	2
Summe	30	18

Für die Durchführung der Interviews haben wir einen *Fragenkatalog* angelegt, der situativ angepasst im Stil eines halboffenen Interviewleitfadens eingesetzt werden konnte. Der Einstieg ins Gespräch lief dementsprechend häufig über allgemeinere Charakterisierungen des Ortes und des Landkreises (*Wie würden Sie [XY] mit wenigen Sätzen beschreiben?*), besonders im Hinblick auf räumliche Strukturen (*Was sind aus Ihrer Sicht die wichtigen öffentlichen und kulturellen Einrichtungen?*) und soziale Verhältnisse (*Wie würden Sie das Zusammenleben der Menschen hier beschreiben? Was sind wichtige Ereignisse hier in XY?*). Nach wenigen Fragen zur Selbstverortung (u. a. *Was sind Ihre Rollen/Funktionen?*), richtete sich die Aufmerksamkeit auf die Rolle von Religion im Allgemeinen (*Welche religiösen Gemeinden sind Ihnen in Ihrem Umfeld bekannt?*) und im Wahrnehmungsbereich der befragten Person (u. a. *Welche religiösen Gemeinden sind Ihnen in Ihrem Umfeld bekannt? Haben Sie irgendwelche Kontakte/Beziehungen zu ihnen?*). Sofern eine Zugehörigkeit zu einer RMG vorlag, wurden u. a. die

Entstehungsgeschichte, die Aktivitäten, die Vernetzungen und Visionen der RMG erörtert.

3.2.4 Auswertungsstrategie und Aspekte der Ergebnispräsentation

Für die Auswertung wurde das ca. 36 Stunden umfassende Audiomaterial transkribiert und mithilfe von MaxQDA, einer Software zur computergestützten qualitativen Datenanalyse, analysiert. Die Auswertung selbst orientierte sich an dem mehrstufigen Kodierverfahren der Grounded Theory (vgl. Glaser und Strauss 2010). Entsprechend begannen wir mit einem *offenen Kodierprozess*, identifizierten vor dem Hintergrund unserer leitenden Fragen und begleitender theoretischer Lektüre aber zunehmend systematische Schwerpunkte, die als *sensibilisierende Konzepte* einen strukturierenden Effekt auf unsere weitere Analyse hatten. Die systematischen Schwerpunkte korrespondieren mit den in Kapitel 2 eröffneten theoretischen Bezügen und sind im Einzelnen: Religiöse Dimensionen, Ländlichkeit, Etablierte-Außenseiter-Figuration, Raumproduktion und religiöse Sozialformen. Da sie uns in der Analyse als Orientierungsraster dienten und zusammen mit dem fortlaufenden Feldtagebuch ein wichtiges Scharnier hin zur Ergebnispräsentation in diesem Buch bilden, wollen wir sie kurz erläutern.

Religiöse Dimensionen: In dieser Kategorie sammelten wir alle Hinweise auf spezifische Glaubensüberzeugungen, religiöse Praktiken, religiöse Erfahrungen, traditionspezifisches Wissen und die Relevanz von Religion im Alltag. In der Analyse zielte diese Orientierungskategorie zudem auf die Aufdeckung von diskursiven Dynamiken. Schwerpunkte bildeten dabei Thematisierungen im Hinblick auf das religiöse Feld sowie auf die Beziehung des religiösen Feldes mit anderen Feldern. Leitende Fragen waren: Wie setzen die Akteure »Religion« zu anderen sozialen Feldern (Gesellschaft/Kultur/Politik) ins Verhältnis oder grenzen sie von diesen ab? Wann wird Migration im ländlichen Raum unter religiösen Vorzeichen verhandelt? Wann kommen andere Differenzmarker (Alter, Geschlecht, sozialer Status) zum Tragen?

Ländlichkeit: Ähnlich wie beim Religionsbegriff verfolgten wir auch im Hinblick auf »Ländlichkeit« einen diskursiven Ansatz und folgten dabei einer vermittelnden Perspektive auf Stadt-Land-Beziehungen als »rurbane Assemblage« und die damit verbundenen Praktiken, Diskursen und Materialitäten. Deshalb sammelten wir in dieser Orientierungskategorie Hinweise auf Charakterisierungen des »Ländlichen«. Leitende Fragen waren entsprechend: Wie werden die beiden Landkreise allgemein charakterisiert? Welche Bilder von Ländlichkeit legen die Gesprächspartner:innen zugrunde? Welche Praktiken, Diskurse und Materialitäten werden damit verknüpft? Welche Verhältnisbestimmungen (Abgrenzung, Vernetzung, Selbstidentifikation...) zu »Urbanität« finden sich?

Etablierte-Außenseiter-Figuration: Im Fokus dieser Orientierungskategorie lag die Interaktion und wechselseitige Wahrnehmung von Gruppen, insbesondere zwischen alteingesessenen (Etablierte) und hinzugekommenen Gruppen (Außenseiter). Der Theorie nach erwartbar ist, dass Etablierte einen »Mythos der Überlegenheit« gegen-

über Außenseitern pflegen, der allerdings nur symptomatisch und nicht ursächlich an ethnischen oder religiösen Merkmalen festgemacht wird. Potenzielle Elemente dieser Verhältnisbestimmung sind affirmative Hervorhebungen der positiven Eigenschaften der Etablierten (Erzeugung von Gruppencharisma), Degradierungen der Außenseiter durch Verweis auf ihre Deprivation und menschliche Unzulänglichkeit (Erzeugung von Gruppenschande) sowie die Kunst der Schwachen im Umgang mit den destabilisierenden Effekten herrschender Ideologien und Institutionen. Leitende Fragen dieser Kategorie waren: Welcher Gruppe ordnen sich die Gesprächspartner:innen zu? Welche Selbstbilder der Gruppe werden produziert? Welche Charakterisierungen von anderen Gruppen werden gepflegt?

Raumproduktion: Diese Orientierungskategorie richtete sich auf raumproduktives Handeln, das soziale Aspekte (d. h. Diskurse und Beziehungen/Kontakte) sowie materielle Aspekte (d. h. Eingriffe in die materielle Umwelt sowie Präsenz im regionalen Arrangement) umfasst. Im Licht dieses relationalen Raumverständnisses interessierte uns im Kern, auf welche Weise religiöse Vergemeinschaftungen von Migrant:innen in den Untersuchungsregionen präsent werden. Leitende Fragen dieser Kategorie waren: Wie fügen sich RMG in das regionale Arrangement ein? Mit welchen Handlungen treten sie in Erscheinung bzw. generieren sie Wahrnehmung? Mit welchen materiellen Zeugnissen (z. B. Einrichtung religiöser Stätten bzw. religiöser Infrastruktur) greifen sie in das regionale Raumarrangement ein?

Religiöse Sozialformen: Mit unserem Fokus auf ein breites Spektrum religiöser Vergemeinschaftung von fluiden Initiativen bis hin zu vereinsrechtlichen oder körperchaftlichen Formen interessierten uns in dieser Orientierungskategorie zum einen die sozialförmige Genese sowie interkulturelle und innerreligiöse Dynamiken der jeweiligen Gruppen und zum anderen ihre lokale Vernetzung. Leitende Fragen waren dabei: Welche unterschiedlichen Organisationsgrade in der Entwicklung der RMG werden angesprochen? Mit welchen Hürden mussten die Akteure umgehen und welche Hilfestellungen haben sie erhalten? Welche inneren Dynamiken in der Organisation der Gruppen lassen sich ausmachen?

Die Ergebnisdarstellung in den folgenden Kapiteln orientiert sich an einem Kondensat der genannten systematischen Schwerpunkte, das sich im Rahmen eines axialen Kodierprozesses herausgebildet hat. Der von uns gewählte Zugang sozialwissenschaftlicher Ethnographie geht mit dem Interesse einher, den Gegenstand nicht nur systematisch zu erschließen, sondern auch über die Form der Darstellung zugänglich zu machen. Dies soll einen gewissen Grad an Immersion in das Feld ermöglichen sowie an kritischen Stellen die Grundlage unserer Interpretationen transparenter machen. Hierzu greifen wir neben dem Einsatz von O-Tönen auch auf *Techniken wissenschaftlicher Imagination* zurück (vgl. Geertz 1987; Denzin 1989) und bringen diese in zweifacher Hinsicht zur Anwendung: Zum einen schließen wir dieses Methodenkapitel mit »Annäherungen« an das Untersuchungsfeld und führen darin entlang ausgewählter Charakteristika in die beiden Landkreise ein. Zum anderen finden sich in den folgenden Ergebniskapiteln verteilt insgesamt acht szenische Beschreibungen, die bestimmte Gesprächssituationen unserer Feldforschung zum Klingen bringen. Diese szenischen Darstellungen dienen nicht nur als Quelle und Illustration unserer Argumentation, sondern sollen auch angesichts der vielfach

beobachtbaren Leerstelle die Stimmen von Migrant:innen selbst in den Fokus rücken. Aus diesem Grund handelt es sich bei den pseudonymisierten Akteuren der beschriebenen Szenen bis auf eine Ausnahme um Menschen mit eigenem Migrationshintergrund.

3.3 Annäherungen an die beiden Landkreise

Die folgenden Annäherungen sind geprägt von zwei Zielsetzungen, die sich gegenseitig zuwiderlaufen: Zum einen ist es uns im Sinne der sozialwissenschaftlichen Ethnographie ein Anliegen, die Charakteristika der beiden Untersuchungsregionen in Grundstimmungen deutlich zu machen und zum anderen gebietet es die Forschungsethik, unsere Gesprächspartner:innen durch eine Anonymisierung zu schützen. Dies führt unweigerlich zu einer holzschnittartigen Darstellung, da lokale Besonderheiten ausgeklammert werden müssen, die eine leichte Identifikation der Landkreise ermöglichen. Wir sind dennoch der Ansicht, dass die kurzen Beschreibungen genügend Raum für (erste) Imaginationen des Untersuchungsfeldes bieten. Dem Startpunkt unserer eigenen Felderschließung entsprechend, stehen in den Annäherungen zunächst die jeweiligen Kreisstädte im Zentrum der Aufmerksamkeit.

3.3.1 Landkreis West

Von der nächstgelegenen Großstadt aus führt die Regionalbahnstrecke gemächlich querfeldein an Wiesen, kleinen Wäldchen und Feldern vorbei. Der Übergang mit dem Zug vom grünen Umland der Großstadt in den Landkreis hinein erfolgt unmerklich. Als wir im März 2022 unseren ersten Feldbesuch unternahmen, schien die Sonne bei kalten Temperaturen ermunternd über Baumwipfel hinweg und warf ihr Licht hin und wieder auf kleine Ortschaften, an denen stets ein paar Personen den Zug verließen und andere die Reise aufnahmen. Wir beobachteten Schüler:innen und andere geschäftige Menschen, die in diesem Mikrokosmos aus Ortschaften hin- und herpendelten und ihren Anliegen nachgingen. Unser Ziel an diesem Tag, die Kreisstadt mit ca. 30.000 Einwohnern, wartet im Bahnhofsbereich mit einer hohen betongrauen Bebauung auf, die auf uns einen urbanen Eindruck machte. Auf dem Weg in die einige Straßen entfernte Fußgängerzone fanden wir Hinweise auf die vitalen religiösen Strukturen vor Ort. Darunter einige einschlägige Aufkleber:



Abbildung 1: Spuren von Religion im öffentlichen Raum, Aufnahme: Mehmet T. Kalender, März 2022.

Während uns von einem Aufkleber der freudige Schriftzug »Jesus lebt« entgegenprangte, warben andere Sticker für regionale Sehenswürdigkeiten mit dem augenzwinkernden Hinweis »Approved by the Lord«. Auch sonst fanden sich starke christliche Bezüge, etwa als Segensschriftzug »C+M+B« (»Christus segne dieses Haus«) an Eingangsbereichen privater Häuser oder als Schaufensterwerbung für Tauf- und Erstkommunionsartikel. Nicht zu übersehen waren die vielen Wegkreuze und Marienfiguren, die sich hier und über den ganzen Landkreis verteilen und im sonst protestantisch geprägten Niedersachsen auf die römisch-katholische Prägung dieser Region verweisen. Diese nimmt in katholischen Gemeindestrukturen sowie karitativen und Bildungseinrichtungen deutlich Gestalt an. Neben der Prominenz des Katholischen fanden sich im Laufe unserer Besuche aber auch Markierungen anderer christlicher Konfessionen. Die evangelisch-lutherische Kirche ist in der Kreisstadt mit einer Gemeinde vertreten und wir fanden einige Hinweise auf freikirchliche Aktivitäten, neben dem obigen Aufkleber »Jesus lebt« z. B. Schilder mit Informationen zu Gemeinden und Gottesdiensten.

Für die Charakterisierung des Landkreises durch Gesprächspartner:innen im Feld ist die christliche Prägung immer wieder ein Bezugspunkt. Auch die Integrationsbeauftragte thematisierte dies im Interview, als wir um eine spontane Kurzbeschreibung des Landkreises baten:

»[Der Landkreis ist] ländlich ja, in Teilen ist er dörflich, sicher. Traditionell würde ich sagen, sehr christlich angehaucht, [...] früher war das so, eher katholisch, aber das hat sich durch die Zuwanderung auch verändert, dass das nicht mehr so katholisch ist. Dass das nicht der Schwerpunkt ist. Christlich trifft es da eher.« (LKWest04)

Die ursprünglich starke katholische Prägung, die vor allem durch die bestehenden Einrichtungen im karitativen und Bildungsbereich noch immer präsent ist, wird hier und auch in anderen Beschreibungen relativiert bzw. mit dem Hinweis auf die allgemeine christliche Prägung entkonfessionalisiert. Die Integrationsbeauftragte hat dabei auch die zunehmende religiöse Pluralisierung vor Augen, die sich aus der Zuwanderung ergibt. Dass Migration insgesamt eine hohe Relevanz hat, unterstreicht sie nochmal an anderer Stelle:

»Das ist ein großes Thema! Wir haben einen großen Anteil/[...] in Niedersachsen sind wir [...] in den Top 10 der Zuwanderung. Also wer hat die höchste Zuwanderungsrate [...]. Ich finde, das ist aussagekräftig.« (LKWest04)

Der Wandel von einer einstigen katholischen Hochburg hin zu einem eher allgemeinen christlichen Bezugsrahmen sowie die angesprochene Zuwanderung bringen Migration hier in zweierlei Hinsicht in den Blick: Zum einen hat die innerchristliche Vielfalt durch den Zuzug von Spätaussiedler:innen zugenommen, etwa weil sich dadurch das freikirchliche Feld vitalisierte und die Landeskirchen einen überproportionalen Mitgliederanstieg verzeichneten. Zum anderen ist der Anteil anderer Religionen durch Arbeits- sowie Fluchtmigration deutlich gestiegen. Die in der Wahrnehmung präsenteste religiöse Tradition neben dem Christentum ist der Islam. Es finden sich im Landkreis insgesamt fünf Moscheegemeinden, davon vier türkisch-sunnitische Moscheegemeinden (DİTİB, VIKZ sowie zwei IGMG-Gemeinden) sowie eine Gemeinde der Ahmadiyya Muslim Jamaat, deren Mitglieder überwiegend pakistanische Wurzeln haben und die bereits seit ca. 40 Jahren ansässig ist. Daneben bestand eine kleine, aber wachsende Gemeinschaft von Yezid:innen, die sich erst kürzlich als Verein organisieren und bislang keine eigenen Räumlichkeiten haben. Kleinere Gruppen von Migrant:innen aus Bosnien, Syrien, Rumänien und jüngst der Ukraine bereichern auch die religiöse Landschaft, z. B. um christlich-orthodoxe Gemeinden. Das sind die Religionsgemeinschaften, die uns in der Feldforschung als Teil der wahrgenommenen religiösen Vielfalt vor Ort begegnet sind (mehr zur Wahrnehmung religiöser Differenz folgt in Kapitel 4).

Neben den Aspekten von Religion und Migration hoben viele unserer Gesprächspartner:innen auch die *wirtschaftliche Prosperität* als zentralen Charakterzug ihres Landkreises hervor. Ein Unternehmer türkischer Herkunft, der sich seit Jahren in der interkulturellen Arbeit vor Ort engagiert, erklärt beispielsweise: »Hier ist Arbeit, [...] weil [es] so viele Arbeitsplätze hier gibt und sich die Leute hier entfalten können«. Aus dieser beruflichen Sicherheit heraus sei auch ein Wohlstand erwachsen, der sich beispielsweise im Immobilienerwerb zeigt: »[D]ie bauen Häuser, weil die sich ihrer Zukunft sicher sind, kaufen für ihre Kinder Wohnungen. Das heißt, hier ist Arbeit und hier ist Geld da.« (LKWest06). Eine geringe Arbeitslosigkeit und eine ausgesprochen hohe Eigenheimquote sind die gängigsten ökonomischen Merkmale, mit denen der Landkreis beschrieben wird, und gelten als Beleg, dass es der Region finanziell gut geht. Auch eine Mitarbeiterin der evangelisch-lutherischen Kirche zeigt auf, dass ein wirtschaftlicher Aufschwung Teil der Weiterentwicklung des ursprünglich »sehr ländlichen Umfeld[s]« ist: »[W]ir haben hier viele mittelständische Gewerbe und das heißt also, die Lebensqualität ist ganz hoch; viele Menschen finden hier Brot und Arbeit« (LKWest09). Auf einer allgemeineren Ebene haben nahezu alle Gesprächspartner:innen aus dem Landkreis auf die Frage nach den lokalen Besonderheiten die hohe Lebensqualität hervorgehoben. Eine wichtige Grundlage hierfür ist die beschriebene Wirtschaftsstärke, die sich aus dem mittelständischen Unternehmertum speist. Dank ihrer guten wirtschaftlichen Lage ist die Region damit auch ein Anziehungspunkt.

Auch wenn es die Jüngeren nach der Schule in die Ferne treibt, so bleibe doch eine Verbundenheit bestehen. Die in den USA aufgewachsene Mitarbeiterin einer katholischen Einrichtung berichtet: »Leute kommen gerne zurück, also auch wenn sie woanders studieren, viel mehr als ich würde sagen als viele andere Orte, also kommen sie sehr gerne zurück und wollen hier wohnen.« Dies hänge auch mit dem noch zum Teil sehr engen Familien- und Nachbarschaftsgefüge zusammen: »[E]s ist eine Stadt [die Rede ist von einer Kleinstadt im Landkreis], aber es ist eher wie ein großes Dorf. Es gibt die Leute, die zugezogen sind, aber/ und wir sind, also herzlich aufgenommen, schon, aber es gibt dann auch, klar, die Familien, die seit Generationen hier sind« (LKWest07). Neben der einstmals starken und noch immer wahrnehmbaren katholischen Prägung ist dieses soziale Gefüge somit ein Aspekt, den auch Zugezogene als Besonderheit vor Ort wahrnehmen.

3.3.2 Landkreis Süd

Auf einem etwas heruntergekommenen Mehrfamilienhaus in Bahnhofsnähe war »Allah« auf die Wand gemalt, ein Stolperstein markierte den Ort eines früheren jüdischen Betsaals, ein Pfeiler mit Werbeschildern wies uns auf ein Yoga-Studio hin und in einem unscheinbaren Vorgarten übersahen wir beinahe eine fest installierte Einladung zu einer regelmäßigen Versammlung, auf der »Gottes Wort verkündigt« wird. Bereits auf unserem ersten Rundgang durch die ebenfalls 30.000 Einwohner umfassende Kreisstadt im Landkreis Süd im November 2021 entdeckten wir zahlreiche Hinweise auf *religiöse Vielfalt* und populärreligiöse Bezüge vor Ort. Gleichzeitig bewunderten wir feines erhaltenes Fachwerk im historischen Stadtzentrum, das eine Aura ehrwürdiger Unveränderlichkeit ausstrahlte. Wir kamen an verschiedenen evangelisch-lutherischen Einrichtungen vorbei, die um das Kirchengebäude der zentral gelegenen Altstadtgemeinde herum zu finden waren, darunter Kindertagesstätten, soziale Einrichtungen und ein nach der Kirche benannter Radwanderweg. Die christliche Prägung der Altstadt ist in diesem Bereich für das suchende Auge auffällig. Von dort aus folgten wir den Markierungen auf unserer vorbereiteten Karte in Richtung Norden auf der Suche nach den örtlichen Moscheegemeinden, die allerdings nicht leicht zu finden waren. Auf die Sichtbarkeit und Unsichtbarkeit von Religionsgemeinschaften im regionalen Gefüge kommen wir im Kapitel 6 noch genauer zu sprechen.

Auch im Landkreis Süd baten wir Gesprächspartner:innen um allgemeine Charakterisierungen des Landkreises und des Gesprächsortes. »[M]an kennt sich ja«, erklärt ein Mitglied einer Moscheegemeinde in der Kreisstadt und führt aus:

»weil [die Kreisstadt] wie gesagt keine große Stadt ist, ist ja eine kleine Stadt, man kennt sich vom Sportverein, man kennt sich vom Sehen. Ich habe zum Beispiel bei dem Verein keine offizielle Funktion, aber dadurch, dass ich natürlich gut Deutsch spreche, viele Leute kenne, auch sag ich mal als Fußballtrainer [...] bekannt bin oder bekannt war« (LKSüd09)

In verschiedenen Gesprächen und auch beobachteten Situationen zeigte sich diese *Überschaubarkeit*, die sich vor allem über die lokalen Vereinsstrukturen ergibt. Im Unterschied zum wirtschaftlich prosperierenden LK-West klangen in den Beschrei-

bungen dabei eher Aspekte von Stagnation oder Niedergang an, etwa wenn die Pastorin einer evangelisch-lutherischen Gemeinde mit Blick auf die Kreisstadt feststellt: »Es ist 'ne schnuckelige Stadt mit sehr viel Leerstand. Ich hoffe, dass da jetzt ein bisschen städtebaulich was passiert« (LKSüd12). Die eher schlechte *wirtschaftliche Lage* des Landkreises, die mit einem geringen Angebot an Arbeitsplätzen einhergeht und sich im Stadtbild unter anderem auch im oben angesprochenen Leerstand innenstädtischer Ladenzeilen bemerkbar macht, führt ein Lokalpolitiker mit Blick auf die Kreisstadt auf historische Prozesse zurück: »Stadt ist ein bisschen zu hoch für so ein Kaff, aber [...] die [örtliche] Politik hat es am Anfang des 20. Jahrhunderts geschafft, sich die Industrie vom Halse zu halten, weil sie panische Angst vor der Sozialdemokratie hatten.« In den 1920er- und 30er-Jahren habe sich der Nationalsozialismus deshalb auch früher bemerkbar gemacht als in anderen deutschen Städten.

Die *Nähe zur Großstadt*, die nur wenige Bahnminuten entfernt liegt, war in unseren Gesprächen ein wiederkehrendes Thema. Während manche darin eine besondere Chance sahen, z. B. bestimmte kulturelle oder medizinische Angebote in greifbarer Nähe zu haben, betonten andere eher die damit einhergehende Konkurrenzsituation. Die bereits genannte Pastorin erklärt, dass die Nähe zur Großstadt insofern positiv sei, als der Landkreis bezahlbaren Wohnraum biete und sich daher als Wohnquartier für Personen empfehle, die in der Großstadt arbeiten. Auch die Integrationsbeauftragte des Landkreises kommt auf die angrenzende Großstadt zu sprechen, sieht darin allerdings eher eine Herausforderung für die Durchführung (inter-)kultureller Veranstaltungen, da die Menschen des Landkreises auf die Großstadt als kulturelles Oberzentrum orientiert seien. Die Nähe zur Großstadt spiegele sich schließlich auch in einer Veränderung im Hinblick auf die Bevölkerung der Kreisstadt, wie die genannte Pastorin hervorhebt: »[Ich] erlebe [...] es schon auch als Schmelztiegel. Also in der Stadt selbst nimmt man schon sehr viel mehr Multikulti wahr, als es auf den Dörfern im Landkreis ist. Also die Dörfer sind wirklich noch klassische Dorfstruktur. Und da hat man noch nie ein Kopftuch gesehen. Das ist in [der Kreisstadt] halt völlig anders« (LKSüd12). Die Beschreibung verweist auf die Zergliederung des großflächigen Landkreises in mehrere kleine Orte und Mittelzentren und zeigt auf, dass sich religiöse Vielfalt vor allem in den Kleinstädten bemerkbar macht, während die Dörfer davon ungerührt scheinen. Auch wenn der Landkreis einen etwas geringeren Anteil an Menschen mit Migrationshintergrund aufweist als der LK-West, ist zumindest in den Mittelzentren Migration ebenfalls ein Thema.

Gleichzeitig existiert eine präzente politisch rechte Szene, die sich z. B. an regional bekannten Einzelpersonen und bestimmten Ereignissen festmachen lässt. Ein Akteur der Jugendarbeit im Landkreis erinnert sich, dass im Kontext der gewachsenen Flüchtlingszahlen 2015 z. B. »an einer Geflüchtetenunterkunft beziehungsweise einfach in 'ner WG in einem Altstadthaus [...] 'ne Fensterscheibe eingeschmissen worden ist und rechtsextreme Sticker aufgetaucht sind« (LKSüd01). Auch hätten in der Zeit vermehrt rechtsextreme Kundgebungen stattgefunden: »[L]etztlich lief es regelmäßig so ab: In [der nahegelegenen Großstadt] wurde etwas angemeldet, [...] sie konnte nicht stattfinden, sie fand [hier im Landkreis] statt« (a. a. O.). Dass rechte

Aktivitäten zumindest in der Geschichte der Kreisstadt nicht neu sind, zeigt ein Lokalpolitiker auf:

»[I]n den 20er, 30er-Jahren [lief] der Rechtsruck [hier] früher [...] als in anderen Städten, weil einfach so, die SPD war zwar tapfer und stark, aber sie war einfach, wurde dominiert von allen anderen, die sich in nichts anderem einig waren als die SPD niederzuhalten. Und [...] deswegen hat die Stadt einen braunen Ruf in der Geschichte gehabt und ist eher immer konservativer gewesen.« (LKSüd10)

Zusammengenommen deuten der Bericht über rechte Aktivitäten in den letzten Jahren sowie der historische Verweis auf den »braunen Ruf« der Kreisstadt auf eine gewisse Mobilisierungskraft der politischen Rechten im Landkreis hin. In Rahmen unserer Feldforschung wurde dies auch in einigen Berichten der Lokalpresse und verschiedenen Feldgesprächen bestätigt. Als Gegenpol dazu lassen sich einige Aktivitäten und Hinweise lesen, die uns auf unseren Feldbegehungen begegneten:



Abbildung 2: Spuren zivilgesellschaftlichen Engagements gegen Rechts, Aufnahme: Mehmet T. Kalender, 18.1.2022.

Aufkleber dieser Art, die sich für einen antirassistischen Standpunkt stark machen, sowie für Vielfalt werbende Plakate in Schaufenstern wiesen in der Kreisstadt sowie in einer weiteren Mittelstadt des Landkreises vielfach auf zivilgesellschaftliches Engagement gegen Rechts hin. Lokalpolitische Bemühungen, sich der Initiative »Sicherer Hafen« anzuschließen und damit eine Bereitschaft für die zusätzliche Auf-

nahme von Migrant:innen zu signalisieren, können ebenfalls als klares Zeichen der Gegenbewegung gelesen werden.

Ausgehend von diesen allgemeinen Einblicken zu den beiden Landkreisen wollen wir in der folgenden Ergebnispräsentation ausgewählte Aspekte vertiefen und legen dabei auch eine vergleichende Perspektive an. In der ursprünglichen Anlage des Projekts haben wir uns umfangreiche Gedanken über das kreisvergleichende Forschungsdesign gemacht und verschiedene Hypothesen dazu formuliert, z.B. dass die Intensität und Qualität interkultureller und interreligiöser Arbeit von der wirtschaftlichen Handlungsfähigkeit des Landkreises abhängen. Im Zuge der empirischen Arbeit hat sich allerdings gezeigt, dass die Formierung von RMG und interkulturellen Initiativen vor allem auf kommunaler Ebene stattfindet und innerhalb der Landkreise zum Teil erhebliche Unterschiede bestehen. Diesen Aspekt werden wir in der Schlussbetrachtung wieder aufnehmen und vertiefen.

4 Wahrnehmungen religiöser Diversität

In diesem Kapitel betrachten wir, wie Religion bzw. religiöse Diversität im ländlichen Raum wahrgenommen wird. Dazu gehen wir im ersten Teilkapitel allgemeiner auf die Thematisierung von Religion an sich und ihre Abgrenzung zu anderen gesellschaftlichen Feldern ein. Im zweiten Teilkapitel wenden wir uns dann der Wahrnehmung religiöser Diversität vor Ort zu, um im dritten Teilkapitel konkrete Formate und Beispiele für interreligiöse bzw. interkulturelle Aktivitäten in den Blick zu nehmen.

4.1 Religion als (Nicht-)Thema

In vielen unserer Interviews wurden religiöse Themen erst auf Nachfrage angesprochen. Dabei lassen sich grob Betrachtungen zur religiösen Prägung des Landkreises, grundsätzliche Überlegungen zur Bedeutung und Transformation von Religion in modernen Gesellschaften und Verhältnisbestimmungen von Religion zu anderen gesellschaftlichen Feldern unterscheiden.

Einige Interviewpartner:innen beziehen sich auf Religion, um ihren *Landkreis näher zu charakterisieren*. Besonders ausgeprägt ist dies im LK-West, der wiederkehrend als »sehr katholisch« beschrieben wird. Festgemacht wird diese Prägung vor allem an der Prominenz katholischer Institutionen, etwa im Erziehungs- und Bildungssektor, oder der Flüchtlingshilfe. Besonders häufig wird auf die konfessionellen Schulen verwiesen, die sich angesichts sinkender Kirchenmitgliedszahlen und religiöser Pluralisierung auf der Ebene des Personals und der Lehrinhalte interkulturell öffnen müssten (vgl. Teilkapitel 4.3). Und auch im Hinblick auf Zahl der Kirchenbesuche oder die Rolle von Kirchengemeinden als Plattformen für ehrenamtliches Engagement wird die besondere katholische Prägung des Landkreises hervorgehoben. Eine Interviewpartnerin erzählt dazu folgende biographische Anekdote: »Religion spielt eine große Rolle, das war für mich auch sehr wahrnehmbar, als wir vor gut 20 Jahren hierhergezogen sind. Da hat jemand gesagt: ›Du kommst doch aus dem katholischen Bayern«. Und ich hab' gesagt: ›Ja, aber nicht sooo katholisch« (LKWest03). Der Vergleich mit Bayern unterstreicht hier die katholische Prägung des LK-West. Ergänzend dazu äußert sich ein zugezogener Protestant pointiert zur »kollektivistischen« Natur des Katholizismus im LK-West:

»Im [LK-West], da wohnen praktisch nur Katholiken [...] und die ziehen hier auch nicht weg [...]. Wir haben zuvor im Saarland gewohnt, da ist uns das nie so aufgefallen. Und hier ist das alles: jeder kennt jeden [...], man wächst miteinander auf und ich versteh das über-

haupt nicht mit den ganzen Beziehungen: »Das ist ein Cousin von mir, das ist doch die Frau meines Schwagers««. (LKWest06)

Der Interviewpartner beschreibt einen Zusammenhang zwischen katholischer Prägung und Kollektivismus und greift dabei explizit auf Überlegungen des niederländischen Sozialpsychologen Geert Hofstede zurück. Der Kollektivismus äußert sich u. a. in geringer Mobilität und gewachsenen Beziehungen. Analog zu dem oben angeführten Vergleich mit Bayern wird auch hier mit dem Saarland ein mehrheitlich katholisches Bundesland herangezogen, um die Besonderheit des Katholizismus im LK-West herauszustellen. Im Kontrast dazu verweist der Interviewpartner auf seinen eigenen evangelischen Hintergrund, der mit einer individualistischen Orientierung verknüpft sei, so dass ihm der Zugang zu den lokalen Netzwerken nicht immer leichtfalle. Demgegenüber hätten es Muslim:innen deutlich einfacher, sich im LK-West zu beheimaten, denn »die kollektivistische Gesellschaftsordnung ist in muslimischen Gesellschaften genauso verbreitet und deshalb passen die alle gut hierher«. Religion wird hier letztlich als Container für verschiedene Formen und Ausrichtungen des sozialen Zusammenlebens verstanden. Dabei nimmt der Befragte trotz seines elaborierten akademischen Rückbezugs auf Hofstede eine pauschalisierende und tendenziell wertende Haltung ein, indem er sich von Muslim:innen und der katholischen Mehrheitsgesellschaft gleichermaßen abgrenzt.

In dem evangelisch geprägten LK-Süd ist ein vergleichbarer Diskurs trotz der in Kapitel 3 aufgezeigten »physischen« Präsenz kirchlicher Strukturen nicht zu finden. Zwar wird auch hier verschiedentlich die Bedeutung landeskirchlicher Gemeinden und Wohlfahrtsverbände für die Flüchtlingsarbeit hervorgehoben, eine ähnlich emphatische Betonung der Prägestkraft konfessioneller Strukturen für das öffentliche Leben wie im LK-West fehlt allerdings. Dabei unterscheiden sich die Wahrnehmungen recht stark je nach beruflicher Sozialisation und Anbindung der Akteure: So verweist eine Mitarbeiterin des entsprechenden Kirchenkreises trotz mancher Traditionsabbrüche tendenziell auf die anhaltend wichtige Rolle der »normalen, evangelisch-landeskirchlichen Gemeinden« in den Bereichen Diakonie, Jugendarbeit und Kulturarbeit und betont vor allem ihre Verantwortung für die Gestaltung religiöser Vielfalt (vgl. Teilkapitel 4.2.). Im Unterschied dazu stellen sozialpädagogisch und sozialwissenschaftlich geschulte Akteure aus den Bereichen der Jugend- und Gemeinwesenarbeit die Bedeutung religiöser Prägungen ausdrücklich in Frage. Eine Mitarbeiterin der städtischen Jugendarbeit stellt dazu eine säkularisierungstheoretische Erklärung an. Sie geht davon aus,

»dass irgendwie tatsächlich in der deutschen Kultur im Laufe der Jahrzehnte und Jahre Kirche immer mehr an Bedeutung verliert, ich glaube, dass es insgesamt einfach kein Thema mehr [ist], oder? Habe ich so das Gefühl, [...] das ist bei den Migrant:innen auch nicht anders.« (LKSüd05)

Bei dem Zitat fällt zunächst der weite Bezugsraum ins Auge: Die Zukunft der Kirche wird nicht für den Landkreis, sondern für die gesamte »deutsche Kultur« imaginiert. Der angesprochene Bedeutungsverlust macht sich nicht an einzelnen Strukturmerkmalen fest (z. B. Mitgliederschwund, Aufgabe von Kirchengebäuden), sondern vollzieht sich aus Sicht der Interviewpartnerin in Form einer umfassenden

De-thematisierung. Der Nachsatz, dass dies auch für Migrant:innen gelte, verallgemeinert die Prognose auch über den christlichen Kontext hinaus. Diese säkularisierungstheoretische Diagnose spiegelt sich auch in der Praxis der genannten Akteure wider: Eine Zusammenarbeit mit RMG erfolgt allenfalls punktuell und vor allem dann, wenn keine anderen Organisationen zur Verfügung stehen. Dabei wird Wert darauf gelegt, dass religiöse Themen nicht oder nur am Rande vorkommen. Hier zeigt sich eine Tendenz zur strategischen De-thematisierung religiöser Unterschiede, auf die wir in den folgenden Abschnitten noch zurückkommen werden.

Im Unterschied zu diesem skeptischen Blick auf Religion nehmen einige der RMG-Vertreter:innen (vor allem aus dem freikirchlichen und muslimischen Spektrum) in unserem Sample eine dezidiert religiöse Perspektive ein. Besonders auffällig ist dies bei dem Sprecher einer Brüdergemeinde von Spätaussiedler:innen im LK-Süd, der alle aktuellen Entwicklungen durch die Linse einer wörtlichen Auslegung der Bibel betrachtet. Zwar stellt auch dieser Interviewpartner einen Rückgang an Religiosität in der Gesellschaft fest, nutzt diese Beobachtung allerdings vor allem für eine Kritik an den »staatlichen Kirchen«: Diese hätten »sich oft daneben benommen« und ein oberflächliches Taufscheinchristentum befördert, so dass die Mitglieder »noch gar keine Bindung zu Gott« aufbauen konnten. Den Ausweg aus dieser Situation sieht er, wenig überraschend, in Evangelisation und Erwachsenentaufe. Leitend ist dabei eine apokalyptische Zeitdiagnose, die die Krisen der Gegenwart als Zeichen der Endzeit deutet und noch möglichst vielen Menschen die Umkehr ermöglichen möchte.

Die hier geschilderte hochreligiöse Sichtweise ist in unserem Sample ein Ausnahmefall und steht exemplarisch für eine absolute Vorrangstellung des Teilsystems Religion gegenüber anderen gesellschaftlichen Vollzügen. Bedenkt man, dass moderne Gesellschaften durch eine starke Ausdifferenzierung unterschiedlicher Teilsysteme wie Politik, Wirtschaft und Kultur gekennzeichnet sind, dann sind vor allem die Schnittstellen zwischen Religion und anderen gesellschaftlichen Feldern interessant. Dabei waren für unsere Interviewpartner:innen vor allem die Verschränkungen von Religion und Kultur sowie Religion und Politik relevant.

Das *Verhältnis zwischen Religion und Kultur* ist dadurch gekennzeichnet, dass zum einen regionale Kulturräume religiös geprägt sein können (etwa die oben angeführte katholische Prägung des LK-West) und zum anderen religiöse Traditionen immer in enkulturiert Form erfahren und praktiziert werden. Ein Beispiel dafür wäre (um im katholischen Bereich zu bleiben) die scherzhafte Rede vom »Rheinischen Katholizismus«, die trotz des universellen katholischen Bekenntnisses auf lokale Besonderheiten verweist. Im Kontext von Migration und Diaspora lassen sich religiöse und kulturelle Praktiken nicht immer klar trennen. Während vor allem die erste Generation von Migrant:innen Religionsgemeinschaften auch als Orte der kulturellen Traditionspflege begreift, bemühen sich die nachfolgenden Generationen zum Teil um eine stärkere Unterscheidung von Religion und der Herkunftskultur ihrer Eltern und Großeltern (vgl. Vertovec 2008, S. 288). In unserem Material sind es vor allem Akteure der deutschen Aufnahmegesellschaft, die versuchen, religiöse und kulturelle Aspekte auseinanderzuhalten. Ein pensionierter Religionslehrer aus dem LK-Süd erzählt dazu die folgende charakteristische Anekdote:

»Ich weiß nicht, man muss da ja immer zwischen Religion und Kultur unterscheiden. Ich erinnere mich ein paar Szenen, das waren vor allem Frauen, waren auch ein paar Männer dabei bei diesen [Integrations-]Kursen. Und da gab es eine junge Frau aus Afghanistan, [...]. Und die kämpfte sichtlich mit dem Thema Kopftuch. Ich sage kulturell, ist kulturell. Ich glaube furchtbar fromm waren die nicht. [...] Beim Ramadan hat man schon gemerkt, dass sie den irgendwie eingehalten haben, aber ansonsten glaube ich, spielte Religion keine ganz große Rolle. Und die hat dann wirklich, als kein Mann in der Runde war [...], da rutschte das Kopftuch erstmal fünf Zentimeter nach hinten und dann war es ganz weg und sie strahlte. Aber wie gesagt, wenn dann irgendwie so Männer in der Gegend waren, dann hat sie wieder funktioniert. Aber ich würde sagen, das ist ja eher kulturell.« (LKSüd10)

Die Praxis der Verhüllung wird hier deutlich als »kulturell« gerahmt, während z. B. der Ramadan als religiöses Ereignis verstanden wird. Dabei scheint aus Sicht des Interviewpartners ein Unterschied zwischen Kultur und Religion dahingehend zu bestehen, dass kulturelle Prägungen äußerlich und kontingent sind und vor allem durch soziale Kontrolle durchgesetzt werden, während religiöse Beweggründe Ausdruck einer tiefen inneren Überzeugung sind. Vor diesem Hintergrund begrüßt er das Ablegen des Kopftuchs als überfälligen Ausdruck von Emanzipation und Selbstermächtigung. Indem die Verhüllung als lediglich kulturelle Praxis verstanden wird, kann sie (im Unterscheid zu im engeren Sinne religiösen Pflichten) zur Disposition gestellt werden. In anderen Fällen dient die Unterscheidung von Religion und Kultur vor allem der Entlastung der interkulturellen Arbeit: So betont der Sprecher eines runden Tisches zum Thema Integration im LK-West, dass ihre Aktivitäten »kulturell [...], aber nicht religiös« (LKWest06) ausgerichtet seien. Kultur erscheint hier als die inklusivere Kategorie, die Räume der Verständigung öffnet, Religion hingegen als etwas Trennendes (mehr dazu in Teilkapitel 4.3.).

Eine Konkretisierung der Unterscheidung zwischen Religion und Kultur bietet eine Angehörige der yezidischen Community im LK-West an:

»Man kann nicht immer so sagen, von der Religion, so das ist jetzt aufgrund der unterschiedlichen Religionen, sondern es ist ja auch eine unterschiedliche Kultur, eine unterschiedliche Sprache, die einen ja auch mitprägt. Ich bin Yezidin aus dem Irak, sicher gibt es da Unterschiede zwischen mir und Yeziden aus der Türkei oder aus Syrien, ja?« (LKWest01)

Religion und Kultur werden hier als unterschiedliche Prägekräfte eigener Art verstanden, wobei Kultur vor allem an der Sprache und der Nationalität festgemacht wird. Das Zitat steht im Kontext einer größeren Erzählung zur religiösen Selbstorganisation von Yezid:innen (überwiegend aus dem Irak) im LK-West in Abgrenzung zu einer etablierten yezidischen Community im Nachbarlandkreis (überwiegend aus der Türkei). Dabei betrachtet die Initiative im LK-West das Yezidentum vor allem als religiöse Tradition, die kulturelle Unterschiede überspannen sollte. Den umgekehrten Weg haben einige türkischstämmige muslimische Aktivist:innen im LK-Süd beschritten. Sie haben aus der lokalen Moscheegemeinde der Türkisch-Islamischen Union der Anstalt für Religion (DİTİB) einen eigenen türkischen Kulturverein aus gegründet, um die Themen Migration und Interkulturalität abseits von Religion zu bearbeiten. Im Hintergrund stehen die Spionagevorwürfe an DİTİB im Zusammenhang mit dem Putschversuch in der Türkei im Jahr 2016 (► siehe Infokasten 2 in Kap. 4.2.3). Trotz dieser organisatorischen Differenzierung fällt auf, dass der Spre-

cher des Kulturvereins die Begriffe »Religion« und »Kultur« in einem Atemzug nutzt. Eine Mitarbeiterin der evangelischen Kirche ordnet diesen Zugang wie folgt ein:

»Ja religiöse Vielfalt. Das weiß ich nicht, ob das außer uns irgendwen beschäftigt hat. Schwer zu sagen. Also eben tatsächlich Menschen, die sich Gedanken darüber machen, so wie [Name des Sprechers des Kulturvereins] auch, so, der vielleicht eben von einer anderen Seite drauf guckt und sagt: »Okay, wir wollen lieber kulturell zusammenkommen und die Religion nicht in den Vordergrund stellen, damit wir uns eben leichter begegnen können«.
(LKSüd03)

Das Zitat bekräftigt zunächst den Anspruch der verfassten Kirche vor Ort, die Themenanwaltschaft für religiöse Diversität zu übernehmen. Dabei werden Kultur und Religion als zwei Seiten einer Medaille beschrieben, die man unterschiedlich wenden kann, die aber letztlich nicht voneinander zu trennen sind. Einmal mehr scheint auf, dass es sinnvoll sein kann, Religion zu de-thematisieren, um Begegnungsformate zu ermöglichen.

Eine weitere bedeutsame Schnittstelle ist die zwischen *Religion und (Kommunal-)Politik*. Zu den wiederkehrenden religionsbezogenen *policy issues* auf dieser Ebene gehören die Einrichtung eines muslimischen Gräberfeldes, der Bau einer repräsentativen Moschee bzw. die Unterstützung einer yezidischen Gemeinde bei der Raumsuche sowie Fragen der interkulturellen Öffnung konfessionell geprägter Bildungseinrichtungen. Dabei zeigt sich, dass die *Bereitschaft der RMG zur politischen Mitwirkung* sehr unterschiedlich ausgeprägt ist: Während viele Moscheegemeinden in unserem Sample auf eine enge Vernetzung mit der Stadtgesellschaft und Stadtverwaltung setzen, ist dies bei freikirchlichen Gruppierungen von Spätaussiedler:innen deutlich seltener der Fall.

Der bereits zitierte Sprecher einer Brüdergemeinde im LK-Süd begründet diese politische Zurückhaltung theologisch. Hierzu eine szenische Beschreibung aus dem Gespräch mit ihm:

Szenische Beschreibung 1: »Außerdem hat die Religion als solches eigentlich gar nichts mit der Politik zu tun«

Wir sitzen auf einer der hinteren Kirchenbänke. Der sehr große Betsaal ist bis auf uns menschenleer. Mein Blick schweift über die Bänke hinweg auf die gegenüberliegende Seite. In großen rötlichen Buchstaben zieht sich ein Satz über die weiße Wand: »O Land, Land, Land«, wird dort der Vers Jeremia 22:29 zitiert, »höre des HERRN Wort!« Ich schaue Jakob an. Er ist der Leiter der Gemeinde und berichtet mir davon, wie alle aus der Gemeinde gemeinsam das alte Lagergebäude in Eigenregie und mit Eifer als Gemeindehaus hergerichtet haben. Es seien sogar ein paar Brüder aus einer anderen Gemeinde zum Helfen gekommen. Jakob ist etwa Mitte 50 und strahlt beim Sprechen eine gewisse Ruhe aus. Er wurde in einem deutschen Dorf in Westsibirien geboren und ist Ende der 80er-Jahre als Spätaussiedler nach Deutschland gekommen. Wir kommen auf den Ukrainekrieg zu sprechen. Es seien nun vermehrt auch Ukrainer in den Ort gekommen. »Menschen aus der Gemeinde haben dann andere Familien [...] aufgenommen«, erklärt

er. Einer der Brüder der Gemeinde habe sich sehr engagiert, Kontakte aufgebaut und private Unterkünfte vermittelt. Dies stemmen die Gemeindemitglieder ohne staatliche Hilfe, betont Jakob. Als ich ihn frage, ob die Gemeinde mit öffentlichen Einrichtungen der Flüchtlingshilfe kooperiere, wehrt er entschieden ab und erklärt, dass seine Gemeinde diese Art von Abhängigkeit nicht will. Dann wird er grundsätzlich: »Außerdem hat die Religion als Solches eigentlich gar nichts mit der Politik zu tun, das [sind] normalerweise absolut zwei verschiedene Dinge.« Als Beleg verweist er auf die Bibel: »Steht in der Bibel: Wir sollen für die Könige beten, also für die Regierenden.« Das nehme man in der Gemeinde auch ernst. So gebe es in der Gebetswoche, mit der jedes neue Jahr begonnen wird, jeden Tag eine andere Personengruppe, für die gebetet werde; die Familien, die Kinder und die Jugend, für das Schulwesen insgesamt und u. a. auch für die Regierenden. »[D]ass der Herr Ihnen Weisheit schenkt, das Land zu regieren«, fügt er erklärend hinzu. »Nur, politisch aktiv zu werden«, er schüttelt den Kopf, »das steht uns nicht, und das wollen wir nicht und das kommt [für] uns auch nicht infrage.« Der Krieg in der Ukraine sei schrecklich und habe zu viele unschuldige Opfer gefordert. »Wir beten darum, dass der Herr irgendwie einschreitet«. (LKSüd15)

In der beschriebenen Szene wird die Unterscheidung von Religion und Politik aus einer dezidiert religiösen Perspektive bekräftigt und daraus eine Norm politischer Abstinenz abgeleitet. Dabei stellt sich der Interviewpartner gegen Erwartungen der Dominanzgesellschaft, dass Religionsgemeinschaften mit staatlichen Akteuren zusammenarbeiten oder an von ihnen initiierten Erinnerungsritualen wie der Kranzniederlegung zum Gedenken an die Reichspogromnacht mitwirken sollten. Letzteres lehnt der Befragte als »Totenkult« ab, betont aber, dass man »auf keinen Fall das eine oder andere gutheiße, was damals geschehen ist«. Demnach bezieht sich die Ablehnung nicht auf das Gedenken selbst, sondern auf den rituellen Vorgang, gewissermaßen das Religiöse im Politischen. Vonseiten der Dominanzgesellschaft wird diese Haltung immer wieder kritisch hinterfragt. Ein Mitglied des Ortsrats sieht darin eine problematische Abschottung, die zur Bildung von »Blasen« oder »Parallelgesellschaften« führe und »ein Problem für die Zivilgesellschaft« darstelle. Andere Akteure führen relativierend an, dass die Skepsis vieler Spätaussiedler:innen auch mit ihren schlechten Erfahrungen im Umgang mit staatlichen Organen in der Sowjetunion zusammenhänge. Im Großen und Ganzen werden die Beziehungen zwischen RMG und lokalen Entscheidungsträger:innen aus Politik und Verwaltung aber als eng und vertrauensvoll beschrieben. Vor allem die muslimischen Akteure betonen dabei die kurzen Wege und das enge persönliche Verhältnis zum Bürgermeister oder Landrat.

Befürchtungen vor einer »Politisierung« von RMG richten sich aber nicht nur auf Behörden der Aufnahmegesellschaft, sondern zum Teil auch auf *politische Belange in den Herkunftsländern*. So beschreibt die bereits zitierte yezidische Akteurin die Gründung einer yezidischen Gemeinde im LK-West auch als Akt der Emanzipation von »politischen« Einflussnahmen:

»Und irgendwie, die [d. h. andere Akteure der yezidischen Community] wollen dann immer, dass wir bei der PKK mit einsteigen und dort dann auch mitkämpfen, was wir in unserer Religion ja konkret absolut vehement ablehnen [...]. Da ist man so ein bisschen gegen und man denkt so, das ist alles politisch und wir wollen eigentlich nur unsere Religion nur wahren und ausüben. Alles andere passen wir an, wir passen unsere Kleidung an, wir passen unsere Sprache an, wir passen alles an, nur unsere Religion ist ein persönliches Gut, was wir haben.« (LKWest01)

Das Zitat richtet sich kritisch gegen andere yezidische Gemeinden, die aus Sicht der Interviewpartnerin kämpferisch eine kurdisch-nationalistische Agenda vertreten und sich damit gegen zentrale Grundsätze des yezidischen Glaubens stellen. Den in die Zukunft gerichteten politischen und auch militanten Ambitionen stellt sie die Bewahrung der yezidischen Religion als eine friedliebende Tradition gegenüber. In eine ähnliche Richtung weist auch eine tamilische Interviewpartnerin im LK-West. Sie kritisiert die »politischen« Bestrebungen tamilischer Gruppen in ihrer Umgebung und hat sich stattdessen einer überwiegend privaten Religionspraxis zugewandt.

Die bisherigen Beispiele legen nahe, dass die Trennlinie zwischen Religion und Politik vor allem von RMG gezogen wird. Aber auch staatliche Akteure legen bei der Zusammenarbeit mit RMG und religiösen Themen eine gewisse Vorsicht an den Tag. Die Integrationsbeauftragte im LK-West merkt dazu an:

»Das ist ja für den Landkreis auch ein bisschen schwierig, ich weiß nicht, wie ich das ausdrücken soll. Also man sucht natürlich, man möchte ja den Kontakt zu den migrantischen *Personen* haben, aber man muss sich ja trotzdem auch *neutral* verhalten. Und wenn man dann mehr Kontakt zu einer Gemeinde oder nur zu einer Gemeinde hat, das ist immer schwierig. Wenn, dann muss es *immer gleich* sein.« (LKWest04)

Hier werden mehrere Dinge deutlich: Zum einen dient die Zusammenarbeit mit RMG aus Sicht der Interviewpartnerin vor allem der Ansprache einzelner »migrantischer Personen«, nicht aber der Anbahnung einer Kooperation auf institutioneller Ebene. RMG werden in diesem Sinne als Gelegenheitsstruktur der kommunalen Ansprache und Erreichbarkeit von Migrant:innen verstanden. Ein zweiter Punkt betrifft die Frage, wie wohlwollende Religionsneutralität in der Praxis der kommunalen Netzwerkarbeit ausgestaltet werden kann. Die Integrationsbeauftragte betont hier die Äquidistanz (»dann muss es immer gleich sein«) und leitet daraus eine allgemeine Zurückhaltung im Umgang mit RMG ab. Dabei zeigte sich, dass auch der persönliche Zugang zu Religion in der kommunalen Integrationsarbeit eine wichtige Rolle spielt. So heißt die Integrationsbeauftragte des LK-West eine Distanz zu religiösen Gruppen und Belangen auch deshalb gut, »weil ja Religion ein hervorragendes Streitthema ist. Und sich da rauszuhalten, [...] jedem auch seine Religion zu lassen, ist sicher wichtig« (LKWest04). Das Zitat unterstreicht die Risiken einer prominenten Thematisierung religiöser Fragen in der Integrationsarbeit (»Streitthema«) und erklärt Religion zur Privatangelegenheit. Demgegenüber war die Integrationsbeauftragte im Landkreis Süd persönlich sehr an religiösen Themen interessiert und auch im interreligiösen Dialog aktiv. In der Folge hat sie sich wiederholt für interreligiöse Formate eingesetzt, dies sei allerdings seitens der Kreisverwaltung »nicht erwünscht« gewesen (LKSüd02).

In beiden Fällen wurde deutlich, dass die kommunale Zusammenarbeit mit RMG vor allem anlassbezogen stattfindet, indem sie etwa als Kanäle für die Kommunikation von Corona-Maßnahmen angesprochen werden. Der instrumentelle Rückgriff auf RMG als Zugang zu ansonsten schwer erreichbaren Bevölkerungsgruppen geht mit einem einseitigen Kommunikationsmodell einher: Migrant:innen erscheinen hier vor allem als Empfänger staatlicher Botschaften, RMG sichern im besten Falle die Einhaltung staatlicher Regeln. Eine darüber hinausgehende Vorstellung von RMG als Plattformen migrantischer Zivilgesellschaft und Partizipation blieb in unserem Sample dagegen die Ausnahme. Stattdessen war ein weiterer Anlass zur Kontaktierung von RMG die *Radikalisierungsprävention*. Dazu verweist ein Akteur der Erwachsenenbildung im LK-West auf dschihadistische Rekrutierungsversuche und merkt an:

»Religiöse Radikalisierung ist bei uns auch ein sehr starkes Thema. Da arbeiten wir mit dem Staatsschutz, [...] wir machen effektiv einmal im Jahr ein Statusupdate mit dem Staatsschutz hier, [...] lassen uns nochmal auf Stand bringen, was momentan die aktuellen Begebenheiten sind, wo Radikalisierungsprozesse sind.« (LKWest08)

Auch wenn der Interviewpartner zu verschiedenen muslimischen Gemeinden in der Region gute Kontakte unterhält, verdeutlicht das Zitat noch einmal die defizitorientierte Perspektive auf RMG. Die oben angeführte allgemeine Befürchtung von Religion als »Streitthema« wird hier ergänzt um eine handfeste Gefährdungsvermutung. Die muslimischen Gemeinden haben sich in beiden Landkreisen mit dieser Situation arrangiert und zeigen sich proaktiv kooperationsbereit. Diese Beobachtung deckt sich mit Ergebnissen früherer Studien, wonach Gefährdungsdiskurse zu einer – zumindest kurzfristigen – Öffnung und Vernetzung von RMG führen können (vgl. Nagel und Plessentin 2015, S. 264). So erklärt der Sprecher einer größeren Moschee im LK-West, er würde jedes Jahr an Konsultationen des Staatsschutzes in der Landeshauptstadt teilnehmen. Vor diesem Hintergrund kritisiert er die fehlende Rückmeldung anderer Moscheevereine und unterstreicht, dass »es dazu gehört, dass man das macht. Weil wir brauchen uns ja vor nichts verstecken, sind ja offen [...]. Das hat auch nichts mit bespitzeln zu tun, sondern das ist einfach nur, dass wir da sind, dass wir Ansprechpartner sind« (LKWest05). Die Aussage unterstreicht, wie stark die Gemeinde sich auf antimuslimische Gefährdungsdiskurse eingestellt und wie weitreichend sie die Transparenzerwartungen der Dominanzgesellschaft internalisiert hat. Zugleich klingt an, dass diese Form der Offenheit auch mit Anerkennungsgewinnen verbunden ist. So ist es der betreffenden Gemeinde offenkundig leichtgefallen, auf Stadt- und Kreisebene Unterstützung für den Bau einer repräsentativen Moschee zu mobilisieren. Auch der Vertreter einer schiitischen Moschee im LK-Süd beschreibt seinen Kontakt mit den lokalen Sicherheitsbehörden als positiv: »Die fragen dann auch und die sind dann auch sehr nett, sehr lieb und man kennt sich ja, weil [Name der Kreisstadt] wie gesagt keine große Stadt ist, ist ja eine kleine Stadt, man kennt sich vom Sportverein, man kennt sich vom Sehen« (LKSüd09). Das Zitat verweist auf die Besonderheiten kontaktpolizeilicher Arbeit in der Kleinstadt. Die Überschaubarkeit des Sozialraums stiftet eine persönliche Nähe (»man kennt sich ja«), die der investigativen Situation ihre Schärfe nimmt.

Mit der zielgerichteten Ansprache muslimischer RMG unter Gesichtspunkten der Radikalisierungsprävention und der Problematisierung freikirchlicher Gemeinden von Spätaussiedler:innen ist der Bogen geschlagen von einer allgemeinen Betrachtung von Religion zu spezifischen gruppenbezogenen Wahrnehmungen religiöser Diversität, denen wir im folgenden Teilkapitel nachgehen wollen.

4.2 Religiöse Diversität vor Ort: Wissen, Erkennen, Bewerten

Es ist bereits angeklungen, dass die Akteure in unserem Sample Religion weniger abstrakt als in ihren konkreten Manifestationen vor Ort wahrnehmen. Während Betrachtungen über Religion an sich und ihr Zusammenspiel mit anderen gesellschaftlichen Feldern häufig einen überregionalen oder globalen Bezugsraum hatten, bezogen sich konkrete Wahrnehmungen zu religiöser Diversität zumeist auf eine bestimmte Kleinstadt oder Kommune und nicht auf den Landkreis als solchen. Ein Grund dafür könnte in der im Abschnitt 3.2.1 bereits angesprochenen polyzentrischen Struktur der beiden Landkreise liegen, in denen es neben der Kreisstadt noch weitere Klein- und Mittelstädte ähnlicher Größe und Zentralität gibt. In diesem Abschnitt gehen wir auf das Wissen unterschiedlicher Akteure über das religiöse Feld vor Ort ein, gehen der Frage nach, wie religiöse Zugehörigkeiten überhaupt erkannt und erfasst werden und erörtern Bewertungen und Positionierungen zu einzelnen RMG.

4.2.1 Wissen

Insgesamt war das *Wissen* über RMG bei den meisten Akteuren eher punktuell ausgeprägt und speiste sich aus konkreten Erfahrungen und Begegnungen im Rahmen der haupt- oder ehrenamtlichen Arbeit mit Migrant:innen bzw. in einer RMG. Einen gewissen Überblick über das religiöse Feld hatten die beiden *Integrationsbeauftragten*, bei denen die Netzwerkarbeit mit MSO einen Teil der Stellenbeschreibung darstellt. Während die Integrationsbeauftragte im LK-West eher kursorische Information über die RMG in ihrem Einzugsgebiet hatte, verfügte ihre Kollegin im LK-Süd über ein recht differenziertes Wissen, auch zu weniger bekannten und nicht organisierten religiösen Minderheiten wie Drusen und Yeziden (► siehe Infokasten 1 weiter unten). Hier wird deutlich, dass ein religionskundliches Wissen die Voraussetzung dafür darstellt, religiöse Diversität überhaupt wahrzunehmen. Auch die Anlässe, sich mit religiöser Diversität zu befassen, unterscheiden sich: So stellt die Integrationsbeauftragte im LK-Süd vor allem religiöse Spannungen im Rahmen der Flüchtlingsunterbringung und ihre Bemühungen um einen interreligiösen Austausch vor Ort heraus, während ihre Kollegin im LK-West RMG in erster Linie im Kontext von Corona-Aufklärungsmaßnahmen angesprochen hat (siehe oben).

Auch bei den lokalen *Aktivist:innen im Feld der Migrationsarbeit* war das Wissen über die religiöse und kulturelle Diversität unterschiedlich ausgeprägt. Anders als

bei den Integrationsbeauftragten ist ihr Zugang vor allem lokal geprägt und ergibt sich häufig aus konkreten interkulturellen Erfahrungen im Rahmen der Berufs- oder ehrenamtlichen Tätigkeit. So weist ein pensionierter Lehrer im LK-Süd gleich zu Beginn des Interviews darauf hin, dass der Landkreis sehr heterogen strukturiert ist und sich seine Kenntnis nur auf die Kreisstadt und die nähere Umgebung bezieht. Dieses Wissen führt er vor allem auf seine kommunalpolitische Tätigkeit im Rahmen des Stadt- und Migrationsrates zurück. Auch im LK-West gehört eine pensionierte Studiendirektorin zu den prominentesten Aktiven. Ihr Engagement speist sich ebenfalls aus der Wahrnehmung konkreter Herausforderungen im Bereich der »Willkommenskultur« und des Bildungswesens.

Dementsprechend ist die Kenntnis religiöser Vielfalt in beiden Fällen durch bestimmte Anlässe und Projekte geprägt. So haben beide Akteure einen gewissen Überblick über das muslimische Feld, und der Aktivist im LK-Süd hat sich vertiefte Kenntnisse über die verschiedenen Freikirchen von Spätaussiedler:innen im Stadtgebiet angeeignet. Eine explizite Verantwortung für religiöse Diversität reklamierte eine Mitarbeiterin des evangelischen Kirchenkreises im LK-Süd: »Ja, also ansonsten religiöse Vielfalt ist schwer zu sagen. Also inwieweit das die kommunalen Politiker auf der Agenda haben. Also wenn wir uns darum nicht kümmern, macht das glaube ich keiner« (LKSüd03). Das Zitat unterstreicht den Anspruch, religiöse Vielfalt vor Ort wahrzunehmen und zu gestalten. Dabei ist bemerkenswert, dass die Kirche in ihrem Selbstverständnis hier nicht in erster Linie als Religionsgemeinschaft, sondern eher als religionspolitischer Akteur fungiert. Im Interview wurde zudem deutlich, dass das Wissen über das religiöse Feld hinter dem selbst gesteckten Anspruch zurückbleibt.

Vertreter:innen von RMG verfügten über eine gewisse Kenntnis zu Religionsgemeinschaften ihrer eigenen religiösen Tradition auf Stadt- und Kreisebene und neigten dabei immer wieder auch zu deutlichen innerreligiösen Abgrenzungen. So wies der Sprecher einer russlanddeutschen Brüdergemeinde im LK-Süd darauf hin, dass eine Zusammenarbeit mit ähnlichen Gruppen im nahen Umkreis nicht gesucht werde, da theologische Unterschiede bestünden. Auch positionierten sich die Sprecher größerer Moscheegemeinden in beiden Landkreisen kritisch gegenüber kleineren muslimischen Gruppen wie der Ahmadiyya oder den Habashiten. Auf diese innerreligiöse Grenzarbeit werden wir unter dem Gesichtspunkt der Bewertung religiöser Vielfalt noch genauer eingehen. Darüber hinaus betonten Vertreter von RMG immer wieder die Prominenz der verfassten Kirchen vor Ort. So werden katholische Strukturen im LK-West als prägend und unterstützend beschrieben, etwa wenn die yezidische Gemeinschaft ein Fest in der Aula einer konfessionellen Schule feiern darf. Demgegenüber erscheint die evangelische Kirche im LK-Süd etwas weniger präsent. Während der Sprecher einer arabischsprachigen Moschee den allmählichen Abbau kirchlicher Strukturen beklagt (»Die Kirchen sind auch nicht mehr so wie früher, ne?«, LKSüd09) und vor diesem Hintergrund vor allem auf Unterstützungsleistungen seiner Gemeinde für die Kirchen vor Ort hinweist (z. B. durch Übersetzung), betont ein türkischstämmiger Aktivist seine guten Kontakte auf der Ebene des Kirchenkreises. Dabei ist interessant, dass er vom Kirchenkreis

als muslimischer Akteur angefragt wird, obwohl er mittlerweile einem eigenen, nicht-religiösen Kulturverein vorsteht (siehe oben).

Infokasten 1: Religiöse Minderheiten und Sondergruppen

Religiöse Minderheiten und Sondergruppen in unserem Sample

Zur Wahrnehmung religiöser Diversität gehört auch das Wissen um innerreligiöse Unterschiede. Das folgende kleine Glossar soll eine erste Orientierung zu konfessionellen Minderheiten und Sondergruppen in unserem Sample bieten. Dabei muss klar sein, dass Mehrheit-Minderheiten-Konstellationen im religiösen Feld selbst durchaus umkämpft sind.

- *Ahmadiyya Muslim Jamaat*: Islamische Reformbewegung aus dem 19. Jahrhundert, die neben den traditionellen islamischen Quellen den Schriften ihres Gründer Mirza Ghulam Ahmad eine hohe Bedeutung zuweist. Wird von anderen Muslim:innen teilweise als häretisch angesehen und ist (z. B. in Pakistan) religiöser Verfolgung ausgesetzt. Laut Angaben des Religionswissenschaftlichen Medien- und Informationsdienstes gibt es ca. 40.000 Ahmadis in Deutschland.
- *Baptisten*: Evangelische Konfessionsfamilie, die sich durch die Erwachsenentaufe und einen starken Fokus auf die Ortsgemeinde auszeichnet. Freikirchlich organisiert.
- *Brüdergemeinden*: in unserem Sample vor allem mennonitisch geprägte Freikirchen russlanddeutscher Prägung. Im Fokus stehen die Erwachsenentaufe und die Unabhängigkeit von staatlichen Strukturen.
- *Drusen*: Schiitisch geprägte muslimische Sondergruppe mit Sitz in Syrien und dem Libanon. Werden von anderen Muslim:innen teilweise als häretisch betrachtet. Laut Schätzungen gibt es ca. 10.000 Drusen in Deutschland.
- *Habashiten (auch: al-Ahbāsch)*: Muslimische Frömmigkeitsbewegung aus dem 20. Jahrhundert. In Deutschland vor allem durch Einwanderung aus dem Libanon verbreitet. Werden von anderen Muslim:innen teilweise als häretisch angesehen.
- *Yeziden*: Ethnoreligiöse Gruppe aus dem Nahen Osten, die sich selbst auf zoroastrische (altiranische) Religionstraditionen zurückführt. Religiöse Lehren wurden lange nur mündlich tradiert und erst in der Diaspora schriftlich fixiert. Weitere Merkmale sind ein Kastensystem und die Neigung zur Heirat in der Binnengruppe (Endogamie). Die Yezid:innen im Nordirak waren massiver Verfolgung durch militante Islamisten ausgesetzt. Laut Angaben von REMID leben in Deutschland derzeit 100.000 Yeziden. Einige der Ansiedlungsschwerpunkte befinden sich in Niedersachsen.

4.2.2 Erkennen

Auch wenn manche Akteure die Netzwerkarbeit mit RMG zu ihren Aufgaben zählen und andere sogar die Themenanwaltschaft für religiöse Diversität vor Ort reklamieren, verfügte keine der befragten Personen über umfassende Kenntnisse des religiösen Feldes. Inwieweit religiöse Vielfalt wahrgenommen werden kann, hängt dabei auch vom religionskundlichen Vorwissen ab. Wie aber kommen religiöse Unterschiede in der haupt- oder ehrenamtlichen Arbeit der Interviewpartner:innen überhaupt konkret zur Sprache? Die Integrationsbeauftragte des LK-Süd erzählt dazu eine charakteristische Anekdote zu interreligiösen Konflikten unter Geflüchteten:

»Also auch bei den Yeziden kriegen wir's hauptsächlich mit über die Geflüchteten und die Netzwerke gerade übers Ehrenamt, wer da welcher Religion angehört. Bei der Flüchtlingsunterbringung fragen wir ja nicht explizit. Dass wir Drusen haben beispielsweise, ist hauptsächlich aufgefallen, weil wir dann Konflikte hatten in einer WG zwischen Drusen und Muslimen [...]. Wobei, also, das war eine Frauen-WG und das waren jetzt nicht so die Konflikte die man in den Medien liest, sondern sie haben sich halt gezankt und haben sich gewünscht, auseinanderzuziehen und wir haben das dann möglich gemacht. Aber daher wissen wir, dass wir halt auch Drusen haben, aber wir fragen halt nirgends die Religionszugehörigkeit ab, auch im Sinne der Gleichbehandlung. Das macht's natürlich schwieriger.« (LKSüd02)

Die Befragte bekräftigt mehrfach, dass eine direkte Erhebung der Religionszugehörigkeit durch entsprechende Nachfragen nicht möglich oder zumindest nicht üblich ist (»fragen wir ja nicht explizit«). Zur Begründung verweist sie auf die staatliche Religionsneutralität (»Gleichbehandlung«). In der Folge sind die hauptamtlichen Akteure auf Zuträger:innen angewiesen, z. B. Ehrenamtliche oder Geflüchtete. So seien Drusen (► siehe Infokasten 1 in Kap. 4.2.1) erst durch einen WG-Konflikt bekannt geworden. Die Formulierung lässt darauf schließen, dass die Geflüchteten selbst ihre Religionszugehörigkeit als Konfliktursache benannt haben. Zugleich legt das Zitat nahe, es habe sich nicht um einen im engeren Sinne interreligiösen Konflikt gehandelt, sondern eher um persönliche Animositäten. In jedem Fall bestätigt es die allgemeinere Beobachtung, dass gerade in der Flüchtlingsunterbringung häufig eine restriktive Lesart religiöser Neutralität zur Anwendung kommt und die Verantwortung für den Umgang mit religiöser Diversität externalisiert wird (vgl. Nagel 2020b).

Auch im LK-West wird die Identifikation religiöser Unterschiede als praktische Herausforderung wahrgenommen. Hier stellt sich die Frage vor allem im Kontext der Schule und des Religionsunterrichts. Eine katholische Pastoralreferentin beschreibt dies folgendermaßen:

»Und ich habe auch mal erlebt, als der Flüchtlingsstrom war und ich Schulseelsorgerin war, von einer Familie, von der ich definitiv wusste, dass sie christlich sind, die aus den Kriegsgebieten Syriens kamen und dann fand ich die in Werte und Normen, das Mädchen, und ich frag: »Warum tut ihr sie denn nicht in die Religionsgruppe?«, »Ja, die ist doch muslimisch«. »Nein, bei der weiß ich definitiv, die ist Christin.« Oft wir können die Sprache der Menschen nicht. Wir wissen gar nicht, wie man die richtige Frage stellt, um die Religion rauszukriegen und dann werden die irgendwo zugeordnet.« (LKWest03)

Die Vignette zeichnet die – aus Sicht der Interviewpartnerin falsche – Zuordnung einer christlichen Schülerin aus Syrien in das niedersächsische Ersatzfach für den konfessionellen Religionsunterricht nach. Anders als bei der Integrationsbeauftragten stehen dabei nicht formale Hürden der Religionsneutralität, sondern die praktischen Herausforderungen der sprachlichen und interkulturellen Verständigung im Vordergrund. Das Zitat lässt offen, wie die Befragte unter diesen Bedingungen ihre »definitive« Kenntnis über die Religionszugehörigkeit der Schülerin erlangt hat. In jedem Fall aber setzt sie dieses Wissen in eine direkte Intervention um, um die Schule auf den Fehler in der religiösen Zuordnung hinzuweisen. Die eigentlich interessante Kategorisierung bleibt dabei unausgesprochen: Wird die Schülerin für das Ersatzfach eingeteilt, weil sie aufgrund ihrer syrischen Herkunft pauschal als Muslima betrachtet wird? Oder hat sie sich womöglich selbst gegen die Teilnahme an einem bekenntnisorientierten Unterricht entschieden? So oder so wird deutlich, wie Wissen über religiöse Diversität über »Netzwerke« (siehe oben) von nichtstaatlichen (Pastoralreferentin) an staatliche Akteure (z. B. Schulleitung) kommuniziert wird.

Auch im LK-Süd ist die Schule ein wichtiger Schauplatz religiöser Diversität. Dazu stellt eine evangelische Pfarrerin aus einem durch Migration geprägten Teil der Kreisstadt folgende Überlegung an:

»Und da sieht man das Multikulti und das Interkulturelle. Und mit den Lehrkräften im Austausch, da weiß ich zum Beispiel, stimmt, die eine Lehrkraft, die wollte hier [...] mit ihrer Klasse die Kirche mal angucken und dann erzählte sie, dass sie da gerade ein Problem mit einem Elternteil haben, weil die Kinder hatten irgendwie, die sollten aufschreiben, wie sie sich ihren Gott vorstellen. Und das war für die, ich meine es war ein yezidischer Hintergrund, schon 'ne Aufgabe. [...] Und also muss es hier auch Yeziden geben. Sonst habe ich sie noch nicht wahrgenommen [...]. Ich weiß und durch die Einschulung, die Namenslisten sehe ich, dass da eben auch sehr viele, vielfältige Religiosität ist. Und eben auch soziale Unterschiede. Und die machen es ja eigentlich schwierig, die Religion ist ja nicht das Schwierige. Schwieriger sind tatsächlich die unterschiedlichen sozialen Herkünfte.« (LKSüd12)

In dem konkreten Fall hat die Interviewpartnerin erst durch das Gespräch mit einer Lehrkraft erfahren, dass es vor Ort Yezid:innen gibt. Auch in diesem Fall lief die Übermittlung über eher informelle Kanäle. Und auch in diesem Fall ist die Zuordnung einer Schülerin zu einem wertebildenden Fach bemerkenswert: Während im oberen Beispiel eine bekanntermaßen christliche Schülerin einem Alternativfach zugeteilt wurde, ergibt sich im LK-Süd eine Irritation, weil eine yezidische Schülerin offenbar dem christlichen Religionsunterricht zugeordnet wurde. Auch hier erfahren wir nichts über die Beweggründe der Schülerin oder ihrer Familie. Es wird aber deutlich, dass sich in der Praxis immer wieder die Frage nach der Identifizierung religiöser Unterschiede stellt. Da die Religionszugehörigkeit im Rahmen der Erstaufnahme von Geflüchteten nicht erhoben wird (siehe oben), greifen die zuständigen Personen auf allerlei Hilfskonstrukte zurück. Dazu gehören Ehrenamtliche oder Beschäftigte nicht-staatlicher Organisationen als Zuträger:innen, aber auch Namenslisten. Im Zitat bleibt unklar, wie genau die Befragte aus den Einschulungslisten Aufschlüsse über religiöse Diversität gewinnt. Ähnlich wie im vorgenannten

Fall liegt es aber nahe, dass z. B. von arabisch klingenden Namen auf eine islamische Religionszugehörigkeit geschlossen wird.¹⁰ Dabei ist es der Interviewpartnerin wichtig, die Bedeutung religiöser Unterschiede als Konfliktfaktor in der Schule zu relativieren (»Religion ist ja nicht das Schwierige«). Stattdessen verweist sie auf die »sozialen Herkunft«. Dabei geht es ihr offenbar nicht um eine intersektionale Perspektive auf die Verschränkung der Ungleichheitsdimensionen Religion und Klasse, sondern darum, religiöse mit sozialen Differenzen gleichsam zu überschreiben.

4.2.3 Bewerten

Wie bereits erwähnt, wird religiöse Diversität durch die Akteure vor Ort nicht nur wahrgenommen, sondern auch unterschiedlich bewertet. Jenseits von pauschal positiven Attributen für multireligiöse und multireligiöse Konstellationen (z. B. »bunt«) bezieht sich die Bewertung weniger auf religiöse Vielfalt an sich als auf einzelne religiöse Gruppierungen oder Traditionen. Aufgrund der teilweise engen Verbindung von Religion und Kultur in der Wahrnehmung der Befragten (siehe oben) sind die Übergänge zwischen religiösen und migrationsbezogenen Faktoren dabei oft fließend. Im Folgenden gehen wir auf die dezidiert religionsbezogenen Wertungen ein, die allgemeine Perspektive von und auf Migrant:innen ist dann Gegenstand des folgenden Kapitels.

Im Zentrum der kritischen Aufmerksamkeit standen muslimische Gemeinden und Freikirchen von Spätaussiedler:innen. Bei *muslimischen Gruppen* waren wertende Diskurse sowohl von außen als auch im Inneren zu beobachten. Von außen bestand eine implizite Wertung darin, dass nur islamische RMG zum Gegenstand von Antiradikalisierungsmaßnahmen wurden (siehe oben). Daneben gab es immer wieder Berichte und Selbstauskünfte darüber, dass sich freikirchliche Akteure aus der interkulturellen Zusammenarbeit zurückzogen, da sie von muslimischen Teilnehmer:innen oder Positionen befremdet waren. Besonders prominent und für die Selbstorganisation von RMG wirkmächtig waren aber die Diskussionen rund um die Spionagevorwürfe gegen die DITIB (► siehe Infokasten 2 weiter unten). Dieser *DITIB-Vorbehalt* hat in vielen Bundesländern zu Kontaktabbrüchen geführt und wird auch in unserem Sample immer wieder thematisiert. Die Integrationsbeauftragte im LK-Süd beschreibt die Auswirkungen der DITIB-Krise auf die interkulturelle Arbeit vor Ort:

10 Solche »onomastischen« Verfahren werden im Übrigen auch in der Sozialforschung zu religiösen Minderheiten eingesetzt. So wurden beispielsweise im Rahmen der Studie »Muslimisches Leben in Deutschland« gezielt Personen angesprochen, deren Namen auf die Herkunft aus einem überwiegend islamisch geprägten Herkunftsland schließen ließen, vgl. Stichs und Pfündel 2022. Ein Unterschied besteht allerdings darin, dass die Religionszugehörigkeit bei der onomastischen Stichprobenziehung im Nachgang durch Screening-Interviews festgestellt werden muss, während in den geschilderten Fällen die namentlichen Zuschreibungen direkte Folgen auf der Ebene des Organisationshandelns hatten.

»Naja, im Hintergrund steht zum einen natürlich die schlechte Presse, die DİTİB in den letzten Jahren einfach hatte, aufgrund von anderen Vorfällen, das betraf jetzt nicht DİTİB [Name der Kreisstadt] konkret, die sind hier nie negativ aufgefallen. Hat sich aber natürlich auch auf die Moschee hier übertragen, sodass auch der Landkreis 'ne Zeit lang gesagt hat [...]: ›Mit DİTİB wollen wir erstmal vorsichtshalber nicht so viel zu tun haben‹. Das heißt, da war natürlich 'ne gewisse Notwendigkeit, nochmal neue Ansprechpersonen zu treffen, zu schaffen. Aber gleichzeitig, die beiden Vorstandsmitglieder, die ich jetzt getroffen habe von dem [Name eines interkulturellen Vereins], waren vorher auch Vorstandsmitglieder von DİTİB [...]. Also sie sagen halt auch, wenn DİTİB 'ne Veranstaltung macht, dann haben natürlich alle Leute direkt Sorge, dass sie dann irgendwas mit DİTİB machen, oder sich irgendwie da einbringen müssen, oder Ähnliches.« (LKSüd02)

Das Zitat unterstreicht, wie sich der Schimpfklatsch – also nach Elias und Scotson die wertende Perspektive der Etablierten auf die Außenseiter – auf die Zusammenarbeit mit der DİTİB auswirkt. Dabei ist es der Interviewpartnerin wichtig zu betonen, dass kein konkretes Problem mit der lokalen Gemeinde bestehe (»sind hier nie negativ aufgefallen«). Dennoch führt der kritische Diskurs offenbar zu einer Abwendung von der DİTİB als Partner in der interkulturellen Arbeit. Dieser Kontaktabbruch betrifft nicht nur Behörden auf der Ebene des Landkreises, sondern auch zivilgesellschaftliche Akteure. Die eigentlich interessante Entwicklung im LK-Süd ist, dass die Krise der DİTİB zur Ausgründung eines nicht-religiösen türkischen Kulturvereins führt, der teilweise durch ehemalige Vorstandsmitglieder der DİTİB-Gemeinde getragen wird und eine starke Außenorientierung in die Stadtgesellschaft aufweist. Bemerkenswert ist dabei die Wortwahl der Befragten, als es darum geht, »neue Ansprechpersonen zu treffen, zu schaffen«. In der Tat ist die Grenze zwischen der Identifizierung und der Herstellung geeigneter Ansprechpartner:innen in der kommunalen Integrationsarbeit fließend. So hat etwa die Stadt Hamm in Westfalen, wie viele andere Städte in der Republik, einen eigenen interreligiösen Gesprächskreis ins Leben gerufen und gefördert, um damit den sozialen Zusammenhalt in einem durch Migration geprägten Stadtteil zu fördern (vgl. Nagel 2022a, S. 158 f.).

Der Gründer des o. g. Kulturvereins ist im LK-Süd eine Schlüsselperson im Bereich der Migrationsarbeit. Er zeichnet nach, wie die politische Diskussion über DİTİB auch in der Religionsgemeinschaft selbst zu Verunsicherung und Rückzug führt (»fühlen sich an den Pranger gestellt«, LKSüd04). Die Ausgründung seines Vereins versteht er als Reaktion auf diese Lähmung, aber auch als Antwort auf Beharrungskräfte innerhalb von DİTİB. Sein früheres Engagement innerhalb der DİTİB-Strukturen schildert er als »Kampf in beide Richtungen«: Nach außen habe er bemerkt, »dass sich einige Politiker zurückziehen und dass auch das Klima sich ändert«, während er nach innen Überzeugungsarbeit für eine Öffnung habe leisten müssen (»Und aber auch den eigenen Leuten zu sagen: ›Ey, ihr seid aber auch ein Teil dieser Gesellschaft, ihr müsst euch auch einbringen‹«, a. a. O.). Der hier geschilderte Prozess der organisatorischen Emanzipation spiegelt dabei zugleich den Generationenwandel in der DİTİB und in anderen RMG wider: Während die erste Generation Wert auf Traditionspflege und Binnenvergemeinschaftung legt, möchte die zweite, in Deutschland aufgewachsene Generation die Gemeinden stärker öffnen und als Plattform für lokale Vernetzung nutzen (vgl. Kapitel 8).

Die Ausgründung eines interkulturellen Vereins bietet die Möglichkeit, die interkulturelle Arbeit der türkischstämmigen Community breiter aufzustellen. In gewisser Weise ist damit auch eine Entlastung für die DİTİB-Gemeinde verbunden, die sich nunmehr auf den Kernbereich des religiösen Lebens konzentrieren kann. Dennoch meldet eine Mitarbeiterin der evangelischen Kirche Bedenken an:

»Es gibt hier zunehmend Vorbehalte sozusagen, ohne dass man das jetzt an einzelnen Personen festmachen könnte, eher so vom Gesamtdeutschen, vom Gefühl her, dass DİTİB-Gemeinden eben zunehmend wieder gesteuert werden aus der Türkei, auch politisch [...]. Ich sehe das immer ein bisschen mit gemischten Gefühlen, weil ich auf der anderen Seite auch denke, wenn wir das nicht machen, dann tragen wir zur Abschottung auch bei.«
(LKSüd03)

Die Befragte bekräftigt zunächst, dass es sich bei dem Schimpfklatz zur DİTİB nicht um einen reinen Nischendiskurs handelt, sondern dass die damit verbundenen Vorbehalte in der Breite der »gesamtdeutschen« Bevölkerung verankert seien. Sie selbst scheint die Besorgnis vor einer Fremdsteuerung aus der Türkei durchaus zu teilen, betont aber, dass ein Kontaktabbruch das falsche Mittel sei. Allerdings deckt sich diese Betrachtungsweise nicht mit dem Organisationshandeln des Kirchenkreises. Wie weiter oben angemerkt, konzentriert sich die Zusammenarbeit auf den neu gegründeten Verein, der allerdings als muslimischer Ansprechpartner bzw. als Zugangspunkt zu muslimischen Gemeinden adressiert wird. Diese Ansprache steht im Widerspruch zum Selbstverständnis des Vereins und seines Gründers, der im Interview immer wieder betont, »nicht besonders religiös« zu sein und die Abkehr von religiösen Strukturen als eine Art Befreiungsschlag wahrnimmt.

Interessanterweise findet sich im LK-West kein vergleichbarer Diskurs gegenüber den dortigen DİTİB-Gemeinden. Diese werden mehrheitlich als zurückgezogen beschrieben, ein Kontaktabbruch tritt nicht auf, da offenbar kaum Kontakte bestanden. Stattdessen wird das muslimische Feld stark von einer IGMG-Moschee geprägt, die durch ihren Sprecher, einen ortsansässigen deutschen Konvertiten, gut innerhalb des Landkreises vernetzt ist (vgl. hierzu Abschnitt 6.1.1.). Man hätte erwarten können, dass in dieser Konstellation parallel zum DİTİB-Vorbehalt die frühere Beobachtung der IGMG durch den Verfassungsschutz problematisiert wird. Zwar machen einige Befragte vage Andeutungen in diese Richtung, bekräftigen aber, dass die »problematische« Zeit der IGMG längst vorbei sei. Während der oben angeführte Sprecher sich mehrfach deutlich von »diesem Verein« abgrenzt, bekräftigen zwei weitere Vorstandsmitglieder die Bedeutung der Vereinszugehörigkeit im Rahmen des geplanten Moschee Neubaus (vgl. hierzu die Abschnitte 6.3.2 und 7.1.3).

Infokasten 2: Auswärtige Einflussnahmen

Die DİTİB-Spionageaffäre und die Problematisierung auswärtiger Einflüsse

Nach dem gescheiterten Putschversuch in der Türkei in der Nacht vom 15. zum 16. Juli 2016 berichteten türkische und deutsche Medien über die Spionageaktivitäten von Imamen aus DİTİB-Moscheen. »Demnach rief die Diyanet über die Botschaften und Generalkonsulate auf, Informationen über die Hizmet-Bewegung (Gülen), deren Mitglieder, Anhänger und Organisationen zu sammeln.« (Deutscher Bundestag 2017, Drucksache 18/11356). Als Reaktion darauf wurde die Zusammenarbeit mit der DİTİB in zahlreichen Bundesländern auf den Prüfstand gestellt. In Niedersachsen wurden bereits begonnene Verhandlungen über einen Staatsvertrag mit muslimischen Verbänden ausgesetzt.

Der Verdacht auswärtiger politischer Einmischung steht bei religiösen Migrantenorganisationen immer wieder im Raum und verbindet sich häufig mit Gefährdungsdiskursen über religiöse Radikalisierung. Ein weiteres Beispiel ist die langjährige Beobachtung der Islamischen Gemeinschaft Millî Görüş (IGMG) durch den Verfassungsschutz. Zwar wird der IGMG im Verfassungsschutzbericht des Landes Baden-Württemberg attestiert, sich »im Rahmen der geltenden Rechtsordnung« zu bewegen (Verfassungsschutzbericht 2023, 156). Zugleich wird sie dort aber als »türkeibezogene Organisation« in einen Kontext von »islamistischem Extremismus« gestellt (a. a. O., 154).

Es ist nicht das Ziel unserer Untersuchung, die Stichhaltigkeit dieser Bewertungen zu überprüfen. Wichtig ist aber, dass allein durch die öffentliche Formulierung des Verdachts ein diskursiver Raum entsteht, der das Selbstverständnis und Organisationshandeln auch an der Basis nachhaltig prägt. So setzen sich die Vertreter:innen der betroffenen Religionsgemeinschaften in unserem Sample explizit mit den genannten Vorwürfen auseinander und versuchen sie zu widerlegen oder zu entkräften. Ein aktuelles Beispiel ist die Schließung des Islamischen Zentrums Hamburg (IZH) durch das Bundesministerium des Innern am 24. Juli 2024, der anhaltende öffentliche Kritik an einer Nähe zur Iranischen Politik und antiisraelischen Aktivitäten vorausgegangen war. Das IZH war ein bedeutender Knotenpunkt des schiitischen Lebens in Deutschland und wird auch in unserem Interview mit dem Sprecher einer schiitischen Moschee im LK-Süd als wichtiger Bezugspunkt benannt. Da die Schließung außerhalb unserer Erhebungszeit geschah, gehen wir im Folgenden nicht auf Auswirkungen auf unser Feld ein.

Auch *innerhalb des muslimischen Feldes* fanden sich Differenzierungen mit wertendem Charakter. Im Zentrum standen dabei islamische Sondergruppen wie die Ahmadiyya oder die Habashiten (► siehe Infokasten 1 in Kap. 4.2.1). In beiden Landkreisen wurde die Ahmadiyya trotz geringer Personenzahl recht stark wahrgenommen, im LK-West war sie zudem Gegenstand von Schimpfklatz. Der Stadtverwaltung und ansässigen Aktiven wird die Gruppierung vor allem durch öffentlichkeitswirksame Veranstaltungen bekannt. So veranstaltete sie im LK-Süd nach Auskunft eines Lo-

kalpolitikers eine Podiumsdiskussion zum »Leben in der multikulturellen Gesellschaft oder sowas« und leistet aus Sicht der Integrationsbeauftragten »eine gute Pressearbeit« (LKSüd10). Diese ausgeprägte Außendarstellung kam auch in unserem Interview mit zwei Ahmadiyya-Vertretern aus dem LK-West zum Ausdruck. Darin betonten sie wiederholt ihre guten Kontakte zur Verwaltung und anderen Religionsgemeinschaften sowie ihre »Opferbereitschaft« zum Wohle der Region, die in verschiedenen gemeinwohlorientierten Aktivitäten zum Ausdruck komme.

Zugleich wird die Ahmadiyya im LK-West von einigen muslimischen und christlichen Akteuren skeptisch betrachtet. So merkt eine katholische Pastoralreferentin kritisch an:

»Genau, von der Stadt [Name der Kreisstadt], die hat intensive Kontakte mit der Ahmadiyya, wo ich nie genau wusste, soll ich da auch mal sagen: »Mensch, wisst ihr, was das für eine kleine Gruppe (ist)?« [...] Das ist so ähnlich, wie wenn bei uns im christlichen Bereich sagt, ich konzentrier' mich auf die Pfingstgemeinde und lass' die evangelischen Landeskirchen und die katholische Kirche auf der Seite, weil eben in dem Fall ein katholischer Erdogan dahinterstecken würde.« (LKWest03)

Im Zentrum des Zitats steht die Aussage, dass die Ahmadiyya nur einen Bruchteil des muslimischen Feldes repräsentiert und, gemessen daran, zu viel öffentliche Aufmerksamkeit erhält. Dabei vermutet die Befragte, dass die Stadt vor allem deshalb mit der Ahmadiyya kooperiert, um den oben angeführten DITIB-Vorbehalt zu umgehen. Dies veranschaulicht sie durch einen Vergleich der Ahmadiyya mit christlichen Freikirchen, während die größeren islamischen Verbände in die Nähe der verfassten Kirchen gerückt werden. Ein Ereignis, an dem die skeptische Wahrnehmung verschiedener Akteure im LK-West wiederholt festgemacht wird, ist ein interreligiöses Friedensgebet, an dem neben der bereits genannten IGMG-Gemeinde auch Vertreter der Ahmadiyya teilgenommen und einen Vortrag gehalten haben. Dabei beschreibt die o. g. Pastoralreferentin den Stein des Anstoßes folgendermaßen:

»Dann kamen zwei aus der Ahmadiyya [...], und ich hatte mich gefreut und habe mich mit denen auch unterhalten und später wird mir erzählt, dass die dort ihr Ahmadiyya-Material verteilt haben und ich finde, das geht irgendwie nicht, wenn/ erstens sind wir, ist Ahmadiyya nicht gleich schon Muslim, sondern die Mehrheit sind einfach Sunniten. Und wenn der Referent ein Sunnit ist und die anderen sich praktisch als die Muslime schlechthin verkaufen.« (LKWest03)

Die Interviewpartnerin kritisiert, dass die Ahmadiyya-Vertreter das interreligiöse Ereignis als eine Art Werbemaßnahme missbraucht und dabei einen überzogenen Geltungs- und Repräsentationsanspruch an den Tag gelegt hätten. Dabei verweist sie einmal mehr auf den Minderheitenstatus der Ahmadiyya im Kontrast zur sunnitischen Mehrheit. Auch andere Akteure wie eine katholische Ordensschwester, die regional in der Flüchtlingsarbeit aktiv ist, hätten die Ahmadiyya-Vertreter als »sehr dominant empfunden«. Der Sprecher der IGMG-Moschee stimmt in diese Kritik mit ein und schildert seine Erinnerung an die Ereignisse wie folgt:

»[D]a war die Gemeinde aus [Name der Kreisstadt] mit eingeladen und das war mehr so eine Selbstdarstellung, anstatt das Thema des Friedens aufzugreifen [...] Ja, also nicht nur das, sondern auch, die haben sich dann sehr schnell verabschiedet und man dachte immer,

dass wir zu denen gehören, ich musste dann mal erklären: »Nein, wir kommen aus 'ner andern Gemeinde«. [...] Und ich bin jemand, das habe ich auch dem Bürgermeister und so weiter, da habe ich gleich gesagt, das ist für uns ja 'ne Sekte, ja?« (LKWest05)

Das Zitat nimmt die oben angeführte Kritik an der überzogenen »Selbstdarstellung« der Ahmadiyya aus muslimischer Sicht auf und ergänzt sie um das Bemühen, sich nach außen von ihr abzugrenzen. Um die Befürchtung zu entkräften, dass die negative Wahrnehmung der Ahmadiyya auf die eigene Gemeinde abfärbt, greift der Befragte zu einer religiösen Technik des Schimpfklatzsches, indem er die Gruppierung öffentlich als »Sekte« diskreditiert. Dabei ist der Vorfall ein gutes Beispiel für die Annahme von Elias und Scotson, dass die »Gruppenschande« der Außenseiter als ansteckend empfunden wird. In diesem Sinne lässt sich die klare Grenzziehung hier als ein Versuch der Immunisierung interpretieren. Zugleich ist sie Ausdruck der Ambitionen des Sprechers, eine Zersplitterung der Muslime im Landkreis zu vermeiden und sie nach Möglichkeit unter dem Banner seiner eigenen Gemeinde zu versammeln.

Im LK-Süd sind ebenfalls innermuslimische Abgrenzungen zu beobachten. Im Zentrum steht hier aber nicht die Ahmadiyya, sondern eine arabischsprachige al-Ahbäscher-Gemeinde (siehe Info-Box 1). So berichtet ein türkischstämmiger Interviewpartner im LK-Süd von Animositäten zwischen den Habashiten und der ebenfalls libanesisch geprägten schiitischen Gemeinde in der Kreisstadt: »die beiden arabischen Gemeinden untereinander verstehen sich wohl nicht so gut, weil die eine 'ne sunnitische, die andere 'ne schiitische Gemeinde ist« (LKSüd04). Hier wird der Konflikt als beidseitig beschrieben und allgemein auf konfessionelle Differenzen zurückgeführt. Deutlich pointierter äußert sich der kommissarische Imam der örtlichen DITIB-Gemeinde. Aus seiner Sicht stehen die Habashiten außerhalb der islamischen Lehre (»das ist anderer Glaube«). Er berichtet von einem Besuch in der Gemeinde: »Ich habe gelernt [...] und ich erkenne sofort, was sie sagen und ich verstehe, wo ist richtig, wo ist falsch. Ich habe gehört, nein, das ist nicht meine. [...] Ich kann nicht mehr kommen. Besser ich mache kein Freitagsgebet als ich mache dort« (LKSüd13). Der Interviewpartner stellt heraus, dass ihm aufgrund seiner religiösen Bildung die Häresie der Gruppierung gleich offenkundig gewesen sei. Als theologische Begründung hat er zuvor auf unterschiedliche Vorstellungen zur Natur Gottes verwiesen. Diese Unterschiede in der Glaubenslehre führen für ihn zu der rituellen Konsequenz, dass man als rechtgläubiger Muslim das Freitagsgebet nicht in der al-Ahbäscher-Gemeinde verrichten könne.

Mit der Ahmadiyya und den Habashiten sind es zwei muslimische Sondergruppen, die zum Gegenstand wertender Diskurse innerhalb und außerdem des muslimischen Feldes werden. Aber auch kleine *christliche* RMG ziehen immer wieder lokalen Schimpfklatz auf sich. Besonders auffällig ist dies im LK-Süd, in dem eine Brüdergemeinde von Spätaussiedler:innen ein Bethaus betreibt. Ein Lokalpolitiker und ehemaliger Lehrer zeigt sich besorgt über die Abschließungstendenz dieser Gemeinde:

»Und die sind sehr fundamentalistisch [...] und sind wirklich 'ne In-Group, die nicht nach außen sich zeigt. [...] Das hat teilweise wirklich so Sektencharakter, wenn diese Familien

da eingebunden sind, dann werden die Jugendlichen drei oder viermal in der Woche beschäftigt. Dann haben die Jugendstunde und an 'nem anderen Tag müssen die zum Bibelkreis, und sonntags sowieso zweimal. Also ganz an der kurzen Leine. Und wenig Kontakt woandershin. Im Straßenbild erkennt man sie, an knielangen Röcken die Frauen und eben so 'nen Tüll in den Haaren. Wie gesagt, das ist so 'ne Blase.« (LKSüd10)

Zunächst ist bemerkenswert, dass auch hier der »Sektencharakter« der Gruppe betont wird. Der Interviewpartner macht dies vor allem an seiner Erfahrung als Lehrer fest, dass die Gruppe ihre Jugendlichen stark absorbiere und ihnen so Kontakt- und Verwirklichungschancen verwehre. Der zweite Teil des Zitats verweist auf die aus seiner Sicht rückwärtsgewandte Haltung der Gemeinde, die u. a. in strengen Bekleidungs Vorschriften für die Frauen (als Indiz für rigide Geschlechterrollen) zum Ausdruck kommt. Das hier artikuliert Befremden über die religiösen Gepflogenheiten der Brüdergemeinde ist Teil einer breiteren Besorgnis über die politische Prägung der Spätaussiedler:innen: »Ein wesentliches sicheres Pfund der AfD-Wählerschaft sind die Russlanddeutschen, weil die gucken ja nix, die gucken ja leider nicht viel anderes als Putinfernsehen und lassen sich da Deutschland erklären.« (a. a. O.). Ähnlich wie beim DITIB-Vorbehalt steht auch hier das Motiv der Fremdsteuerung im Vordergrund. In beiden Fällen werden RMG als potenzielle Agenten autoritärer Unterwanderung betrachtet. Anders als im Falle der DITIB und bei der Ahmadiyya beruht der Schimpfklatsch über »Russlanddeutsche« im LK-Süd allerdings vor allem auf einer pointierten Einzelposition.

Die Gemeinde selbst ist sich ihrer skeptischen Außenwahrnehmung dabei durchaus bewusst. So merkt ein Sprecher im Interview an, »es wird uns so nicht gesagt, weil wir die Kontakte nicht haben, aber wir werden noch irgendwo wahrscheinlich etwas gemieden, weil unser Bibelverständnis zurückgeblieben ist« (LKSüd15). Der Interviewpartner bestätigt hier die Außenseiterposition seiner Gemeinde und führt sie auf ihre wortgetreue Auslegung der Bibel zurück. Es liegt nahe, dass der Ausdruck »zurückgeblieben« keine Selbstbeschreibung, sondern eine Übernahme aus dem lokalen Schimpfklatsch darstellt. Wie bei Elias und Scotson dargestellt, wird hier eine »Gruppenschande« in »Gruppencharisma« umgedeutet, indem der Vorwurf der Rückwärtsgewandtheit als Ausdruck von Beständigkeit und Treue im Glauben interpretiert wird. Auch der Vorwurf der medialen Fremdsteuerung wird implizit aufgenommen, wenn der Befragte vermerkt: »Und ich muss sagen, dass unsere Mitglieder praktisch, wenn die Familie komplett hier ist, die haben auch keinen Fernseher, ich habe auch keinen Fernseher. Wir schauen kein Fernsehen« (a. a. O.). Hier wird bekräftigt, dass die Gemeinde sich primär vor Ort formiert und weniger auf weltliche Belange als auf die baldige »Entrückung« ausgerichtet ist.¹¹ Dabei mag die dreifache Wiederholung des Wortes »Fernseher« darauf hindeuten, dass dem Sprecher der oben angeführte Vorwurf des »Putinfernsehens« bekannt ist. Dennoch kommt er an einer späteren Stelle auf den russischen Angriffskrieg zurück: »So wie

11 Dahinter steht die als *Dispensationalismus* bezeichnete Lehre, dass alle (wahrhaft) gläubigen Christ:innen in der Endzeit leibhaftig von der irdischen in eine himmlische Sphäre versetzt werden.

jetzt sagen, der Putin ist an allem schuld und fertig, maßen wir uns auch nicht an« (a. a. O.). Anders als das isolierte Zitat andeutet, geht es dem Interviewpartner hier weniger darum, den russischen Präsidenten Wladimir Putin zu rehabilitieren, vielmehr wählt er den Bezug als weiteres Beispiel für die komplette politische Abstinenz seiner Gemeinde, die wir im Teilkapitel 4.1 bereits thematisiert haben. In der Tat haben sich seit Beginn des russischen Angriffskrieges auf die Ukraine zahlreiche ukrainische Geflüchtete der Gruppierung angeschlossen und sind zu einer wichtigen Größe im Gemeindeleben geworden.

Insgesamt wird deutlich, dass die Akteure in beiden Landkreisen religiöse Diversität unterschiedlich und teils selektiv wahrnehmen und bewerten. Dabei bezieht sich das Wissen über religiöse Vielfalt in der Regel auf den lokalen Nahraum und speist sich aus anlassbezogenen Kontakten im Rahmen des Haupt- oder Ehrenamts. Angesichts einer eher engen Auslegung religiöser Neutralität in der Erstaufnahme und Unterbringung von Geflüchteten sind staatliche Akteure häufig auf ehrenamtliche Helfer oder kirchliche Mitarbeiter:innen als Zuträger angewiesen, wenn die Religionszugehörigkeit praktisch relevant wird. Ein typischer Schauplatz dafür sind Schulen und die Frage nach der Zuordnung im wertebildenden Unterricht. Auch interreligiöse Konflikte im Rahmen der Flüchtlingsunterbringung werden vereinzelt genannt. Dabei ist die Wahrnehmung religiöser Diversität häufig durch die *Positionalität* der Akteure und damit einhergehende Wertungen geprägt. Ein kritisches Augenmerk liegt hier ganz allgemein auf der vermeintlichen Fremdsteuerung von RMG aus dem Ausland und konkret auf muslimischen und teilweise auch christlichen Sondergruppen. Im folgenden Teilkapitel gehen wir auf die interreligiöse und interkulturelle Arbeit vor Ort als Plattform für religiöse Diversität ein.

4.3 Interreligiöse und interkulturelle Arbeit vor Ort

Die Wahrnehmung religiöser und kultureller Diversität geht in beiden Landkreisen mit mehr oder minder institutionalisierten Ansätzen zu ihrer Moderation und Kultivierung einher. Dieses Teilkapitel bietet einen Überblick über unterschiedliche interreligiöse und interkulturelle Formate und fragt nach den zugrundeliegenden Verständnissen religiöser Vielfalt, Herausforderungen und Gelingensbedingungen. Auch wenn in der Praxis der interkulturellen Arbeit Religion und Kultur nicht immer klar zu trennen sind (siehe oben), betrachten wir im Folgenden zunächst Aktivitäten, die ihrem Selbstverständnis nach ausdrücklich interreligiös ausgerichtet sind und wenden uns dann dem weiteren Feld interkultureller Formate zu.

4.3.1 Interreligiöse Aktivitäten

Unter interreligiösen Aktivitäten verstehen wir institutionalisierte Formen des Religionskontakts zwischen Angehörigen unterschiedlicher religiöser Traditionen, die zeitlich, räumlich und thematisch abgegrenzt sind und auf einem programmatischen Verständnis religiöser Differenz beruhen (vgl. Nagel 2022a, S. 148). Ein zufälli-

ges Gespräch zwischen muslimischen und hinduistischen Eltern über religiöse Speisevorschriften am Rande eines Schulfestes wäre in diesem Sinne also keine interreligiöse Aktivität, ebenso wenig der oben angeführte Konflikt zwischen drusischen und muslimischen Geflüchteten. In beiden Fällen kommen religiöse Unterschiede spontan und ungeplant zur Sprache, insofern fehlt es an einem programmatischen Verständnis religiöser Differenz.

Im LK-Süd beklagen einige Akteure die *Abwesenheit interreligiöser Aktivitäten* und berichten von geplanten – oder gescheiterten – Initiativen. Eine neuberufene Pastorin stellt dazu fest: »Also da gibt es hier tatsächlich wenig interreligiöse Kontakte. Das habe ich mich auch schon gefragt, als ich herkam. Aber zwei Jahre Pandemie heißt auch, zwei Jahre stößt man sowas sowieso nicht an. Und ich war aber eben überrascht, dass es davon gar keine Erzählungen gibt« (LKSüd12). Das Zitat macht einerseits deutlich, dass die Corona-Pandemie als massive Zäsur für interreligiöse Aktivitäten gewirkt hat. Diese Beobachtung wird unisono von allen in der interreligiösen und interkulturellen Begegnungsarbeit aktiven Akteuren in unserem Sample geteilt. Andererseits deutet die Interviewpartnerin aber auch an, dass es im LK-Süd auch vor Corona wenig strukturierten interreligiösen Austausch gab. Diesen Eindruck bestätigt auch die Integrationsbeauftragte des Landkreises:

»Sonst institutionell oder ähnliches, interreligiösen Dialog haben wir bisher nicht. Wo sich Menschen begegnen können und sicherlich auch über Religion mit ins Gespräch kommen, sind zum einen einfach Begegnungsorte. Wir haben in fast jeder Stadt oder Gemeinde eine Flüchtlingsinitiative, die in der Regel auch Veranstaltungen anbieten, interreligiöse Cafés beispielsweise oder interkulturelle Gärten [...]. Genau, da ist gerade so ein bisschen die Herausforderung, auch die Deutschen ohne Migrationshintergrund auch stärker miteinzubeziehen. Das sind in der Regel bisher nur die Ehrenamtlichen.« (LKSüd02)

Die Interviewpartnerin merkt an, dass es zwar keine interreligiösen Aktivitäten im engeren Sinne gibt, aber durchaus Kontaktgelegenheiten (»Begegnungsorte«), die interreligiösen Austausch ermöglichen. Dabei verweist sie vor allem auf zivilgesellschaftliche Initiativen im Rahmen der Flüchtlingshilfe und unterstreicht die Schwierigkeit, Akteure der Aufnahmegesellschaft über den engeren Kreis der Ehrenamtlichen hinaus zu einer Mitwirkung an interkulturellen Angeboten zu gewinnen. Auf diese Herausforderung werden wir am Ende dieses Teilkapitels noch einmal zurückkommen. Insgesamt scheint es so, als würde im LK-Süd die interreligiöse Begegnung in der interkulturellen Arbeit weitgehend aufgehen. Dabei ist die Rolle religiöser Unterschiede in einigen Initiativen durchaus umstritten, wie wir weiter unten noch zeigen werden. Zugleich berichtet die Integrationsbeauftragte von Plänen, einen dezidierten interreligiösen Dialog auf der Ebene des Landkreises ins Leben zu rufen:

»Die Idee wäre, [...] die verschiedenen Akteur:innen an einen Tisch zu holen und dann zu schauen, ob man entweder – das wäre natürlich das Schöner – ein regelmäßiges Treffen hinbekommt und sich da austauscht, so wie das in vielen andern Regionen ist, mit runden Tischen und Ähnlichem. Oder ob man's zumindest schafft, einmal im Jahr zum Tag der Weltreligionen – Tag des Abrahams finde ich immer schließt so 'n paar immer aus – mal den Tag der Weltreligionen zu nutzen, da eine Aktion zu machen.« (LKSüd02)

Das Zitat skizziert unterschiedliche *Grade der interreligiösen Zusammenarbeit* von einem symbolträchtigen Tag im Jahr bis hin zu regelmäßigen Foren wie runden Tischen. Bemerkenswert ist dabei zum einen der Verweis auf »andere Regionen«, die hier als Vorbild für den LK-Süd herangezogen werden. Darin steckt auch eine kritische Anfrage an den Landkreis selbst, da es hier nach ihrer Wahrnehmung »nicht erwünscht« sei, »interreligiösen Dialog landkreisseitig ins Leben zu rufen«. Interessant sind zum anderen die abschließenden Erwägungen zu der Frage, wie man interreligiöse Aktivitäten möglichst inklusiv gestalten kann. Hier spricht sich die Interviewpartnerin gegen einen zu engen Fokus auf die abrahamitischen Religionen aus (klassisch: Judentum, Christentum und Islam) und sieht »Weltreligionen« als das offenere Konzept. Beide Zuschnitte religiöser Diversität sind aus der empirischen Forschung zu interreligiösen Aktivitäten bekannt (vgl. Nagel 2012b, S. 249). Dabei birgt auch das Konzept der Weltreligionen Ausschlüsse, da es in der Regel auf die »großen Fünf« (Judentum, Christentum, Islam, Buddhismus, Hinduismus) beschränkt bleibt. Vor allem aber blendet diese Betrachtungsweise tendenziell die *innerreligiöse* Vielfalt aus. Für die interreligiöse Begegnung vor Ort wird dadurch die Frage forciert, welche Gemeinde für »die Muslime« oder »die Christen« sprechen kann. Dass es sich hierbei nicht nur um ein theoretisches Gedankenspiel, sondern durchaus um eine praktische Herausforderung handelt, verdeutlichen die Ausführungen zur kritischen Bewertung der Ahmadiyya im vorangegangenen Teilkapitel. Mit Blick auf das religiöse Feld im LK-Süd stellt sich zudem die Frage, welcher Inklusionsgewinn durch die Verschiebung von »Abrahamsreligionen« auf »Weltreligionen« konkret zu realisieren wäre, da weder buddhistische noch hinduistische Gemeinden im Landkreis zu finden sind. Die Öffnung durch das Weltreligionen-Konzept wäre demnach eine rein theoretische. Zugleich besteht eine beachtliche Vielfalt innerhalb des muslimischen und christlichen Feldes, die durch diese Perspektivierung aus dem Blick gerät.

Vielleicht liegt darin ein Grund, warum frühere Bemühungen, ein interreligiöses Format in der Kreisstadt des LK-Süd zu etablieren, gescheitert sind. Ein türkischstämmiger Aktivist berichtet von seinen Versuchen, einen interreligiösen Austausch im abrahamitischen Zuschnitt zu organisieren. Die Veranstaltung beruhte auf einer Zusammenarbeit der DİTİB-Gemeinde und des evangelischen Kirchenkreises im LK-Süd sowie der jüdischen Gemeinde in einer nahegelegenen Großstadt. Sie fand in der Moschee statt, wurde aber maßgeblich vom Kirchenkreis organisiert. Der Initiator zeigt sich in der Rückschau eher ernüchtert: »Das sollte eigentlich der Start sein für weitere Aktivitäten, die sich dann jährlich wiederholen. Das hat leider so nicht funktioniert. Ist dann leider im Sande verlaufen« (LKSüd04). Auch hier wird eine regelmäßige Veranstaltungsreihe als Ideal angestrebt. Dabei war die Hoffnung, über ein Good-Practice-Beispiel Aufmerksamkeit zu erzeugen und für eine Verstetigung des Formats zu mobilisieren. Dass dies nicht gelungen ist, liegt aus Sicht des Organisers auch am oben angeführten DİTİB-Vorbehalt, der die Veranstaltung überschattet habe. Was diesen Fall zusätzlich interessant macht, ist, dass es sich um die Neuauflage eines bereits bestehenden Formates handelt: »Das gleiche gibts nämlich auch in [Name einer nahegelegenen Großstadt], das war quasi die Kopie davon. Da hab' ich mal daran teilgenommen an einer Sitzung und fand das

sehr interessant und wollte das dann auch auf [Name der Kreisstadt] einfach nur kopieren« (a. a. O.). Analog zur Integrationsbeauftragten klingt hier an, dass sich der interreligiöse Aktivismus in Kleinstädten nicht im luftleeren Raum vollzieht, sondern sich an Entwicklungen in benachbarten Städten und Regionen orientiert. Zugleich zeigt das Beispiel, dass sich ein gelungenes Format nicht einfach vom städtischen in den ländlichen Kontext transferieren lässt.

Während im LK-Süd der interreligiöse Austausch nicht im Vordergrund steht und allenfalls in die interkulturelle Arbeit eingelagert ist, finden sich im LK-West eine Reihe von dezidiert interreligiösen Aktivitäten. Viele davon sind im Rahmen von Bildungsmaßnahmen institutionalisiert oder anderweitig auf Dauer gestellt. Als wichtige Initiatorin und Schaltstelle fungiert eine kirchliche Mitarbeiterin mit einer Beauftragung für Ökumene und interreligiösen Dialog. Sie berichtet von unterschiedlichen Formaten, an denen sie mitwirkt oder federführend beteiligt ist. Dazu gehörte u. a. eine Unterrichtseinheit an lokalen Schulen:

»Und ich habe dann auch angeboten, so ein Projekt mit zwei mal zwei Doppelstunden zur interreligiösen Verständigung. Einfach so, wo es noch gar nicht um Religion, um interkulturell im engen Sinn ging, sondern um/ wir leben in verschiedenen Kulturen, und einfach, um die Schüler ein Stück weit davon runter zu kriegen: Es gibt hier; so wie das hier war, und so, wie ich aufgewachsen bin, ist es richtig, und die anderen müssen sich enkulturieren, indem sie werden wie ich [...]. Und da lief vieles über Spiele.« (LKWest03)

Hier klingt an, dass die *Unterrichtseinheit* zwar unter dem Label »interreligiöse Verständigung« lief, aber vor allem interkulturelle Erwartungshaltungen und Umgangsformen (z. B. »Begrüßungsriten«) im Fokus standen. Ein wichtiges Lernziel besteht offenbar darin, Assimilationserwartungen der Dominanzgesellschaft in Frage zu stellen und spielerisch einen offeneren Umgang einzüben. Dabei werden Religion und Kultur vor allem als Regelsysteme verstanden, deren Mechanismen es zu durchdringen gilt. Darüber hinaus berichtet die Befragte auch über interreligiöse Herausforderungen im weiteren Schulalltag, vor allem mit Blick auf die *interreligiöse Öffnung konfessioneller Schulen*. Eine konkrete Frage bezog sich hier auf die Teilnahme muslimischer und yezidischer Schüler:innen an den obligatorischen Schulgottesdiensten. Die Befragte stellt zwar klar, dass sich die Eltern bei der Einschulung zur Teilnahme ihrer Kinder an den Gottesdiensten schriftlich verpflichtet hätten, verweist aber auch auf »Diskussionen« und Einzelfallentscheidungen. Analog dazu berichtet eine pensionierte Direktorin von ihrem jahrzehntelangen Ringen um die interreligiöse Öffnung katholischer Grundschulen im LK-West. Da diese Schulen einen Mindestanteil an katholischen Schüler:innen vorweisen müssen, hätten sich alle nicht-katholischen Schüler:innen an der einzigen bekenntnisfreien Grundschule geballt (»über 90 Prozent mit Migrationshintergrund«), die dadurch zu einer »Brennpunktschule« geworden sei (LKWest02). Demgegenüber habe sie sich als Direktorin dafür stark gemacht, strikt nach Einzugsgebiet zu rekrutieren. Angesichts zurückgehender katholischer Kirchenmitglieder hätten sich die anderen Schulen dann dieser Praxis angeschlossen.

Während die interreligiöse Öffnung konfessioneller Organisationen auf der Ebene des Klientels heutzutage relativ unstrittig ist, stellen sich beim Personal größere

Herausforderungen (vgl. Schneiders 2016). Die oben angeführte Interviewpartnerin geht in diesem Zusammenhang auf ihre Bemühungen ein, syrische Lehrerinnen als Zweitkräfte in konfessionellen Kindergärten unterzubringen. Während die Einrichtungen selbst diese Initiative befürworteten, hätten kirchliche Funktionsträger sich sehr verschlossen gezeigt (»er hat gesagt, das geht nicht, auch als Zweitkräfte dürfen keine Muslime in den Kindergärten arbeiten«). Daraufhin mobilisierte die Befragte die Lokalpolitik (»der Landrat hat sich eingesetzt«) und die Presse (»Und dann habe ich ein paar Tage später einen Leserbrief in die [Regionalzeitung] gesetzt«) und erreichte, dass die syrischen Frauen nun zumindest im Krippenbereich angestellt werden können.

Neben Schulen und Kindergärten finden sich im LK-West auch noch andere Plattformen für interreligiöse Aktivitäten. So weist die o. g. Dialogbeauftragte auf eine *interreligiöse Vortragsreihe* an der Kreisvolkshochschule hin. Die Veranstaltung war weniger auf interreligiöse Begegnung als auf die Vermittlung religionskundlichen Wissens an eine interessierte Öffentlichkeit ausgerichtet. In einer anderen Stadt hat sich ein *Arbeitskreis* zusammengefunden, von dem auch interreligiöse Initiativen ausgehen, etwa mit Blick auf die Einrichtung eines muslimischen Gräberfeldes (vgl. hierzu Abschnitt 6.2.1.). Daran beteiligt war auch der Sprecher der örtlichen IGMG-Moschee. Er berichtet, wie ein lokales Krisenereignis die interreligiöse Zusammenarbeit vor Ort angestoßen hat:

»Also dieses Unglück [...] mit der Ungewissheit war der Startschuss für uns, in der Zusammenarbeit auf der religiösen Ebene. Dass man sich besucht hat, dass man gemeinschaftliche Dialoge/ das muss man sich mal vorstellen. Wir sind hier in einer Kleinstadt von knapp 30.000 Einwohnern und wir haben über [...] vier Jahre hinweg, haben wir hier jedes Jahr einen Dialog veranstaltet über bestimmte Themen, die in der Gesellschaft also Gehör gefunden haben. Und die letzten beiden Dialoge, die waren so explizit heikel, dass ich mich natürlich zur [Universität in nahegelegener Großstadt] gewandt habe und habe dann dort eine Dozentin gefunden, die dann diesen Dialog dann weitergeführt hat.« (LKWest05)

Wie im LK-Süd werden auch hier wiederkehrende Veranstaltungsreihen als Goldstandard interreligiöser Aktivitäten betrachtet. Der Ausdruck »*Dialog*« kennzeichnet dabei ein Format aus Vorträgen und Debatten, an dem jüdische, muslimische und christliche Vertreter:innen mitwirken. Der Interviewpartner hebt hervor, sie würden »explizit fürs Land sehr unüblich, auch mit einer jüdischen Gemeinde zusammenarbeiten« (a. a. O.). Dies wird möglich, da die jüdische Vertreterin zufällig vor Ort wohnt, wenngleich sie einer weiter entfernten Gemeinde angehört. Auch bei der punktuellen Dialoginitiative im LK-Süd gehört die jüdische Vertreterin zu einer Gemeinde aus der nahegelegenen Großstadt.

Hier wird deutlich, dass fehlende religiöse Diversität in ländlichen Regionen ein Hindernis für interreligiöse Aktivitäten sein kann, dies aber durch persönliche Kontakte und die Überschaubarkeit des Sozialraums ggf. ausgeglichen werden kann. Ein weiterer Bezug über die Grenzen des Landkreises hinaus betrifft die Einladung einer islamkundigen Dozentin. Die Notwendigkeit dafür ergibt sich aus der »heiklen« thematischen Anlage der Dialoge, etwa zur »Stellung der Frau im Judentum, Christentum und Islam«. Der Befragte macht deutlich, dass man sich bei der Themensetzung vor allem an öffentlichen Interessenlagen orientiert, so dass es sich

tendenziell um kontroverse Fragen handelt. Bemerkenswert ist schließlich, dass sich die interreligiöse Initiative als Antwort auf einen lokalen Unglücksfall und die damit verbundene »Ungewissheit« konstituiert. Dementsprechend war die erste interreligiöse Veranstaltung als *multikultureller Gottesdienst* weniger auf diskursiven Austausch als auf gemeinsame religiöse Praxis hin ausgerichtet.

Jenseits solcher sichtbaren Veranstaltungen bestehen zum Teil kleinräumigere Formate interreligiöser Begegnung. Ein gutes Beispiel dafür ist eine *interreligiöse Frauengruppe* im LK-West. Die zuständige kirchliche Mitarbeiterin merkt dazu an:

»Und jetzt komme ich nochmal zu unserer Frauengruppe. Die hatten wir begonnen, damals eben jüdisch, ezidisch, muslimisch, christlich, also von allen waren wir Frauen auch im Team. Die jüdische Mitarbeiterin ist inzwischen nicht mehr in [Kreisstadt], aber wir anderen haben noch Kontakt. Das Ganze ist ein bisschen gedümpelt in den Corona-Jahren. Wir haben ein klein bisschen was digital, haben wir schon hingekriegt.« (LKWest03)

Auch wenn das Zitat keine Auskünfte zur konkreten Arbeitsweise der Gruppe bietet, wird deutlich, dass es hier anders als bei den oben angeführten Vortragsreihen weniger um Wissensvermittlung oder einen interreligiösen Expertendialog geht als um persönliche Begegnung und Austausch. Zugleich wird deutlich, wie anfällig die interreligiöse Arbeit vor Ort für personelle Wechsel und äußere Störungen sind.

Im Vergleich der beiden Landkreise zeigt sich, dass in beiden Fällen interreligiöse und interkulturelle Aktivitäten eng miteinander verknüpft sind, wobei im LK-West tendenziell explizitere und strukturiertere Angebote im interreligiösen Bereich bestehen. Dies mag u. a. auf unterschiedliche *Rahmenbedingungen* zurückzuführen sein: So gibt es zwar in beiden Landkreisen sprachfähige *muslimische RMG*. Während aber der deutsche Konvertit im LK-West einen klaren Akzent auf religiöse Themen setzt, nutzt der türkischstämmige Aktivist aus dem LK-Süd einen breiteren interkulturellen Fokus, um dem Stigma des oben angeführten DITIB-Vorbehalts zu entgehen. Ein weiterer Unterschied liegt darin, dass im LK-West eine eigene *kirchliche Beauftragte* für interreligiösen Dialog aktiv ist, die im Hauptamt interreligiöse Initiativen entfalten und unterstützen kann. Eine vergleichbare Struktur findet sich im LK-Süd nicht, auch wenn die dortige Kirchenleitung ein grundsätzliches Interesse an interreligiösen Fragestellungen erkennen lässt. Schließlich deutet sich an, dass sich die *allgemeine Grundhaltung* gegenüber Religion als gesellschaftlicher Bindekraft in beiden Landkreisen unterscheidet. So scheinen interreligiöse Initiativen im LK-Süd verwaltungsseitig und kommunalpolitisch eher unerwünscht zu sein, während im LK-West prominente Akteure wie Landrat oder Bürgermeister sich für die interreligiöse Öffnung konfessioneller Bildungsinstitutionen stark machen.

Betrachtet man die *interreligiösen Formate*, so überwiegen in beiden Landkreisen Aktivitäten, die auf Wissensvermittlung bzw. kognitiven Austausch gerichtet sind. Dazu gehören Vortragsreihen, klassische *Dialogveranstaltungen* und Projekte im Rahmen des schulischen Religionsunterrichts. Der thematische Zuschnitt ergibt sich dabei aus gesellschaftspolitischen Diskursen (vor allem gegenüber dem Islam) oder aus dem lokalen religiösen Feld (z. B. Yezid:innen als lokal sichtbare Minderheit). Aktivitäten, die stärker auf gemeinsame religiöse Praxis oder Begegnung als Selbstzweck setzen, scheinen hingegen die Ausnahme zu sein. Beispiele dafür sind der

multireligiöse Trauergottesdienst nach einem Unglück im LK-West und Pläne für eine interreligiöse Öffnung des *Einschulungsgottesdienstes* im LK-Süd, die allerdings nicht umgesetzt wurden. Auch dezidiert interreligiöse *Nachbarschaftstreffs* oder *Feste* kommen in unserem Sample nicht vor. Allerdings sind entsprechende Aktivitäten teilweise in Formate der interkulturellen Arbeit eingelagert.

4.3.2 Interkulturelle Aktivitäten

In beiden Landkreisen berichten die Interviewpartner:innen von unterschiedlichen interkulturellen Ansätzen. Dabei scheint das Spektrum im LK-Süd ein wenig breiter und differenzierter zu sein. Wichtige Bausteine der interkulturellen Arbeit von kommunaler Seite aus sind hier die Interkulturelle Woche und Begegnungsorte. Die Verhältnisbestimmung von Religion und Kultur erweist sich dabei als wiederkehrende Herausforderung (siehe oben).

Die bundesweite *Interkulturelle Woche* war ursprünglich eine Initiative der verfassten Kirchen, um Begegnungen zwischen unterschiedlichen Menschen zu ermöglichen und Vorurteile abzubauen. Sie richtet sich ausdrücklich auch an kleinere Gemeinden. Zwei Akteure aus der kommunalen Sozialarbeit im LK-Süd beschreiben die Ausrichtung des Formats unter Corona-Bedingungen:

»Also jetzt in der interkulturellen Woche hatten wir tatsächlich einen Schwerpunkt – auch ein blöder Begriff – aber auf die Angebote, Begegnungsangebote zwischen Mehrheitsgesellschaft und Neuzugezogenen. Das war auch echt schön, hat gut geklappt. Wir hatten ein *Theaterstück* zum Thema Mehrsprachigkeit, das war vor allen Dingen für Kinder und Familien. Dann hatten wir *interkulturelle Kochabende*, die haben online stattgefunden und aus sage ich mal aus dem [Name eines Begegnungsortes]-Dunstkreis haben wir eben Hobbyköch:innen aus drei verschiedenen Kontinenten gehabt, die dann landkreisweit, eher Menschen, die der Mehrheitsgesellschaft zuzuordnen sind, diese Gerichte eben vorgekocht haben und die haben die nachgekocht und so.« (LKSüd08)

Die Darstellung ist auf mehreren Ebenen aufschlussreich: Zum einen wird deutlich, dass die Interkulturelle Woche auf konkrete Begegnung ausgerichtet ist und dabei ganz unterschiedliche Formate miteinander verbinden kann. *Kommensalität*, also das gemeinsame Essen, ist dabei traditionell ein wichtiger Baustein. Der digitale interkulturelle Kochabend lässt sich dementsprechend als ein kreativer Versuch verstehen, diese Erfahrung auch unter Bedingungen von Social Distancing zu ermöglichen. Die Protagonist:innen dafür werden aus dem Umfeld eines bestehenden Begegnungsortes gewonnen. Dies zeigt, dass Begegnungsorte nicht nur Treffpunkte, sondern auch wichtige Knotenpunkte für *interkulturelle Netzwerke* darstellen (mehr dazu siehe unten). Bemerkenswert sind ferner die Überlegungen der Befragten zu Beginn. Hier wird auf die Leitunterscheidung zwischen »Mehrheitsgesellschaft« und »Neuzugezogenen« zurückgegriffen – um sie im gleichen Atemzug zu problematisieren (»blöder Begriff«).

Dies spricht einerseits für die Kompetenz der Hauptamtlichen zur *Reflexion* von Mehrheit-Minderheiten-Konstellationen und ihrer Machtasymmetrien und macht andererseits deutlich, wie schwierig es ist, die *Kernzielgruppe* der Interkulturellen

Woche überhaupt zu bestimmen. In diesem Zusammenhang betont die Integrationsbeauftragte des Landkreises, dass das Format »tatsächlich mehr von Menschen – ich sag jetzt mal ohne merklichen Migrationshintergrund, ich will gar nicht sagen, nur von Menschen ohne Migrationshintergrund – besucht wird« (LKSüd02). Die Feststellung, dass die Angebote der Interkulturellen Woche vorrangig oder sogar ausschließlich von der deutschen Mehrheit ohne Migrationsgeschichte wahrgenommen werden, wirft die Frage auf, ob und in welchem Modus hier eigentlich interkulturelle Begegnung stattfinden kann. Zugleich deuten die oben angeführten Beispiele darauf hin, dass es hier zu einer kurzzeitigen Umkehr der Etablierten-Außenseiter-Beziehung kommt, wenn Zugezogene als Expert:innen fungieren und Alteingesessene als Lernende.

Schließlich zeichnet sich ab, dass der Übergang zwischen »kulturellen« und »religiösen« Akzenten im Rahmen der Interkulturellen Woche teilweise fließend ist. Ein Beispiel dafür ist die folgende Beobachtung der Integrationsbeauftragten im LK-Süd:

»Also Feste finden auch statt, interkulturelle Feste, auch so zum Beispiel im interkulturellen Garten in [Kleinstadt im LK-Süd] gabs ein interkulturelles Erntedank-Fest, beziehungsweise später haben sie 's dann ein bisschen interreligiös neutraler benannt. Ich überleg grad, ich glaub' Herbstfest oder Ähnliches. Weil das Erntedank-Fest natürlich sehr christlich geprägt ist.« (LKSüd02)

Das Zitat kreist um die Benennung einer Feier im Rahmen der Interkulturellen Woche, die von einem »Erntedank«- in ein »Herbstfest« umgewidmet worden ist. Diese Umbenennung wird als Ausdruck religiöser Neutralität interpretiert. Dabei bleibt unklar, ob und von wem die christliche Bezeichnung problematisiert worden ist. Insgesamt zeigt sich hier ein gewisses Spannungsfeld zwischen der kirchlichen Prägung der Interkulturellen Woche und dem Anliegen, Veranstaltungen möglichst inklusiv zu gestalten. Die kommunalen Sozialpädagoginnen im LK-Süd verstehen diese Feier als Beispiel für die kirchliche Beteiligung in der interkulturellen Arbeit: »Wo man schon merkt, dass sie auch explizit über ihr – sag ich mal – Stammklientel Menschen auch ansprechen wollen und zusammenbringen wollen« (LKSüd08). In dieser Formulierung schwingt eine gewisse Kritik an der Klientelorientierung der Kirchen mit, die einer angemessenen interkulturellen Öffnung möglicherweise entgegensteht. Im Übrigen wird Erntedank in beiden Landkreisen als ein wichtiger Anlass für Feierlichkeiten genannt. Darin spiegelt sich vermutlich auch die ländliche bzw. landwirtschaftliche Prägung der beiden Untersuchungsregionen wider. Schließlich wird im Zitat auch noch der interkulturelle Garten als Plattform für interkulturelle Veranstaltungen und Begegnungsort genannt.

Während die Interkulturelle Woche nur von Befragten im LK-Süd aufgegriffen wird, spielen *interkulturelle Begegnungsorte* in beiden Landkreisen eine wichtige Rolle. In beiden Kreisstädten findet sich ein Begegnungszentrum, das von kommunalen Sozialpädagog:innen koordiniert wird. Unter dem Dach dieser Einrichtungen bieten die Hauptamtlichen und externe Expert:innen verschiedene Beratungsleistungen an. Der Fokus liegt dabei auf der strukturellen und sozialen Integration von Zugewanderten. Eine Sozialpädagogin aus dem LK-Süd fasst das Angebotsspektrum ihrer Begegnungsstätte wie folgt zusammen:

»Also das zum Beispiel die Migrationsberatung, wobei die Vermittlung von Ehrenamtlichen, die ist auch immer, also auch ganz groß, da gab es jetzt 'ne große Wanderung, wo die ehrenamtlichen und die dazugehörigen Familien alle zusammen wandern waren, dann eben dieser Sprachkurs, Arbeitsmarktintegrationskurs, und was ich da spannend finde ist, dass auch in den Kursen selbst oder in den Begegnungsangeboten, die wir haben, [...] die sich eher eben an die Zielgruppe Migrant:innen richten, auch das ist ganz oft schon interkulturelle Bildungsarbeit, weil sich da ja ganz viele verschiedene Religionen begegnen.«
(LKSüd08)

Die Interviewpartnerin hebt hervor, dass die Migrationsberatung interkulturelle und interreligiöse Bildungsarbeit immer schon mitbeinhaltet. Wie genau diese Verbindung in der Praxis aussieht, geht aus der Aussage allerdings nicht hervor. Zudem wird deutlich, dass neben der individuellen Beratung und den Bildungsangeboten auch Vernetzungsmaßnahmen wie die angesprochene Wanderung organisiert werden. Diese zielen offenbar weniger auf Kontakte zwischen Migrant:innen als auf die »Vermittlung von Ehrenamtlichen«. Etwas anders gelagert ist die Begegnungsarbeit im LK-West, wie die zuständige Sozialpädagogin anhand eines Frauenkreises ausführte:

»Da sind, also es kommen zwischen 15 und manchmal 35 Frauen, da kommt so eine Handvoll Deutsche inzwischen. Aber sonst eher mit Migrationsgeschichte. Das ist immer so schade. Da will man Integration, aber, ja. Die Deutschen tun sich da eher schwer, leider.«
(LKWest11)

Die Veranstalterin drückt ihr Bedauern darüber aus, dass nur sehr wenige »deutsche« Frauen an ihren Informationsveranstaltungen teilnehmen und beklagt, dass dies den Integrationsprozess erschwere. Dabei legt ihre Kritik nahe, dass sie Integration als beidseitigen Prozess versteht. Auch in anderen Fällen zeichnete sich ab, dass Vernetzungsaktivitäten von der Aufnahmegesellschaft nur sporadisch wahrgenommen werden. Die immer wieder angesprochene »Willkommenskultur« adressiert Migrant:innen demnach vor allem als unterstützungsbedürftig und weniger als gleichberechtigtes interkulturelles Gegenüber. Die Themen der Informationsabende im LK-West beschränken sich nicht auf Integrationsfragen im engeren Sinne, sondern beziehen sich auch auf konkrete Herausforderungen wie Schulden, Sucht, Mutter-Kind-Kuren, die Pflege naher Angehöriger sowie auf allgemeinere Werthaltungen, etwa zur Rolle der Frau. Der Austausch ist interkulturell, insoweit diese Themen ausdrücklich im Kontrast zwischen der deutschen Gesellschaft und den verschiedenen Herkunftsländern verhandelt werden. Über diese angeleiteten Angebote hinaus kommen in der Begegnungsstätte Migrant:innen in selbst initiierten gemischten oder auch homogenen Gruppen zusammen. Daneben steht eine Nähmaschine zur Verfügung, die u. a. für »Gemeinschaftsprojekte« genutzt wird, etwa die Herstellung selbstgenähter Taschen, die vor Ort verkauft werden.

Als weitere Begegnungsorte werden im LK-Süd die bereits angesprochenen interkulturellen oder *internationalen Gärten* genannt. Dabei handelt es sich in der Regel um Vereine, in denen Menschen unterschiedlicher Herkunft gemeinsam Gartenflächen bewirtschaften. Dahinter steht die Idee, über die gemeinsame Praxis interkulturelle Begegnungen zu stiften. Der Ansatz ist ressourcenorientiert, insoweit Vorerfahrungen von Zugewanderten aus ländlichen Gebieten abgerufen werden; zugleich

bestehen teilweise eher defizitorientierte Vorstellungen von Migrant:innen als benachteiligt und integrationsbedürftig. Man könnte vermuten, dass interkulturelle Gärten vor allem im ländlichen Raum als Begegnungsorte verbreitet sind. In der Tat finden sich im LK-Süd mindestens drei solcher Gärten, während sie im LK-West kein einziges Mal erwähnt werden.

Wie bereits angesprochen, sind *religiöse Themen* in interkulturellen Aktivitäten unterschiedlich präsent. Dabei beschäftigten sich gerade die hauptamtlichen Akteure im Bereich der Migrationsarbeit immer wieder mit der Verhältnisbestimmung. So stellte eine Mitarbeiterin der Caritas im LK-West, die selbst aus dem Irak kommt, folgende Überlegung an:

»Wir haben verschiedene Spielkreise, wir haben die russische Spielgruppe, kurdische Spielgruppe. Manchmal ist es ländlich eingegrenzt, manchmal ist es aber auch der Volkszugehörigkeit; kurdische Gruppe, so, das können Kurden aus Türkei, aus Syrien, und Irak, sonstwoher sein, so. Es ist nicht immer genau nach Religion eingekreist. Hauptsächlich/ Religion eher weniger, dass es nur nach Religion eingekreist ist. Das ist jetzt eine muslimische Spielgruppe. [...] Eher so vom Land her, weil es dann einfach die Sprache ist so, oder Sprache und Sitten oder Kultur eben ist, die dann die Menschen vereint.« (LKWest01)

Analog zu der oben angeführten Ausrichtung interkultureller Angebote auf die Zielgruppe von Frauen und Kindern schildert die Befragte den Zuschnitt interkultureller *Spielkreise*. Sie unterscheidet dabei zwischen nationalen (»ländlich«), ethnischen oder kulturellen (»Volkszugehörigkeit«) und religiösen Eingrenzungen. Ihrer Schilderung nach spielt Religion als Kriterium eine untergeordnete Rolle. Stattdessen orientiert sich der Zuschnitt an nationalen Herkunftten (»vom Land her«), die als eine Art Näherungswert für sprachliche und kulturelle Ähnlichkeit fungieren. Die Zurückhaltung gegenüber der Religion als interkultureller Klammer wird hier nicht weiter begründet. Allerdings merkt die Interviewpartnerin an einer anderen Stelle an, dass die yezidische Religion durch nationalistische Bestrebungen untergraben werde (siehe oben). Expliziter äußern sich zwei kommunale Sozialarbeiterinnen aus dem LK-Süd zur Rolle der Religion in interkulturellen Aktivitäten:

»Das wird nicht ausgeblendet, aber da springen wir manchmal auch so auf den Zug auf, der halt gerade viele beschäftigt. Es ist aber nicht so, dass wir explizit Religion oder religiöse Themen zum Thema machen hier [...]. Das jetzt nicht, weil wir das auch nicht als unseren Auftrag sehen.« (LKSüd08)

Das Zitat dokumentiert das Selbstverständnis religiöser Neutralität in der kommunalen Sozialen Arbeit. Demnach wird Religion nicht pro-aktiv thematisiert, aber als Bedürfnis der Klient:innen wahrgenommen. Ein wiederkehrendes Beispiel ist der Bericht über das Angebot einer muslimischen Frau, einen Arabischkurs in den Räumlichkeiten der Begegnungsstätte anzubieten und ihr Wunsch nach einem muslimischen Religionsunterricht an städtischen Schulen. Die Befragten interpretieren dies als Versuch, sich »von den religiösen Strukturen« zu distanzieren. Auch darüber hinaus äußern sie Bedauern über die starke religiöse Prägung der Selbstorganisation von Migrant:innen im Landkreis. Diese wird ausgehend von dem oben angeführten Neutralitätsverständnis offenbar als Hürde für die interkulturelle Arbeit betrachtet – und als Besonderheit ländlicher Regionen gerahmt:

»Ich glaub, das haben wir in Städten einfach schon längst, da ist das schon längst vollzogen, diese Vielfalt an Strukturen, da gibt es einfach schon interkulturelle Vereine, die eben nicht primär religiös sind oder an 'ne bestimmte Moscheegemeinde angekoppelt sind und vielleicht ist das eher so, dass das im ländlichen Raum eben verzögert auch stattfindet.«
(a. a. O.)

Das Statement verbindet die religiöse Prägung von Migrantenselbstorganisationen mit Überlegungen zum Unterschied von Stadt und Land und bietet dazu eine Hypothese an: Je städtischer das Einzugsgebiet, desto ausdifferenzierter die Selbstorganisation von Migrant:innen und desto größer die Chance, Kooperationspartner außerhalb des religiösen Spektrums zu gewinnen. Die Beobachtung greift die oben angeführte Ausgründung eines interkulturellen Vereins aus der lokalen DİTİB-Gemeinde auf und sieht darin den Ausdruck eines allgemeineren Entwicklungstrends. Dabei ordnet die Formulierung »schon längst« die Überlegung modernisierungstheoretisch ein und suggeriert einen *Entwicklungsrückstand* ländlicher Räume im Rahmen eines sich mehr oder minder linear vollziehenden Prozesses der Differenzierung und Säkularisierung migrantischer Partizipation. Begründet wird die ausgeprägte Zurückhaltung gegenüber einer Zusammenarbeit mit religiösen Organisationen zum einen durch Verweis auf die eigene Satzung (»definitiv weltanschaulich unabhängig«) und zum anderen durch die vorherrschende »Angst vor Radikalisierung und Extremismus«, die bei der »Vergabe von Fördergeldern« zum Problem werden könnte. Hier zeigt sich in aller Deutlichkeit, wie Gefährdungsdiskurse religiöser Radikalisierung, vermittelt über die Logiken von Projektförderung und Kontaktschuld, zum effektiven Ausschluss vor allem muslimischer RMG im Bereich der interkulturellen Arbeit führen können.

5 Perspektiven auf und von Migrant:innen

In diesem Kapitel weiten wir den Blick von Religion und religiöser Diversität auf die Wahrnehmung von Migration sowie die Verhältnisbestimmung von Etablierten und Außenseitern. Dazu gehen wir im ersten Teilkapitel zunächst den Perspektiven von Angehörigen der Dominanzgesellschaft auf Migration bzw. Migrant:innen nach. Im zweiten Teilkapitel betrachten wir die Perspektive von Menschen mit Migrationsgeschichte auf die Dominanzgesellschaft und auf andere Migrant:innen, um im dritten Teilkapitel einige allgemeinere Beobachtungen zur Dynamik und zum Wandel von Etablierten-Außenseiter-Konfigurationen anzustellen.

5.1 Perspektiven auf Migrant:innen

Die Akteure der Dominanzgesellschaft in unserem Sample sind im Haupt- oder Ehrenamt mit Migration befasst und betrachten Zuwanderung prinzipiell unter *positiven Vorzeichen*. Dabei kommen Migrant:innen immer wieder als Menschen in den Blick, die *bedürftig* sind und *um die man sich kümmern* muss. Dementsprechend liegt in den Interviews ein deutlicher Akzent auf der Darstellung der lokalen »Willkommenskultur« und der Unterstützungsleistungen für Geflüchtete von der Vermittlung von Wohnraum, über Hilfe im Umgang mit Behörden bis hin zu Bildungs- und Freizeitangeboten. Statt einer Kartierung und genaueren Erörterung der einzelnen Hilfsangebote und ihrer spezifischen Ausgestaltung und Herausforderungen, analysieren wir im Folgenden übergreifende Wahrnehmungen und Bewertungen zur lokalen Entwicklung der Flüchtlingshilfe bzw. Migrationssozialarbeit. Zwei Sozialarbeiterinnen aus dem LK-Süd zeichnen diese Entwicklung als Prozess zunehmender Institutionalisierung und Ausdifferenzierung nach:

»Anfangen mit einem Qualifizierungskurs für Berufs- und Sprachintegration, und dann wurde das ganze Ding mehr und mehr angefettet mit weiteren Angeboten, gerade als dann 2015 viele Geflüchtete halt hergekommen sind, da gab es dann ja auch mehr Gelder, die zur Verfügung standen, sodass wir weitere Strukturen haben aufbauen können, sowas wie eine Ehrenamtsservicestelle, also Ehrenamtliche zu vermitteln, diverse Sprach- und Unterstützungsangebote, Frauenkurse, zum Teil auch Freizeitangebote. Dann hatten wir zwischendurch auch schon Stadtteilprojekte hier angegliedert [...]. Also weil wir schon auch als Standort über 12 Kolleginnen mit der Migrationsberatung noch dazu einfach gebündelt haben.« (LKSüd08)

Gleich zu Beginn wird deutlich, dass die primäre Stoßrichtung der Unterstützung auf die strukturelle Integration von Migrant:innen gerichtet ist, insbesondere ihre

Eingliederung in das Erwerbssystem. In der Rückschau beschreiben die beiden Interviewpartnerinnen die Fluchtbewegung von 2015 als eine Art Katalysator für den Ausbau und die Professionalisierung solcher Angebote. Neben hauptamtlichen Strukturen spielten dabei die Koordination und das Monitoring der ehrenamtlichen Helfer:innen eine besondere Rolle. Die Befragten betonen vor allem die *Ausweitung und Bündelung* der verschiedenen Unterstützungsmaßnahmen, die sich auch beim hauptamtlichen Personal widerspiegelt. Dabei ist anzumerken, dass es sich in vielen Fällen um befristete Projektmittel handelte, die seit dem Interview zum Teil deutlich zurückgefahren worden sind. Auch einige unserer Interviewpartner:innen monieren die Unterfinanzierung staatlicher Maßnahmen und die überzogene Inanspruchnahme des Ehrenamts.

Eine wichtige *Plattform*, um Hilfesuchende und Hilfsangebote zusammenzubringen, sind interkulturelle *Begegnungszentren* auf Stadt- oder Stadtteilebene. Die Leiterin einer solchen Begegnungsstätte im LK-West merkt dazu an:

»Hierher kommen Leute, die einen Kaffee trinken wollen, viele mit Migrationsgeschichte, manchmal auch Deutsche. Genau, die haben Briefe mit, die brauchen Unterstützung bei Anträgen, die brauchen Unterstützung beim Dolmetschen, aber eigentlich ist das zweitrangig, hier geht es eher um den Austausch und um Informationen und so.« (LKWest11)

Die Aussage deutet darauf hin, dass Unterstützungsanliegen häufig erst im persönlichen Gespräch artikuliert werden. Durch ihre niedrigschwellige Anlage bieten Begegnungszentren dafür eine Gelegenheitsstruktur. Damit verschiebt sich zugleich der Fokus von der strukturellen Integration auf soziale Integration und Teilhabe. Interessant ist ferner die Gegenüberstellung von »Deutschen« und Menschen »mit Migrationsgeschichte«. Sie verweist auf das Ringen um eine adäquate Semantik von Etablierten und Außenseitern, auf das wir weiter unten noch ausführlicher eingehen werden.

Auch *Religionsgemeinschaften* sind in unserem Sample immer wieder als Anbieter von Unterstützungsleistungen in Erscheinung getreten. Dabei waren es vor allem Vertreter:innen von *Freikirchen*, die ihre Erfahrungen damit thematisiert haben. Die Sprecherin einer Baptistengemeinde im LK-Süd, die durch den Zuzug von Christ:innen aus dem Iran stark gewachsen ist, blickt auf ihr persönliches Engagement zurück:

»Ich bin mit ihnen sehr viel unterwegs gewesen, ich habe mehrere Jahre lang jede Woche einen ehrenamtlichen Deutschkurs gemacht, wo jetzt nicht nur Grammatik gepaukt wurde, sondern wir haben, ich hab Behördenbriefe zu lesen bekommen, [...] und habe auch unser Christsein thematisiert, also wir haben immer am Ende das Vaterunser gesprochen und es ist insofern ein bisschen sowas wie eine Gruppe daraus geworden. Es war klar, dass viele von den Migranten traumatisiert in Deutschland angekommen sind, und dass wir nicht eine Therapie leisten konnten, [...] aber eine Gruppe zu bilden, in der ein gewisses Maß an Zugehörigkeitsgefühl entstanden ist.« (LKSüd07)

Im ersten Teil des Zitats schildert die Befragte ihre Arbeit mit den iranischen Geflüchteten. Diese umfasste neben einem Deutschkurs und Ämterhilfe offenbar auch intensive Begleitdienste (»mit ihnen sehr viel unterwegs gewesen«). Es handelt sich also um eine *persönliche* Form der Hilfeleistung, die in soziale Beziehungen einge-

bettet ist. Zudem wird deutlich, dass die Unterstützung immer auch *religiös gerahmt* war, zum einen liturgisch durch ein gemeinsames Gebet, und zum anderen durch Gespräche über die gemeinsame christliche Identität. Daraus sei ein Gefühl der Zusammengehörigkeit entstanden, das die Gemeinde auch in ihrem interkulturellen Alltag trage. Zugleich werden deutlich die *Grenzen* ehrenamtlicher Hilfe markiert, wenn es etwa um Traumata und psychotherapeutische Maßnahmen geht. Auch wenn in diesem Fall die deutschstämmigen Mitglieder der Gemeinde als Sender und die iranischen Geflüchteten als Empfänger von Hilfe fungieren, ist die Perspektive tendenziell auf ein Zusammenwachsen und eine *Gemeinschaft auf Augenhöhe* gerichtet. Demgegenüber bringt der Sprecher einer freikirchlichen Gemeinschaft in einer anderen Kleinstadt im LK-Süd seine Ernüchterung im Kontext der Flüchtlingshilfe zum Ausdruck:

»Nach dieser ersten Phase mit den ganz konkreten Hilfen kommt dann natürlich die Phase, wo die Familien, Ehepaare sich beruflich integrieren müssen und ihren Lebensunterhalt sich organisieren müssen und so. Und da zeigt sich dann, dass so die Kontakte, die über die direkten Erstkontakte waren, so: ›ich helfe dir‹, dass die abbröckeln. Und dann beginnt für mich der Moment, wo ich sage, jetzt müsste Integration beginnen, das heißt, es müssten Freundschaften, Beziehungen entstehen, die nicht mehr auf dieser Ebene sind: ›Ich bin der Helfer, und du bist der zu Helfende, dem geholfen werden muss‹. Und das, muss ich sagen, das gelingt wenig. Da bin ich sehr ernüchtert an vielen Stellen.« (LKSüd06)

Das Zitat schließt einen längeren Bericht dazu ab, wie der Befragte eine iranische Familie durch ihr Asylverfahren begleitet hat. Als Vertreter der Gemeinde nahm er auch an einer Anhörung teil, in der die Glaubwürdigkeit der christlichen Orientierung der Geflüchteten festgestellt werden sollte. Er unterscheidet zwei *Phasen des Ankommens*: Während die erste Phase durch Hilfsbedürftigkeit und Asymmetrie gekennzeichnet ist, steht die zweite Phase im Zeichen der strukturellen und sozialen Integration. Diese zeichnet sich aus Sicht des Interviewpartners vor allem durch symmetrische soziale Beziehungen aus. Diese allgemeine Betrachtung steht allerdings im Schatten der Problemanzeige, dass die Kontakte zu Geflüchteten zwischen der ersten und der zweiten Phase zurückgehen (»abbröckeln«). Dabei bleibt in diesem Fall unklar, ob der Kontaktabbruch von den Geflüchteten oder den alteingesessenen Gemeindemitgliedern ausgeht.

In diesem Zusammenhang stellt sich auch die Frage nach den *Flüchtlingshilfe-Aktivitäten von RMG*. Der ehemalige Jugendvorstand der größten Moschee im LK-Süd beschreibt, wie er vom roten Kreuz angerufen wurde, als in der Nähe eine große Notunterkunft errichtet wurde:

»Hab' ich gesagt; ›Okay, wie kann ich denn helfen? Was ist der Grund, warum sie angerufen haben?‹, da haben sie gefragt, ob wir vielleicht so als Kulturvermittler, oder falls dort irgendwo was übersetzt werden muss, dort mithelfen würden. Da bin ich dann natürlich hin, hab mir nochmal so zwei, drei aus der benachbarten Moschee dazu geholt, die dann vom Arabischen übersetzen können. Bin dann dort hingefahren, und es war tatsächlich so, man wusste eigentlich gar nichts.« (LKSüd04)

Im Zentrum des Berichts stehen die chaotische Situation und die Unwissenheit der beteiligten Akteure. Zugleich wird deutlich, dass die Moscheevertreter vor allem als »Kulturmittler« und Übersetzer angefragt werden. Im weiteren Verlauf bringt

der Interviewpartner seine Begeisterung über das Engagement der Zivilgesellschaft zum Ausdruck (»Das war der pure Wahnsinn!«) und formuliert deutliche Kritik an der fehlenden Handlungsfähigkeit der staatlichen Behörden: »Und ich fand das halt so ein bisschen traurig, dass die Regierung da nicht wirklich ordentlich drauf reagieren konnte« (a. a. O.). Diese Darstellung deckt sich mit quantitativen Analysen zu den religiösen Hintergründen der Flüchtlingshilfe, die (im Rahmen der Fluchtbewegung aus der MENA-Region in den Jahren 2015 und 2016) einen deutlich erhöhten Anteil von Muslim:innen unter den Flüchtlingshelfer:innen ermittelt haben (Nagel und El-Menouar 2017). Parallel dazu berichtet der Sprecher einer durch Spätaussiedler:innen geprägten Freikirche im LK-Süd von *Hilfsmaßnahmen für Geflüchtete aus der Ukraine*. Dabei steht vor allem die Vermittlung von dezentralem Wohnraum im Vordergrund. So hätten Mitglieder aus seiner Gemeinde Privatunterkünfte für geflüchtete Familien organisiert, damit sie nicht die kommunalen Notunterkünfte aufsuchen müssen. Auch hier ist entscheidend, dass die Mitglieder der Gemeinde sich mit den Geflüchteten (auf Russisch) verständigen können (zur Rolle der Sprache in Gottesdiensten der Gemeinde vgl. Abschnitt 7.2.3.).

Ähnlich wie in der öffentlichen Debatte wurden auch in den lokalen Diskursen über Zuwanderung die beiden großen *Fluchtbewegungen* aus der MENA-Region (2015/16) und aus der Ukraine (2022) *unterschiedlich wahrgenommen* und verhandelt. Dabei sind es vor allem Akteure aus dem LK-West, die Unterschiede und Ungleichbehandlungen zwischen diesen beiden Gruppen thematisieren. Die Mitarbeiterin eines konfessionellen Wohlfahrtsverbandes, die selbst aus dem Irak stammt, merkt dazu an:

»Es sind Geflüchtete aus der Ukraine, es sind auch Menschen dabei, die aus anderen Ländern kommen, aber in der Ukraine gelebt, studiert, was auch immer haben. Und die ebenfalls geflüchtet sind und die ebenfalls dort ihre Existenz, die sie sich dort aufgebaut haben, ebenfalls verloren haben. Also das ist, macht ja keinen Unterschied und wir dürfen keinen Unterschied machen zu anderen Geflüchteten aus anderen Ländern. Wir haben immer noch ankommende Geflüchtete aus Syrien, Irak, Somalia, die ebenfalls unsere Hilfe benötigen.« (LKWest01)

Im Fokus steht hier die Fluchtbewegung aus der Ukraine. Ausgehend von der Beobachtung, dass nicht nur Ukrainer:innen vor dem russischen Angriffskrieg fliehen, sondern auch Menschen anderer Herkunft, mahnt sie eine allgemeine Gleichbehandlung von Geflüchteten aus der Ukraine und der MENA-Region an. In eine ähnliche Richtung weist eine Ordensschwester aus dem LK-West, die ebenfalls in der Flüchtlingshilfe aktiv ist: »Und dann kommen alle aus der Ukraine und natürlich brauchen sie Hilfe. Aber ich wäre neidisch, wenn ich aus Syrien oder Irak oder Afghanistan käme, jetzt« (LKWest07). Hier deutet sich an, dass die Ungleichbehandlung auch zu Neid und Konflikten zwischen Geflüchteten führen kann.

Die Kritik an der ungleichen Behandlung unterstreicht, dass Geflüchtete aus beiden Regionen als gleichermaßen bedürftig wahrgenommen werden. Mit dieser Wahrnehmung korrespondiert ein bestimmter *Typus des Ehrenamts*, der, in Anlehnung an die Nomenklatur konfessioneller Wohlfahrtsverbände, als *sozialanwaltschaftlich* beschrieben werden kann. Dieser Ansatz zeichnet sich dadurch aus, dass »biodeutsche« (so die Selbstbeschreibung eines Akteurs) Aktivist:innen ihr kulturel-

les und soziales Kapital einsetzen, um die Gleichstellung von Migrant:innen voranzutreiben. Ein gutes Beispiel sind Bemühungen um ein muslimisches Gräberfeld im LK-Süd (vgl. Abschnitt 6.2.1.). Diese wurden von christlichen Ehrenamtlichen vorangetrieben, ohne dass es einen konkret formulierten Bedarf oder ein Mandat von muslimischer Seite dafür gab. Ein anderes Beispiel ist der Migrationsrat in der Kreisstadt des LK-Süd. Nach Auskunft einer Mitarbeiterin des Jugendamtes ist der Hauptzweck des Rates, »denjenigen Teilhabe zu ermöglichen, die halt nicht wählen können« (LKSüd05). Auch die Integrationsbeauftragte des Landkreises weist wiederholt darauf hin, dass der Migrationsrat für sie ein wichtiger Ansprechpartner ist, obwohl er auf städtischer und nicht auf Ebene des Landkreises angesiedelt ist. Zugleich erweist es sich offenbar als schwierig, Migrant:innen als regelmäßige Mitglieder des Rates zu gewinnen.

Ein weiterer, anders gelagerter, Aspekt der Wahrnehmung von Migration betrifft die *Sichtbarkeit von Migrant:innen* im öffentlichen Raum. In diesem Zusammenhang merken einige unserer Interviewpartner:innen an, dass Migration sich auch im »Stadtbild« bemerkbar mache. Eine städtische Mitarbeiterin im LK-Süd formuliert dazu folgende Beobachtung:

»Man sieht es schlicht und ergreifend auch ein Stück weit im Stadtbild. Also ganz eindeutig. Dass man die Menschen in der Fußgängerzone und gerade halt Kreisverwaltung zum Beispiel ist bei uns [...] also sehr zentral. [...] Welche Leute und wie viele Leute da unterwegs sind auf irgendwelchen Bänken sitzen. Auf dem [Platz im Stadtzentrum] sitzen und sich unterhalten oder beim Bürgerbüro in der Schlange stehen.« (LKSüd05)

Die Präsenz von Migrant:innen im Zentrum der Kreisstadt wird hier vor allem mit bestimmten Behörden in Verbindung gebracht (Kreisverwaltung, Bürgerbüro). Dabei bleibt unklar, wie Menschen mit Migrationsgeschichte konkret identifiziert werden. Vermutlich kommen hier äußere Kennzeichen zum Tragen (z. B. ein Kopftuch oder eine dunklere Hautfarbe), die für die Befragte entweder selbstverständlich sind oder die sie nicht benennen mag, um nicht als rassistisch wahrgenommen zu werden. Eine leitende Mitarbeiterin der evangelischen Kirche im LK-Süd macht die Sichtbarkeit darüber hinaus an einer Art *ethnischen Ökonomie* fest:

»Es sind tatsächlich auch die, eher Migrant:innen, die sag' ich mal, die kleinen Läden jetzt besiedeln in der Fußgängerzone. Mit Kaffee, mit kleinen Café-Angeboten, mit kleinen Restaurants mit so fünf/sechs Plätzen, mit einer Shisha-Bar. [...] Klar, natürlich mit den Barbershops, die jetzt überall wie Pilze aus dem Boden schießen. Und ich sag mal so, die zunehmenden Spielhallen. Also klar, man muss sich natürlich immer fragen, was passiert da so? Nagelstudios und so weiter. Müssen wir beiden jetzt nicht diskutieren, was das eigentlich alles für Läden sind. Und welche Geldströme jetzt von wo nach wo laufen.« (LKSüd03)

Die Befragte stellt heraus, dass Kleinunternehmen von Migrant:innen zunehmend das Bild der Innenstadt prägen. Dazu zählt sie neben kleinen Lokalen vor allem Dienstleistungsbetriebe wie Friseure, Nagelstudios und Spielhallen. Bemerkenswert ist der negative Ausblick zum Schluss: Statt sich über den Unternehmergeist der Zugewanderten zu freuen oder womöglich die prekären Bedingungen der Kleinselbstständigkeit zu problematisieren, bringt die Interviewpartnerin die Unternehmen in einen Zusammenhang mit Geldwäsche. Es wäre sicher überzogen, dieses

Statement als Hinweis auf eine fremdenfeindliche Orientierung zu betrachten. Dennoch zeigt sich daran, wie tief bestimmte Vorbehalte bzw. Schimpfklatsch auch in der bürgerlichen Mitte der deutschen Aufnahmegesellschaft verankert sind. An einer anderen Stelle des Interviews teilt die gleiche Interviewpartnerin eine Beobachtung zur siedlungsräumlichen Segregation von Migrant:innen im Landkreis:

»Aber ich glaube schon, allein von der Stadtgröße her, dass der Anteil der Migrant:innen hier am größten ist in [Name der Kreisstadt]. Also auch im Stadtbild. Gerade auch hier in der Innenstadt ist der gesamte, sag' ich mal, unrenovierte Wohnraum, also in den kleinen Fachwerkhäusern, natürlich von Menschen die sozial, sag' ich mal, nicht so gut bestellt sind, bewohnt, weil die Mieten einfach günstig sind. Hier, das gilt für [zwei weitere Kleinstädte im LK-Süd] genauso, verteilen sich dann die besser Situierten an den Hügeln. Also so auch bildlich geht es aufwärts« (LKSüd03)

Am Anfang steht erneut die Feststellung einer erkennbaren Präsenz von Migrant:innen in der Stadt, wobei auch hier die Kriterien der Zuordnung nicht erkennbar sind. Im Folgenden bietet die Befragte eine Erklärung für diese Ballung an. Diese hebt nicht auf die behördliche Infrastruktur ab, sondern darauf, dass die unsanierten Fachwerkbauten in der Innenstadt deutlich erschwinglicher sind. Dahinter steht eine Leitunterscheidung von Migrant:innen als Außenseitern, die »sozial nicht so gut bestellt sind« und den »besser situierten« Etablierten, die sich am Stadtrand ansiedeln.

Im *LK-West* bemüht sich ein Erwachsenenbildner, der auch im interkulturellen und interreligiösen Austausch aktiv ist, um eine nuancierte Sicht auf Migrant:innen vor Ort:

»Schwierig, ich glaube das muss man in drei Teile unterteilen. Es gibt einmal die *Arbeitsmigrant:innen*. Wir haben sehr viel Landwirtschaft und Mastviehwirtschaft hier. Wir haben viele Personen aus [...] Rumänien, Bulgarien und so weiter, da glaube ich haben wir auch ein sehr, sehr großes Problem, weil die zum Beispiel nicht sichtbar sind. [...] Die Meldedauer ist meist zwischen drei und sechs Monaten. [...] Da alleine so eine separate Migrationsgesellschaft, die auch strukturell in punktuellen Orten noch weiter auf dem Land verfrachtet wird, oder da auch eine gewisse Community aufbaut, dadurch, dass der Alltag auch von der Arbeit geprägt ist [...]. Dann haben wir das Thema Migrant:innen, also *Geflüchtete*, das auf jeden Fall ein großes Thema ist. Wird auch viel drüber diskutiert. Wir haben verschiedene Orte, die dann auch versucht werden, in die Stadt weiter reinzurücken, aber trotzdem strukturell am Außenrand liegen. [...] Und da gibt es nochmal die dritte Migrationsebene, das sind die *hochqualifizierten Arbeitenden* in den großen Unternehmen hier. Das ist eine ganz andere Migrationsbewegung, eine ganz andere Migrationswelle, die werden aktiv abgeworben. Wir haben das Krankenhauskonstrukt, da werden zum Beispiel sehr viele iranische Ärzte beschäftigt.« (LKWest08)

Hier wird eine Unterscheidung getroffen zwischen prekären und privilegierten Arbeitsmigrant:innen auf der einen Seite und Geflüchteten auf der anderen Seite. Die *prekäre Arbeitsmigration* wird mit der landwirtschaftlichen Prägung der Region in Verbindung gebracht und betrifft vor allem Migrant:innen aus Südosteuropa. Diese Zugewanderten sind »nicht sichtbar« und bilden »eine separate Migrationsgesellschaft«, da ihr gesamter »Alltag auch von der Arbeit geprägt ist« und sie in Sammelunterkünfte abseits der kleinstädtischen Zentren »verfrachtet« werden. Aufgrund ihrer kurzen Verweildauer bildet diese Gruppe entweder keine eigenständigen Vergemeinschaftungen aus oder sie treten nicht in Erscheinung. Im Unter-

schied dazu ist die *privilegierte Arbeitsmigration* durch die aktive Anwerbung hochqualifizierter Arbeitskräfte gekennzeichnet. Dazu können im weiteren Sinne auch die ausländischen Studierenden der in der Kreisstadt ansässigen Hochschule gezählt werden, die sich teilweise in eigenen Religionsgemeinschaften organisieren. Beide Gruppen (Prekäre und Privilegierte) sind eine Besonderheit des LK-West und werden im LK-Süd nicht thematisiert. Zugleich überrascht, dass der Interviewpartner in seiner Kartierung die *klassische Arbeitsmigration* im Rahmen der Anwerbeabkommen außer Acht lässt. Ein Grund dafür könnte sein, dass er diese langansässigen Personen als etabliert und mithin nicht (mehr) als Migrant:innen wahrnimmt. Im Kontrast dazu stehen die *Geflüchteten*, die zwar öffentlich »ein großes Thema« sind, aber (ganz anders als im LK-Süd) eher in der Peripherie der Kleinstädte anzutreffen sind.

Mit dem Hinweis auf Land- und Viehwirtschaft ist bereits ein wichtiges Kriterium von Ländlichkeit angesprochen, das sich mit einem spezifischen Typus von Arbeitsmigration verbindet. Zugleich ermöglicht die *wirtschaftliche Stärke* des Landkreises Migrationsformen, die sonst eher für städtische Ballungszentren charakteristisch sind. Ein weiterer Faktor, der in beiden Landkreisen genannt wurde, ist die höhere relative Sichtbarkeit von Migrant:innen aufgrund der *Überschaubarkeit des Sozialraums*. Was auf den ersten Blick etwas spröde klingt, kleidet die bereits zu Wort gekommene Vertreterin einer freikirchlichen Gemeinde im LK-Süd in eine teils autobiographische Reflexion:

»Bevor ich in [Name der Kreisstadt] gewohnt habe, kannte ich mehr entweder Großstädte oder ganz weit abgelegen. Es ist eine Kleinstadt, wo zum Beispiel in der Buchhandlung die Buchhändlerin weiß, welches Buch hat schon die Frau, die ich beschenken möchte. Das ist Kleinstadt. Und wenn man ein Weilchen da wohnt, kennt man ganz viele, es gibt ganz viele soziale Verknüpfungen, wenn ich irgendwo anrufe mit irgendeinem Anliegen, selbst bei Behörden, dann ist entweder mein Name bekannt oder der Name meines Mannes. Das läuft dadurch manchmal leichter. Auf der anderen Seite ist man sich natürlich auch näher und weiß: Wenn ich irgendwo so richtig aus dem Rahmen falle, dann redet auch die halbe Stadt darüber. Also das sind verschiedene Seiten der Medaille einer Kleinstadt. Und von den Migrant:innen her ist es ein ganz großes Plus, dass von Anfang an immer eine dezentrale Unterbringung ist, also keine großen Sammelunterkünfte und das macht für die Lebensqualität der Migrant:innen eine ganze Menge aus. Und in unserem Umfeld haben wir den Eindruck, dass sie willkommen sind. Es gibt ganz vereinzelt Erzählungen, dass jemand, was weiß ich, als Helferin im Altenheim abgelehnt wurde wegen der schwarzen Haare, weil jemand deutlich südländisch ausgesehen hat. Das kommt vor, aber das alles noch ein bisschen in einem anderen Rahmen als in einer großen Stadt.« (LKSüd07)

Am Beginn des Zitats stehen Überlegungen zur Besonderheit der Kleinstadt im Vergleich mit »Großstädten« auf der einen und »ganz weit abgelegenen« Gebieten auf der anderen Seite. Demnach ist es ein wesentliches Kennzeichen des kleinstädtischen Sozialraums, dass man sich kennt, dass »Anliegen« oft in bestehende soziale Beziehungen eingebettet sind und »dadurch manchmal leichter« Lösungen gefunden werden können. Da es in der Kleinstadt keine Sammelunterkunft gibt, werden Geflüchtete von Anfang an in die bestehenden Netzwerke integriert, was die Interviewpartnerin positiv bewertet (»ganz großes Plus«). Zugleich weist sie aber auch kritisch auf die *Enge des Sozialraums* und die damit verbundene *soziale Kontrolle* hin.

Diese geht mit *Normierungen* für jene einher, die »aus dem Rahmen fallen« und kann daher Verwirklichungschancen verbauen. Es steht zu vermuten, dass diese Normerwartungen für Migrant:innen eine spezifische Herausforderung darstellen und diese insoweit besonders unter Beobachtung stehen (vgl. Glorius 2022, S. 342). Die Befragte problematisiert das nicht, verweist aber auf punktuelle Vorfälle rassistischer Diskriminierung. Diese seien allerdings weniger häufig bzw. gravierend als in Großstädten. In der Summe wird der überschaubare Sozialraum somit als eine Art *Schutzraum* dargestellt, der Geflüchteten ein einfacheres Ankommen ermöglicht. Diese Einschätzung steht im Kontrast zu der Darstellung von Scheib, dass die Gunstfaktoren des ländlichen Raums überschätzt werden (vgl. Scheib 2022).

Mit dem Hinweis auf rassistische Diskriminierung ist der Bogen geschlagen zu *Ausländerfeindlichkeit* als extremer Form der Außenwahrnehmung von Migrant:innen. Diese wird von unseren deutschstämmigen Interviewpartner:innen eher abstrakt thematisiert. So führen verschiedene Akteure im LK-Süd an, dass es dort »Rechte« bzw. »rechtsextreme Strukturen« gäbe. Dabei liegt das Augenmerk weniger auf fremdenfeindlichen Aktionen oder Übergriffen als auf der Formierung eines breiten zivilgesellschaftlichen Gegen-Bündnisses und der interkulturellen Arbeit vor Ort. Für die Kreisstadt verweist ein Befragter, wie im Abschnitt 3.3.2 ausgeführt, zudem auf ihren »braunen Ruf in der Geschichte«. Im Unterschied dazu unterstreicht ein Interviewpartner im LK-West, dass aufgrund der wirtschaftlichen Stärke und »bürgerlichen« Prägung der Region rechtspopulistische Kräfte »keine Chance« hätten. Dennoch sei die Erinnerung an die fremdenfeindlichen Übergriffe in den 1990er-Jahren in Mölln und Solingen präsent und habe den Startschuss für verschiedene interkulturelle Initiativen gegeben. Die Integrationsbeauftragte des LK-West setzt sich intensiv mit der Herausforderung auseinander, dass die Wahrnehmung von Rassismus immer auch von der Person abhängt:

»Ich kann nix dafür, dass ich blond und hellhäutig und deutsch bin, aber das bedeutet nicht, dass ich nicht sensibel sein kann oder sein muss für Menschen, die das eben nicht sind. Und mir immer wieder bewusst machen: okay, in bestimmten Bereichen, ich kann da nicht hindenken, wenn es um Rassismus-Erfahrungen geht, um Ausgrenzungen geht. Ich kann nur versuchen, mich da einzufühlen, aber ich erlebe das nicht, weil ich eben nicht so bin.« (LKWest04)

Im Zentrum des Zitats steht die Bewusstmachung der eigenen privilegierten und etablierten Position, die hier vor allem an physiognomischen Merkmalen (»blond und blauäugig«) festgemacht wird. Daraus leitet die Befragte einen *blinden Fleck* im Hinblick auf eigene Erfahrungen von Rassismus und eine Notwendigkeit der kritischen *Selbstreflexion und Empathie* ab. Eine derart reflektierte Auseinandersetzung mit Rassismus ist in unserem Sample die Ausnahme, obwohl die meisten der Befragten aus dem Bereich der interkulturellen oder Migrationsarbeit kamen. Allerdings waren Fragen von Diskriminierung im Leitfaden auch nicht besonders prominent verankert. Zugleich unterstreicht das Statement, wie wichtig es ist, nicht nur die Perspektive der Dominanzgesellschaft auf Migration zu betrachten, sondern auch die *Binnensicht* von Menschen mit Migrationsgeschichte. Damit beschäftigt sich das folgende Teilkapitel.

5.2 Perspektiven von Migrant:innen

In diesem Teilkapitel werfen wir zunächst einen Blick darauf, wie Menschen mit Migrationsgeschichte die Dominanzgesellschaft wahrnehmen und wenden uns dann der Frage zu, wie sie auf andere Migrant:innen schauen.

5.2.1 Perspektiven auf die Dominanzgesellschaft

Im Hinblick auf die *Dominanzgesellschaft* berichten unsere Interviewpartner:innen nicht von unmittelbaren eigenen Erfahrungen mit Fremdenfeindlichkeit oder rassistischer Ausgrenzung. Ob dies daran liegt, dass solche Situationen nicht vorkommen oder daran, dass Aktivist:innen mit Migrationsgeschichte vielleicht über eine besondere Resilienz im Umgang mit Diskriminierung verfügen, bleibt unklar. Auch die Frage, ob entsprechende Erlebnisse in den Interviews womöglich aus Höflichkeit oder Lokalraison verschwiegen wurden, muss hier offenbleiben. In einer anderen Erhebung im kleinstädtischen Kontext haben Geflüchtete jedenfalls wiederholt von Diskriminierungserfahrungen und sogar von tätlichen Übergriffen berichtet, etwa im Zusammenhang mit ihrer Hautfarbe oder ihrem Kopftuch (vgl. Nagel 2024, S. 22 f.).

Zugleich formulieren viele unserer Gesprächspartner:innen einen allgemeineren *Anspruch auf Zugehörigkeit und Anerkennung*. Dabei spielen die wahrgenommenen *Erwartungshaltungen der Dominanzgesellschaft* eine wichtige Rolle: Zum einen grenzen sich die Befragten von Assimilationserwartungen ab und betonen demgegenüber die Pflege der Sprache und Kultur ihrer Herkunftsländer (bzw. der ihrer Eltern), zum anderen beschreiben sie ihr eigenes Engagement als eine Art Bringschuld gegenüber dem Aufnahmeland. Der Sprecher einer schiitischen Gemeinde im LK-Süd erzählt dazu eine charakteristische Anekdote:

»Aber man muss natürlich sagen, in Deutschland; Menschen mit Migrationshintergrund haben es nicht einfach. Natürlich ist eine Gleichberechtigung hier vom Staat/ Jeder darf, und, und, und. [...] Ich sitze im Zug, neben mir eine Dame oder vor mir eine ältere Dame, man kommt ins Gespräch, ne, wenn man so von Göttingen nach Stuttgart fährt. Und dann fragte mich die Dame: »Woher kommen Sie denn?«, da habe ich gesagt, »[Name der Kreisstadt]«, sie sagt: »Ja, nein, ich meine nicht aus [Name der Kreisstadt], sondern in Wirklichkeit! Sie haben vielleicht einen deutschen Pass.« Sag ich: »Sie wollen fragen, wo meine Eltern herkommen«, sag ich: »Ja, meine Eltern kommen aus dem Libanon.«/ Kennt man ja, ne. Ist ja so.« (LKSüd09)

Die Erzählung ist nicht nur ihrem Inhalt, sondern auch ihrem Aufbau nach bemerkenswert. Dabei kann hier dahingestellt bleiben, ob es sich um ein tatsächliches Erlebnis oder eine Art exemplarische Lehrgeschichte handelt. Am Anfang steht die grundsätzliche Beobachtung, dass es Menschen mit Migrationsgeschichte in Deutschland schwer haben und die verfassungsmäßig garantierte »Gleichberechtigung« sich nicht zwangsweise im alltäglichen Miteinander spiegelt. Der folgende Dialog dient dann offenbar dazu, diese Spannung näher zu illustrieren. Er beginnt unvermittelt und beschreibt ein Zwiegespräch mit einer älteren Dame, die die *Zuge-*

hörigkeit des Interviewpartners zur deutschen Gesellschaft in Frage stellt. Interessant ist dabei, dass er auf die Frage nach seiner Herkunft zunächst mit dem Namen der Kreisstadt antwortet. Darin könnte ein Hinweis auf eine starke lokale Verortung von Zugehörigkeit liegen. Die Hauptspannung liegt hier in der Unterscheidung zwischen einem »deutschen Pass« und der Herkunft »in Wirklichkeit«. Diese Unterscheidung verweist auf den Unterschied zwischen *Zugehörigkeit als Rechtstitel*, den man erwerben kann, und einem biologistisch-völkischen Verständnis von *Abstammung*. Allerdings verzichtet der Interviewpartner auf eine Einordnung der Anfrage als rassistisch und schließt stattdessen mit einem resignativen »Kennt man ja«. Dadurch wird angezeigt, dass es sich aus seiner Sicht nicht um ein skurriles Einzelereignis handelt, sondern um eine *typische Situation*.

Auch ein anderer Aktivist im LK-Süd, dessen Eltern aus der Türkei eingewandert sind, beschäftigt sich im Interview ausführlich mit seiner Beheimatung zwischen Deutschland und der Türkei. Hierzu folgende Szene:

Szenische Beschreibung 2: »Ich wollte auch ein bisschen was zurückgeben«

Mit unermüdlichem Ticken verfolgt die Küchenuhr emsig ihr Tagewerk. Auch Hassan, der an seinem Küchentisch sitzt und mit beiden Händen schützend die Teetasse umgreift, erzählt von seinen alltäglichen Bemühungen. Der umtriebige 42-jährige stellt mit seinem Verein Projekte auf die Beine, die zwischen Kulturen vermitteln sollen. Als Sohn türkischstämmiger Eltern ist ihm der Wandel zwischen unterschiedlichen kulturellen Kontexten nicht fremd. Als ich ihn frage, ob dieser Ort hier für ihn Heimat bedeute, beugt er sich entschlossen vor: »Ja, also ich, ich fühle mich wie ein richtiger Neuenbuscher, ich bin hier in Neuenbusch geboren. Meine Frau ist hier geboren, meine Kinder sind hier geboren, ich bin hier groß geworden. Das ist meine Umgebung, ich kenne mich hier aus, meine Freunde sind hier. Ein Teil meiner Familie ist hier. Ich fühle mich hier verwurzelt, ich fühle mich hier wohl und deswegen wollte ich auch ein bisschen was zurückgeben.« Eine glückliche Kindheit zwischen Schulfreunden und Sportverein, eine Chance für seine Eltern, genug Geld zu verdienen, um zwar nicht reich, aber doch zufrieden zu sein – Hassan ist dankbar dafür. Und gleichzeitig ist ihm bewusst, dass interkulturelle Vermittlung wichtig ist, dass Menschen auch Gelegenheiten brauchen, um ins Gespräch zu kommen. Besonders mit der Geburt seiner Kinder wuchs der Drang, diese Gelegenheiten aktiv zu schaffen und auch andere dafür zu aktivieren: »Ich wollte auch nachdem meine Kinder auf die Welt gekommen sind, wollte ich denen eigentlich ein Neuenbusch präsentieren, das lebenswert ist, und wo sie aufgrund ihrer Herkunft oder aufgrund ihrer Religion nicht irgendwie benachteiligt werden. Das war eigentlich schon immer mein Ziel, das man versucht, das zu vermindern. Ein großes Ziel von mir ist auch, Jugendliche politisch zu engagieren. Jugendliche mit Migrationshintergrund, die einfach ihr Recht einfordern.« Gleichzeitig stand immer die Versuchung im Raum, sich in das Herkunftsland zurück zu orientieren, wie er sich erinnert: »Bei uns war es immer Thema, meine Eltern, die wollten immer zurück. Die wollen, glaube ich, immer noch zurück in die Türkei, die sie auch von damals

noch kennen. Und das ging dann so weit, dass meine ältere Schwester auch in die Türkei schon gezogen ist. Also dorthin geheiratet hat, weil die alle dorthin zurückkehren wollten.« Hassan kratzt sich am Kinn und wirkt nachdenklich. Ein Teil von ihm fühlt sich mit der Türkei bis heute sehr verbunden. Ob er sich vorstellen kann, in die Türkei zu gehen? »Ich habe das damals auch versucht, habe aber relativ schnell gemerkt, dass das gar nicht mein Ding ist. Mir hat die Struktur, die Organisation hat mir gefehlt. War mir einfach ein bisschen zu chaotisch.« (LKSüd04)

Die beschriebene Szene beginnt und endet mit einer beinahe bekenntnisförmigen *Bekräftigung der Zugehörigkeit* und »Verwurzelung« in der Kreisstadt. Dabei wird Heimat implizit bestimmt durch Ordnung und Orientierung (»kenne mich hier aus«) und soziale Beziehungen (»meine Freunde sind hier«). Aus der Tatsache, dass diese vertraute Umgebung zu seinem Lebensglück und Wohlergehen beiträgt, leitet der Interviewpartner eine *Norm der Reziprozität* ab (»ein bisschen was zurückgeben«), mit der er sein politisches Engagement vor Ort begründet. Eine wichtige Zielsetzung des Engagements ist auch hier die Gleichbehandlung, die der Befragte vor allem an der Abwesenheit von Diskriminierung aufgrund von Herkunft und Religion festmacht. Im Fokus stehen dabei seine eigenen Kinder sowie die nachfolgende Generation als Ganze, die sich politisch engagieren und »einfach ihr Recht einfordern« sollen.

Ähnlich wie im vorangegangenen Beispiel wird damit ein *Spannungsfeld* zwischen dem eigenen Anspruch auf Zugehörigkeit und der faktischen gesellschaftlichen Teilhabe beschrieben. Allerdings liegt der Akzent hier weniger auf den Schließungsprozessen der Aufnahmegesellschaft als auf der Agency der Migrant:innen. Die abschließende biographische Erzählung kann in diesem Zusammenhang als Forderung verstanden werden, sich darüber klar zu werden, wo man hingehört, und sich dort proaktiv zu beheimaten. Dabei zeichnet der Befragte einen Kontrast zwischen deutscher Ordnung und der »chaotischen« Türkei und übernimmt hier womöglich einen gängigen Schimpfklatsch der Etablierten. Interessant ist ferner der Nachsatz, seine Eltern wollten zurück »in die Türkei, die sie auch von damals kennen«. Dieser verweist auf eine typische *Ungleichzeitigkeit* in der Diaspora-Situation, die mit einem nostalgischen und idealisierten Blick auf das Herkunftsland verbunden ist (vgl. Safiran 1991). Da das Zitat immer wieder zwischen biographischen und allgemeineren Betrachtungen changiert, lässt sich diese Aussage unter Umständen als implizite Kritik und Aufforderung an die erste Generation lesen, sich aktiv für Deutschland als ihre Heimat zu entscheiden.

Im Kontrast zu diesem scheinbaren Entscheidungs- und Bekenntniszwang formuliert derselbe Interviewpartner für seine eigenen Kinder folgende Perspektive:

»Ich möchte einfach, dass meine Kinder nicht immer so zwischen diesen zwei Welten sind. Dass sie nicht immer sagen müssen: ›Ich bin Türke‹ oder ›Ich bin Deutsch‹. Sie sollen sich nicht entscheiden, sie sollen sich aus beiden Sachen, sie sollen einfach den Vorteil sehen, aus beiden Sachen die Vorteile rausziehen aber sich nicht entscheiden müssen [...]. Das versuche ich so ein bisschen zu vermitteln, und will den Jugendlichen erklären, dass sie einfach ihr Recht hier einfordern sollen. Sie sind ein Teil der Gesellschaft und sollen einfach

nur versuchen, ihr Recht einzufordern und nicht als Gäste oder zweite Wahl irgendwie fühlen.« (LKSüd04)

Während es für die Eltern darum geht, bei aller Sehnsucht nach der Türkei ihr eigenes Deutsch(-geworden-)sein anzuerkennen, werden die Kinder ermutigt, ihr Deutsch- und Türkischsein als *gleichberechtigte Bestandteile ihrer Identität* wahrzunehmen. Damit ist offenbar weniger eine Verschmelzung im Sinne einer neuen, hybriden Identität gemeint als *eine kontextspezifische Betonung* des einen oder anderen Bestandteils. Der Ausdruck »Vorteil« verweist in diesem Zusammenhang vermutlich nicht auf die situativen Gewinne eines opportunistischen Code-Switchings, sondern rahmt den Migrationshintergrund allgemein als Bereicherung.

Damit verbindet sich auch ein politisches Empowerment, das an dieser Stelle noch einmal bekräftigt und konkretisiert wird: Aus der Feststellung nicht lediglich »Gäste« zu sein, lassen sich weitreichende Teilhabe- und Gleichbehandlungsansprüche ableiten. Diese müssten aber aktiv eingefordert und mit eigenem Engagement für das Gemeinwohl vor Ort untermauert werden und stellen insofern auch eine *Bringschuld* der Migrant:innen dar. Im Kontrast zum vorherigen Beispiel wird die alltägliche Einlösung der verfassungsrechtlich garantierten »Gleichberechtigung« somit nicht nur als Aufforderung an die Dominanzgesellschaft verstanden, sondern vor allem auch an der selbstbewussten Mitwirkung von Migrant:innen (»ihr Recht einfordern und nicht als Gäste oder zweite Wahl irgendwie fühlen«) festgemacht.

Im Vergleich zu diesen ausführlichen Überlegungen im LK-Süd haben sich die Interviewpartner im LK-West kaum zum Verhältnis von Migrant:innen und Dominanzgesellschaft geäußert. Eine der wenigen Einlassungen dazu stammt von dem Gründer einer lokalen Moschee, der schon seit vielen Jahrzehnten in Deutschland lebt, und viele Jahre im Stadtrat aktiv war:

»Zweite Generation sind wir das wieder. Wir sind hin und her gewandert, wir wussten am Ende gar nicht mehr, wo wir hingehören. Einmal in die Türkei, einmal nach Deutschland und dann haben wir, die zweite Generation, gesagt: »Wir wollen hier leben, wir wollen hierbleiben, dass wir ein bisschen mit den hiesigen integrieren, miteinander eine Brücke bauen.« (LKWest16)

Auch wenn es kürzer und weniger elaboriert ist, ähnelt dieses Statement verblüffend den vorangegangenen Ausführungen aus dem LK-Süd. Auch hier wird die *Orientierungslosigkeit* der zweiten Generation angesprochen, die diese schließlich mit einer Art *Bekanntnis* zu Deutschland durchbricht (»wir wollen hier leben«). Daraus folgt ein Commitment zu sozialer Integration und Engagement. Zugleich macht das Zitat deutlich, dass die »zweite Generation« nicht als chronologisch fixierte Kohorte zu verstehen ist, sondern vor allem durch *kollektive Erfahrungen* gekennzeichnet ist (vgl. Mannheim 2017 (1928)): Auch wenn zwischen den beiden letztgenannten Interviewpartnern zehn Jahre Altersunterschied liegen, beschreiben sie doch in ähnlicher Weise das »Hin und Her« im transnationalen Sozialraum zwischen Deutschland und der Türkei und die Erfahrung, nirgendwo dazuzugehören.

Diese Prägung verbindet sich mit einem eigenständigen *Typus des Ehrenamts*. Im Unterschied zu dem oben angeführten sozialanwaltschaftlichen Typus, bei dem sich deutschstämmige Akteure für die Gleichstellung von Migrant:innen in ganz be-

stimmten Bereichen stark machen, ist das migrantische Ehrenamt *partizipationsorientiert* und manifestiert einen allgemeineren Anspruch auf Teilhabe, Zugehörigkeit und Anerkennung. Dieses Engagement spielt sich u. a. in RMG ab, nutzt aber auch andere gesellschaftliche Verbände (vor allem Sportvereine) und kommunalpolitische Gelegenheitsstrukturen (Stadtrat, Migrationsrat).

5.2.2 Perspektiven auf andere Migrant:innen

Die Migrant:innen in unserem Sample setzen sich nicht nur mit der Dominanzgesellschaft auseinander, sondern auch mit anderen Zugewanderten. Da wir für unsere Interviews vor allem lokale Aktivist:innen befragt haben, handelt es sich bei den Menschen mit Migrationsgeschichte in fast allen Fällen um Personen, die entweder in Deutschland geboren sind oder hier den größeren Teil ihres Lebens verbracht haben. Es fällt auf, dass sich diese »etablierten« Migrant:innen immer wieder distanziert bis ablehnend gegenüber anderen Zugewanderten äußern. Besonders spürbar war dies im Austausch mit einigen Aktiven in einer Begegnungsstätte im LK-West, die dort selbst Angebote für andere Migrant:innen machen. So merkt etwa eine Frau aus Bulgarien, die seit 33 Jahren in der Kleinstadt lebt, an:

»Eigentlich die Flüchtlingspolitik hat sehr viel für die Flüchtlinge gemacht, das ist nicht schlecht, aber für die anderen Ausländer nix. Aber die hat organisiert und etwas gemacht, weil, die kommen aus anderen Ländern, die haben andere Traditionen, andere Identität. Die wollen ja gar keine Gesetze und so weiter. Da muss es ihnen jemand sagen: ›Du musst das Papier trennen und dies und das‹, ›du sollst deine Versicherung bezahlen‹.« (LKWest13)

Das Statement thematisiert zunächst die Ungleichbehandlung von »Flüchtlingen« und »anderen Ausländern«. Während die Geflüchteten zahlreiche Hilfen erhielten, hätten die anderen frühen Zugewanderten sich selbst helfen müssen. In nahtlosem Anschluss problematisiert sie die Andersartigkeit der Flüchtlinge (»andere Traditionen«). Diese würden elementare Regeln des Aufnahmelandes wie z. B. die Mülltrennung nicht nur nicht kennen, sondern auch nicht akzeptieren (»wollen ja gar keine Gesetze«). Dass sie sich trotzdem für Geflüchtete engagiert, begründet sie an anderer Stelle mit dem langweiligen Leben in der Kleinstadt: »Wenn ich nicht in so einer Geschichte mit Ausländern mich einsetze, dann ist es sehr langweilig« (a. a. O.).

Eine andere Frau, die vor mehr als 20 Jahren aus Rumänien gekommen ist, zieht ebenfalls eine klare Linie zu anderen Migrant:innen. Hierzu eine Szene aus der genannten Begegnungsstätte im LK-West:

Szenische Beschreibung 3: »Wir machen so viel für die und die kommen nur, wenn sie ein Problem haben«

Anda läuft hinter die kleine Theke und holt eine Schüssel mit Keksen. Wir sind in einer Begegnungsstätte, in der sie sich seit einigen Jahren engagiert. Die Leiterin der Einrichtung begrüßt am gegenüberliegenden Ende des Raums einige Gäste des heutigen interkulturellen Cafés. Auch an anderen Tischen haben sich ein paar Frauen niedergelassen und unterhalten sich fröhlich. Ich bin im Gespräch

mit ein paar Gästen, die mir von ihrer ehrenamtlichen Integrationsarbeit und ihren Hürden berichten. Anda kommt zurück und stellt die Kekse auf den Tisch. Sie ist vor 20 Jahren als junge Frau aus Rumänien gekommen, berichtet sie. Sie fühle sich sehr wohl hier, habe aber auch einiges dafür getan. Anderen ergehe es anders, stellt sie fest und schimpft: »Die sind auch über 20 Jahre hier, die haben eine Wohnung gekauft und Haus und sagen trotzdem, ›Wir fühlen uns nicht wohl‹«. Dass man sich ohne irgendwelche Bemühungen nicht wohl fühle, sei kein Wunder. Ihnen fehle der Zugang zu dieser Gesellschaft, weil sie keinen Kontakt zu Deutschen suchten und nur unter sich blieben. Manche von ihnen wendeten sich an Anda und fragen sie, wie sie das geschafft habe, sich so einzuleben. »[I]ch sage [dann], bei mir war das am Anfang auch schwierig, aber ich wollte erst mich integrieren, ich wollte Kontakt suchen, ich wollte in vielen Vereinen sein und wollte einfach raus. Und deswegen ist es für mich wie zuhause und bei denen/ die fühlen sich schlecht.« Sie trinkt einen Schluck Kaffee im Stehen und macht anschließend eine wegwerfende Geste. Es gebe so viele Angebote, auch hier im Haus. »Wir bieten Frühstück an, wir bieten so viele Projekte an, dass die kommen können und die kommen nicht. Wir haben extra Schwimmkurse für Frauen, oder Fahrrad fahren für Frauen, [...] wir machen so viel für die«, sagt sie und fügt fast verbittert hinzu: »und die kommen nur, wenn sie ein Problem haben.« Einige Frauen, die mitgehört haben, stimmen ihr zu. Sie nimmt zwei leere Tassen vom Tisch und trägt sie rüber zum Spülbecken. Als sie zurückkommt führt sie weiter aus: »Die haben Angst, [...] die fühlen sich einfach nicht gut, weil die meinen, dass die Deutschen sehr kalt sind, dass sie dann nicht richtig angenommen sind, auch die Kinder in der Schule. Weil, die Lehrerin sagt irgendwie zum Kind, es muss ruhiger werden oder es muss das gemacht werden, ja, ›Schon wieder die Deutschen, die haben was gegen uns‹«. In solchen Momenten widerspreche sie dann immer entschieden. In Deutschland erhielten sie viel Hilfe. »[I]n deinem Heimatland wirst du nicht so viel unterstützt und geholfen, aber so denken sie immer nicht und ich versuche immer zu sagen, das stimmt nicht. Und manche nehmen meinen Rat an aber nicht alle. Das ist schade.« (LKWest14)

Die Szene verdeutlicht die Distanzierung einer etablierten Migrantin gegenüber anderen Zugewanderten, die sich aus ihrer Sicht einer aktiven Hinwendung zur Aufnahmegesellschaft verweigern. Sie beobachtet, dass manche Migrant:innen sich in Deutschland von der Dominanzgesellschaft ausgeschlossen fühlen und den Deutschen daher mit »Angst« begegnen. Diese Haltung veranschaulicht die Interviewpartnerin mit einem Beispiel aus der Schule, bei dem die Eltern (aus ihrer Sicht berechnete) Hinweise des Personals als Ausdruck von Diskriminierung gewertet hätten (»die haben was gegen uns«). Dabei positioniert sie sich allerdings nicht empathisch oder solidarisch, sondern sieht es offenbar als ihren Auftrag, dieser (aus ihrer Sicht falschen) Wahrnehmung entgegenzuwirken, etwa indem sie die guten Bedingungen in Deutschland mit den schlechten Bedingungen in den Herkunftsländern kontrastiert. Ihre Ausführungen schließt sie mit einem Ausdruck des

Bedauerns darüber, dass ihr »Rat« nicht zu allen Betroffenen durchdringt. Die Einlassung zeigt exemplarisch, wie alteingesessene Migrant:innen die Position der Etablierten übernehmen und vielleicht sogar überkompensieren. Anders als oben ausgeführt, legt sie außerdem nahe, dass es durchaus Erfahrungen von Diskriminierung und Rassismus gibt, die in unserem Sample nur deshalb nicht so prominent sind, weil wir vor allem mit etablierten Migrant:innen gesprochen haben. Im Einzelfall kommt es dabei sogar zu rassistischen Kategorisierungen. So berichtet die o. g. Interviewpartnerin über einen Vortrag, den sie gehalten hat:

»Ich habe auch mein Land präsentiert, ich habe auch einen Vortrag gehalten und dann kamen auch über 100 Leute [...]. Und jetzt wollte ich über Roma (sprechen), [...] weil, das wird verwechselt, die kommen aus Rumänien, die sind Roma, man denkt, Rumänen sind alle Roma. Und dass ich dann einfach endlich mal sage: Roma haben eine andere Kultur und die leben schon so lange bei uns, die haben sich immer noch nicht integriert. Die wollen nicht zur Schule, die wollen nicht arbeiten, die wollen keine Ausbildung machen, die wollen gar nichts. Die haben sich einfach nicht integriert.« (a. a. O.)

Zunächst fällt auf, dass sie Rumänien als »mein Land« bezeichnet und damit deutlich macht, dass sie sich trotz der langen Zeit nicht (primär) als Deutsche sieht. In dem Vortrag war es ihr offenbar ein wichtiges Anliegen, das Publikum über den Unterschied zwischen Roma und Rumänen aufzuklären. Demgegenüber bekräftigt sie die Andersartigkeit der Roma, die sie mit Nachdruck als eine Haltung der *Integrationsverweigerung* charakterisiert. Interessant im Kontext von Etablierten und Außenseitern ist hier einerseits die Unterscheidung zwischen den Roma und »uns« (Rumänen) und andererseits die Betonung der langen Zeitspanne (»leben schon so lange bei uns«). Auch wenn es hier vordergründig um Entwicklungen in ihrem Herkunftsland geht, zeigen sich hier auch normative Erwartungen gegenüber Neuzugewanderten in Deutschland. Diese sollen dankbar für die Unterstützung sein, die sie hier erhalten und sich so schnell wie möglich strukturell integrieren.

In dieses Leitmotiv stimmt auch eine weitere Interviewpartnerin mit ein, die vor mehr als 40 Jahren aus der Türkei zugewandert ist. Sie berichtet ebenfalls von einer öffentlichen Veranstaltung, bei der sie und ihr Mann kurzfristig haben einspringen müssen: »Erst sollte eine andere Gruppe, bulgarische Türken, aber du findest die Leute auch nicht. Du musst schon fast alles vorbereiten, das musst du denen an die Hand geben und dann musst du noch selber erzählen« (a. a. O.). Im Zentrum steht hier die Schwierigkeit, unter den Neuankömmlingen geeignete Personen für die interkulturelle Arbeit vor Ort zu rekrutieren. Diese seien »sehr bequem« und nicht bereit der deutschen Gesellschaft etwas zurückzugeben. Aus diesem Grund ist die Befragte selbst »frustriert« und stellt fest, wenn man sich als Migrant:in in Deutschland schon nicht anpasse, müsse man wenigstens »dankbar« sein.

Diese Episode nimmt den oben angeführten Aspekt der *Reziprozität und Bringschuld* wieder auf. Im Austausch für Aufnahme und Unterstützung, so der Tenor, schulden Zugewanderte der deutschen Gesellschaft strukturelle Integration, Dankbarkeit und Engagement. Zugleich scheint hier einmal mehr eine *paternalistische Haltung* der etablierten Migrant:innen gegenüber den Neuankömmlingen durch (vgl. Kordel et al. 2023a, S. 17). Diese greift auf das Schimpfklatz-Inventar der

Dominanzgesellschaft zurück und charakterisiert die Neuen als unzuverlässig, faul und undankbar. Eine Problematisierung der ungleichen Ressourcen und Handlungsspielräume der unterschiedlichen Migrationsgruppen erfolgt dabei nicht, vielmehr müssen sich die Neuankömmlinge an den gleichen Maßstäben messen lassen wie die etablierten Migrant:innen. Statt einer Solidarität der Außenseiter untereinander entbrennt ein Wettbewerb um die Nähe zu den Etablierten:

»Aber, dass da jetzt wirklich viel vermässelt worden ist für Türken sage ich mal, das ist immer noch so. Die waren benachteiligt und wo später die Russischen gekommen sind, Spätaussiedler und so, und dann waren wir so froh, dass wir von dritter Stufe auf zweite so ein bisschen hochgestiegen (sind). So menschlich gesehen, irgendwie. [...] Und da konnten viele Deutsche auch über die mit uns lästern.« (a. a. O.)

Was zu Beginn nach einer Kritik an der verfehlten Migrationspolitik klingt (»viel vermässelt worden«), schlägt um in eine direkte Verhältnisbestimmung zu anderen Migrationsgruppen. Dabei wird das Migrationsgeschehen als eine Art *Fahrstuhleffekt* beschrieben, wobei jede neu hinzugekommene Migrationsgruppe (hier die Spätaussiedler:innen in den 1990er-Jahren) zu einer Aufwertung der vorherigen Gruppen beiträgt (hier die türkischen Arbeitsmigrant:innen aus den 1960er-Jahren). Dadurch entsteht eine größere relative Nähe zu den Etablierten, die sich u. a. in gemeinsamem Schimpfklatz aktualisiert (»konnten viele Deutsche auch über die mit uns lästern«).

Auch wenn diese paternalistisch-skeptische Haltung von etablierten gegenüber neuen Zugewanderten in unserem Sample überwog, gab es auch *andere Stimmen*. So blickt ein türkischstämmiger Aktivist aus dem LK-Süd auf die »Flüchtlingswelle« im Jahr 2015 zurück und problematisiert ausdrücklich die Positionierung der etablierten Migrant:innen:

»Das Kuriose war ja auch, dass auch viel auch aus [...] irgendwelchen Communities mit Migrationshintergrund auch auf diese Flüchtlinge geschimpft wurde, dass gesagt wurde: ›Warum kommen die denn alle hierher? Was wollen die denn hier? Das sind doch nur Schmarotzer und die wollen nur unsere Sozialleistungen wegnehmen. Die arbeiten ja nicht.« Also die Situation, die sie vor vielen Jahren selber erlebt haben, zum Teil selber als Flüchtlinge aus dem Libanon oder aus dem Balkan, genau das haben sie jetzt abgewälzt auf die, die jetzt quasi unter ihnen sind und haben die jetzt als Zweite-Klasse-Menschen oder Dritte-Klasse-Menschen behandelt. Das war halt kurios. Ich dachte: ›ihr habt's doch selber erlebt, ihr habt doch selber gesehen, wie es war. Jetzt hat man die Möglichkeit, es gut zu machen und zu zeigen, das war nicht in Ordnung«. Aber da sind sie eher mit der Masse mitgeschwommen und haben selber die Vorurteile aufgenommen.« (LKSüd04)

Der Interviewpartner beobachtet hier sehr luzide und kritisch die diskursiven Prozesse zwischen verschiedenen Migrationsgruppen. Er zeichnet nach, wie die etablierten Migrant:innen den Schimpfklatz der Dominanzgesellschaft übernehmen und bringt sein Unverständnis darüber zum Ausdruck (»kurios«, später auch: »traurig«). Dass diese Übernahme dazu führen kann, die eigene Position in Relation zu den Etablierten zu verbessern, wird in der Unterscheidung zwischen »Zweite-Klasse-Menschen« und »Dritte-Klasse-Menschen« angedeutet. Im Vordergrund steht allerdings etwas anderes, nämlich die Forderung nach Empathie (»Ihr habt's doch selber erlebt«) und Solidarität. Diese Solidarisierung hat aus Sicht des Befragten

auch eine politische Qualität, indem sie es ermöglicht, mit gemeinsamer Stimme auf strukturelle Versäumnisse der Migrationspolitik hinzuweisen («zu zeigen, das war nicht in Ordnung«).

Lässt sich diese Perspektive als *postmigrantisch* charakterisieren? Zwar wirbt der Interviewpartner für eine gruppenübergreifende Solidarität und betont den politischen Gestaltungsanspruch von Menschen mit Migrationsgeschichte. Zugleich tritt allerdings die Grenzlinie zwischen Migrant:innen und der Dominanzgesellschaft deutlicher hervor, insoweit die (hier nur implizit angesprochene) Position von »erste-Klasse-Menschen« im Wesentlichen Deutschen ohne Migrationshintergrund vorbehalten bleibt.

Insgesamt wird deutlich, dass Migrant:innen in unserem Sample eine *ambivalente Perspektive* auf die Dominanzgesellschaft einnehmen. Zum einen problematisieren sie Marginalisierungserfahrungen und Anerkennungswünsche, zum anderen machen sie sich etablierte Gefährdungsdiskurse gegenüber Zugewanderten zu eigen. Eine Sichtweise, die hier schmerzhaft fehlt, ist die der Geflüchteten und Neuzugewanderten selbst. Es liegt nahe, dass dadurch Erfahrungen von Ablehnung und Diskriminierung unterschätzt werden. In diesem Zusammenhang weisen unsere Feldgespräche darauf hin, dass etablierte Migrant:innen zum Teil aktiv an der Relativierung solcher Erfahrungen mitwirken, indem sie Geflüchteten das Gefühl vermitteln, sie seien übersensibel und undankbar gegenüber der Aufnahmegesellschaft. Auch insgesamt ist das Verhältnis der etablierten Migrant:innen zu den Neuzugewanderten teilweise durch Paternalismus und eine erzieherische Haltung geprägt. Mögliche Gründe dafür könnten die Sorge um die eigene Position gegenüber der Dominanzgesellschaft sein oder, gerade für Angehörige der zweiten Generation, eine Art Übergeneralisierung des eigenen Anspruchs auf Zugehörigkeit. Im folgenden Teilkapitel binden wir diese Beobachtungen noch einmal zurück an die Theorie von Etablierten und Außenseitern.

5.3 Etablierte und Außenseiter

Unterschiede zwischen Etablierten und Außenseitern werden in unserem Sample *semantisch* u. a. durch Gegenüberstellungen wie »Deutsche vs. Zugereiste« oder »Migrant:innen vs. Biodeutsche«, aber auch »andere Ausländer vs. Flüchtlinge« markiert (siehe oben). Vereinzelt finden sich auch andere Zuschreibungen, vor allem bei Personen, die aus einer anderen Region in Deutschland in einen der beiden Landkreise gekommen sind. Im LK-West werden dafür zum Teil *konfessionelle Differenzen* herangezogen. So betont eine evangelische Pfarrerin die »Diaspora«-Situation ihrer Gemeinde: »Früher war es eine sehr katholisch geprägte Gegend. Ist auch heute noch so, die Stadt ist wirklich vom Katholizismus geprägt. Das heißt also, wir als Evangelische leben hier in der Diaspora und wurden auch immer als Minderheit wahrgenommen« (LKWest09). Und ein evangelischer Zugezogener und lokaler Honorarier bekräftigt: »Vor 50 Jahren vielleicht noch hat der katholische Vater zu seiner katholischen Tochter gesagt: »Komm mir nicht mit einem Lutherischen nach Hause«« (LKWest06).

Dass er als Chefarzt und als Deutscher ohne Migrationshintergrund eine gehobene soziale Position als Etablierter einnimmt und im Gespräch gleichzeitig (ein Stück weit scherzhaft) seine Außenseiterposition als zugezogener Protestant betont, macht deutlich, dass intersektionale Konfigurationen im Hinblick auf das Etablierte-Außenseiter-Modell spannungsvoll sein können und Zuordnungen zur einen oder zur anderen Gruppe situativ oder zumindest vielschichtig sind. Neben der konfessionellen Zugehörigkeit verweisen andere deutsche Binnenmigrant:innen auf ihre bayerische (im Unterschied zur norddeutschen) oder ihre großstädtische Herkunft (im Unterschied zum ländlichen Setting).

Laut Elias und Scotson sichern die Etablierten ihre Macht, indem sie sich von Neuankömmlingen abgrenzen und ihnen gegenüber einen Mythos der Überlegenheit kultivieren. Dabei projizieren sie Eigenschaften, die in ihren eigenen Reihen als verwerflich und anomisch gelten, auf die andere Gruppe und stilisieren sie auf diese Weise zum Träger einer »Gruppenschande«, die ihrem eigenen »Gruppencharisma« entgegengesetzt ist. Die kommunikative Basis dieser Prozesse bilden »Lobklatsch«, also die affirmative Hervorhebung der positiven Eigenschaften der Etablierten, und »Schimpfklatsch«, also die Degradierung der Außenseiter durch Verweis auf ihre Deprivation und Unzulänglichkeit.

Lobklatsch im Sinne einer positiven Selbstbeschreibung findet in beiden Landkreisen statt, wenn etwa die lokale Willkommenskultur oder die Vitalität der interkulturellen Arbeit vor Ort als Stärke einer Region oder einer Gemeinde hervorgehoben wird. Darüber hinaus ist eine andere Variante von Lobklatsch anzutreffen, die bei Elias und Scotson nicht im Fokus steht, nämlich affirmative Sprechakte von Angehörigen der Dominanzgesellschaft gegenüber Migrantenselbstorganisationen. Beispiele dafür wären die explizite Würdigung der Ahmadiyya-Gemeinde für ihren Einsatz für das Gemeinwohl durch ein Mitglied des Stadtrats und die lobende Hervorhebung eines türkischstämmigen Aktivisten und seines neugründeten Vereins durch verschiedene Akteure im LK-Süd. Parallel dazu waren im LK-West zahlreiche affirmative Bezugnahmen zugunsten eines gut vernetzten Moscheevereins zu beobachten.

Auf den ersten Blick will dieser Lobklatsch von Etablierten über Außenseiter nicht zu Elias' und Scotsons Konzept der Abgrenzung passen. Auf den zweiten Blick lässt er sich aber durchaus als ein Mittel verstehen, um das bestehende Machtgefüge auch unter Bedingungen von Pluralisierung zu erhalten. Gerade in den überschaubaren Sozialräumen ländlich geprägter Regionen können affirmative Sprechakte das symbolische Kapital einer RMG erhöhen und somit ganz praktische Vorteile für ihre Selbstorganisation mit sich bringen (z.B. bei der Überlassung von Räumlichkeiten oder einem Bauantrag für eine repräsentative Moschee). Der Lobklatsch verweist neben seinem anerkennenden Inhalt also potenziell auch auf eine strukturelle Abhängigkeit der Außenseiter von der Gunst der Etablierten.

Wie in den vorangegangenen Teilkapiteln deutlich geworden ist, findet sich in unserem Sample nur wenig dezidierter *Schimpfklatsch* von Angehörigen der Dominanzgesellschaft gegenüber Migrant:innen. Beispiele dafür wären die Andeutungen im LK-Süd zu migrantischem Unternehmertum und Geldwäsche oder vereinzelt geäußerte Vorbehalte gegenüber »Russlanddeutschen« aufgrund ihrer angenom-

menen Nähe zu Putin und zur AfD (in beiden Landkreisen). Dabei ist es wichtig daran zu erinnern, dass wir vor allem mit lokalen Mitarbeiter:innen und Aktivist:innen im Bereich der interkulturellen und Integrationsarbeit gesprochen haben, die ganz überwiegend tolerante oder pluralistische Werthaltungen vertraten. Da diese immer wieder auch auf rechtspopulistische oder rechtsextreme Mobilisierung vor Ort verweisen, ist anzunehmen, dass von anderer Seite durchaus ein Schimpfklatz gegenüber Zugewanderten stattfindet. Darüber hinaus war ein überraschend ausgeprägter Schimpfklatz von alteingesessenen Migrant:innen gegenüber Neuzugewanderten zu beobachten. Darin artikuliert sich auch in aller Deutlichkeit der von Elias und Scotson beschriebene *Mythos der Überlegenheit*: Während die Deutschen und etablierten Migrant:innen als ordnungsliebend, fleißig, und bescheiden beschrieben wurden, wurden vor allem Geflüchtete tendenziell als bequem, undankbar und nicht regelkonform charakterisiert.

Angesichts des Machtgefälles haben die Außenseiter nur begrenzte *Möglichkeiten*, mit dem Schimpfklatz umzugehen. Dazu gehören idealtypisch die Entwicklung eines eigenen Schimpfklatzes gegenüber den Etablierten, die positive Aneignung des Schimpfklatzes als widerständiger Teil des eigenen Selbstbildes oder die negative Internalisierung des Schimpfklatzes als defizitärer Teil des eigenen Selbstbildes. Die *erste* Variante kam in unserem Sample nicht vor, was vermutlich auch daran lag, dass die Interviewpartner:innen mit Migrationsgeschichte sich selbst in der Nähe der Dominanzgesellschaft verorteten. Die *zweite* Variante zeigte sich ansatzweise in der Reaktion einer von Spätaussiedler:innen geprägten Freikirche im LK-Süd auf Vorwürfe der Rückwärtsgerichtetheit und Selbstabschließung. Ein Sprecher der Gemeinde lässt im Interview erkennen, dass ihm der Schimpfklatz bekannt ist, zitiert aus der Bibel (»Himmel und Erde werden vergehen, aber meine Worte werden nicht vergehen«) und verteidigt den Konservatismus seiner Kirche als Ausdruck ihrer Standhaftigkeit (»Aber er ändert sich nicht, nur wir Menschen entfernen uns von Gott«). Die *dritte* Variante wurde zwar nicht in Form einer ausdrücklichen Selbstauskunft angesprochen, allerdings lässt sich der oben angeführte Schimpfklatz von etablierten Migrant:innen gegenüber Neuzugewanderten durchaus als Ausdruck einer solchen Internalisierung verstehen. Dabei wird der Schimpfklatz als defizitärer Teil des eigenen Selbstbildes anerkannt – und so gleich wieder abgespalten und auf andere Zugewanderte projiziert.

Insgesamt unterstreichen unsere Beobachtungen die innere Dynamik der Etablierten-Außenseiter-Figuration und legen nahe, dass es sich dabei eher um ein Kontinuum als um exklusive Kategorien handelt. Im Zentrum steht dabei die Identifikation früherer Migrationsgruppen mit den Etablierten. Diese ergibt sich, wie von Elias und Scotson beschrieben, zum einen aus der schieren Dauer, also der langen Ansässigkeit. Zum anderen scheint aber auch die – mehrfach beschriebene – Orientierungslosigkeit der zweiten Generation eine wichtige Rolle zu spielen, die durch eine klare Entscheidung für bzw. eine Art Bekenntnis zu Deutschland aufgelöst werden kann. Damit eng verbunden ist die Wahrnehmung, sich für die Wahlheimat zu engagieren und ihr etwas zurückzugeben. An dieser Erwartung werden auch Neuankömmlinge wie z. B. Geflüchtete gemessen, oft ohne die besonderen Bedingungen und Herausforderungen ihrer Migrationsgeschichte in Rechnung zu stellen.

Auf diese Weise übernehmen etablierte Migrant:innen einen großen Teil der Abgrenzungsarbeit, die Elias und Scotson bei den Etablierten verortet hatten. Indem sie den Mythos der Überlegenheit kultivieren und auf klassische Schimpfklatz-Elemente wie Faulheit und Regellosigkeit zurückgreifen, nähern sie sich der Position der Etablierten an. Das oben angeführte Kontinuum zwischen Etablierten und Außenseitern wird dabei nicht horizontal, sondern vertikal als streng hierarchischer Sozialraum beschrieben, in dem man über die Zeit durch Sedimentierung und Konformität nach oben in Richtung der Etablierten aufrückt.

Machttheoretisch wird die Position der Etablierten durch diesen Stellvertreter-Schimpfklatz gleich mehrfach gefestigt: Zum einen lässt sich ihre eigene privilegierte Position schlechter benennen und kritisieren, als wenn sie selbst die symbolische Abgrenzung betreiben würden. Und zum anderen können die etablierten Migrant:innen zu Agenten der Normierung werden, indem sie etwa Erfahrungen von Marginalisierung und Unzufriedenheit von Geflüchteten de-thematisieren und stattdessen Dankbarkeit und Konformität einfordern. Der Vorteil an Elias' und Scotsons figurationsoziologischem Ansatz ist, dass man diese Prozesse beobachten kann, ohne einer der beteiligten Gruppen plumpe Intentionalität zu unterstellen. So lassen unsere Befunde nicht den Schluss zu, dass die Etablierten die alteingesessenen Migrant:innen bewusst im Sinne einer Teile-und-herrsche-Strategie in den Dienst nehmen.

Im Gegenteil setzen sie sich durchaus glaubwürdig für Teilhabe und Gleichstellung ein. Und auch die etablierten Migrant:innen bringen zwar im Einzelfall ihre Erleichterung zum Ausdruck, durch nachrückende Migrationskohorten von der niedrigsten auf die zweitniedrigste Stufe aufgestiegen zu sein, betrachten ihre Arbeit mit Geflüchteten aber nicht primär als Gelegenheit zur Distinktion, sondern als Engagement zum Wohle der Aufnahmegesellschaft. Die denkbare, aber in unseren Interviews nicht benannte, Motivation, Neuankömmlinge zu begleiten, damit sie kein schlechtes Bild auf die etablierten Migrant:innen werfen, ließe sich mit Elias und Scotson als Furcht vor einer Ansteckung mit dem Stigma des Außenseiters interpretieren. Die eigentlichen Etablierten wären, wenn man in diesem epidemiologischen Bild bleiben möchte, durch ihre entrückte Position hingegen vollständig immun.

6 Verortungen religiöser Vergemeinschaftung im regionalen Arrangement

In diesem Kapitel legen wir das Hauptaugenmerk auf Facetten der Verortung von RMG im regionalen Arrangement und fragen danach, wie religiöse Vergemeinschaftungen von Migrant:innen in den Untersuchungsregionen in Erscheinung treten. Als theoretische Orientierung legen wir dabei eine raumbezogene Perspektive an und schauen zunächst darauf, wie sich RMG durch bestimmte Aktivitäten und Ereignisse öffentlich positionieren und damit Sichtbarkeit im regionalen Gefüge erlangen. Im Anschluss daran weiten wir die Betrachtung auf die gebauten Räume, mit denen sich RMG greifbar und dauerhaft verorten. Abschließend erweitern wir den Fokus abermals und bringen regionale Bewegungsmuster sowie überregionale Vernetzungen der Gemeinschaften in den Blick.

6.1 Aktivitäten und Ereignisse als Gelegenheitsstruktur für Sichtbarkeit

In beiden Landkreisen gab es Aktivitäten und Ereignisse, die Migrant:innen eine Gelegenheit boten im regionalen Gefüge als RMG sichtbar zu werden. Die Sichtbarkeit steht in einer Abhängigkeit zu den Ressourcen, die die Mitglieder einsetzen können und wollen und gibt damit zu einem gewissen Grad Auskunft über die Außenorientierung einer RMG. Im Folgenden zeigen wir anhand ausgewählter Beispiele unterschiedliche Aspekte dieser Außenorientierung und der sie bedingenden Gelegenheitsstrukturen auf. Dazu gehen wir auf Vernetzungs- und Verständigungsstrategien, Krisenereignisse, Anliegen und werbende Maßnahmen sowie Gründe einer geringen Außenorientierung ein.

6.1.1 Sichtbarkeit im Zusammenhang mit Vernetzungs- und Verständigungsstrategien

Die Außenkommunikation der von uns betrachteten Gruppen ist recht unterschiedlich ausgestaltet und institutionalisiert. Besonders augenfällig ist die Moscheegemeinde im LK-West, in der ein lokal gebürtiger deutscher Konvertit große Anteile der Öffentlichkeitsarbeit der Gemeinde übernommen hat. Wie zentral seine Rolle als Scharnier zwischen innergemeindlichen Prozessen und Kontakten außerhalb der Gemeinde ist, betonen zwei junge Mitglieder des Vorstands:

»B1: [D]er ist ja, wie nennt man das? Medien/ (I: Sprachrohr) Ja genau. [Das ist ein großer Vorteil, der macht das sehr gut, der geht zu vielen Veranstaltungen, auch mit dem Landkreis und so, das ist halt ein Verbindungsstück zwischen der Moschee/ der macht sehr viel.

B2: Für uns [als andere Vorstandsmitglieder] ist das auch gut, wir werden auch entlastet, dass wir dann einen haben, [...] alles von außen kommt zu ihm und er gibt das an uns weiter.« (LKWest15)

Beide Gesprächspartner heben hier die Entlastungsfunktion hervor, die das Mitglied für den restlichen Vorstand als eine Art Außenbeauftragter übernimmt. Dabei erfüllt er sowohl repräsentative Aufgaben («geht zu vielen Veranstaltungen») als auch eine kanalisierende Funktion für den Informationsfluss in die Gemeinde hinein («alles von außen kommt zu ihm»). Die Gemeinde kann so gleichzeitig eine dauerhafte Ansprechbarkeit und eine regelmäßige Präsenz in regionalen Netzwerken aufrechterhalten und sich ungestört auf innergemeindliche Aktivitäten konzentrieren. Der Außenbeauftragte selbst erklärt den Hintergrund für seine Position folgendermaßen:

»Ich denke, natürlich spielt eine ganz große Rolle, dass ich ja selber [hier gebürtig] bin. Ich kenne/ also ich würde mal sagen den christlichen Glauben auch. Da sind die Berührungspunkte, die Hemmschwelle, mal Fragen zu stellen, die ich vielleicht jemanden [nicht stellen würde], weil ich nicht weiß, ich kann nicht den so gut einschätzen, wer sitzt mir gegenüber?« (LKWest05)

Die Mitgliedschaft in der RMG und die gleichzeitige Zugehörigkeit zur Gruppe der christlich geprägten Etablierten wird hier als wichtige Brückenposition des Konvertiten hervorgehoben, die in der Außenkommunikation gerade deshalb gut funktioniert, weil er für Etablierte besser einschätzbar sei. Kulturelle Nähe erzeuge demnach einen leichteren kommunikativen Zugang, während andere kulturelle Hintergründe Unsicherheiten in der Kommunikation («Hemmschwelle») hervorriefen.

Kulturelle Übertragungsfähigkeiten sind auch in einer protestantischen Gemeinde im LK-West gefragt, deren Mitgliederzusammensetzung sich durch den Zuzug zahlreicher Spätaussiedler:innen derart gewandelt hat, dass die Gemeinde nun mehr Menschen mit Migrationsgeschichte umfasst als ohne. Hier hat sich eine russlanddeutsche Kirchenmusikerin, die die Gemeinde seit ihrer Kindheit besucht, als wichtige Vermittlerin zwischen dem Gemeindevorstand und der Gruppe der Spätaussiedler:innen etabliert. In diese Position ist sie eher widerwillig geraten, wie sie beschreibt:

»Also es war/ (*lacht*) es war ganz spontan. Ich wurde von vielen Leuten vorgeschlagen. Ich habe das gar nicht mitbekommen. Dann hat mich [die Pfarrerin] angerufen und gesagt, [...] so wie das aussieht, du kriegst hier 80 % von den Stimmen. Ich so, nee. [...] Ich habe keine Zeit, wie das halt immer so ist. Ich habe meine Familie und dies und das. Aber ich überlege es mir. Dann hat sie mich noch mal angerufen. Ich habe gesagt, okay, ich mache das.« (LKWest24)

Die offizielle Besetzung eines Vorstandspostens mit einer Person aus der Gruppe der Spätaussiedler:innen kann hier als Versuch einer stärkeren Einbindung ihrer Perspektive in die Gemeindeleitung gelten. Dass sich viele Spätaussiedler:innen mit

ihrer Stimme für die Besetzung ausgesprochen haben, lässt sich vor diesem Hintergrund als Außenorientierung der Gruppe innerhalb der protestantischen Gemeinde lesen. Eine wichtige Rolle spielt dabei die Kommunikation von Interessen und Bedarfen. Hier kommt der Kirchenmusikerin neben ihrer Sprachfähigkeit im Russischen auch ihre gute Vernetzung innerhalb der Gruppe der Spätaussiedler:innen zugute. Im alltäglichen Umgang lassen sich so niedrighschwellig offene Fragen klären und Vorbehalte abbauen:

»Dann kläre ich das ein bisschen auf, beruhige die Leute. Also schon Bekanntschaftskreis ist schon ganz groß. Auch durch den Musikunterricht. Da kommen ganz viele Kinder und auch Spätaussiedlerfamilien zu mir. Die bringen die Kinder und fragen danach. [...], wir haben das und das gehört. Stimmt das?« (LK-West24)

Das Zitat verdeutlicht die Rolle inoffizieller Kommunikation und verweist hier auf einen Musikunterricht als besondere Gelegenheitsstruktur. Auch andere Freizeitaktivitäten bilden eine wichtige Basis für die lokale Vernetzung und relative Bekanntheit einzelner Personen und können eine Rolle in der Zugänglichkeit von RMG spielen. So konnten wir in mehreren Fällen feststellen, dass das Engagement in lokalen Sportvereinen aber z. B. auch Kontakte über die Bildungseinrichtungen der Kinder einzelne Mitglieder von RMG zu zwar inoffiziellen, aber durchaus wichtigen Ansprechpartner:innen werden lassen können. Dies trifft beispielsweise auf zwei muslimische Gemeinden im LK-Süd zu, wo jeweils Personen, die eigentlich keine zentrale Rolle innerhalb der Gemeinden einnehmen, aufgrund ihrer Sprachfähigkeit und lokalen Vernetzung zu den Hauptkontakten in der Ansprache der Gruppe geworden sind. In einem Fall ist diese Kontaktrolle derart etabliert, dass sie sogar nach Ausscheiden des Mitglieds weiter besteht und für einige Akteure vor Ort den einzigen Zugang zur Gemeinde darstellt.

Neben der grundsätzlichen Ansprechbarkeit von RMG durch mehr oder weniger institutionalisierte Kontaktpersonen spielen Verständigungsbemühungen der RMG eine gewisse Rolle für ihre Sichtbarkeit vor Ort. Während die Dichte interreligiöser und interkultureller Aktivitäten im LK-Süd recht gering ist, bleiben die wenigen zurückliegenden Versuche in dieser Richtung einigen Gesprächspartner:innen in Erinnerung. Als Hürden für eine umfängliche interreligiöse Betätigung im Landkreis nennt die zuständige Integrationsbeauftragte zum einen eine kommunale Zurückhaltung in der Initiierung interreligiösen Austausches sowie zum anderen Abgrenzungsproblematiken innerhalb der Moscheegemeinden vor Ort, die es in der Vergangenheit gegeben habe. Im LK-West hingegen bestehen zahlreiche interreligiöse und interkulturelle Aktivitäten, die von unterschiedlichen Akteuren vorangetrieben werden. So finden sich beispielsweise interkulturell zusammengesetzte (Frauen-)Gruppen, die sich etwa im Rahmen eines offenen Kulturtreffs oder eines Runden Tisches der Integration formieren und regelmäßige Gruppenaktivitäten organisieren. Als öffentlichkeitswirksame Aktivität hat sich daraus ein wiederkehrendes »Fest der Kulturen« entwickelt, das verschiedenen Gruppen von Migrant:innen vor Ort eine Bühne bietet, um zum Beispiel Fotos aus dem Herkunftsland zu zeigen oder landestypische Speisen anzubieten. Der Ehrenvorsitzende eines lokalen Kulturvereins berichtet über weitere Aktivitäten interkultureller Verständigung:

»[W]ir haben viele Reisen organisiert, nach Türkei [...] wir haben beide Bürgermeister mitgenommen, haben bei uns im Dorf übernachtet, Schwarzmeer-Tour haben wir gemacht, Istanbul-Tour haben wir gemacht. Also sehr viel kulturell unterwegs.« (Unternehmer mit türkischem Migrationshintergrund, LKWest06)

Die gezielte Einbeziehung kommunaler Akteure (neben den Bürgermeistern auch Lehrer:innen, Polizeibeamte und Angestellte der Kommunalverwaltungen) in Bildungsreisen ins Herkunftsland diene dem wechselseitigen Verständnis und sei auch ein Ausdruck einer starken Identifikation mit dem Landkreis. Seine Frau ergänzt in einem späteren Gespräch: »also ich fühle mich einfach wohl, aber wir tun auch sehr viel dafür« (Akteurin interkultureller Arbeit mit türkischem Hintergrund, LKWest14). Demnach sind Anstrengungen für interkulturelle Verständigung auch Teil des eigenen Integrations- und Beheimatungsprozesses. Jenseits des Interkulturellen finden sich zudem interreligiöse Bemühungen: So initiieren Akteure der katholischen Einrichtungen und der örtlichen Volkshochschule beispielsweise wiederkehrende interreligiöse Veranstaltungsformate, an denen auch andere religiöse Gruppen vor Ort und zum Teil auch Gäste von außerhalb beteiligt sind. Viele der genannten Aktivitäten waren während unseres Erhebungszeitraums aufgrund der Corona-Pandemie ausgesetzt. Die Gesprächspartner:innen bekräftigten jedoch, ihre Dialogbemühungen in Zukunft wieder aufnehmen zu wollen.

6.1.2 Krisenereignisse als Gelegenheitsstruktur für Sichtbarkeit

Auch lokale und globale Krisenereignisse können eine Gelegenheitsstruktur für die Sichtbarkeit von RMG im regionalen Arrangement darstellen. Im Folgenden gehen wir in diesem Zusammenhang auf Unglücke und Naturkatastrophen, auf weltpolitische Ereignisse und Geflüchtetenhilfe sowie auf Schäden lokaler Einrichtungen und Solidaritätsbekundungen ein.

Unglücke, wie ein Großbrand, oder *Naturkatastrophen*, die Menschen in Not bringen, aktivieren üblicherweise eine zivilgesellschaftliche Reaktion und machen beispielsweise das Sammeln von Hilfsgütern oder tatkräftige Unterstützung notwendig. Neben den vorhandenen Hilfswerken sind es auch die Religionsgemeinschaften, die hier aktiv werden und so ergibt sich auch für RMG eine Gelegenheit, sich mit ihren spezifischen Ressourcen einzubringen und für die Geschädigten zu engagieren. Die Art der Hilfeleistung ist dabei breit gefächert. Als Reaktion auf das schwere Erdbeben in der Türkei und Syrien im Februar 2023 fanden in beiden Projektregionen groß angelegte Sammelaktionen statt, wobei die Sachspenden zum Teil auch von unseren Gesprächspartner:innen aus dem Umfeld von Moscheegemeinden in großen LKWs in den Süden der Türkei gebracht wurden. Die Intensität des Engagements ergibt sich sicherlich auch daraus, dass viele Mitglieder von RMG familiäre Bindungen in die betroffenen Regionen haben, was sie wiederum auch zu Adressaten von Solidaritäts- und Beileidsbekundungen der Mehrheitsgesellschaft gemacht hat. Eine andere Art von Engagement zeigte sich im LK-West in Folge eines Großbrandes in der Region, der viele Opfer gefordert hatte. Neben verschiedenen Reakti-

onen wurde in Kooperation der Landeskirchen mit einigen Vertretern der Moscheegemeinden eine interreligiöse Solidaritätsveranstaltung organisiert, die der Trauer einen gemeinsamen rituellen Rahmen bieten sollte.

Ein weiterer Anlass für RMG, im regionalen Arrangement stärker in Erscheinung zu treten, sind bestimmte *weltpolitische Ereignisse*, darunter Kriege und gewaltsame Konflikte, die ein medial präsenten Leid verursachen und mitunter auch kommunale und zivilgesellschaftliche Bemühungen für Nothilfe oder die Aufnahme von Geflüchteten aus den betroffenen Regionen aktivieren. Hierbei stechen in beiden Landkreisen im Untersuchungszeitraum ganz klar zwei Kriegereignisse hervor: der syrische Bürgerkrieg ab 2011, der in verschiedenen Konjunkturen zu Migrationsbewegungen und besonders ab 2015 zu einer steigenden Zahl syrischer Geflüchteter auch in unseren Projektregionen geführt hat, sowie der Angriffskrieg Russlands gegen die Ukraine ab 2022, der als Ukraine-Konflikt mit der russischen Annexion der Krim 2014 seinen Ausgangspunkt hat.¹²

Beide Kriegsgeschehnisse haben eine hohe mediale Aufmerksamkeit in Deutschland ausgelöst, nicht zuletzt auch aufgrund der politischen Öffnung der Bundesrepublik für die Aufnahme von Geflüchteten aus beiden Kriegsgebieten. Besonders der Syrienkrieg wurde dabei medial überwiegend als zu meisternde Herausforderung auf Ebene der aufnehmenden Kommunen gerahmt und deshalb etwa durch die Bundeszentrale für politische Bildung als Auslöser einer »Verwaltungs- und Infrastrukturkrise« gewertet.¹³ Im Rahmen der auch auf kommunaler Ebene einsetzenden *Flüchtlingshilfe* erwiesen sich besonders die Moscheegemeinden bzw. Akteure aus RMG, die in regionalen Netzwerken bekannt sind, als wichtige Bezugspunkte in der Organisation des Aufnahmeprozesses und der Betreuung von neu ankommenden Geflüchtetenengruppen (vgl. Gerlach 2017). Hierbei spielten Kultur- und vor allem Sprachkenntnisse eine zentrale Rolle (vgl. Nagel und El-Menouar 2017, S. 26 f.). Ein zivilgesellschaftlich engagiertes Mitglied aus einer türkischsprachigen Moscheegemeinde im LK-Süd erinnerte sich im Gespräch an eine Situation im Landkreis zur Zeit der Hochphase der Ankunft Geflüchteter aus dem Nahen Osten:

»Da war glaub' ich das Rote Kreuz oder die Feuerwehr waren dort aktiv und die haben mich angerufen und gesagt [...], ob wir vielleicht so als Kulturvermittler, oder falls dort irgendwo was übersetzt werden muss, dort mithelfen würden. Da bin ich dann natürlich hin, hab mir nochmal so zwei, drei aus der benachbarten Moschee dazu geholt, die dann vom Arabischen übersetzen können. Bin dann dort hingefahren, und es war tatsächlich so, man wusste eigentlich gar nichts. Man wusste nicht, wie viele kommen. Man wusste nur, dass an 'nem X-Tag zwei, drei Busse kommen. Mehr wusste man nicht. Und da habe ich

12 Sicher stellen auch der Überfall der Hamas auf Israel am 7. Oktober 2023 und die sich daran anschließenden kriegerischen Auseinandersetzungen im Gaza-Streifen hier einen markanten Einschnitt dar, der allerdings bereits außerhalb unseres Erhebungszeitraums lag.

13 Vera Hanewinkel (15.12.2015): »Deutschland: Verwaltungs- und Infrastrukturkrise«, Bundeszentrale für Politische Bildung, Das Jahr 2015: Ein Rückblick, url: <https://www.bpb.de/themen/migration-integration/kurzdoessiers/217376/deutschland-verwaltungs-und-infrastrukturkrise/> (letzter Zugriff am 7.1.2025).

mitgekriegt, dass das Ehrenamt, dass das unglaublich war, was die auf die Beine gestellt haben. Also es war/ vorher wars unglaublich ungewiss, man wusste gar nicht, was auf einen zukommt, man wusste auch gar nicht, welche Gruppen da jetzt kommen. Man weiß es so aus den Nachrichten, dass man vielleicht bestimmte Gruppierungen nicht zusammenstellen sollte, weil die 'nen bestimmten Konflikt haben in ihren eigenen Heimatländern.« (LKSüd04)

Der eindrückliche Bericht führt zum einen die große Ad-hoc-Organisationsleistung auf kommunaler Ebene vor Augen und unterstreicht zum anderen die hohe Relevanz eines kultursensiblen Verständnisses der Bedarfe der ankommenden Gruppen (vgl. Nagel und Rückamp 2019). Hier konnten sich erfahrene Migrant:innen und die RMG, denen sie sich zugehörig fühlen, als Mittler zwischen den Geflüchteten und der Aufnahmegesellschaft profilieren. Auch die Mitarbeiterin eines katholischen Hilfswerks im LK-West, die selbst aus dem Irak stammt, zeigte im Gespräch ein vielgestaltiges Netzwerk von kommunalen und anderen Einrichtungen auf, darunter die Landeskirchen und verschiedene RMG in der Region, die nach wie vor gemeinsam tatkräftig den Aufnahmeprozess und die Betreuung von Geflüchteten unterstützen. Dabei beobachtete sie gerade im Vergleich mit der Situation ukrainischer Geflüchteter Unterschiede im Engagement verschiedener Gruppen. 2015 hätten sich aufgrund der stärkeren Identifikation vermehrt Personen mit eigenen Wurzeln im Nahen Osten für ein ehrenamtliches Engagement gemeldet. Es sei »klar«, so die Gesprächspartnerin, »dass dann da zum Beispiel die muslimische oder die yezidische Community dann noch mehr am Start war, als es jetzt ist, wo es Ukrainer sind« (LKWest01). Im Umgang mit den Ukrainer:innen seien nun vor allem christliche Einrichtungen stärker engagiert. Das Beispiel verdeutlicht den gruppenbezogenen Aktivismus, der je nach Zielgruppe unterschiedliche Akteure im regionalen Gefüge aktiviert.

Einen etwas anderen Effekt beschreibt dieselbe Gesprächspartnerin, die als Yezidin neben ihrer fachlichen Perspektive auf die Geflüchtetenarbeit auch einen Blick auf die Rolle weltpolitischer Ereignisse für das Selbstverständnis der Yezid:innen im Landkreis hat. Hierzu eine kurze szenische Beschreibung:

Szenische Beschreibung 4: »Wir fühlen uns betroffen«

Dilan streicht eine Fluse von ihrem schwarzen Blazer. Entspannt berichtet sie von ihrer Arbeit im katholischen Hilfswerk, der Rolle von Migration und den Herausforderungen deutscher Bürokratie. Hier und da lässt sie kleine Anekdoten einfließen, die bestimmte Aspekte mit ihrer alltäglichen Erfahrung untermalen und dabei bodenständig ihren professionellen Blick und die menschliche Tiefe ihrer Arbeit zusammenbringen. Die Atmosphäre des Gesprächs verändert sich spürbar, als wir von Dilans Arbeitsalltag zu ihren Einblicken in die Prozesse der yezidischen Community vor Ort übergehen. Sichtlich ringt sie mit der inneren Frage, wo sie anfangen soll. Sie entscheidet sich für den großen Rahmen: »Also die Yeziden sind ja quasi ein von vielen Genoziden geprägtes Volk«, beginnt sie mit ernstem Blick. Als Kind habe sie nur davon gehört. »Man ist sich auch bewusst, was da geschehen ist, aber nicht in vollem Ausmaß«, sagt sie und ver-

gleich das mit den zwei Weltkriegen, deren Schrecken irgendwie bewusst sind, aber nicht wirklich nachempfunden werden können. »[D]ie Yeziden, die zum Beispiel hier in Deutschland sind, die sind immer mehr, die haben sich immer mehr auf die Kultur hier eingestellt«, erinnert sie sich, »und es war auch nicht mehr so viel zu sehen quasi an kulturellen Dingen oder die an Yezidentum erinnern«. Dann kam es ab August 2014 zum Völkermord an den Yeziden durch Angehörige des sogenannten Islamischen Staates. Dilan macht eine ausladende Geste mit dem Arm – plötzlich war es sehr real. Das hat auch Spuren in Deutschland hinterlassen: »[A]ls das dann geschehen ist, sind auch viele junge Leute auf die Straße gegangen, junge Yeziden, die gesagt haben, ›Oh, wir wollen darauf aufmerksam machen, wir fühlen uns betroffen‹«. Ihre Kinder stellten Fragen, die sie zuvor nicht gestellt haben. Als wären sie aus einem Schlummer erwacht; als wäre das Yezidentum wieder erwacht. »[Das] ist dann plötzlich wieder dagewesen«, sagt sie mit hörbarer Freude in der Stimme. (Beleg LKWest01)

Der Bericht verdeutlicht eine Revitalisierung der kollektiven Identität in Deutschland lebender Yezid:innen. Diese wird zum einen ausgelöst durch die dramatischen Ereignisse in der Herkunftsregion zum anderen aber sicher auch durch die daraus resultierenden Zuwächse an yezidischer Bevölkerung in Niedersachsen. Dass dieses Wiedererwachen yezidischer Identität und der auch im LK-West zunehmende Wille zur Selbstorganisation nicht ohne Reibungen verläuft, liegt, wie die Interviewpartnerin später erläutert, u. a. auch daran, dass sich innerhalb des weiteren kurdischen Organisationsfeldes im Hinblick auf das Yezidentum zwei Fraktionen abzeichnen: eine eher nationalistische Gruppe, die die politische Auseinandersetzung in den Vordergrund stellt sowie eine sich stärker auf das Yezidentum besinnende Gruppe, deren Bemühungen auf die religiöse Selbstorganisation und die Etablierung eigener religiöser Einrichtungen abzielen.

Neben Unglücken, Naturkatastrophen und weltpolitischen Ereignissen gibt es noch eine andere Kategorie von Ereignissen, die einen Effekt auf die regionale Sichtbarkeit von RMG haben. Gemeint sind *Tätlichkeiten* bzw. *Vandalismus* an Einrichtungen der RMG vor Ort. Auch hier gibt es in der Folge potenziell eine Aufmerksamkeit für das Ereignis und ggf. Hilfe- und Solidaritätsbekundungen von politischer oder zivilgesellschaftlicher Seite. Für beide Landkreise wollen wir jeweils ein kurzes Beispiel anführen. In einem davon hat es vor einigen Jahren einen islamfeindlichen Vorfall auf dem Gelände einer Moscheegemeinde gegeben. Ein Unbekannter deponierte dort Überreste eines Schweins. Gläubige fanden diese nach dem Gebet und meldeten es der Polizei. Der Vorsitzende der Gemeinde erklärt: »ich weiß nicht, was dahintersteckt, warum hat der so reagiert [...]. Aber wenn er meint, dass wenn er ein Schwein auf das Moscheegrundstück schmeißt, dass diese [Moschee] dann unrein wird [...], das wird die nicht« (LKWest19). Faktisch hat die Aktion zu einer gesteigerten Aufmerksamkeit und Solidarität für die Moscheegemeinde geführt, so dass der Vorsitzende gelassen an das Ereignis zurückdenkt: »[W]ir haben dafür sehr viel Sympathie bekommen, ganze Stadt, auch die Kirche hat uns besucht, die Stadtleute haben uns besucht« (a. a. O.).

Im anderen Landkreis wurde ein muslimisches Gräberfeld geschändet, indem Unbekannte Grabsteine umstießen und mit Farbe besprühten. Auch hier gab es Solidaritätsbekundungen, die neben der Anteilnahme auch zu einer gesteigerten Aufmerksamkeit für die muslimische Anlage auf dem städtischen Friedhof führten. Etwas kritisch blickt ein Kommunalpolitiker im LK-Süd auf politische Vereinnahmungsversuche einer Solidaritätsveranstaltung. Aus seiner Sicht nutzten die anwesenden türkischen Konsulatsvertreter:innen ihre symbolische Beteiligung an der Solidaritätsveranstaltung als Bühne für eine vorteilhafte Selbstdarstellung. Gleichwohl legt er großes Gewicht auf die Notwendigkeit einer zivilgesellschaftlichen Antwort auf die Schändung. So besuchte er gemeinsam mit anderen Akteuren der Kommunalpolitik die Moscheen vor Ort zum Freitagsgebet, um auf diese Weise Verbundenheit auszudrücken. Beide Beispiele verdeutlichen eine zumindest temporär gesteigerte Wahrnehmung von RMG im regionalen Gefüge im Anschluss an die Übergriffe. In beiden Fällen erfolgten Solidaritätsbekundungen und auch Besuche, die Kontakte zwischen der RMG und regionalen Akteuren und Einrichtungen initiierten oder stärkten. Schädigungen der genannten Art, die im Kern eine symbolische Ablehnung der RMG ausdrücken, können also auch einen positiven Effekt auf die Sichtbarkeit und die Position einer Gruppe im regionalen Arrangement haben.

6.1.3 Sichtbarkeit durch Anliegen und werbende Maßnahmen

Als Außenorientierung eigener Art lassen sich Aktivitäten im regionalen Arrangement beschreiben, durch die RMG auf konkrete Anliegen aufmerksam machen oder für die eigene Gruppe werben. Zu den *Anliegen* zählen in beiden Landkreisen Bemühungen um die Etablierung religiöser Infrastruktur. Dies betrifft beispielsweise die Anmietung, Einrichtung sowie den Ausbau religiöser Räumlichkeiten oder traditionsspezifischer Gräberfelder, für die nicht nur behördliche Prozesse angestoßen werden müssen, sondern auch Aushandlungsprozesse, z. B. mit politischen und kirchlichen Entscheidungsträgern, notwendig sind. Auf Aspekte dieser baulichen Verortungen von RMG gehen wir weiter unten ausführlicher ein. Daneben hat sich im Rahmen unserer Feldforschung der Wunsch nach religiöser Bildung für die Kinder insbesondere von Muslim:innen deutlich gezeigt. Während dies im LK-Süd eher vereinzelte Anfragen waren, kommen im LK-West mehrere Gesprächspartner:innen darauf zu sprechen. Eine ehemalige Referentin der katholischen Kirche, die viel Kontakt in die Schulen der Kreisstadt hatte, erklärt:

»[W]ir hatten zum Beispiel an der kirchlichen Schule auch die Kinder des früheren [...] Vorsteher[s] der Moscheegemeinde [...], weil das erlebe ich schon auch bei etlichen Muslimen, ja, da ist eine Gottgläubigkeit da und lieber bringe ich mein Kind in eine christliche Schule. Es gab dort auch kein Werte und Normen, also auch unter denen haben die christlichen Religionsunterricht, aber es ist ein Gottesbezug da, das habe ich erlebt, das war der frühere DİTİB-Vorsitzende.« (LKWest03)

Die Beobachtung der Gesprächspartnerin verweist auf religiöse Orientierungen von Migrant:innen auch jenseits ihrer eigenen religiösen Gemeinden. So wählte der im Zitat angesprochene Vorsitzende einer Moscheegemeinde scheinbar bewusst eine

Schule aus, an der seine Kinder in Ermangelung eines regulären Islamunterrichts zumindest an christlichem Religionsunterricht teilnehmen konnten. Dass auch in anderen Orten des Landkreises ein Bedarf an Religionsunterricht jenseits der Moscheegemeinden gesehen wird, macht sich an den Bemühungen einer ehemaligen Schulleiterin in der nächstgelegenen Stadt deutlich:

»[A]n meiner Schule, [dort] hatte ich islamischen Unterricht damals eingeführt und da wurde eben dieser Versuch islamischer Unterricht von Niedersachsen, wir haben das gemacht und dabei auch ein Schulprogramm geschrieben für Religion, ein Programm geschrieben, wie also die Religionen noch enger zusammen beachtet werden können im Religionsunterricht [...] und dieser Religionsunterricht, der hat so viel erklärt, dass ich also weinen könnte, dass das nach meinem Weggehen abgeschafft wurde. Aber das lag nicht an meiner Schule, sondern das lag einfach daran, die mussten für 4 Stunden von [Großstadt in der Region] eine Lehrerin schicken und nachher wurde das noch weniger, 2 Stunden glaube ich nur noch. Und dann hat die Landes/ die Bezirksregierung gesagt/ oder die Schulbehörde, dass sich das nicht lohnte, weil wir waren davon ausgegangen, dass, wenn das erstmal läuft, sich [...] andere Grundschulen auch bereit erklären, weil die ja auch Muslime hatten, ne.« (LKWest02)

Im Kontext eines Modellversuchs des Landes Niedersachsen zur Einführung von islamischem Religionsunterricht hat die Gesprächspartnerin als Schulleiterin Anstrengungen unternommen, das Fach an ihrer Schule zu etablieren. Dabei ist sie auch mit Kontaktpersonen der örtlichen Moscheegemeinde im Gespräch gewesen. Bemerkenswert ist hier, dass das Engagement sich eher auf Einzelpersonen und in diesem Fall schwerpunktmäßig auf eine christlich sozialisierte Akteurin der Aufnahmegesellschaft beschränkt. Die gewünschte Breitenwirkung blieb aus, so dass das Angebot nach Kosten-Nutzen-Abwägung und zum Leidwesen der Gesprächspartnerin beendet wurde.

Ein weiteres Beispiel für die Sichtbarwerdung einer RMG durch die Artikulation eigener Anliegen zeigte sich im LK-West. Hier bemüht sich einer der Sprecher von bislang nur sporadisch organisierten yezidischen Familien – selbst Abkömmling der geistlichen Kaste (Scheich) und damit traditionell in der Verantwortung der Religionspflege – um die Etablierung eigener Begräbnisstrukturen. Seine Tochter, die ihren Vater als Dolmetscherin dabei unterstützt, erklärt im Gespräch, dass für yezidische Beisetzungen neben einem eigenen Gräberfeld auch Räumlichkeiten für eine zeitnah nach dem Tod stattfindende rituelle Waschung des Leichnams notwendig sind. Die sich an die Beerdigung anschließende mehrtägige Trauerzeit ist traditionell geprägt von Zusammenkünften, für die yezidische Familien aktuell Örtlichkeiten anmieten, die sich nah an den vorhandenen Grabfeldern in der nächstgelegenen Großstadt befinden. Im Landkreis gibt es dafür keinerlei Strukturen und die Organisation der Beerdigungen ist über die Distanz zur Großstadt sehr aufwändig und mit logistischen Hürden verbunden. Deshalb, so berichtet sie, »haben [wir uns] extra mit dem Bürgermeister zusammengesetzt und [ihm davon] erzählt, ich und mein Vater. Ja. Und wir haben ihn gefragt, wie können [wir das] machen? Aber leider [haben wir] noch keine Antwort« (LKWest23).

Das Beispiel verweist auf den steigenden Bedarf an eigenen Begräbnisstrukturen unter Yezid:innen in Deutschland, der neben einer zunehmenden Beheimatung in

Deutschland u. a. in einer entsprechenden Empfehlung des weltlichen Oberhauptes der Yezid:innen kurz nach der Jahrtausendwende sowie der unsicheren politischen Situation in der Herkunftsregion begründet liegt (vgl. Wettich 2010). Unter den Bedingungen informeller Organisationsstrukturen, die auf yezidischen Familien- und Kastenvorstellungen beruhen, wurde das Anliegen hier im persönlichen Kontakt mit dem Bürgermeister erörtert und so zumindest an eine kommunale Entscheidungsinstanz herangetragen. Vorgebrachte Anliegen dieser Art gehören zu den wenigen direkten Gelegenheiten für Kommunen, informelle Organisationsstrukturen von RMG in der Region wahrzunehmen.

Unter den Anliegen, mit denen einige Gruppen regional in Erscheinung treten, konnten wir schließlich Aktivitäten identifizieren, mit denen RMG aktiv für sich werben. Zum Teil greifen die Gruppen dabei auf bundesweite Strategien ihrer Dachverbände zurück. Dies trifft beispielsweise auf die Ahmadiyya-Gemeinden zu, die vielerorts und so auch in unseren Projektregionen durch Baumpflanzaktionen sowie eine öffentliche Reinigungsaktion am Neujahrstag ein positives Bild des Islam im Allgemeinen sowie der Ahmadiyya-Gemeinschaft im Besonderen vermitteln wollen. Dass das Bemühen der Gemeinschaft um ein positives Image auch regional wahrgenommen wird, wird in der Feststellung eines Kommunalpolitikers im LK-Süd deutlich: »[D]ie Ahmadiyya zeigt sich. Das gehört ja auch zum Profil der Ahmadiyya dazu« (LKSüd10). Der Vorsitzende der Ahmadiyya-Gemeinde im LK-West beschreibt die Aktion am Neujahrstag im Gespräch als Bestandteil der verbandseigenen Jugendarbeit und der Vernetzung mit der Stadt:

»[D]ie Jugendlichen [haben] am ersten Januar in ganz Deutschland eine Putzaktion gemacht und [hier vor Ort] haben wir auch 20, 30 Jugendliche Putzaktion/ mit der Stadtverwaltung zusammen im Stadtraum geputzt, Böller, was diese Raketen/ was die gefeuert haben. Wir machen am ersten Januar ein extra Gebet, morgens früh, für sich, für das Land, für die Familien, dass das neue Jahr gut sei und dann machen die Jugendlichen diese Putzaktion. [...] Ja, und dann haben wir die Stadtleute eingeladen, sind die vier oder fünf Leute von der Stadt mitgekommen in die Moschee, da haben wir danach zusammen Frühstück gemacht.« (LKWest19)

Die Putzaktion ist neben dem naheliegenden Aspekt der Umwelterziehung hier explizit auch Bestandteil der Vernetzungsstrategie der Gemeinde und bildet damit zusätzlich eine Gelegenheit zur positiven Selbstpräsentation. Bundesweit finden sich in der Lokalpresse und der Selbstdarstellung der Ahmadiyya zahlreiche Berichte über derartige Aktionen,¹⁴ so dass hier durchaus von öffentlichkeitswirksamer

14 Vgl. z. B. Ahmadiyya Muslim Gemeinde (1.1.2024): »Neujahrsputz – Nachbarschaft von Müll und Unrat befreien«, url: <https://www.kehrenbuerger.de/21061.php>, Matthias Staber (1.1.2024): »Böblingen: Neujahrsputz der Ahmadiyya Muslim Jamaat«, url: <https://www.szbz.de/nachrichten/artikel/boeblingen-neujahrsputz-der-ahmadiyya-muslim-jamaat>, Manuel Kleinböhl (1.1.2024): Ahmadiyya Gemeinde Gummersbach: Traditioneller Neujahrsputz«, url: <https://www.rheinmainverlag.de/2024/01/01/ahmadiyya-gemeinde-gummersbach-traditioneller-neujahrsputz/>, Ahmadiyya Muslim Jamaat Deutschland (ohne Datum): »Neujahrsputz in Mönchenladbach«, url: <https://ahmadiyya.de/bildergalerie/neujahrsputz-in-moenchengladbach/> (letzter Zugriff jeweils am 7.1.2025).

Eigenwerbung die Rede sein kann. In Stade, südlich von Hamburg, haben offenbar auch andere Gruppen dieses Potenzial erkannt und sich der Aktion angeschlossen.¹⁵ Im Hinblick auf die Beteiligung der lokalen Ahmadiyya-Gemeinde im LK-West an interreligiösen Veranstaltungen ist diese allerdings gleich mehreren Gesprächspartner:innen durch ihre missionarische Orientierung auch negativ aufgefallen. Moniert wurden unter anderem ein ausgeprägter Hang zur Selbstdarstellung sowie das Verteilen von Koranausgaben und anderem Material mit religiösem Inhalt.

Weitere öffentliche Missionsaktivitäten gehen darüber hinaus in der Regel von *evangelikalen Gemeinden* aus, deren Mitglieder in Schichten Werbematerial verteilen und zu Evangelisationsevents einladen. Neben den missionarischen Aktionen selbst kam in Gesprächen auch die äußere Erscheinung der weiblichen Mitglieder zur Sprache. Diese fielen durch ihren besonderen Kleidungsstil auf, der u. a. lange Röcke und Hauben umfasst. Der Vorsteher einer täuferischen Gemeinde ist sich dieser Außenwirkung bewusst und betont im Gespräch die Ableitung dieser Kleidungsnormen aus der Bibel, die seine Gemeinschaft ernster nehme als andere Gruppierungen. Die theologisch untermauerte äußere Erscheinung kann also mitunter als materielles religiöses Statement im öffentlichen Raum gelesen werden. Auch das Kopftuch von Musliminnen wird bisweilen so eingeordnet, in unserem Material tritt es allerdings eher als äußerer Marker für die Präsenz von Menschen mit Migrationshintergrund im Stadtbild in Erscheinung.

Mit dem Hinweis auf missionarische Tätigkeiten ist bereits ein Bogen hin zu möglichen Hürden im Kontakt zwischen RMG und anderen Akteuren und Einrichtungen im regionalen Gefüge geschlagen. Im folgenden Abschnitt gehen wir daher der Frage nach, aus welchen Gründen manche RMG eine geringere Außenorientierung aufweisen bzw. im regionalen Gefüge wenig oder gar nicht in Erscheinung treten.

6.1.4 Gründe geringer Außenorientierung

Wir haben herausgestellt, dass die Verortung von RMG im regionalen Arrangement über verschiedene Aspekte der Sichtbarkeit hergestellt wird. Auch wenn eine ausgeprägte Außenorientierung durch eine höhere Sichtbarkeit naturgemäß stärker in den Fokus der Forschung rückt, finden sich in unserem Material auch einige Hinweise auf eine geringe Außenorientierung bzw. Sichtbarkeit bestimmter RMG im regionalen Arrangement. An dieser Stelle wollen wir die wichtigsten Gründe hierfür knapp zusammentragen und dabei grundsätzlich zwischen einem Mangel an Ressourcen und weltanschaulichen Trennlinien unterscheiden.

Mangel an Ressourcen: Der wichtigste Grund für RMG, sich nicht zu vernetzen oder anderweitig regional in Erscheinung zu treten, ist ein Mangel an monetären

15 Vgl. Kirche Jesu Christi der Heiligen der Letzten Tage (3.1.2018): »Gemeinsamer Neujahrsputz von Muslimen und Mormonen in Stade«, url: <https://presse-de.kirchejesuchristi.org/artikel/gemeinsamer-neujahrsputz-von-muslimen-und-mormonen-in-stade> (letzter Zugriff am 7.1.2025).

oder personellen Ressourcen. So gibt es Gruppen, die z. B. nicht über institutionalisierte Strukturen für die Kommunikation nach außen verfügen. Das Fehlen einer klaren Ansprechperson macht es schwierig, einen Zugang zur Gruppe zu erhalten. Der Sprecher einer im LK-West aktiven Moscheegemeinde beschreibt mit Blick auf andere muslimische Gemeinden in der Region:

»Ich kann auch dazu sagen, dass zum Beispiel [...] man auch oft versucht, die andern beiden Moscheen zu kontaktieren, es aber nie zu einem Kontakt kommt. Welche Ursprünge das hat, kann ich nicht sagen. Ich behaupte jetzt nicht, dass das eine Abschottung sein soll, sondern ich glaube, es fehlt einfach an Ansprechpartnern.« (LKWest05)

Deutlich wird hier die Schwierigkeit eines Zugangspunktes zu den Gemeinden aufgezeigt und auf das Risiko verwiesen, dass die Nichterreichbarkeit von der Dominanzgesellschaft als »Abschottung« missverstanden werden könnte. Auch der bereits angesprochene Kommunalpolitiker in LK-Süd, der sich im Bereich der Kulturpolitik mit den Religionsgemeinschaften vor Ort auseinandersetzt, erklärt in diesem Zusammenhang: »[I]ch habe nicht so einen engen Kontakt, dass ich jeden von den Imamen kenne, die Aufenthaltsdauer, das wissen Sie auch, ist ja nicht allzu lang immer, und die kommen in der Regel ohne Sprachkenntnisse und das ist etwas schwierig« (LKSüd10).

Sofern nicht Mitglieder des Vorstands als Kontaktpersonen verzeichnet sind, richtet sich der Blick von außen in der Ansprache von Moscheegemeinden häufig auf die Imame. Das Zitat weist hier auf zwei Probleme hin. Zum einen sind die *Sprachkenntnisse* eine häufige Hürde für die Außenkommunikation und damit z. B. auch für eine Beteiligung an gemeinsamen Aktivitäten, etwa interreligiösen Veranstaltungen. Zum anderen wird die personelle *Fluktuation* angesprochen. Sie führt dazu, dass einmal etablierte Kontakte nicht von Dauer sein können und so immer wieder neu initiiert werden müssen. Zudem besteht die Möglichkeit, dass sich mit dem personellen Wechsel auch ein Wechsel in der Policy der RMG im Hinblick auf die Vernetzung mit anderen Akteuren verbunden sein kann. So ist keineswegs sicher, dass auf einen am interreligiösen Austausch interessierten Imam ein weiterer mit demselben Interesse folgt. Auch für weniger organisierte Gruppen ist das Fehlen einer dauerhaften Kontaktperson eine Hürde in der Außenorientierung. Personen, die sich innerhalb der Gruppe in dieser Position inoffiziell profilieren, leiden bisweilen unter dem Aufwand dieser ehrenamtlichen Tätigkeit. Dies gilt vor allem dann, wenn bestimmte Prozesse allein an ihnen als zentralem Dreh- und Angelpunkt zwischen Anfragen der Dominanzgesellschaft und den Interessen der eigenen Mitglieder hängen.

Neben der personellen Problematik können auch fehlende eigene *Räumlichkeiten* eine Hürde für die Außenorientierung darstellen, insoweit sie den Wirkradius einer Gruppe einschränken. Der Vorsteher einer kleinen Brüdergemeinde im LK-Süd beklagt diesbezüglich, dass seine Gemeinde durchaus Interesse hätte, ukrainischen Geflüchteten eine Unterkunft zu bieten, »aber wir haben doch die Räume nicht« (LKSüd16). Das Einzige, was seine kleine und überalterte Gemeinde tun könne, sei für die Geflüchteten zu beten.

Weltanschauliche Trennlinien: Mit den oben angegebenen Missionsaktivitäten haben wir bereits einen Hinweis darauf gegeben, warum bestimmte Außenorientierungen nicht unbedingt auf freudigen Widerhall im regionalen Arrangement treffen. Im Fall der Ahmadiyya-Gemeinde im LK-West, die auf interreligiösen Veranstaltungen durch zu starke Eigenwerbung negativ aufgefallen war, führte dies zu einer verminderten Anfrage für die Beteiligung an solchen Aktivitäten. Der bereits erwähnte Sprecher einer anderen, in lokalen Netzwerken engagierten, Moscheegemeinde erklärt dazu: »Deshalb werden die auch, also hier im Landkreis nicht mehr ich sage jetzt mal gebucht, [...] dann klingelt schon eher bei uns das Telefon« (LKWest05). Hier wird deutlich, wie ein negatives Image sich nachhaltig auf die äußere Ansprache bestimmter RMG auswirken und Asymmetrien in der Vernetzung verschiedener RMG im regionalen Gefüge zementieren kann. Anders verhält es sich bei Gruppen, die über geeignete Ansprechpersonen, Sprachkenntnisse und andere Ressourcen verfügen, aber bewusst auf eine stärkere Außenorientierung verzichten. Hierfür wollen wir zwei Beispiele aus dem LK-Süd nennen. In einem Fall hat die Vorsitzende einer freikirchlichen Gemeinde Erfahrungen auf einer interreligiösen Veranstaltung gesammelt, sich anschließend aber von dieser Art der Vernetzung abgewendet. Sie erklärt dazu:

»Okay, es war jetzt nicht ganz so prickelnd. Manche solche Gemeinschaftsveranstaltungen sind dann auch 'nen bisschen spröde, sagen wir mal. Und es ist nicht so wirklich der Funke übergeflogen. Es war auch eine Predigt von dem Imam, womit wir nicht so ganz glücklich gewesen sind.« (LKSüd07)

Die Gesprächspartnerin macht deutlich, dass sie der Veranstaltung für sich nichts abgewinnen konnte und weist vage auf inhaltliche Differenzen hin, die sie an der Rede des Imams festmacht. Im späteren Verlauf des Gesprächs kommt sie darauf noch einmal zurück:

»[W]ir finden da eine Gemeinsamkeit, der Vater Abraham bedeutet für alle diese drei Religionen was. Da wo unser Herz schlägt, sowas kommt da aber nicht so vor. Sondern es ist wie so 'ne öffentlich-politische Veranstaltung, wo man so den kleinsten gemeinsamen Nenner versucht. Ich persönlich denke auch eher, persönliche Kontakte können sehr viel mehr verbinden als solche Gemeinschaftsevents.« (LKSüd07)

Die zuvor geäußerte Kritik wird hier vor allem mit theologischen Inhalten zusammengebracht und richtet sich auf eine Art Gleichschaltung (»gemeinsamer Nenner«) der beteiligten religiösen Traditionen im Rahmen der öffentlichen Inszenierung interreligiöser Verständigung (»öffentlich-politische Veranstaltung«). Religiöse Inhalte, die der Gesprächspartnerin aus ihrer eigenen Tradition heraus wichtig sind (»Da wo unser Herz schlägt«), würden dagegen ausgeblendet. Die Argumentation nimmt hier indirekt Bezug auf einen klassischen Relativierungsgedanken, gemäß dem interreligiöser Dialog die eigene religiöse Identität der Traditionen zugunsten eines positiven Miteinanders aufs Spiel setzt (vgl. Bernhardt 2019, S. 55 f.). Zudem zeigt sich eine Betonung der persönlichen Erfahrungsdimension von Religion sowie ein stärkeres Bedürfnis nach religiöser Selbstvergewisserung in der eigenen Gruppe als nach einem institutionalisierten interreligiösen Austausch.

Während die genannte baptistische Gemeinde sich abgesehen vom interreligiösen Veranstaltungsfeld prinzipiell offen für eine zielgerichtete Vernetzung mit Einrichtungen und Akteuren in der Region zeigt, lässt sich eine Brüdergemeinde in der Kreisstadt als dezidiert zurückgezogen und an Außenkontakten desinteressiert beschreiben. Die relativ autark agierende Gemeinde bringt sich im Kontext der Geflüchtetenhilfe für Personen aus der Ukraine intensiv ein, allerdings ohne eine Nähe zu den vorhandenen Strukturen der Flüchtlingsarbeit in der Region zu suchen. Wie wir in Teilkapitel 4.1 bereits aufgezeigt haben, liegt die Haltung der Gemeinde in einer theologischen Ablehnung der Überschneidung religiöser und politischer Betätigung begründet. Die Außenorientierung, zumindest in Richtung politischer Instanzen, wird also in einen religiösen Deutungsrahmen gestellt.

Dabei liegt die Vermutung nahe, dass die Zurückhaltung in der Zusammenarbeit mit staatlichen Institutionen auch den Erfahrungen mit antireligiöser Repression in der Sowjetunion geschuldet ist. Eine Mitarbeiterin der Landeskirche weist in diesem Zusammenhang auf eine verbreitete ablehnende Haltung in diesen Gruppen gegenüber staatlichen Impfvorgaben während der Corona-Pandemie hin. Die religiös begründete Ablehnung einer Kooperation mit politischen Instanzen wird auch deutlich, wenn die Gemeinde seitens der Stadt und anlässlich des Gedenktags der Reichspogromnacht zu einer Kranzniederlegung eingeladen wird. Dabei kommt eine weitere theologische Begründung zum Tragen: »[W]ir sehen das als Totenkult, den Toten die Ehre geben« (LKSüd15). Diese Grenzziehung bewegt sich auf der ritualistischen Dimension von Religion und distanziert sich vom »kultischen« Aspekt der offiziellen Gedächtniskultur.

Die beiden genannten Beispiele zeigen Gründe auf, aus denen sich RMG aus dem regionalen Arrangement zurückziehen und dadurch im Gefüge weniger sichtbar bleiben. Die oben genannten Verweise auf die Missionstätigkeit und die im Stadtbild auffällige Kleidung der Mitglieder der Brüdergemeinde zeigen, dass sich Verortungen und damit die Sichtbarkeit von RMG in der Region nicht nur aus deren Öffnungs-, Entwicklungs- und Vernetzungsbemühungen speist, sondern auch auf einer materiellen Ebene stattfinden. Dieser materiellen Perspektive wollen wir im Folgenden mit Blick auf bauliche Verortungen nachgehen.

6.2 Bauliche Verortungen

Eine besonders augenfällige Präsenz im regionalen Arrangement erreichen RMG durch den aktiven Eingriff in die physische Umwelt, genauer gesagt durch die Errichtung eigener religiöser Bauten. Dort, wo Gruppen nicht durch einen eigenen Ort, also im Anschluss an Löw geografisch und physisch im Raum auffindbar, etabliert sind, bleiben diese häufig unsichtbar und schwer zu greifen (vgl. Luchesi 2003). Das gilt beispielsweise für die bereits genannte yezidische Community im LK-West, die sich zwar kürzlich durch eine eigene Vereinsgründung sowie durch Bemühungen um die Einrichtung eines yezidischen Gräberfeldes bemerkbar gemacht hat, aber durch den Mangel an eigenen Orten für unsere Gesprächspartner:innen nur schwer zu lokalisieren ist. Die Etablierung eigener Räumlichkeiten

und die damit verbundene materielle Präsenz stellen neben der Möglichkeit zur Standortbestimmung auch ein Bekenntnis der sozialen Zugehörigkeit dar, wie der folgende Blick auf die Einrichtung muslimischer Gräberfelder sowie (repräsentative) religiöse Bauten in beiden Projektregionen zeigt.

6.2.1 Muslimische Gräberfelder

Der bereits mehrfach zitierte Lokalpolitiker im LK-Süd beschreibt im Gespräch, welche Bedeutung es aus seiner Sicht hat, wenn Muslim:innen sich zunehmend auch in Deutschland bestatten lassen wollen: »Ich empfinde das als ein Zeichen von Integrationswilligkeit, wenn man als muslimischer Mitbürger hier [vor Ort] sich bestatten lässt und nicht sich in die Türkei wieder ausfliegen lässt« (LKSüd10). Die Rückorientierung ins Herkunftsland, gewissermaßen über den Tod hinaus, wird hier als fehlende Bindung an Deutschland als neue Heimat verstanden. Für diese Rückführungen gebe es bis heute Versicherungen, die es z. B. Menschen mit türkischem Hintergrund ermöglichen, in Begleitung nach ihrem Tod in die Türkei geflogen und dort beigesetzt zu werden. Dem stünden in Deutschland aufgewachsene Menschen muslimischen Glaubens gegenüber, die sich hier bestatten lassen wollen und damit einen deutlicheren Bezug zu Deutschland erkennen ließen. In seinem Einsatz für ein muslimisches Gräberfeld auf dem kommunalen Friedhof ist der Gesprächspartner auch mit Personen aus dem muslimischen Umfeld vor Ort ins Gespräch gekommen:

»Mir wurde kommuniziert, als wir uns damals dafür einsetzten, von [...] jungen Männern, das waren alles junge Familienväter mit Hauseigentum in [der Kreisstadt], also richtige, ganz normale Bürger, die sagten also ›Ja, natürlich, wir wollen hier bestattet werden«, und das ist sozusagen, das habe ich missionarisch immer vor mir hergetragen.« (LKSüd10)

Der intergenerationale Mentalitätswandel, der sich hier aus Sicht des Gesprächspartners andeutet, wird auch von einer Mitarbeiterin der katholischen Kirche im LK-West beobachtet und mit lebensnahen Konsequenzen der Rückführungspraxis verknüpft:

»Also ich denke, das Thema wird immer stärker kommen, weil einfach von Leuten, die als türkische Gastarbeiter kamen, die ersten sind dann immer, also lange Zeit in die Türkei geflogen, wenn jemand gestorben ist und das ist, denke ich, auch 'ne Tragik. Ich weiß noch, wo wir hier/ da war ich noch nicht an dieser städtischen Schule, Schulseelsorge, da ist ein muslimischer Junge, 13/14, am Bahnübergang verunglückt, und ich glaube, der ist auch in die Türkei geflogen. Das heißt für Eltern: Wenn mein Kind in der Türkei bestattet ist und ich kann nicht einfach zu dem Grab hingehen. [...] dort, wo ich lebe, wo ich arbeite, wo meine Kinder im Kindergarten sind, dort muss es auch etwas geben, das wird zunehmend Thema.« (LKWest03)

Beide Zitate greifen ein Narrativ der sukzessiven Beheimatung auf. Während sich die erste Generation von Arbeitsmigrant:innen noch fest an die Herkunftsregion gebunden fühlt, sind im Laufe der Zeit neue Generationen herangewachsen, die sich stärker mit dem Aufnahmeland identifizieren und vor Ort etablieren. Aus diesem aus Sicht der genannten Gesprächspartner:innen durchaus wünschenswerten

Beheimatungsprozess erwächst ein Bedarf an eigenen (religiösen) Strukturen, etwa im Kontext der Bestattung. Zwei Mitglieder eines Moscheevorstands im LK-West bestätigen im Gespräch den gewachsenen Bedarf und verweisen gleichzeitig auf das Fehlen notwendiger Strukturen. Hierzu eine szenische Beschreibung:

Szenische Beschreibung 5: »Falls mal ein Kind von mir sterben sollte, dann will ich das schon bei mir haben«

Wir sitzen zu dritt auf dem Boden eines kleinen Containers, der als Gebetsraum dient, solange sich die neue Moschee noch im Bau befindet. Der Ort macht einen provisorischen, aber belebten Eindruck. Bodenvlies wurde als Bodenbelag zusammengeklebt. Ein Whiteboard zeugt von Unterricht mit türkischen und arabischen Begriffen. Gegenüber befindet sich die Andeutung einer Gebetsnische und zwei Kalligrafien (»Allah« und »Mohammed«) zieren die Wände. Hakan und Metin, zwei junge Männer aus dem Vorstand, sitzen mir gegenüber. Beide erklärten sich bei meinem unangekündigten Besuch spontan zu einem Gespräch bereit. Wir unterhalten uns über das Leben im Landkreis, die Situation der Moschee und auch über das noch nicht vorhandene Gräberfeld. Während wir sprechen, kommen ein paar Personen herein, um das Gebet nachzuholen. »Um Gottes Willen«, beginnt Hakan und deutet mit offenen Händen eine flehende Geste an, »falls mal ein Kind von mir sterben sollte, dann will ich das schon bei mir haben, weil ich kann nicht regelmäßig in die Türkei, um mein Kind zu besuchen«. Metin nickt. Es gebe natürlich auch viele Leute in der Gemeinde, die sich in der Türkei bestatten lassen wollen. Aber die Zahl der Leute, die sich nach Deutschland orientieren, wachse. »Und deswegen brauchen wir auch ein muslimisches Gräberfeld«, schließt Hakan. »Ist sehr wichtig«, pflichtet Metin bei und sieht darin auch eine Bringschuld der Aufnahmegesellschaft: »Dass wir das jahrelang nicht hatten, ist schon schade, eigentlich. Dass man das nicht so bereitgestellt hat vom Staat oder vom Land.« Jenseits des Landkreises gebe es ja durchaus Gräberfelder, die lägen aber viel zu weit weg. Angesichts der fehlenden Strukturen vor Ort sei die Lösung mit den Versicherungen noch sehr attraktiv. Auch Metin hat so eine Rückführungsversicherung und erklärt: »[D]as ist auch schwierig, wir hatten hier auch ein paar Todesfälle, dann musst du die Todesurkunde nehmen, dann musst du alles abklären, wenn du in die Türkei eingeliefert werden musst. Dann musst du ein Ticket kaufen, ist ja auch wie so ein Gepäck, sage ich mal, so ein Sarg. Dann musst du selber Tickets kaufen, du hast dann auch Trauer und musst dich um die Sachen kümmern«. Die Versicherung nehme einem demgegenüber viel Organisationsaufwand ab. Der vergleichsweise günstige Beitrag sei zudem eine »gute Tat, weil du begleitest die toten Leute mit deiner Spende, mit deinem Beitrag.« Eine Beerdigung in Deutschland sei hingegen sehr teuer und käme für manche auch deshalb nicht in Frage. Ich erkundige mich, ob das ein großes Thema in der Gemeinde sei. Metin zuckt die Achseln und erklärt, dass die große Mehrheit der Mitglieder noch auf die Versicherung und damit auf die Rückführung setze. Nach dem Gespräch verlassen wir den Container und laufen plaudernd über den angrenzenden Parkplatz. Dabei wird auch nochmal kurz der

Wandel in der Gemeinde zum Thema. Hakan beschreibt die zunehmenden Sprachprobleme der jüngeren Generationen in der Moschee, weshalb sich die offizielle Kommunikation in der mehrheitlich türkischstämmigen Gemeinde zunehmend auch auf Deutsch abspiele. Metin macht eine ernste Miene und betont, dass ihm der Erhalt des Türkischen aber sehr wichtig sei und auch seine Kinder zu allererst Türkisch lernen sollen. (LKWest15)

Die Szene bietet einen kleinen Einblick in die inneren Wandlungsprozesse der Moschee vor Ort und unterstreicht einerseits die Wahrnehmung eines zunehmenden Bedarfs z. B. nach einem eigenen Gräberfeld. Andererseits wird deutlich, dass hier noch viele Dinge ungeklärt sind und die Rückführungspraxis sich nicht allein an fehlender Identifikation mit dem Aufnahmeland festmachen lässt, sondern auch mit strukturellen Fragen und finanziellen Aspekten verknüpft ist. So sind die christlichen Friedhöfe zwar für alle Bürger auch für Muslim:innen geöffnet, bieten aber angesichts gewachsener Strukturen kaum Möglichkeiten, die besonderen Bedingungen muslimischer Bestattungen zu erfüllen, etwa im Hinblick auf die Ausrichtung der Gräber und die Einhegung eigener muslimischer Areale. Auf kommunalen Friedhöfen gibt es dafür etwas mehr Spielraum und bundesweit zeigen sich hier Bemühungen, den muslimischen Bestattungen gerecht zu werden (vgl. etwa mit Blick auf die sarglose Bestattung Kuhnen 2018, S. 53). Ein weiterer Grund für die anhaltende Rückorientierung ins Herkunftsland sind zudem die vergleichsweise hohen Kosten für Bestattungen in Deutschland. Auch können bereits getroffene Vorarbeiten im Herkunftsland, die über die Rückführungsversicherung hinausgehen, ein gewichtiges Argument sein. Ein muslimischer Gesprächspartner im LK-West berichtet beispielsweise:

»[D]amals im Dorf hat mein Opa 1000 Quadratmeter gekauft und dann kommt die ganze Sippschaft, sage ich mal, da rein. Da musst du nichts bezahlen, hast alle da, du kannst deine komplette Familie besuchen. Ist auch was Schönes. Zum Beispiel, wenn wir auch dahinfahren, meine Oma liegt da, mein Opa, mein Onkel, meine Schwester, du kannst noch dahin gehen, du kannst für alle mal ein Du'a [das heißt ein islamisches Bittgebet] machen und bist dann halt durch, musst nicht dahin und dahin.« (LKWest15)

Die vorhandenen Strukturen im Herkunftsland und der Wunsch, die Familie an einem Ort zu vereinen, sind neben der Identifikation mit dem Aufnahmeland also ebenfalls wichtige Aspekte in der Betrachtung der Bestattungspraxis von Migrant:innen, die sich in einem Spannungsfeld des steigenden Bedarfs an hiesigen Strukturen und der Bindung ans Herkunftsland weiterentwickelt. In beiden Projektregionen sind es vielleicht auch wegen dieser Zerrissenheit nicht die muslimischen Gemeinden allein, die sich für die Einrichtung eigener Gräberfelder einsetzen. Vielmehr treiben dies in beiden Landkreisen etablierte Akteure der Dominanzgesellschaft federführend voran. Im LK-West hat sich in einem Mittelzentrum unweit der Kreisstadt ein Gremium aus Akteuren der Lokalpolitik, des örtlichen Heimatvereins, des Runden Tisches der Integration und eines Sprechers der lokalen Moscheegemeinde gebildet, das sich im Kontext der Errichtung eines neuen kommunalen Friedhofs auch für ein muslimisches Gräberfeld einsetzt.

Während sich dieser Prozess hier im Zusammenhang mit der Corona-Pandemie noch verzögert, ist im LK-Süd bereits vor einigen Jahren ein Gräberfeld eingerichtet worden. Auch dort habe man zunächst vereinzelte Kontakte in die muslimische Community zur Abstimmung genutzt. Dass dies nicht immer der beste Weg ist, wird im Gespräch mit einem Akteur der Lokalpolitik deutlich:

»Wir wollten hier ein muslimisches Grabfeld, das war mein Impuls. Und dann haben wir [einem muslimischen Akteur] gezeigt, was da infrage kommt auf dem Friedhof, auch mit der Lage, mit der Ausrichtung des Grabfeldes, da hat er gesagt, es ist okay. Und dann haben wir das festgelegt mit der Friedhofsverwaltung und dann kam der erste türkischmuslimische Trauerfall. Die Leute kamen, guckten sich das Grabfeld an, zückten ihr Handy, ham festgestellt, die Qibla [das heißt die Ausrichtung nach Mekka] stimmt nicht [und] zogen vondannen [...]. Und dann gab es 'ne längere Pause.« (LKSüd10)

Die Vignette zeigt die Schwierigkeit der Verbindung von gut gemeintem Aktivismus und mangelnder Sachkenntnis der Feinheiten religiöser Praxis. Zudem offenbart sie unterschiedliche Grade des Anspruchs an das einzurichtende Gräberfeld. Während die gewählte Kontaktperson der muslimischen Community die Anlage wohlwollend (und vielleicht aus Höflichkeit) abnickte, waren andere Muslim:innen im Ernstfall skeptischer und zogen ein weiter entfernt gelegenes Gräberfeld vor.

Enttäuscht über den Fehlversuch zog sich der Initiator zunächst zurück, startete bald darauf aber einen neuerlichen Versuch, diesmal unter Einbeziehung der »Vertreter aller greifbaren muslimischen Denominationen [...]. Die trafen sich auf dem Friedhof, brachten auch den frisch eingeflogenen türkischen Imam mit, und dann haben Sie ihre Handys gezückt und wir haben die Richtung bestimmt« (LKSüd10). In Abstimmung mit dieser Delegation konnte er dann die religiösen Rahmenbedingungen der Anlage des Gräberfeldes klären. So wurde das Gräberfeld vor über zehn Jahren für Bestattungen freigegeben und wird seither auch genutzt. Mittlerweile finden sich mehrere Grabreihen, die durch bestimmte Aufschriften als muslimisch gekennzeichnet sind.

6.2.2 Religiöse Bauten und wo sie zu finden sind

Neben muslimischen Gräberfeldern spielten in unserer Forschung mit Blick auf die materielle Verortung von RMG im regionalen Arrangement der beiden Landkreise natürlich religiöse Gemeindehäuser und Sakralbauten eine gewisse Rolle. Auf die Bedeutung unterschiedlicher Grade der Etablierung dieser Orte kommen wir im Kontext der Genese religiöser Vergemeinschaftung im folgenden Kapitel noch genauer zu sprechen. An dieser Stelle wollen wir den Blick auf die Lage religiöser Bauten lenken. Wir beginnen mit einer Betrachtung der Vagheit räumlicher Verortung und arbeiten uns dann zu lokalen Prestigeprojekten vor.

Auf dem Weg zu relevanten religiösen Orten, die wir durch Hinweise aus dem Feld oder über eine eigene Recherche ausfindig gemacht hatten, kam es hin und wieder vor, dass wir diese in Feldbegehungen nicht direkt fanden. Obwohl relative Lagebeschreibungen (»im Süden«, »an Straße XY«, »auf der anderen Flussseite«, »beim Schützenverein«) auf eine mehr oder weniger klare Verortung hinwiesen,

verloren sich Zuweisungen im direkten Umfeld zum Teil im Nebel. Das traf beispielsweise auf eine rumänisch-orthodoxe Gemeinde im LK-West zu, die von mehreren Gesprächspartnern im Süden der Stadt in einem Schwesternheim lokalisiert worden war. Nach gescheiterten Kontaktversuchen waren wir vor Ort und führten ein kurzes Gespräch mit der Empfangsdame, die von der Gruppe nur gehört, aber nie Kontakt zu ihr hatte. Ähnlich verhielt es sich mit einer ukrainisch-orthodoxen Gemeinde, die sich gerüchteweise regelmäßig in der Kapelle einer Bildungseinrichtung treffen sollte. Der Zugang zu dieser Gruppe gelang nur über einen direkten Besuch zur vermuteten Uhrzeit des Gottesdienstes. Gruppen dieser Art sind auch aufgrund der fehlenden eigenen Räumlichkeiten nur schwer im regionalen Arrangement auszumachen (vgl. die vorigen Ausführungen zur Außenorientierung).

Aber auch Gemeinden mit eigenen Räumlichkeiten sind nicht unbedingt präsent und im näheren Umfeld klar verortet. Auf einer Feldbegehung im LK-Süd wollten wir eine der Moscheegemeinden aufsuchen und hatten diese auf einer vorbereiteten Karte markiert, jedoch nicht direkt gefunden. Wir erklärten einer Passantin, dass wir eine Moschee suchten und fragten, ob sie wüsste, wo sie zu finden ist. Nachdenklich begleitete sie uns ein kleines Stück die Straße hinauf und wies behilflich auf ein unauffälliges Haus mit den Worten: »Da gehen manchmal welche rein.« Da wir auf eine ausdruckslose Seitentür blickten, gingen wir um das Gebäude herum, das sich als eine der vielen Stätten für Sportwetten herausstellte.¹⁶ Unweit davon fanden wir die Moscheegemeinde dann in den ehemaligen Räumlichkeiten eines Schützenvereins. Ein Gesprächspartner der Gemeinde ordnet die etwas versteckte Randlage in einem späteren Gespräch ein:

»[I]ch glaube in vielen Städten will man gar nicht unbedingt eine Moschee im Vordergrund haben neben einer Kirche. Neben einer Hauptstraße. Sondern eher, wenn man sagt; Hinterhof, ja, da sieht keiner, das stört keiner, lass mal so. [...] Also [unsere Moschee] ist aber auch nicht in dem Sinne Hinterhof, ja, [...]. Es ist aber in einer Gegend, wo halt Veranstaltungen gut sind. Da sind Parkplätze genug, es ist abgelegen, du kannst keinen stören, ne. Du kannst keinen stören. Und das ist ja klar, wir wissen, wenn Veranstaltungen da sind, Beerdigungen, oder/ ja. Dann kommen 200 Leute. Wenn jetzt nicht in Corona/ oder 300 Leute, wenn die alle reinfahren und rausfahren; stell dir vor das wär' hier in [der Innenstadt] (lacht). Da muss man Vor- und Nachteile sehen.« (LKSüd09)

Grundsätzlich wird hier die versteckte Randlage als Standortvorteil gewertet, auch wenn im Zitat durchaus ein bitterer Unterton anklingt. Zum einen sei die Randlage vorteilhaft angesichts einer wahrgenommenen öffentlichen Ablehnung repräsentativer Moscheen. Dies schaffe Sicherheit für die Gemeinde, indem sich hierdurch die Gefahr reduziert, zur Zielscheibe potenzieller Anfeindungen zu werden. Zum anderen diene die Lage gewissermaßen auch der Nachbarschaftspflege. So seien Emissio-

16 Wie bereits in Kapitel 5 ausgeführt, lassen sich v. a. im LK-Süd Muster der Wahrnehmung von Migrant:innen im öffentlichen Raum ausmachen, die mutmaßlich auf rassifizierenden Zuschreibungen beruhen. So deutet der Ausdruck »welche« in diesem Fall an, dass sich Muslime (hier bewusst als muslimische Männer verstanden) an bestimmten phänotypischen Merkmalen erkennen lassen.

nen im Kontext der eigenen religiösen Praxis und der Andrang von Mitgliedern zu besonderen Anlässen in der Moschee aufgrund eines großen Parkplatzangebots und der großen Abstände zu den angrenzenden Gebäuden weniger belastend für die Nachbarschaft (»Du kannst keinen stören«). Dies lässt sich hier vor allem auch als Entlastung der Gemeinde selbst lesen, die sich in dieser Hinsicht nicht einschränken oder sorgen muss. Dass die Randlage nicht zu einem grundsätzlichen Mangel an Wahrnehmung führen muss, zeigt sich an folgender Aussage einer Vertreterin der Landeskirche im Landkreis:

»Also ich weiß, wo die sich örtlich aufhalten. [...] Haben sie Gebäude angemietet und rein von der Wahrnehmung her ist da irgendwo auch/ ich nehme an, es ist 'ne Koranschule. Also es fahren Busse vor, am Wochenende, wo haufenweise Kinder ein- und ausgeladen werden und wo ich davon ausgehe, dass sie da Koranunterricht machen und nicht nur singen. Aber das ist 'ne Vermutung. Könnte ich jetzt nicht belegen. Einfach 'ne optische Wahrnehmung.« (LKSüd03)

Trotz deutlicher Unsicherheiten in der Einordnung der vor Ort beobachteten Aktivitäten und einiger Vermutungen (»Koranschule«, »Koranunterricht«) unterstreicht das Zitat eine klare Lokalisierung der Gruppe an einem konkreten Ort. Dabei deutet die Wortwahl darauf hin, dass die Gesprächspartnerin der religiösen Bildungsarbeit der Gemeinde eher kritisch gegenübersteht und den Koranunterricht als Form der religiösen Indoktrinierung betrachtet (»haufenweise Kinder«, »nicht nur singen«). In einer ähnlichen Randlage befindet sich unweit der Moscheegemeinde auch das »Bethaus« einer freikirchlichen vor allem von Spätaussiedler:innen getragenen Gemeinde, die vor der Jahrtausendwende ein altes Kasernengebäude zum Gotteshaus umgebaut hat. Von außen zwar groß und mit einem Schriftzug »Bethaus« versehen, aber eher unscheinbar in einer wenig befahrenen Seitenstraße gelegen, korrespondiert die abgeschiedene Lage in diesem Fall mit dem geringen Interesse der Gemeinde an institutionellen Außenkontakten, sei es zur kommunalen Verwaltung, zur Politik oder zu anderen religiösen Einrichtungen. Aus Sicht des Sprechers braucht die evangelikale Gemeinde lediglich einen ruhigen Ort für den Gottesdienst und die Vorbereitungen, die nötig sind, »um bereit für die Entrückung zu sein« (LKSüd15). Ein ehemaliger Religionslehrer interessiert sich seit einiger Zeit für die russlanddeutsche Szene vor Ort und hat u. a. auch diese Gemeinde im Blick. Im Gespräch problematisiert er ihre umfassende Abschottung (»Sektencharakter«, vgl. Kapitel 4).

Die Mischung aus sozialer Zurückgezogenheit und einem gleichzeitigen Bewusstsein über das Vorhandensein der Gruppe macht sich dabei u. a. auch an der baulichen Präsenz fest. Trotz Randlage besteht also auch hier eine gewisse Wahrnehmung des Bethauses. Darüber hinaus kommt dem missionarischen Auftrag der Gemeinemitglieder die Größe des Gebäudes zugute, die deutlich über ihren eigentlichen Raumbedarf hinausgeht. So bietet der Raum anlässlich des alljährlichen Adventssingens sowie regelmäßiger Evangelisationsveranstaltungen ausreichend zusätzlichen Platz für potenzielle neue Mitglieder. Auch im Kontext der Aufnahme Geflüchteter aus der Ukraine erwies sich der große Bau als sehr vorteilhaft. Für

die missionarische Arbeit selbst ist die Randlage des Bethauses kein unmittelbarer Nachteil, da es sich um eine dezidiert aufsuchende Tätigkeit handelt.

Während das Bethaus ein Beispiel für die Transformation eines bestehenden nicht-religiösen Baus in einen religiösen Raum darstellt, ist die als Repräsentativbau geplante neue Moschee im LK-West ein Beispiel für die grundlegende Neuschaffung eines religiösen Raums. Eine wichtige Frage der Anbahnung des Baus war dabei auch seine Lage, wobei im Prozess im Vergleich zum Bethaus und zur schiitischen Moschee ein Unterschied in der Deutung und Bewertung der Randlage zu erkennen ist. Anfang der 1990er-Jahre haben ein paar Personen aus der türkisch-muslimischen Community unweit des Zentrums eine kleine Werkstatt gekauft und zu einer Moschee umfunktioniert. Diese war nunmehr seit fast 30 Jahren im Gebrauch der stetig wachsenden Gemeinde, deren Mitglieder bereits seit einiger Zeit den Wunsch nach einem größeren Ort hegten. Über den Zustand der alten Moschee berichtet ein Mitglied des Vorstands:

»[D]as alte Objekt [...] war halt nicht mehr in einem guten Zustand, war halt viel zu klein [...], deswegen haben wir uns entschlossen, was Größeres, was Schöneres zu bauen [...]. Das war für uns halt/ wir haben uns dabei schlecht gefühlt als Muslime, weil, wir müssen immer das Beste daraus machen, so. Und das war halt nach/ wenn man überlegt, wenn wir seit 60 Jahren in Deutschland leben und immer noch kein schönes Gebetshaus haben, war das schon traurig und das hat uns dazu gebracht, eine neue Moschee zu bauen.« (LKWest15)

Gemessen an der langen Präsenz von muslimischen Gastarbeiter:innen und der vergleichsweise frühen Gründung der örtlichen Gemeinde wurde das umgebaute Werkstattarrangement zunehmend als ungeeignet empfunden. Dies galt nicht nur nach innen für die eigenen Belange, sondern auch für die Außenwirkung des Ortes. Ein anderes Vorstandsmitglied bringt dieses Gefühl auf den Punkt: »Es war für uns sozusagen, um ehrlich zu sein, beschämend« (LKWest15). Der nicht vorzeigbare Ort sollte also alsbald durch einen eigenen Bau ersetzt werden. Hierfür war die Gemeinde mit den zuständigen Behörden im Gespräch, um einen geeigneten Bauplatz zu finden. Um ausreichend Parkmöglichkeiten schaffen zu können, wurde zunächst ein Grundstück im weiter außerhalb gelegenen Industriegebiet ins Auge gefasst. Jedoch mischte sich dann der damalige Bürgermeister ein: »Er hatte einen Satz«, erinnert sich ein Mitglied der Moscheegemeinde, »er meinte, die Gebetshäuser gehören nicht in die Industriegebiete, sondern in die Städte« (LKWest15). Mit beherzter Unterstützung des Bürgermeisters wurde schließlich eine Lösung für die Parkplatzfrage auf dem Grundstück des alten Moscheegebäudes gefunden und so konnte im Jahr 2022 der Bau der neuen und repräsentativen Moschee zentrumsnah beginnen.

Das Beispiel unterstreicht die Rolle, die herausgehobene Einzelakteure, in diesem Fall der Bürgermeister als Funktionsträger, in der Verortung von RMG spielen können. Außerdem wird hier anders als in der angesprochenen Moscheegemeinde im LK-Süd eine positive Außenwirkung der zentralen Präsenz erwartet. Die Vorstandsmitglieder erklären dazu im Gespräch: »Es ist eigentlich auch cool für [diese Stadt], wenn man da so eine Moschee [...] hat, also für beide Seiten ist das ganz cool [...], ist ja auch schon ein bisschen Prestige, was man hierhin stellt« (LKWest15). Ein

Lokalpolitiker der Stadt, der selbst Mitglied der Moscheegemeinde ist und das Projekt mit vorangetrieben hat, stellt das Bauprojekt zudem noch stärker in den materiellen Kontext der Stadt: »Ja und das passt auch ins [Stadt-]Bild, wir haben eine kleine und sehr schöne Stadt [...] und das war/ für das Stadtbild war das nicht mehr so schön und die, die jetzt gebaut wird, ich glaube die Hiesigen werden sich auch freuen, weil das ist ein schönes Bild« (LKWest16). Der Moscheebau verhilft demnach nicht nur der religiösen Gemeinde zu einem repräsentativen Ort, sondern wirkt auch in die Stadt hinein, die durch den Bau aus Sicht der Gesprächspartner eine Aufwertung erfährt.

Während sich die Moscheegemeinde und die beteiligten öffentlichen Akteure in diesem Fall über den fortschreitenden Bau in zentraler Lage freuen und ihn als eine Art Prestigeprojekt feiern, bildet der Repräsentativbau der Ahmadiyya-Gemeinde im LK-West dazu einen Kontrastfall. Die Gemeinde erwarb bereits im Jahr 2011 ein Grundstück im Randbereich der Stadt und baute ohne größere Zwischenfälle eine Moschee mit Kuppel und Minaretten. Sowohl die Randlage als auch eine weitgehende Nicht-Thematisierung des Moscheebaus durch unsere Gesprächspartner:innen erzeugen den Eindruck einer fehlenden Aufmerksamkeit für die Gemeinde, was der oben beschriebenen Öffentlichkeitsarbeit der Ahmadiyya entgegensteht. Eingedenk des angesprochenen teils negativen Images der Gemeinde vor allem im interreligiösen Zusammenhang, lässt sich neben der randständigen Lage also auch eine diskursive Marginalisierung feststellen.

6.3 Regionale Bewegungsmuster und überregionale Bezugspunkte

Von den Ereignissen und Aktivitäten, die RMG eine Gelegenheit zur Sichtbarkeit verschaffen über die religiösen Bauten, mit denen RMG auch im engeren Sinne materiell lokalisierbar werden, kommen wir in diesem Teilkapitel zu den Raumkonfigurationen, die die Sicht von RMG auf das regionale Arrangement bestimmen. Im Detail schauen wir hierbei auf die Beschaffenheit der Einzugsgebiete, die regionale innerreligiöse Vernetzung sowie überregionale Verflechtungen der RMG.

6.3.1 Große Flächen, weite Wege

Da beide Landkreise sich über eine relativ große Fläche mit vielen kleineren Orten erstrecken, haben einige Gemeinschaften ein großes Einzugsgebiet. Typischerweise ist für die entsprechenden Gruppen die mobilitätsbezogene Infrastruktur besonders wichtig, darunter die Anbindung mit öffentlichen Verkehrsmitteln, aber beispielsweise auch ein großer Parkplatz. Ein Beispiel hierfür ist eine der Brüdergemeinden im LK-Süd, die die Erneuerung ihres Parkplatzes plant, denn: »weniger als die Hälfte [der Mitglieder] wohnen in der Kernstadt« (LKSüd15). Eine andere, aufgrund von Überalterung und fehlendem Nachwuchs stark geschrumpfte Brüdergemeinde im LK-Süd fragt sich, wie sie die Zukunft gestalten soll. Im Kontext der Corona-Pande-

mie hatte sich der Kontakt zu einer Brüdergemeinde im Nachbarort gefestigt, weil die größeren Räumlichkeiten Versammlungen ermöglichten. Der Gemeindevorsteher erklärt dazu:

»[W]ir fahren öfter jetzt [in den Nachbarort] rüber, [...] sie haben schon vor ein paar Jahren über der Kirche den Raum gekauft und es sieht ein bisschen besser aus. Mehrere Jugendliche kommen öfter zu Besuch und jetzt am 23. wird eine Evangelisation stattfinden, wir fahren dann auch rüber.« (LKSüd16)

Der gefestigte Kontakt ist auch nach dem Ende der Beschränkungen durch die Pandemie erhalten geblieben, auch weil diese Gemeinde offenbar jünger und vitaler ist, was größere Veranstaltungen möglich macht. Diese Lebendigkeit führt unserem Interviewpartner den Niedergang seiner eigenen Gemeinde stark vor Augen. Mit Blick auf deren absehbare Auflösung sagt er:

»Ja, also wenn es so weit kommt, sind wir ja gezwungen, rüberzufahren, aber auf der andern Seite, ich bin schon 70, vielleicht kann ich noch fahren? 1 oder 2 Jahre. Es ist schwierig, deswegen wäre es besser hier, aber naja. Weiß ich nicht, wie es gehen wird. Wie Gott will.« (LKSüd16)

Der Gesprächspartner unterstreicht *Mobilität* als wichtiges Thema, insofern die drohende Auflösung der örtlichen Gemeinde eine regelmäßige Fahrt in den Nachbarort notwendig macht. Das Beispiel steht für eine Form religiöser Vergemeinschaftung im ländlichen Raum, die aufgrund geringer und aus Altersgründen schwindender Mitgliedszahlen um die eigene Existenz kämpft und perspektivisch auf weiter entfernte Angebote im Umkreis ausweichen muss. Es verweist damit auf einen Prozess religiöser De-Institutionalisierung und Konsolidierung, der besonders unter ländlichen Mobilitätsbedingungen und angesichts potenzieller Fahruntüchtigkeit älterer Menschen Hürden religiöser Vergemeinschaftung erzeugt. Selbstverständlich stehen auch die verfassten Kirchen im ländlichen Raum angesichts sinkender Mitgliederzahlen und hoher Kosten für die Erhaltung und den Betrieb von Gebäuden vor ähnlichen Herausforderungen der Gemeindezusammenlegung. Diese wurden von unseren Gesprächspartner:innen allerdings nicht thematisiert. Auf Aspekte der institutionellen Dynamik werden wir im folgenden Kapitel eingehen.

Eine gegensätzliche Entwicklung zeigt sich im LK-West. Hier bildet die yezidische Gemeinde in einer etwa eine Autostunde entfernten Großstadt schon lange einen wichtigen Bezugspunkt für die Menschen yezidischen Glaubens. Der Mangel an einer eigenen yezidischen Gemeinschaft im Landkreis macht dauerhaft lange Fahrten dorthin notwendig. Dies auch, weil über lange Zeit nur wenige yezidische Familien im LK-West ansässig waren. Mit dem verstärkten Zuzug weiterer Yezid:innen in die Region hat sich die Lage dann geändert. Durch den Zuwachs und dramatische weltpolitische Entwicklungen ist, wie bereits mit der Szene im ersten Teil dieses Kapitels aufgezeigt, auch das Interesse an einer eigenen Gemeinde vor Ort gestiegen. Erst vor kurzem kam es deshalb zu einer Vereinsgründung. Diese Selbstorganisation befindet sich zwar noch im Anfangsstadium und die Gemeinde in der Großstadt ist noch immer ein sehr wichtiger Bezugspunkt für Yezid:innen aus dem Kreis, aber mit der Vereinsgründung deutet sich perspektivisch eine Konzentration der Vergemeinschaftung im Landkreis und eine Abkopplung von der weiter entfernt

gelegenen Gemeinde an. Auch hier dürften neben anderen Aspekten die langen Wege ein relevanter Faktor sein.

Weitere Beispiele aus dem LK-West zeigen schließlich auf, wie bestimmte Angebote ein weiträumiges Einzugsgebiet erzeugen. Dazu gehört beispielsweise ein rumänisch-sprachiger Gottesdienst in einer baptistischen Gemeinde in einer Stadt jenseits des Landkreises. Eine aus Rumänien stammende Gesprächspartnerin ist in Deutschland konvertiert und Teil einer Gemeinde im Landkreis geworden, besucht aber hin und wieder zusätzlich die weiter entfernt gelegene Gemeinde, damit sie »dann manchmal auch«, wie sie beschreibt, »in meiner Sprache Gottesdienste miterleben kann« (LKWest11). Eine andere Gesprächspartnerin, die vor 30 Jahren aus Sri Lanka eingewandert und sich als Hindu beschreibt, hat vor Ort keinerlei Gemeindestrukturen. Sie berichtet, dass vor einigen Jahren unter den wenigen tamilischen Familien vor Ort ein Streit über politische Fragen aufgekommen sei, der nie beigelegt werden konnte. Da sie sich aus diesen politischen Angelegenheiten bewusst heraushalte, habe sie auch keine Anstrengungen in dieser Richtung unternommen. »Eine gute religiöse Gruppe, das schaffen wir nicht«, stellt sie fest, »weil, alle haben verschiedene Meinungen« (LKWest12). Ihre religiöse Praxis vollzieht sie deshalb vor allem zuhause und allein oder im Kreis ihrer engsten Familie. Ein wichtiger Bezugspunkt dieser Praxis ist außerdem der zwei Autostunden entfernte Sri Kamadchi Ampal Tempel in Hamm, der als größter südindischer Hindutempel in Kontinentaleuropa jedes Jahr eine große Zahl von Gläubigen anzieht. Auch die Gesprächspartnerin bemüht sich, etwa zwei bis drei Mal im Jahr mit ihren erwachsenen Kindern nach Hamm zu fahren und den Tempel aufzusuchen.

6.3.2 Innerreligiöse Netzwerke als alternative Raumordnungen

Die bisherigen Beispiele weisen bereits darauf hin und von Kirchenkreisen und Bistümern ist ebenfalls bekannt: Die Organisationsstruktur religiöser Vergemeinschaftung deckt sich in der Regel nicht mit den Landkreisen als Gliederungseinheit der kommunalen Verwaltungsstruktur. Anhand unseres Materials lassen sich auch für RMG unterschiedliche regionale Zuschnitte ausmachen, die aus der innerreligiösen Vernetzung und Identifikation oder teils auch aus vorhandenen Verbandsstrukturen abgeleitet werden können. In dieser Perspektive werden die Landkreise zu Schauplätzen ganz unterschiedlicher religiöser Raumüberlagerungen. Ein paar Aspekte dieser Überlagerung wollen wir in diesem Abschnitt verdeutlichen. Dabei schauen wir zunächst auf die Einbindung von RMG in regionale Netzwerke sowie ggf. nationale Verbände und gehen dann spezifischer auf die Wissenszirkulation innerhalb dieser Verflechtungen ein.

Die Einbindung von RMG in regionale Netzwerke und/oder nationale Verbände gestaltet sich je nach Fall unterschiedlich. Prägend scheint aber eine innerreligiöse Differenzierung in organisatorische Strukturen zu sein, die sich dann theologisch oder sprachlich voneinander abgrenzen. Das trifft beispielsweise auf sunnitische RMG zu, die unterschiedlich sprachlich organisiert sind und innerhalb eines Sprach-

verbands (z. B. Türkisch) unterschiedlichen Organisationen angehören können (z. B. DİTİB, VIKZ, IGMG). Ähnliche Konstellationen lassen sich auch an verschiedenen freikirchlichen Gemeinden in unserem Sample verdeutlichen, die sich als Brüdergemeinden verstehen. Dabei zeigt sich im LK-Süd eine Vernetzung zwischen zwei Brüdergemeinden in benachbarten Städten des Landkreises und hin zu zahlreichen weiteren Gemeinden um den Landkreis herum, während es zugleich in einer der Städte eine weitere Brüdergemeinde gibt, die sich von den meisten nahegelegenen Gemeinden im Landkreis abgrenzt. Der Leiter dieser Gemeinde erklärt dazu:

»Ich muss sagen, dass solche Gemeinden wie wir es sind, gibt es hier im Umkreis eigentlich keine. So/ es gibt noch eine Gruppe noch, die sich jetzt in [einem anderen Ort im Landkreis] versammelt. [...] Und in [einem weiteren Ort] gibt es auch noch eine kleine Gemeinde, die aber auch ein bisschen den liberaleren Weg einschlägt. Und sonst 100 Kilometer im Umkreis kenne ich nicht.« (LKSüd15)

Das Zitat zeichnet einen mit entsprechenden Gemeinden dünn besiedelten Raum, innerhalb dessen offenbar zusätzliche Unterscheidungskriterien wirken (»liberalerer Weg«). Im weiteren Gespräch wird deutlich, dass der Gesprächspartner sich an der Organisation von Brüdergemeinden in Bruderschaften orientiert und nur jene Gemeinden als einander zugehörig betrachtet, die in der gleichen Bruderschaft organisiert sind. Dies trifft im weiteren Umkreis (»100 Kilometer«) nur auf wenige Gemeinden zu, so dass seiner Gemeinde eine besondere Stellung zukommt und sich der potenzielle Einzugsbereich über eine weite Fläche erstreckt. Die Zugehörigkeit zu einer Bruderschaft steht dabei auch über Verwandtschaftsverhältnissen. So wird im Gespräch ein Bezug zu einer Gemeinde im Umfeld der Region hergestellt, weil dort Verwandte des Gesprächspartners aktiv sind. Nach einer Vernetzung beider Gemeinden gefragt, verneint er dies und begründet das mit der Zugehörigkeit zu unterschiedlichen Bruderschaften.

Deutlich anders als diese Bruderschaften sind Ahmadiyya-Gemeinden strukturiert. Während die Brüdergemeinden in der Regel jeweils von Laienpredigern (»Brüdern«) geleitet werden, werden den Ahmadiyya-Gemeinden seitens des nationalen Dachverbandes, der Ahmadiyya Muslim Jamaat Deutschland, Imame zugeordnet, die aufgrund von Personalmangel oftmals für mehrere Gemeinden gleichzeitig zuständig sind. Der Imam der Gemeinde im LK-West erklärt im Gespräch: »[I]ch betreue fünf Gemeinden. [...] Es war die Zeit gewesen vor zwei Jahren, wo ich zehn Gemeinden betreute, aber Gottseidank haben wir noch einen Imam bekommen« (LKWest19). Der größte Abstand zwischen den Gemeinden, die sich auf einem Landstreifen in Richtung Norden verteilen, beträgt ca. 100 km und macht die Gemeinde im LK-West damit zum Glied eines Gemeindeclusters, das weit über den Landkreis hinausreicht.

Auch die anderen Moscheegemeinden, die in Verbänden organisiert sind, bilden aufgrund der Zugehörigkeit zu den weiteren Gemeinden des jeweiligen Verbands überregionale Netzwerke. Während die DİTİB- und IGMG-Gemeinden in unseren Untersuchungsregionen beispielsweise Bezugsgemeinden im näheren Umkreis haben, kann die schiitische Moschee im LK-Süd aufgrund der geringen Anzahl und der großen Entfernungen im regionalen Umfeld nur mit wenigen anderen schiitischen

Gemeinden kooperieren. Der Gesprächspartner erwähnt in diesem Zusammenhang einen Kontakt zu einer Schwestergemeinde in der Region, deren Aktivitäten zum Teil Vorbildcharakter für ihn haben.

Die Relevanz der innerreligiösen regionalen Bezugsräume wird anschaulicher bei einem Blick auf den *Informationsfluss* zwischen zusammenhängenden Gemeinden. Hier zeigten sich in unserer Untersuchung Beispiele für die regionale Zirkulation religiösen Wissens. Der Vertreter der gealterten Brüdergemeinde im LK-Süd erklärt in diesem Zusammenhang, dass einige Umstände dazu geführt haben, dass er nun die Leitungsfunktion seiner Gruppe übernehme. Seine Eltern hatten die Gemeinde vor Jahrzehnten aufgebaut. In religiösen Fragen war sein Vater ein wichtiger Ansprechpartner in der Gemeinde. Mit zunehmendem Mitgliederverlust, dem Tod seines Vaters und einer schweren Erkrankung des letzten »Bruders«, sei nun ihm aus der Not heraus die Leitungsrolle zugefallen. Es koste ihn Mühe, diese Rolle ohne besondere religiöse Ausbildung und im steten Selbststudium auszuüben. Deshalb hat er Hilfe bei einer der Gemeinden außerhalb des Landkreises gesucht: »[I]ch habe jetzt mal Kontakt aufgenommen mit der Gemeinde aus [einer Stadt in der Region] und wenn was schwierig für mich ist, [dann] unterhalten [wir uns]« (LKSüd16). Vor der Pandemie habe es zudem mehr Bewegung zwischen den Gemeinden gegeben:

»[F]rüher war es besser, wir konnten [zu anderen Gemeinden] rüberfahren, da Evangelisation, oder sie haben da Gottesdienste, wir können ja rüberfahren und uns erquicken lassen. [...] Weil jeden Tag oder jede Woche [das Gleiche], da schläfst du ein. Immer dasselbe oder das Gleiche. Fährst du mal [...] nach da und da, und da kommen die Brüder, und das war unser Leben, ja? War öfter, öfter haben wir Besuch gehabt, kamen welche Brüder und deswegen frisches Wort, so war das. Aber fast mehr als ein Jahr ist alles eingeschlafen.« (LKSüd16)

Die Beschreibung verdeutlicht den regen Austausch zwischen den Gemeinden und unterstreicht auch die Bedeutung des Kontakts für die spirituelle Vitalität innerhalb der Gemeinde (»frisches Wort«). Der aktuell noch erhaltene Austausch mit den Mitgliedern einer der Gemeinden ist der Beschreibung nach zudem eine wichtige Grundlage für die religiöse Verständigung innerhalb der Gemeinde, die durch Überalterung ihre eigene religiöse Expertise verloren hat. Das hier angedeutete Leih-Prediger-Prinzip findet sich auch in anderen Zusammenhängen, beispielsweise in der schiitischen Moschee im LK-Süd. Ein Mitglied der Gemeinde hält dazu fest:

»Wir haben keinen, keinen festen Imam, haben wir leider nicht. [...] Wenn jemand verstorben ist, dann kommt jemand, oder/ klar, wir haben Hamburg, wir haben/ wir gehören auch zur IGS, [...] wir sind auch im Dachverband, und/ ja, so ist das halt. Es ist kein eigener Imam, weil ich glaube, wir sind zu klein für einen eigenen Imam. Weil eigener Imam ist doch gut aufgehoben, wenn er permanent Leute um sich hat, wo groß ist.« (LKSüd09)

Der Gemeinde ist es demnach möglich, über das Verbandsnetzwerk der Islamischen Gemeinschaft der schiitischen Gemeinden Deutschlands (IGS) religiöse Spezialisten zu besonderen Anlässen einzuladen. Der Verweis auf die Größe der Gemeinde zeigt, dass ähnlich wie bei der Ahmadiyya im LK-West nicht genügend religiöses Personal

zur Verfügung steht und die kleineren Gemeinden deshalb durch Imame aus größeren Gemeinden mitversorgt werden.

Um Expertise von außerhalb ist man auch in einer der anderen Moscheen im LK-West bemüht, allerdings nicht aus dem eigenen Netzwerk, sondern von der Universität. Der Sprecher, der sich im Namen seiner Gemeinde in interreligiösen Aktivitäten engagiert, erläutert:

»Und die letzten beiden Dialoge, die waren so explizit heikel, dass ich mich natürlich zur Uni [in einer der nächstgelegenen Großstädte] gewandt habe und habe dann dort eine Dozentin gefunden, die dann diesen Dialog dann weitergeführt hat. [...] Es ging um die Stellung der Frau, ne, also im Judentum, im Christentum und im Islam.« (LKWest05)

Mit den Grenzen der eigenen Expertise in bestimmten Fragen des interreligiösen Dialogs konfrontiert, wird auch hier externe Unterstützung eingeholt. Das Bewusstsein der eigenen Grenzen, die auch an anderer Stelle im Gespräch nochmal expliziert werden (»wie [sind] eine sehr einfache Community«), führt in diesem Fall offenbar nicht zu einem Rückgriff auf Personen im weiteren regionalen Gemeindefeld. Vielmehr kann die Ansprache akademischer Expert:innen hier als eine Art Vermeidungsstrategie gegenüber den eigenen Verbandsstrukturen angesehen werden, da der betreffende Akteur sich selbst kritisch dazu äußert und das negative Image der IGMG in der Dominanzgesellschaft vor Augen hat (► siehe Infokasten 2 in Kap. 4.2.3). Auf diesen Punkt werden wir im folgenden Kapitel noch einmal zurückkommen.

Die aufgeführten Beispiele der Wissenszirkulation in den regionalen und zum Teil überregionalen Clustern führen die Bedeutung innerreligiöser Netzwerke vor Augen, besonders auch unter Bedingungen kleiner Mitgliedszahlen im ländlichen Raum. Die bereits angesprochenen Verbandsstrukturen prägen die Arbeit der Gemeinden in den Landkreisen aber zum Teil auch direkt. So greifen die DİTİB-Gemeinden in der Ausgestaltung der Freitagspredigt (*Chutba*) zum Beispiel auf die von der Kölner Zentrale bereitgestellten Predigten zurück. Dies trifft u. a. auf die DİTİB-Gemeinde im LK-Süd zu, in der für einige Zeit ein aus Syrien zugewanderter Arzt die Pflichten des Imams übernahm, weil der Gemeinde aufgrund geänderter Einreisebestimmungen kein Imam aus der Türkei zugeteilt werden konnte. Im Interview kam dieser Imam auch auf seinen Umgang mit den Predigten des Verbandes zurück:

»Ja, ich schreibe [die Predigt] nicht selber. Ich nehme von einem vorbereiteten Text. Weil das ist auf Deutsch manchmal [schwierig], das ist kein Spiel, weil viele Leute hören mich und glauben, was ich sage. Und wenn ich ein falsches Wort sage, dann glauben [sie was Falsches], das ist meine Schuld. Und ich bin verantwortlich vor Allah, das geht nicht. [Der Text ist] von DİTİB, sie haben schon alle Freitagsgebete auf Deutsch auf der Website.« (LKSüd13)

Aus Sorge um Fehler aufgrund seiner Sprachfähigkeit im Deutschen greift der religiös vorgebildete Gesprächspartner für die Freitagspredigt also auf vorbereitete Predigten der Webseite des Dachverbandes zurück. Auch wenn er gemäß seiner eigenen Expertise Änderungen (z. B. thematische Ergänzungen) vornimmt, stärkt er auf diese Weise den Zusammenhang zwischen dem Dachverband und der lokalen Gemeinde.

In diesem Kapitel haben wir uns die Verortungen religiöser Vergemeinschaftung genauer angesehen und dabei drei Ausprägungen der räumlichen Verortung hervorgehoben, durch die RMG Sichtbarkeit im regionalen Arrangement erlangen bzw. spezifische Räume hervorbringen: Dies umfasste erstens Aktivitäten der Gemeinden, wie die Etablierung von Ansprechpartner:innen für eine eigene Öffentlichkeitsarbeit und Vernetzungsbemühungen, sowie lokale oder globale Ereignisse, die ein intrinsisches Engagement der RMG in Gang setzen oder bestimmte RMG regional zum öffentlichen Thema machen. In diesem Zusammenhang haben wir auch mögliche Gründe für einen Mangel an Sichtbarkeit herausgearbeitet, etwa fehlende Ressourcen oder weltanschauliche Positionierungen. Zweitens ist ein wichtiger Schritt zu mehr regionaler Sichtbarkeit die Errichtung eigener Orte, die als traditions- bzw. religionsspezifische Materialisierungen Aufmerksamkeit generieren und deren Entstehung und Bespielung auch Auskunft über religiöse Beheimatungsprozesse und lokale Integrationsdynamiken geben können. Und drittens haben wir mit dem Fokus auf Muster innerreligiöser Austauschprozesse regionale und überregionale Netzwerke thematisiert, in die lokal verortete RMG organisatorisch eingelagert sind und die in der Bewältigung der Aufgaben der Selbstorganisation auf unterschiedliche Weise zum Bezugspunkt werden und so eigene religionspezifische Räume eröffnen. Während der Fokus dieses Kapitels vornehmlich auf der äußeren Präsenz und Wahrnehmung von RMG lag, werden wir im folgenden Kapitel auf institutionelle Dynamiken innerhalb der Gemeinden eingehen. Damit kommen verstärkt Aspekte der internen Organisation und Strategien interkultureller Öffnung in den Blick.

7 Genese und Praxis religiöser Vergemeinschaftung von Migrant:innen

In diesem Kapitel konzentrieren wir uns auf die institutionellen Dynamiken innerhalb von RMG und setzen dabei zwei Schwerpunkte. Zum einen schauen wir auf die Formierungsprozesse und betrachten hier die unterschiedlichen *Grade organisatorischer Verdichtung*, die im Zuge der Feldforschung sichtbar geworden sind. Zum anderen interessieren uns die Entwicklungen im Umgang mit innerer Diversität, die sich beispielsweise durch Migrationsbewegungen und in Aushandlung mit bereits vorhandenen Religionsgemeinschaften ergeben und die wir als *Konfigurationen interkultureller Öffnung* näher betrachten werden.

7.1 Grade organisatorischer Verdichtung

Da wir uns in unserer Forschung zu RMG auch für fluidere Formen der Mobilisierung interessiert haben und die Prozesse der Vergemeinschaftung für uns im Vordergrund standen, bietet unser Material einen Einblick in vielfältige Muster von Institutionalisierung. In der Analyse dieser Muster schließen wir an frühere religionswissenschaftliche Arbeiten an, die von einem Dreiphasenmodell der Institutionalisierung ausgehen (vgl. Baumann und Nagel 2023, S. 53 ff.). In Anlehnung daran werden wir im Folgenden unterschiedliche *Grade organisatorischer Verdichtung* aufzeigen. Wir sprechen von Graden statt von Phasen, da wir den Entwicklungsprozess nicht zwangsweise als linear verstehen und den Eindruck vermeiden wollen, dass die von uns betrachteten Gruppen alle nach einer Weiterentwicklung in die gleiche Richtung streben. Vielmehr lassen sich auch Gruppen ausmachen, die aus unterschiedlichen Gründen dauerhaft einen bestimmten Grad organisatorischer Verdichtung einnehmen oder solche, die in ihrer längeren Entwicklung organisatorisch mal mehr und mal weniger verdichtet sind. Wir beginnen unsere Darstellung mit Beispielen für Familienverbände, lose Gruppen und rudimentäre Strukturen, schauen daran anschließend auf Vereinsgründungen sowie die Etablierung einfacher Strukturen und gehen am Ende auf Aspekte der Professionalisierung und Repräsentation ein.

7.1.1 Grad I: Familienverbände und lose Gruppen

Als Nukleus sozialer Organisation bilden Familienstrukturen ein wichtiges Umfeld für religiöse Sozialisation und Praxis. Dies gilt insbesondere für Familien mit jünge-

rer Migrationsgeschichte, für deren religiöse Belange keine oder nur rudimentäre Strukturen vor Ort existieren und die daher auf die Familie als zentrale Plattform religiöser Gemeinschaft und Praxis angewiesen sind. So verwundert es nicht, dass in den Beschreibungen der Anfangsphasen vieler RMG in unserem Sample Familienbezüge im Zentrum stehen. So erinnert sich beispielsweise der Sprecher der inzwischen überalterten und geschrumpften Brüdergemeinde an die Anfangszeit seiner Gruppe, zählt namentlich eine ganze Reihe von Verwandten auf und erklärt dann: »[D]ie haben sich zuhause getroffen, privat, die erste Zeit. Und ja, Gottesdienste so und gesungen« (LKSüd16). Hier nimmt die religiöse Vergemeinschaftung ihren Ausgangspunkt im privaten Familienkreis. Der Bezug zur Familie als grundlegendem sozialem Bezugspunkt wird auch in der Aussage eines Mitglieds der schiitischen Gemeinde im LK-Süd deutlich, der nach der Einreise mit seinen Eltern zunächst sozial abgeschieden lebte:

»Das war damals schwer. Kein Auto. Keine Telefone, wie heutzutage, ja. Heutzutage ist es so: Jeder hat WhatsApp [...], das gab es alles nicht. Also ich kann mich erinnern, man musste so 50, 60, 70 Kilometer fahren, um eine Familie zu besuchen, weil der Onkel oder Cousin irgendwo anders wohnt.« (LKSüd09)

Die große Entfernung zur Verwandtschaft, ein Ergebnis der dezentralen Zuweisung von Geflüchteten, wird hier als Bürde beschrieben und steht neben dem sozialen Bezug zu Familienmitgliedern auch im Zusammenhang mit der Anzahl an Menschen, die für eine geregelte religiöse Praxis relevant ist. Das Vorhandensein weiterer Familien im näheren Umkreis kann in dieser Hinsicht eine wichtige Ressource sein. So führt der Interviewpartner weiter aus, dass nach dem Umzug in die Kreisstadt die Gemeinschaft mit anderen libanesischen Familien wichtiger wurde:

»Also, ich war acht oder zehn Jahre, wir haben uns immer dienstags und donnerstags getroffen, weil bei den Schiiten Dienstag und Donnerstag immer so ein Bittgebet stattfindet, ja. Also in der normalen Regel. Und da waren wir Kinder und waren drei, vier Familien. Und diese drei, vier Familien, die haben sich immer getroffen, immer abwechselnd in den Wohnungen oder Häusern der Familien. Mal war der dran, mal war der dran. Ja, und das war so in den 80er-Jahren.« (LKSüd09)

Im gewachsenen Verband mehrerer Familien konnte demnach eine regelmäßige religiöse Praxis gewährleistet werden. Das Zitat weist zudem auf das Spannungsverhältnis zwischen der Wahrnehmung der eigenen defizitären organisatorischen Wirklichkeit und einem zu erreichenden Normalzustand eigener religiöser Praxis (»in der normalen Regel«) hin. Die Wahrnehmung dieses Spannungsverhältnisses kann als wichtiger Impuls für die religiöse Selbstorganisation betrachtet werden. Die privaten Wohnungen werden dabei wie in den genannten Beispielen und in vielen anderen Fällen unserer Untersuchung zu Keimzellen und Schauplätzen religiöser Vergemeinschaftung.

Der private Bezugsrahmen führt, wie im vorigen Kapitel bereits aufgezeigt, zu einer geringen Außenwirkung dieser Gemeinschaften, die dann aber in bestimmten Kontexten doch mitunter als wenig organisierte religiöse Gruppen Erwähnung finden. Der Mitarbeiter einer Sozialeinrichtung im LK-West, der soziale Projekte vor

Ort koordiniert und dabei u. a. auch mit Religionsgemeinschaften im Austausch steht, erklärt dazu:

»[D]as sind [...] Religionsgemeinschaften ohne Gemeindehaus. Also ich bin mir auch sehr sicher, dass es wesentlich mehr von solchen Zusammenschlüssen auch gibt hier. Wo wir aber wirklich wenig Einblick haben. Weil es auch anders organisiert wird. Viel niedriger-schwelliger, viel direkter. Zum Beispiel die vietnamesische Community hier organisiert sich alles über eine WhatsApp-Gruppe [...] und ich bin mir sicher, dass auch andere Gruppierungen, die wir jetzt nicht so auf dem Schirm haben, sich nochmal in dem Bereich wesentlich schneller organisieren ohne sich unbedingt treffen zu müssen.« (LKWest08)

Der Gesprächspartner beschreibt als Beispiel eine Gruppe ohne eigene Räumlichkeiten als ein Netzwerk persönlicher Kontakte, das über einen Messengerdienst im Austausch steht. Religiöse Zugehörigkeiten lassen sich dabei von außen bisweilen nur als Mutmaßung bestimmen und auch die religiöse Praxis dieser Gruppen ist schwer zu greifen, da sie auf den privaten Rahmen beschränkt bleibt. Stattdessen treten die Herkunftsbezüge der Gruppenangehörigen stärker in den Vordergrund (»vietnamesische Community«). Demgegenüber werden religiöse Selbstverständnisse auf diesem Grad organisatorischer Verdichtung für Außenstehende nur in seltenen Fällen zu einem Thema (siehe dazu auch das Kapitel »Wahrnehmungen religiöser Diversität«). Dies geschah beispielsweise im Kontext der Flüchtlingsunterbringung im LK-Süd. Die zuständige Integrationsbeauftragte hält dazu fest:

»Bei der Flüchtlingsunterbringung fragen wir ja nicht explizit. Dass wir Drusen haben beispielsweise ist hauptsächlich aufgefallen, weil wir dann Konflikte hatten in einer WG zwischen Drusen und Muslimen/ entflammt sind sozusagen. Wobei, also, das war eine Frauen-WG und das waren jetzt nicht so die Konflikte die man in den Medien liest, sondern sie haben sich halt gezankt und haben sich gewünscht, auseinanderzuziehen und wir haben das dann möglich gemacht. Aber daher wissen wir, dass wir halt auch Drusen haben, aber wir fragen halt nirgends die Religionszugehörigkeit ab, auch im Sinne der Gleichbehandlung.« (LKSüd02)

Das Beispiel hebt einmal mehr den privaten Wohnbereich als wichtige Verortung religiöser Vergemeinschaftung hervor. Dieser scheint in Gemeinschaftsunterkünften und bei fehlender religiöser Infrastruktur vor Ort besonders anfällig für Konflikte um den eigenen (religiösen) Raum zu sein. Dabei ist bemerkenswert, dass in diesem Fall die mögliche religiöse Dimension des Konflikts zwar benannt, aber gleich darauf relativiert wird. Diese De-thematisierung religiöser Diversität in der Flüchtlingsunterbringung als Ausdruck religiöser Neutralität (»Gleichbehandlung«) deckt sich mit den Erkenntnissen früherer Studien (vgl. Nagel und Rückamp 2019, S. 24 f.).

Eine primäre Verortung religiöser Praxis im privaten Familienumfeld schließt eine sekundäre Ausrichtung auf weiter entfernt gelegene Gemeinden oder religiöse Einrichtungen in der Region nicht unbedingt aus, wie bereits angesprochene Fälle aus unserem Sample deutlich machen. Dies gilt beispielsweise für eine aus Sri Lanka stammende Gesprächspartnerin, die ihre tägliche Gottesverehrung zuhause vollzieht und im kleineren Familienverbund mehrfach im Jahr zum Hindutempel in Hamm reist. Auch eine aus Rumänien stammende Gesprächspartnerin, die in Deutschland Baptistin geworden ist, nimmt zusätzlich den Weg zu einer weiter

entfernten Gemeinde auf sich, um dort Gottesdienste in ihrer Muttersprache zu besuchen.

Mit dem letzten Beispiel haben wir bereits Gruppen angesprochen, die vor Ort Gemeindestrukturen ausgebildet haben. Den Übergang von loser Gruppe bzw. Familienverband hin zu einfachen Gemeindestrukturen wollen wir im nächsten Abschnitt genauer betrachten.

7.1.2 Grad II: Vereinsgründungen und einfache Strukturen

Ein wesentlicher Faktor für die institutionelle Verfestigung religiöser Gruppen ist zweifellos eine kritische Masse an Teilnehmer:innen. Dies zeigte sich in unserer Untersuchung auf zweifache Weise: Zum einen ist eine gewisse Anzahl an Menschen zur Bildung einer religiösen Gemeinschaft nötig. Zum anderen können z. B. im Zuge verstärkter Einwanderung neu hinzugekommene Personen eine bislang kleine Gruppe vergrößern. Letzteres steht auch in einem Zusammenhang mit dem verfügbaren Raum für die Aktivitäten der Gruppe. Dies zeigte sich zum Beispiel in der Anfangsphase einer im LK-West ansässigen Moscheegemeinde, wie ein Mitglied des Vorstands beschreibt:

»[D]as ist damals so angefangen, der Ahmed [...], der hatte einen kleinen Supermarkt, das war einer der ersten Türken hier [...]. Die haben bei ihm sozusagen in einem kleinen Raum, haben die angefangen zu beten und von da aus haben die gemerkt, dass es immer mehr wurde, dass immer mehr Türken kamen oder beziehungsweise Muslime nach Deutschland, [in diesen Ort] kamen/ haben sich dann entschlossen, etwas Größeres zu finden [...]. Ja, haben sich dann halt mehrere Türken damals, ich glaube so ungefähr 5 bis 10 waren das, die dann halt zusammen das Objekt gekauft haben und dann halt zu einer Moschee umgebaut haben.« (LKWest15)

Beinahe zufällig hat sich also ein kleiner Privatraum zu einem wiederkehrenden Treffpunkt für das gemeinsame Gebet unter Bekannten entwickelt. Das Zitat verweist auf die Enge des Raums und deutet zudem seinen provisorischen Charakter an. Der steigende Raumbedarf durch den Zuzug weiterer Muslim:innen wird als Ausgangspunkt für die Suche nach einem geeigneten Ort außerhalb der privaten Räumlichkeiten beschrieben. Dass es jedoch auch andersherum laufen kann, also eine kleine Gruppe zunächst einen größeren Raum findet, der ihr dann Platz für die Aufnahme neuer Mitglieder verschafft, zeichnet der Sprecher einer Brüdergemeinde nach:

»Tante Viktoria, [...] ja die hat dann in der Kirche, entweder Raum gefunden und gemietet und dann ging es ja los, dann kamen die Leute, ja? War auch noch eine Familie [Familiennamen], die Irina, die dann mit einem Bruder Albert und Bruder Viktoria aus Kasachstan gekommen sind, [...] so war das und dann kamen noch mehrere.« (LKSüd16)

Das Zitat macht zum einen deutlich, dass die Initiative für eigene Räumlichkeiten häufig von Untergruppen oder Einzelpersonen ausgeht und auf persönliche Kontakte (»Tante Viktoria«) und Gelegenheitsstrukturen (»Kirche«) zurückgreift. Zum anderen wird klar, dass der Zugriff auf eigene Räumlichkeiten eine Öffnung der Gruppe über persönliche Bekanntschaften hinaus mit sich bringt. So können Gruppen

mit dem Schritt aus dem Privatraum zu Anlaufstellen für weitere Personen werden, die auf der Suche nach einer entsprechenden religiösen Anbindung sind. Dies trifft vielfach auch auf türkisch geprägte Moscheevereine zu, die im Nachgang der Anwerbeabkommen in den 1960er-Jahren und den darauffolgenden Familiennachzügen in Deutschland gegründet wurden und später zu religiösen Anlaufstellen für muslimische Geflüchtete aus Syrien und anderen Ländern der MENA-Region geworden sind. Dies haben wir im LK-West beobachten können. Da es im Erhebungszeitraum im gesamten Landkreis keine genuin arabischsprachigen Moscheegemeinden gab, sahen sich zwei syrische Frauen gezwungen, religiöse Heimat in einer anderen Moschee zu suchen. Hierzu eine kurze szenische Beschreibung:

Szenische Beschreibung 6: »Erst nach 'nem Jahr oder so haben wir rausgefunden, dass es auch 'ne Moschee gibt«

Yasmina schmunzelt, während ihre Mutter Farah versucht, in gebrochenem Deutsch zu beschreiben, wie sehr sie den islamischen Gebetsruf vermisst. Für einen guten Job waren Farah und ihr Mann zunächst nach Dubai ausgewandert. Die beiden Kinder sind dort geboren und aufgewachsen, bis 2011 der Bürgerkrieg in Syrien ausbrach und Farah Angst hatte, dass ihr Sohn in den Kriegsdienst geschickt wird. Seit einigen Jahren lebt die Familie nun in Deutschland. Am Anfang habe es im Landkreis kaum andere Menschen aus arabischen Ländern gegeben. »Zwei, drei Familien vielleicht«, erinnert sich Yasmina und zieht ihr Kopftuch zurecht. In Kürze wird sie ihr Abitur machen und freut sich darauf, den kleinen Ort, in dem es für junge Menschen kaum Freizeitangebote gebe, zu verlassen. Mutter und Tochter betonen im Gespräch mehrfach, dass ihnen Religion wichtig ist, dennoch waren sie in ihrer religiösen Praxis zunächst isoliert, wie Yasmina beschreibt: »Ich glaub', erst nach 'nem Jahr oder so haben wir rausgefunden, dass es auch 'ne Moschee gibt.« Die türkischsprachige Moscheegemeinde befand sich in einer kleinen umgebauten Werkstatt und es gab einen sehr kleinen Raum für Frauen, den die beiden erstmals zum Ramadan aufsuchten. Seither sind sie regelmäßig in der Gemeinde. Dass nun eine große Moschee gebaut wird, begrüßen beide sehr. »Man kann spenden. Ja, man kann jetzt nicht dort hingehen und helfen oder so aber man könnte schon spenden«, erklärt Yasmina und ihre Mutter betont: »Wir machen das. Das freut mich sehr.« Gleichzeitig liegt ein Bedauern in der Luft, dass die gewachsene arabischsprachige Community im Landkreis keine eigene Moschee besitzt. Beide Frauen haben angesichts mangelnder Initiative wenig Hoffnung, dass sich das bald ändert. Auch wenn sie glücklich über die vorhandene Moschee sind, erklärt Farah gefragt nach Wünschen für die Zukunft: »Ich hoffe, wir haben eine große Moschee für Araber. Das ist besser [...] für meine Enkel [...]. Sie müssen Arabisch lernen, sie müssen zur Moschee [...]. Ich kann das nicht alleine machen«. (LKWest21)

Die szenische Beschreibung lässt in verdichteter Form verschiedene Aspekte deutlich werden: Zunächst zeigt sich, wie wichtig vorhandene religiöse Strukturen (die türkische Moscheegemeinde) als neue religiöse Heimat für Neuankömmlinge sein

können. Gleichzeitig wird deutlich, dass RMG neben der religiösen Praxis auch wichtige Bezugspunkte für kulturelle Bildung und Selbstvergewisserung sind. So macht sich das Bedauern über das Fehlen einer arabischsprachigen Moschee neben den Einschränkungen in der religiösen Praxis (z. B. das Verstehen der Freitagspredigt) vor allem an der Weitergabe der Sprache an die zukünftigen Enkelkinder fest. Und schließlich führt das Beispiel klar vor Augen, dass eine kritische Masse an (in diesem Fall arabischstämmigen) Personen allein nicht zwangsläufig zu religiöser Selbstorganisation führt, wenn für eine entsprechende Mobilisierung die Initiative fehlt.

Ein anderes Beispiel zeigt, dass dort, wo diese Initiative ergriffen wird, auch neue Vergemeinschaftungen entstehen können. So hatten sich derselben türkischstämmigen Moscheegemeinde zunächst auch albanische Muslim:innen angeschlossen, dann aber eigene Wege der Selbstorganisation gesucht. Ein Vorstandsmitglied der Gemeinde erinnert sich:

»Die waren auch mit uns jahrelang, die haben mit uns auch zusammen gebetet [...]. Es wird auf Türkisch gepredigt und auf Deutsch und auf Arabisch, aber nicht auf Albanisch. Und es gibt sehr viele Leute, die kein Deutsch können; Albaner sind, aber nicht Deutsch können und die haben dann gesagt, »Okay, wir sind genug Leute hier, jetzt können wir auch eine eigene Moschee haben, wo wir auch Albanisch predigen««. (LKWest15)

Zentrale Beweggründe der Auskopplung aus der bestehenden Gemeinde waren demnach zum einen die kritische Masse (»wir sind genug Leute«) und zum anderen die Sprache der Liturgie (»auch Albanisch predigen«). Auch hier spielt Sprache als innerreligiöses Distinktionsmerkmal also eine tragende Rolle für religiöse Selbstorganisation.

Den Zusammenhang zwischen einer kritischen Anzahl engagierter Mitglieder einer Gemeinschaft und ihrem Streben nach organisatorischer Unabhängigkeit führte uns schließlich auch der Leiter einer der Brüdergemeinden im LK-Süd vor Augen. Er beschreibt, wie seine Gruppe früher eine nahegelegene Festhalle für größere Veranstaltungen der Gemeinde genutzt habe. Dies sei jedoch mit einer Verpflichtung zur Nutzung des Caterings einhergegangen, was eine zusätzliche finanzielle Belastung zur Raummiete bedeutete. Dank des Engagements ihrer Mitglieder habe die Gruppe ein eigenes Gebäude erwerben und umbauen können und sei daher heute nicht mehr auf fremde Strukturen angewiesen. Der Akzent liegt in diesem Fall weniger auf den Einsparungen als auf dem Leistungswillen der Mitglieder als wichtiger Ressource der Gemeinde:

»[W]ir sind nicht in Bedacht, viel Geld auszugeben. Wir organisieren uns dann selber und kochen und backen selber und jeder bringt seinen Kuchen, ein Blech Kuchen mit und so, ne. Wenn jetzt unsere Mitglieder sterben oder auch Angehörige unserer Mitglieder sterben, dann führen wir hier auch Beerdigungen durch. [Dann wird der] Sarg hierhergebracht, machen hier den Gottesdienst und fahren dann zum Friedhof und bestatten sie da. So organisieren wir uns dann, seitdem es dann möglich ist, [...] organisieren unsere Träger dann in der Regel auch selber.« (LKSüd15)

In Eigenregie organisierte Feierlichkeiten und Beerdigungen stehen neben anderen Aktivitäten der Gemeinde für ein ausgeprägtes Interesse an Unabhängigkeit. Diese

ist vor allem deshalb möglich, weil die gewachsene Gruppe über genügend engagierte Mitglieder verfügt. Außerdem spielen hier auch die großzügigen Räumlichkeiten der Gemeinde, die sie nach einer kurzen Phase zu Gast bei einer baptistischen Gemeinde erwerben konnte, eine Rolle.

Der Weg von Privaträumlichkeiten über temporäre hin zu eigenen Räumlichkeiten kann dabei als typisch gelten. Seltener können RMG die religiöse Praxis aus dem Privatraum direkt in eine gekaufte Immobilie verlegen. Viel häufiger finden sich wie bei der genannten Brüdergemeinde zunächst Arrangements, in denen Räume von anderen lokalen religiösen oder nichtreligiösen Einrichtungen gemietet oder kostenlos zur Verfügung gestellt werden. Das gilt auch für die schiitische Gemeinde im LK-Süd, die über mehrere Jahre ein Haus in einem Vorort angemietet hatte, bis sie das jetzige Gebäude in der Kreisstadt erwerben und beziehen konnte. Die ersten Räumlichkeiten jenseits von Privatunterkünften sind dabei oftmals auf die eine oder andere Weise durch prekäre Verhältnisse geprägt. In temporären Konstellationen, etwa in Gemeinden der verfassten Kirchen, stehen Räume oft nur temporär oder zu Randzeiten zur Verfügung, müssen Nutzungen und Umgestaltungen ausgehandelt und auch anderweitige Raumbedarfe (z. B. die Nutzung einer Küche) aufwändig eruiert werden. Die Übernahme einer eigenen provisorischen Räumlichkeit, sei es eine ehemalige Werkstatt, eine Lackiererei, ein Schlachthaus, eine alte Gartenlaube oder eine geschlossene Gaststätte, bedeutet demgegenüber mehr Freiheit und Selbstbestimmung, wenn auch unter eingeschränkten Bedingungen. Die geringe Größe der Orte, der hohe Aufwand für Umbauten, die nicht selten in Eigenregie durch die Mitglieder geleistet werden, sowie ein Mangel an Infrastruktur, etwa Sanitäranlagen, Waschräume oder Möglichkeiten der Zubereitung von Speisen, limitieren in diesen Fällen die religiöse Praxis und das Ausleben religiöser Gemeinschaft. Der Leiter der Ahmadiyya-Gemeinde im LK-West erinnert sich diesbezüglich an die Zeit vor dem Bau der Moschee:

»Gegenüber von uns war eine Schule. Ich will jetzt loben, die Schule hat uns immer hilfsbereit uns die Hallen gegeben, die Räume gegeben, [für] unsere Feiertage nach dem Ramadan, unsere Feiertage, da passte das kleine gemietete Haus nicht, und interreligiöse Programme, da haben wir immer diese [...] Schule, die war genau gegenüber von unserm Gebetshaus und haben uns immer den Platz gegeben.« (LKWest19)

Der eigene Platzmangel zwang hier zur Kooperation mit Einrichtungen der Nachbarschaft und bildete dadurch auch eine Gelegenheitsstruktur für Kontakt und Vernetzung, in diesem Fall mit der nahegelegenen Schule. Dort, wo Räumlichkeiten zu besonderen Zeiten, etwa religiösen Festen oder nach außen orientierten Veranstaltungen, nicht ausreichen, ist man unter Umständen also angesichts der Kapazitätsgrenzen der eigenen Räume weiterhin auf externe Räumlichkeiten angewiesen.

Während in der Anfangsphase religiöser Vergemeinschaftung also vor allem die Sicherstellung geregelter religiöser Praxis im privaten Rahmen im Vordergrund steht, ist der mittlere Grad organisatorischer Verdichtung durch das Wachstum der Gruppe über den Familien- und Bekanntenkreis hinaus sowie durch die Suche nach geeigneten Räumlichkeiten geprägt. Formal wird dieser Übergang oft auch von einer Vereinsgründung flankiert, um im Namen der Gruppe Rechtsgeschäfte tätigen

zu können und verlässlich Ressourcen zu mobilisieren. Damit hängen zwei weitere Aspekte zusammen, die wir in diesem Abschnitt noch kurz vertiefen wollen: Aushandlungsprozesse über das Selbstverständnis der Gruppe sowie die Organisation religiöser Leitungspersonen.

Mit der Verselbstständigung, Ausdifferenzierung und Verfestigung der wachsenden Gemeinde stellen sich bisweilen auch Fragen nach dem *Selbstverständnis der Gruppe* neu. Eine wiederkehrende Frage in unserem Sample betrifft die politische Positionierung. Hier spiegeln sich zum Teil weltpolitische Ereignisse und Dynamiken wider. Wir hatten bereits auf die tamilische Gesprächspartnerin im LK-West verwiesen, die erklärt hatte, dass eine Selbstorganisation tamilischer Hindus im Landkreis aufgrund politischer Differenzen unmöglich sei. Auch die schiitische Gemeinde im LK-Süd ringt um eine Position im Hinblick auf die Verwicklungen des Islamischen Zentrums in Hamburg mit dem iranischen Regime und der öffentlichen Kritik daran, was sich unter anderem an einer strategischen Relativierung der Unterschiede zwischen sunnitischem und schiitischem Islam festmachen lässt. Auch die Gründung einer yezidischen Gemeinde im LK-West geht mit Aushandlungen und Abgrenzungen einher, die ein Mitglied folgendermaßen einordnet:

»[Es gibt] das Problem, dass sie gesagt haben, »Wir wollen jetzt aber hier eine Gemeinde bilden, die sich konzentriert auf die Religion und nicht irgendwelche politischen Sachen.« Und [anderswo] sind manche der Meinung, dass sie eher dann doch [...] politische PKK-Interessen verfolgen und diese Geschichten. [...] Das ist so ein bisschen Zwiespalt.« (LKWest01)

Die Gesprächspartnerin verdeutlicht die Zerrissenheit der yezidischen Community in zwei Fraktionen: Eine Seite, die sich angesichts politischer Verfolgung der eigenen ethnischen Gruppe eher dem politischen Kampf und Aktivismus für kurdische Interessen verpflichtet fühlt, und eine weitere Fraktion, die sich stärker auf die religiöse Praxis und die Ausgestaltung eines lokalen yezidischen Gemeindelebens konzentrieren will. Diese unterschiedlichen Zielsetzungen haben Konsequenzen für das Selbstverständnis und damit auch das Engagement der frisch gegründeten Gemeinde, deren Mitglieder sich zum Teil noch immer einer anderen yezidischen Gemeinde außerhalb des Landkreises zuwenden.

Auch die Gründung einer Moscheegemeinde unweit der Kreisstadt des LK-West hat für anfängliche Irritationen vor Ort gesorgt. Ein Mitglied, das an der Gründung der Moschee beteiligt war, berichtet:

»[D]as war auch ein bisschen Meinungsverschiedenheiten mit den Muslimen untereinander, weil die Moschee war ja nie da. Und einmal war eine Moschee da und die nach dem Glauben gesucht haben, die waren in der Moschee. Und die, die nichts davon wissen wollten, da gab es ein bisschen Stress, da war es in den ersten Jahren, da gab es Stress miteinander. [...] Aber nachher [gab es] keinen mehr. Wer in die Moschee geht, geht in die Moschee und ich sage mal, wer in die Kneipe geht, geht in die Kneipe. Der Mensch ist frei und da muss jeder selber sehen, was er macht.« (LKWest16)

Die bemerkenswerte Darstellung verdeutlicht den Effekt, den die offizielle Gründung der Moscheegemeinde auf die lokale türkischstämmige Community hatte: Anders als im vorigen Beispiel geht es hier nicht um politische Differenzen. Vielmehr

sind durch die Schaffung eines rituellen Ortes plötzlich Differenzen in der Lebensführung zum Thema geworden. In der Konsequenz teilte sich die türkischstämmige und muslimisch geprägte Gruppe in religiös praktizierende und eher weltlich orientierte Mitglieder. Dies kann als Hinweis auf die soziale Kontrolle verstanden werden, unter der religiöse Vergemeinschaftung im Migrationskontext stattfindet. Während im informellen Stadium zuvor von einer klaren Identifikation aller Mitglieder mit den Werten einer mehr oder weniger definierten RMG (in diesem Fall Muslim:innen mehrheitlich türkischer Herkunft) ausgegangen wird, entsteht mit der Einrichtung einer Gemeinde plötzlich der Druck, die Zugehörigkeit durch Taten unter Beweis zu stellen. Die Überschaubarkeit des ländlichen Raums und damit die Übersicht über die Mitglieder einer RMG schaffen hier einen zusammenhängenden Diskursraum, in dem die Handlungen der Mitglieder wechselseitig wahrgenommen und im Kontext der neu etablierten religiösen Struktur bewertet werden können.

Auch soziodemographische Unterschiede wie die soziale oder ökonomische Lage bzw. der Bildungsgrad können bei zunehmender institutioneller Verdichtung zu Reibungsflächen werden. Der Sprecher einer der Moscheegemeinden im LK-West erläutert beispielsweise, dass sich die Gruppe vor allem aus Menschen der »Arbeiterklasse« zusammensetzt und »eine sehr einfache Community« (LKWest05) bildet, in der gleichwohl auch anspruchsvolle Anliegen, wie ein interreligiöser Dialog oder der Bau einer repräsentativen Moschee, umgesetzt werden. Der Sprecher einer Brüdergemeinde hält fest, dass er trotz seiner Funktion als religiöser Leiter »schon immer faul im Lernen gewesen« sei und fügt hinzu: »wir sind alle einfache, nicht hochgebildete als solches jetzt Leute, alles, auch Prediger und so weiter, alles Laien« (LKSüd15). Diese Art der Selbstbeschreibung hebt zum einen die Leistung der Gemeindemitglieder hervor, die mit begrenzten Ressourcen vergleichsweise erfolgreich eine Gemeinde unterhalten. Zum anderen deutet sich hier auch eine grundsätzliche Positionierung in Fragen religiöser Hierarchie an, insofern das Selbstverständnis der Gruppe auch den religiösen Anspruch der Tradition (einer Laiengemeinschaft) einlöst. Damit wäre ein Bogen geschlagen zum Aspekt religiöser Leitung.

Die Organisation religiöser Praxis berührt neben logistischen Aspekten auch die Frage nach der Rolle religiöser Expertise und woher die Gruppe diese beziehen kann. Wir hatten bereits aufgezeigt, dass sich einige Gesprächspartner:innen im regionalen Gefüge und darüber hinaus Expertise und Rat zumeist im Gemeindefeld der eigenen Tradition einholen. Dass im LK-West im Kontext interreligiöser Veranstaltungen Universitätsmitglieder als Expert:innen gewonnen werden konnten, zeigt, dass der Informationsfluss auch über Personen läuft, die eigens anreisen. Im Kontext verschiedener Fälle unserer Untersuchung zeigt sich dabei ein regelrechtes Leih- bzw. *Wanderprediger-System*, auf das wir kurz zu sprechen kommen wollen.

So wie der Sprecher einer Brüdergemeinde im LK-Süd zu schätzen weiß, dass zumindest in der Zeit vor der Pandemie umherziehende Brüder ein »frisches Wort« (LKSüd16) in die Gemeinde brachten, sind auch andere RMG auf religiöse Weisung und Begleitung von außen angewiesen. Prominent gilt das für die türkischstämmigen Moscheegemeinden, die beispielsweise den großen Dachverbänden DİTİB oder

IGMG angehören und sich in diesem Rahmen Imame aus der Türkei zuweisen lassen, die jeweils für ca. fünf Jahre in der Gemeinde verbleiben. Dies ist eine wichtige Stütze für die Gemeinden, zumal die Imame vom türkischen Staat entsandt und für ihren Einsatz in den Gemeinden in Deutschland bezahlt werden. Das ist in nahezu allen DITIB-Gemeinden in Deutschland der Fall, aber nur in einigen IGMG-Moscheen.

Die Gemeinde im LK-West, die gerade das Moscheebauprojekt trägt, gehört zu jenen IGMG-Gemeinden, deren Imam nicht aus der Türkei finanziert wird. Aus diesem Grund verzichtet die Gemeinde aktuell auf die Einladung eines Imams aus der Türkei. Der Sprecher der Gemeinde erklärt im Gespräch, dass es keinen Imam in der Gemeinde gebe, »weil jetzt unser Hoca¹⁷ wieder in die Türkei musste und wir aus Kostengründen jetzt in der anstehenden Bauphase uns auch gar keinen Hoca leisten können« (LKWest05). Einen Imam zu unterhalten und gleichzeitig den Moscheebau voranzutreiben, übersteigt also die finanziellen Möglichkeiten der Gemeinde. Der dennoch bestehende Bedarf wird mit Unterstützung der umliegenden Gemeinden gedeckt: »[E]s gibt bei Veranstaltungen immer die ganz schnelle Lösung, dass aus einer anderen Gemeinde einer kommt. Das heißt, wir sind handlungsfähig« (a. a. O.). Während somit besondere Anlässe durch einen Geistlichen begleitet werden, wird die wöchentliche Freitagspredigt (*Chutba*) aktuell von engagierten Laien aus der Gemeinde übernommen.

Der Rückgriff auf versierte Laien ist dort, wo Laientum nicht ohnehin im theologischen Selbstbild der Gemeinschaft verankert ist, vielfach üblich. Dies zeigte sich bereits in einer türkischsprachigen Moscheegemeinde im LK-Süd, in der ein syrischer Arzt vorübergehend die Tätigkeiten eines Imams übernahm, weil er als gebildet und versiert in religiösen Fragen galt. Auch die schiitische Moschee im LK-Süd verfügt nicht über einen eigenen Geistlichen. Der Sprecher führt dies aber vor allem auf die geringe Größe der Gemeinde zurück. Stattdessen setzte die Gemeinde in der Vergangenheit ähnlich wie die sunnitische Moscheegemeinde im LK-West auf Unterstützung innerhalb des eigenen Netzwerkes, so dass zu besonderen Zeiten, z. B. im Ramadan, gemeinschaftlich ein Prediger eingeflogen wurde, der dann alle Gemeinden in der Region besuchte. Ein Sprecher erklärt dazu:

»Also wir haben es mal geteilt. Geteilt. [...] Dann hat man gesagt, immer; Okay, [...], wenn ihr um 18 Uhr macht, können die um 20 Uhr da machen und sowas. Und hat dann versucht auch durch ein Visum ein Antrag/ also diese, wie nennt sich das, Einladung gemacht.« (LKSüd09)

Die Begleitung der religiösen Praxis durch einen Geistlichen wurde zu besonderen Anlässen also in regionaler Abstimmung verschiedener Gemeinden zeitlich versetzt organisiert. Im Laufe der Zeit sei es aufgrund politischer Veränderungen aber schwieriger geworden, Geistliche aus dem Ausland einzuladen. Demgegenüber sei es eine positive Entwicklung, dass viele Aufgaben zunehmend auch durch Mitglie-

17 Der Begriff Hoca wird im Türkischen als ehrerbietende Anrede im Sinne von »Lehrer« genutzt, einschließlich für Personen in leitender religiöser Funktion.

der der Gemeinde übernommen werden können, die in Deutschland aufgewachsen seien und Theologie studiert haben. Mit diesem Umstand sind Aspekte einer weiteren Professionalisierung angesprochen, denen wir im nächsten Abschnitt nachgehen wollen.

7.1.3 Grad III: Professionalisierung und Repräsentation

Von der Gründung der RMG über die Ausbildung einfacher Strukturen, kommen wir in diesem Abschnitt nun zu Aspekten der Professionalisierung und Repräsentation. Mit fortschreitender Etablierung der Gruppen sind provisorische Strukturen weiter abgebaut und längerfristige Arrangements ausgebildet worden, die auch den nachfolgenden Generationen zugutekommen. In manchen Fällen verharrt eine RMG auf diesem zweiten Grad organisatorischer Verdichtung. Alternativ kann der anhaltende Entwicklungsdrang einer Gemeinde aber auch dazu führen, dass beispielsweise Wünsche nach repräsentativeren Räumlichkeiten und der Ausweitung des Angebotsspektrums laut werden. Wir hatten bereits aufgezeigt, dass das aktuell betriebene Moscheebauvorhaben im LK-West vor allem deshalb angegangen wurde, weil nach den privaten Räumlichkeiten nun auch die zum Gebetsort umgebaute Werkstatt zu klein geworden war und ihre Erscheinung zudem dem Selbstverständnis der Gruppe als etablierte religiöse Gemeinde nicht mehr entsprach. Das Moscheebauvorhaben steht (neben der im vorigen Kapitel aufgezeigten Kooperation mit dem Bürgermeister) in einem größeren lokalen Verflechtungszusammenhang, dem wir im Folgenden kurz nachgehen wollen. Daran anschließend nehmen wir den Ausbau des Betätigungsspektrums von RMG in diesem höchsten Grad organisatorischer Verdichtung in den Blick und gehen abschließend auf Dynamiken und Verhältnisbestimmungen zwischen verschiedenen Generationen ein.

In einem Mittelzentrum unweit der Kreisstadt des LK-West treibt die bereits mehrfach angesprochene türkisch geprägte Moscheegemeinde ihr *Moscheebauvorhaben* in enger Abstimmung mit der Kommune voran. Als Gemeinde, die offiziell dem Verband IGMG angehört, steht dieser Prozess auch im Kontext der größeren Verbandsstrukturen. Dazu gehört der Bezug zum IGMG-Netzwerk und dem Hauptsitz in Köln. Hier zeigt sich bei einem Blick in die Selbstbeschreibung des Verbands ein facettenreiches Gemeindeverständnis:

»Die Moschee ist für Muslime nicht nur ein Ort des Gottesdienstes, sondern Zentrum ihrer sozialen und kulturellen Aktivitäten. Hier finden sie sich als Gemeinschaft zusammen, um sich spirituell zu stärken und ihre Identität zu festigen. Die Moscheen, einst unter widrigen Bedingungen und großem persönlichen Einsatz der ersten Gastarbeiter errichtet, stehen heute symbolisch für die Schönheit islamischer Werte. Zugleich sind sie aber auch sichtbares Zeichen für den dauerhaften Verbleib des Islams und der Muslime in Europa.« (IGMG 2020, 30)

Den Weg islamischer Institutionalisierung in der Bundesrepublik, den die Selbstbeschreibung hier nachzeichnet, scheint die Gemeinde im LK-West beispielhaft zu beschreiten. Die Moschee als Gemeindeort stellt dabei nicht nur die religiöse Praxis sicher, sondern wird auch als wichtiger Anker (»Zentrum«) des sozialen und kulturellen Lebens der Gemeinde ausgewiesen. Gleichzeitig wird mit ihr eine Signalwir-

kung («sichtbares Zeichen») verbunden, die islamischen Werten und der religiösen Verwurzelung ihrer Mitglieder Ausdruck verleihen soll und auf eine Wahrnehmung und Anerkennung seitens der Aufnahmegesellschaft ausgerichtet ist. Es ist naheliegend, dass die muslimischen Akteure im LK-West bei ihren Bemühungen um den Moscheebau ein ähnliches Anliegen im Sinn haben. Die enge Einbettung in die Verbandsstrukturen zeigt sich auch in der praktischen Umsetzung des Moscheebauvorhabens. Ein Mitglied des Vorstandes der Gemeinde im LK-West erklärt dazu:

»Der ganze Bau läuft über EMUG und wir sind halt dafür zuständig, das dann hier zu regeln. Wir sammeln dann das Geld und das wird alles rüber gesendet, die zahlen alle Rechnungen. [...] Wir selbst sind alle normale Fachkräfte, wir kennen uns mit sowas nicht aus und als wir diese Unterlagen bekommen haben, haben wir das einfach nur weitergereicht [...]. Die leiten das komplett, weil die haben da ihren Bauarchitekten, Ingenieure, ihren Finanzberater, alle möglichen Leute, die bauen ja sozusagen jedes Jahr mehrere Moscheen. Die sind in dem Bereich schon professionell.« (LKWest15).

Die EMUG, also die Europäische Moscheebau- und Unterstützungsgemeinschaft, ist ein zur IGMG gehörender Verein, der u. a. die Immobilien des Verbands verwaltet und, wie das Zitat deutlich macht, lokale Gemeinden bei der Errichtung von Moscheen mit Fachwissen und Planungserfahrung unterstützt. Die Begleitung des Prozesses durch die Expertise des Verbandes ist eine wichtige Unterstützungsleistung für die Gemeinde auf dem Weg zu ihrer eigenen repräsentativen Moschee. Allerdings gehen damit auch Risiken für die Verortung der Gemeinde im regionalen Arrangement einher. Das betrifft zum einen Gefährdungsdiskurse über die IGMG und zum anderen die hohe finanzielle Belastung der Mitglieder. Der Sprecher der Gemeinde, ein deutscher Konvertit, erklärt mit Blick auf die Zuordnung zum Verband:

»Dass das jetzt halt dieser Dachverband Millî Görüş ist, [...] wenn man mich fragen würde, mir wäre es lieber, wenn das überhaupt kein Dachverband wäre, weil man dann noch freier ist in seiner Entfaltung. [Das ist] einschränkend in der Wahrnehmung der Community. Das erlebe ich selber, weil manchmal diese Vorurteile, wenn du so ein, wie sagt man das, so ein Außenseiter bist, auch in der Community, dann hast du immer den Vorteil, du kannst vom Rand beobachten und deine Schlüsse ziehen.« (LKWest05)

Die Bedenken des Gesprächspartners richten sich unter anderem auf das negative Image des Verbandes, der nach seiner Gründung in den 1990er-Jahren einige Zeit unter Beobachtung des Verfassungsschutzes stand. In seiner Stellung als deutscher Konvertit zwischen der Gemeinde und der Mehrheitsgesellschaft habe er da einen kritischeren Blick, nehme die Vorbehalte von außen stärker wahr und auch ernst. Daneben ringen die Beteiligten vor Ort mit der finanziellen Last des Vorhabens. Das EMUG-Konzept beinhaltet zur Motivation eine »1000-Euro«-Kampagne, die vorsieht, dass alle Familien einer Gemeinde den Bau mit einer Spende in dieser Höhe unterstützen. Ein älteres Mitglied der Gemeinde, mit dem wir im Rahmen unserer Feldforschung ins Gespräch kamen, erklärt dazu:

»Bisschen zu viel. Weil das über eine Million Euro kostet. [...] 1000 Euro muss [man] zahlen, sagen sie. Das ist schwierig. [...] Der neue Vorstand will, das ist schon lange her, der will [eine] neue Moschee machen [...]. Aber ich sehe [dass es] nicht gut [ist], es ist schwierig, [...] / kann nicht jeder 1000 Euro bezahlen.« (LKWest18)

Es liegt beim Vorstand der Moscheegemeinde, diese Spenden vor Ort einzutreiben, was zwei Vorstandsvertreter angesichts einer zögerlichen Spendenbereitschaft und Druck seitens der EMUG als schwierigen Prozess beschreiben. Zugleich verweist der Gesprächspartner hier auf die finanzielle Überforderung der Gemeindemitglieder und deutet an, dass er auch mit einer weniger kostspieligen Moschee zufrieden gewesen wäre.

Ein würdiger und vorzeigbarer Ort für die Gemeinde ist sicher ein zentraler Aspekt der Professionalisierung einer RMG, aber nicht der einzige. Häufig geht mit dem Ausbau und der Festigung der räumlichen Strukturen auch eine *Ausdifferenzierung des Betätigungsfeldes* einher. So ist für viele RMG spätestens in diesem Stadium organisatorischer Verdichtung etwa der Aufbau einer eigenen Jugendarbeit ein wichtiges Thema. Dies umfasst unter anderem kindgerechte religiöse Unterweisungen, wie der Leiter einer Brüdergemeinde ausführte: »Sonntagnachmittag machen wir parallel zu den Gottesdiensten auch Kinderstunden [...]. Wo den Kindern dann auf kindliche Art den Kindern die Bibel erklärt und nahegebracht wird« (LKSüd15). Einige Moscheegemeinden engagieren sich auch im Kontext der Einschulung und organisieren in Zusammenarbeit oder parallel zu vergleichbaren Angeboten der verfassten Kirchen Einschulungsfeierlichkeiten. Daneben bilden Sprachkurse zum Teil einen wichtigen Baustein der Jugendarbeit in RMG. Jenseits der Jugendarbeit kann der Ausbau weiterer Strukturen, beispielsweise die Einrichtung yezidischer oder muslimischer Gräberfelder als Ausdruck einer zunehmenden Professionalisierung betrachtet werden. Ein weiteres Beispiel findet sich in der Beschreibung des Sprechers einer Moscheegemeinde im LK-West, die wir hier szenisch einbringen wollen:

Szenische Beschreibung 7: »Man hat mich dann angerufen und hat gesagt: ›Der Leichnam gehört Ihnen‹«

Wir sitzen in einem kleinen Vereinsheim am Rande einer Veranstaltung auf dem örtlichen Fußballplatz. Der Ort ist eine Art inoffizielles Café, ein Mann bringt uns zwei Gläser türkischen Tee, um uns herum unterhält man sich. Sven wiegt sein Teeglas in der Hand, während er mir in Kurzform seine Konversion zum Islam erzählt. Er ist nun Sprecher der muslimischen Gemeinde und äußert sich zufrieden, dass der Moscheebau nach langer Vorbereitungszeit Formen annimmt. Es ist ein Kraftakt, aber ein Ende scheint in Sicht. Das ist auch deshalb gut, weil es ihm eigentlich um ganz andere Dinge geht: »[I]st natürlich jetzt vieles im Vordergrund, wo man sagt, das ist wichtiger, nur, ich persönlich finde Beton und Steine unwichtig, ich finde eher, das Zwischenmenschliche ist viel wichtiger.« Er blickt mich unverwandt an. Dann fällt ihm etwas ein und sein Blick wird ernster: »Also es gibt eine Sache«, beginnt er. Er erklärt, dass Sterbegleitung Teil seines Berufs ist. Eines Tages sei er in ein Hospiz gerufen worden, um sich um eine schwer kranke deutsche Muslima zu kümmern. Nach einiger Zeit der Begleitung sei sie dann verstorben. Er reißt die Augen auf, während er sich zurückerinnert: »Und das Problem war, es gab ja keine Verfügung und die Schwester hat zu mir gesagt, sie möchte nicht verbrannt werden«. Er habe ihr

am Sterbebett versprochen, sich darum zu kümmern. Da es jedoch keine Angehörigen gab, wurde auf behördliche Anweisung eine Einäscherung in Gang gesetzt. »Und dann habe ich in Hannover über die Schura habe ich dann den Erstvorsitzenden privat angerufen«, er gestikuliert hektisch, um die Dringlichkeit der Sache zu unterstreichen, »und hab gesagt: ›Hör mal, ich habe hier ein brandeiliges Thema«. Die Schura – ein Zusammenschluss muslimischer Gemeinden in Niedersachsen – nahm sich der Sache an und kontaktierte unter anderem katholische Einrichtungen im Landkreis. Es folgte eine Zeit des Bangens. »[Ü]ber welche Kanäle auch immer«, sagt Sven, »hat man mich dann angerufen [...] und hat gesagt: ›[D]er Leichnam gehört Ihnen«. Er wirft sich in seinen Stuhl zurück und atmet schwer aus. Der Gedanke daran löst noch immer Emotionen in ihm aus. Und Fassungslosigkeit. »[D]ie war schon [...] im Krematorium«, versucht er sich kopfschüttelnd zu vergegenwärtigen. Es habe später dann noch ähnliche Fälle gegeben, in denen Muslim:innen ohne Angehörige verstarben und dann vor der Einäscherung bewahrt werden mussten. »[A]ber da brauchten wir dann halt nicht mehr diese Wege gehen. Da hat man das halt, das hat man dann sozusagen unter uns gemacht. Das ging dann.« (LKWest05)

Der Bericht zeichnet die Ausbildung religionssensibler Strukturen im Kontext öffentlich getragener Bestattungen nach. Dabei ruht die Last fehlender Regelungen und Strukturen zur Wahrung muslimischer Interessen, wie die Vermeidung einer nicht islamkonformen Einäscherung des Leichnams, zunächst auf den Schultern eines einzelnen Akteurs, der in seiner speziellen Position zwischen einer RMG und seiner beruflichen Tätigkeit als Sterbebegleiter eine Verpflichtung gegenüber der von ihm begleiteten Person erfüllen will. Seine vorhandenen Kontakte nutzt er, um dem Willen der Toten gerecht zu werden, was im Bericht als Herausforderung beschrieben wird. Das Beispiel macht deutlich, wie im weiteren Handlungsfeld von RMG auch andere Aspekte jenseits der konkreten Religionspflege relevant sein können, in diesem Fall die Organisation von angemessenen Bestattungen für Glaubensgeschwister ohne Angehörige. Strukturen und Lösungsansätze dieser Art zu schaffen, erfordert für religiöse Minderheiten in einem Umfeld noch nicht ausgebildeter Sensibilität eine starke Vernetzung und eine gewisse Etablierung, zumindest einzelner Akteure.

Neben dem Aspekt räumlicher Repräsentation, dem Ausbau des eigenen Betätigungsfeldes sowie dafür geeigneter Strukturen bringt die Etablierung von RMG auch *intergenerationale Dynamiken* mit sich. Ein wichtiges Element ist hierbei die zunehmende Bewusstwerdung und ein retrospektiver Blick auf die Entwicklung der jeweiligen Gemeinde. Auslöser dafür sind unter anderem wahrgenommene Unterschiede im Denken und Handeln der unterschiedlichen Generationen, wie ein Mitglied eines Moscheevorstandes mit Blick auf die ältere Generation darlegt:

»Wir haben keine Struktur, seit Jahren hatten wir keine Struktur. Es haben einfach immer irgendwo irgendwelche Punkte gefehlt. [...] Die konnten halt kein Deutsch, die meisten konnten vom Vorstand kein Deutsch verstehen und wir, die vierte Generation oder die dritte Generation, wir kennen die deutsche Struktur, wir wissen, was eine Struktur ist und

wissen, wie man arbeiten muss, sage ich mal so ungefähr. Und wir versuchen jetzt, so gut wie möglich eine Struktur reinzubringen.« (LKWest15)

Der Gesprächspartner, der selbst mittleren Alters ist und sich im Moscheevorstand engagiert, beschreibt die Organisation der Gemeinde durch die erste Generation im Rückblick als chaotisch. Ein anderer Gesprächspartner unterstreicht: »[D]a kommen wir auch mit denen in die Quere. Wir wollen alles dokumentiert haben, dass alles in Ordnung ist, dass alles passt, und die nehmen das alles immer auf die leichte Schulter« (LKWest15). Gründe hierfür sehen beide zum einen in den fehlenden Deutschkenntnissen und zum anderen in der Unkenntnis deutscher (Verwaltungs-)Strukturen. Vor diesem Hintergrund lässt sich die fortschreitende Akkulturation nachrückender Generationen als Ressource für die religiöse Selbstorganisation verstehen.

Dabei halten sich Kritik und Lob durchaus die Waage. So betonen die beiden Vorstandsmitglieder, die eben noch über die Strukturlosigkeit der ersten Generation geschimpft haben, im nächsten Atemzug ihre Wertschätzung:

»Wir müssen uns ja auch bei denen bedanken, die haben ja auch vieles von den eigenen Taschen bezahlt, [...] wir müssen uns auch bedanken bei denen, weil die haben den Grundstein gelegt, wenn die nicht wären, gäb's das nicht. Damals haben die gesagt: »Komm, drei Monatsgehälter spende ich hierhin««. (LKWest15).

Emphatisch bringt der Gesprächspartner hier einen Dank zum Ausdruck und hat dabei vermutlich auch die Mühen im Sinn, die ihn als Vorstandsmitglied aktuell bei der Finanzierung des Moscheeneubaus umtreiben. Während heute unter hunderten Mitgliedern gesammelt wird, habe die erste Generation, bestehend aus weniger als zwanzig Personen, mit hohem finanziellem Einsatz die Bedingungen für den Aufbau einer Gemeinde geschaffen (»Grundstein«). In der Rückschau entsteht so das Bewusstsein einer tiefen Dankbarkeit und des Respekts den Älteren gegenüber. Auch der Gesprächspartner der schiitischen Moschee im LK-Süd, der als Kind mit seiner Familie aus dem Libanon gekommen war, betont, dass deshalb »eine Verantwortung der Gemeinde gegenüber« (LKSüd09) bestehe, die Leistungen der Alten durch ein Engagement für die Zukunft der Gemeinde zu ehren.

Die zunehmende Beheimatung der nachfolgenden Generationen hängt nicht zuletzt auch mit einer veränderten Perspektive auf das Herkunftsland der Eltern bzw. Großeltern zusammen. Der genannte Sprecher der schiitischen Moschee gibt dazu einen Einblick:

»Es war immer Thema. Man hat immer dran gedacht, es wird Frieden geben. Immer gedacht, man findet irgendwann Ruhe. Man hat gesehen, wie die Polen, die Russlanddeutschen [nach Deutschland zurückkehrten]. Dann hat man gesagt, vielleicht passiert uns das auch, dass wir irgendwann zurückkehren [...]. Aber irgendwann, wenn eine gewisse Zeit vergeht, wo die Kinder, die kleineren besser deutsch sprechen als arabisch. Oder der Weg zurück keinen Sinn mehr macht, schulisch, weil du denen Unrecht tun würdest, ne. Dann ist es schwierig.« (LKSüd09)

Neben der bemerkenswerten Bezugnahme auf Spätaussiedler:innen, die nach Deutschland zurückkehrten, verweist das Zitat auf den Zusammenhang zwischen der Dauer der Ansässigkeit und erloschenen Rückkehrhoffnungen. Da Kinder unwei-

gerlich in den Aufnahmestrukturen sozialisiert werden und eine tiefere Bindung aufbauen können, stellt sich in einer über Generationen ausgewanderten Familie irgendwann die Frage, ob eine Rückkehr in das Herkunftsland noch realistisch und wünschenswert ist. Während gerade die ältere Generation, z. B. mit türkischem Hintergrund, nach jahrelanger Arbeit in Deutschland für den Ruhestand häufig den Weg zurück in die Türkei nimmt, sind jene, die in Deutschland eine Familie gegründet haben, auch akut mit der Frage nach der Zukunft ihrer Kinder beschäftigt. Dieser Perspektivwechsel, weg von der Idee einer Rückkehr und hin zu einer dauerhaften Beheimatung in Deutschland, kann für die Ausgestaltung und Professionalisierung von RMG relevant werden, indem etwa langjährige Provisorien zu dauerhaften und repräsentativen Strukturen weiterentwickelt werden (vgl. Nagel und Plessentin 2015, S. 247 f.).

Mit ganz ähnlichen Gedanken schaut auch der Leiter einer russlanddeutsch geprägten Brüdergemeinde auf die nächsten Generationen, die zunehmend den Bezug zur russischen Sprache der Eltern und Großeltern verlieren:

»[G]anz gleich, wie viel du mit denen zuhause [...] Russisch sprechen wirst, das ganze Umfeld spricht Deutsch. [...] Und deshalb können wir nun nicht [...] stur am Russischen festhalten, weil es dem einen oder anderen vielleicht näher liegt. Wir müssen auch an unsere Kinder denken. Dann sagen die, warum soll ich dahin gehen, da wird sowieso nur Russisch gesprochen und gepredigt und gesungen.« (LKSüd15)

Der Gesprächspartner unterstreicht den Zusammenhang zwischen der organisatorischen Entwicklung von RMG und dem internen Generationswandel. Die schwindende Sprachfähigkeit der Jüngeren wird dabei in zweifacher Hinsicht als bedeutsam herausgestellt: Zum einen wird die Relevanz des Russischen in der Gemeinde in ein Verhältnis zur deutsch geprägten Lebenswelt gesetzt (»das ganze Umfeld spricht Deutsch«), in der die jüngere Generation sich entfalten können muss. Zum anderen liegt die Schaffung deutschsprachiger Angebote im besten Interesse der Gemeinde, um die jüngere Generation zu halten und ihren eigenen Fortbestand zu sichern.

7.2 Konfigurationen interkultureller Öffnung

Nach der Auseinandersetzung mit den Formierungsprozessen von RMG im vorigen Teilkapitel wollen wir im Folgenden einen Blick auf die Frage werfen, welche Strategien religiöse Gemeinden im Umgang mit interner kultureller Diversität entwickeln und dies entlang unterschiedlicher Konfigurationen interkultureller Öffnung diskutieren. Unter den neueren Forschungen zur interkulturellen Öffnung religiöser Gemeinden in Deutschland findet sich dazu ein differenzierter Systematisierungsvorschlag von Burkhardt (2023). Er unterscheidet im Kontext seiner »Praxistheorie interkultureller Gemeindeentwicklung« vier Grundkategorien interkultureller Öffnung: Als a) *homogen-geschlossen* bezeichnet er jene Gemeinden, die von neu Hinzukommenden eine vollständige Assimilation im Hinblick auf die Sprache und kulturellen Aspekte der aufnehmenden Gemeinde erwarten. Mit b) *offen-integrativ* sind jene Gemeinden beschrieben, die zwar eine Offenheit für Mitglieder mit anderen

kulturellen Hintergründen anzeigen, aber dennoch eine weitgehende Anpassung einfordern. Unter c) *multikulturellen Gemeinden* versteht Burkhardt solche, die sprachliche Unterschiede und kulturelle Eigenheiten organisatorisch in ein geordnetes Nebeneinander bringen und damit einer Logik der Parallelität folgen. Im Unterschied dazu wird in d) *interkulturell-inklusiven* Gemeinden programmatisch auf ein interkulturelles Miteinander hingearbeitet, was sich u. a. in Transformationen religiöser Praxis (z. B. interkulturell angelegte Gottesdienste) und anderen konvivialen Formen ausdrückt (a. a. O., S. 152 f.). Im Anschluss an Burkhardts Grundkategorien a), c) und d) werden wir die von uns betrachteten Gruppen im Folgenden im Hinblick auf die Konfigurationen der Assimilation, Parallelität und Konvivialität hin betrachten. Grundkategorie b) oszilliert zwischen einem Ansatz der Assimilation und der Parallelität und erscheint uns mit Blick auf unser Material weniger aufschlussreich.

7.2.1 Assimilation

Burkhardts homogen-geschlossener Kategorie folgend wollen wir unter Assimilation eine Konfiguration verstehen, in der eine neue Gruppe sich einer bestehenden dominanten Gruppe anschließt und dabei Aspekte der eigenen kulturellen Identität bzw. kulturelle Spezifika der religiösen Praxis in den Hintergrund rücken. Empirisch ist diese Form schwierig zu fassen, da sie kaum offene Reibungen erzeugt oder beobachtbare Prozesse auslöst. Allerdings lassen sich einige der von uns betrachteten Gemeinden je nach Phase der Entwicklung unterschiedlichen Konfigurationen interkultureller Öffnung zuordnen und verweisen dabei zum Teil auch ausdrücklich auf Assimilationsprozesse.

Dies trifft beispielsweise auf die Moscheegemeinde im LK-West zu, die den Moscheeumbau vorantreibt. Ursprünglich als türkischsprachige Gemeinde gegründet, ergeben sich für die Gemeinde heute zunehmend Anlässe, sich sprachlich zu öffnen. Zum einen sind die schlechteren Türkischkenntnisse der jüngeren Generationen und ihre stärkere Beheimatung in Deutschland Grund genug, Teile der internen Kommunikation, einschließlich liturgischer Elemente, auch ins Deutsche zu übersetzen. Zum anderen ist durch verschiedene Migrationsprozesse der Anteil von Mitgliedern mit anderen Muttersprachen, vor allem vom Balkan und aus dem arabischsprachigen Raum, deutlich gestiegen, so dass auch hier die Bedeutung des Deutschen als Verkehrssprache der Gemeinde steigt. Wir werden auf gegenwärtige Strategien der Gemeinde im Abschnitt zur Konvivialität noch einmal zu sprechen kommen. Zu einem früheren Zeitpunkt der Entwicklung der Gemeinde kann insofern von einer Assimilation gesprochen werden, als die wachsende Zahl nicht türkischsprachiger Mitglieder zunächst keine Berücksichtigung gefunden hat und Predigten beispielsweise weiterhin ausschließlich auf Türkisch gehaltenen wurden. Zwei von uns befragte arabischsprachige Mitglieder der Gemeinde sind mit den mittlerweile verankerten deutschen Teilübersetzungen der Predigt zwar grundsätzlich zufrieden, sehen aber ein Entwicklungspotenzial der Gemeinde darin, auch arabischsprachige Übersetzungen der Predigt am Freitag oder an Feiertagen anzubieten.

Ein weiteres Beispiel für Assimilation findet sich in einer landeskirchlichen Gemeinde in der Kreisstadt im LK-West. Die alteingesessene Gemeinde gehört zu den wenigen protestantischen Einrichtungen im Landkreis. Die Mitgliedszahlen blieben über Jahre relativ konstant, bis sie durch den Zuzug von Spätaussiedler:innen aus Osteuropa und der ehemaligen Sowjetunion stark angewachsen sind. Eine Pastorin erklärt dazu:

»Damals, ich weiß gar nicht, wie sich das zahlenmäßig darstellte vor den 1990er-Jahren, aber da sind Tausende gekommen und wir haben derzeit jetzt gut 6000 evangelische Gemeindemitglieder hier vor Ort und ich kann das jetzt natürlich nicht tatsächlich nachweisen, aber ich schätze mal, davon sind 4000 russlanddeutsch. [...] Man kriegt das ja mit, dadurch dass viele Konfirmanden da sind, die eben diese Wurzeln haben und auch bei den Kasualien, Taufen, Trauungen, Beerdigungen – überwiegend Russlanddeutsche. Die sind auch noch von zuhause kirchlich geprägt.« (LKWest09)

Der Zuzug hat demnach die Mitgliederstruktur verändert und zu einer Mehrheit von Menschen mit Migrationsgeschichte geführt. Im Sinne unserer Definition handelt es sich bei der Gemeinde damit heute um eine RMG. Allerdings hat sich die große Gruppe neuer Mitglieder eher still in die vorhandenen Strukturen eingefügt und kaum Veränderungen in der Leitungsstruktur oder in den Aktivitäten der Gemeinde herbeigeführt, wie die Pastorin weiter ausführt:

»Aber engagieren, in der Kirchengemeinde, im Kirchenrat, selten. Wir haben im Moment nur eine russlanddeutsche Kirchenälteste. Wir haben immer schon Wert darauf gelegt, dass eben die Majorität der Kirchengemeinde auch in der Kirchenleitung unserer Gemeinde oder Gemeindeleitung vertreten ist. Das gestaltet sich schwierig.« (LKWest09)

Abgesehen von regelmäßigen Treffen einer kleinen Gruppe älterer Spätaussiedler:innen, die eigene Gottesdienste in ihrer ursprünglichen deutschen Mundart und u. a. mit russischsprachigen Liedern begehen, scheint kein Interesse zu bestehen, eigene kulturelle Akzente in der Gemeinde zu setzen. Das gilt insbesondere für die Generationen mittleren und jüngeren Alters. Als Stimme für die Spätaussiedler:innen im Kirchenvorstand engagiert sich eine bereits erwähnte Gesprächspartnerin für die Belange der Gruppe. Dabei spielen spezielle kulturelle oder religiöse Bedürfnisse allerdings kaum eine Rolle. Mit Blick auf Kulturpflege hält sie fest:

»Ich denke mal, das soll jede Familie für sich entscheiden. Es gibt ja ganz viele Aussiedlerfamilien, die sagen, meine Kinder brauchen kein Russisch. Und ich habe meinen Kindern immer vermittelt, Sprachen sind Gold. [...] Ich finde, das ist ganz, ganz wichtig. Aber das soll jede Familie für sich entscheiden. Und auch so traditionelle Sachen. Ich finde, traditionelle Sachen, das was bei jeder Familie ist Tradition, vielleicht ein bisschen anders, Weihnachten zu feiern oder Ostern zu feiern.« (LKWest24)

Anstelle der Artikulation kollektiver Interessen als Teil einer Gruppenidentität, umfasst die Form der Assimilation der Spätaussiedler:innen in diesem Fall also die Privatisierung kultureller und religiöser Eigenheiten als familiäre Traditionen. Ähnlich wie bei den arabischsprachigen Muslim:innen in der oben angesprochenen türkisch geprägten Moscheegemeinde deutet sich auch hier ein Mangel an Initiative und Mobilisierungskraft der Gruppe an, so dass trotz potenzieller Wünsche nach

Raum für kulturelle und religiöse Spezifika eine Unterordnung unter die bestehenden Strukturen der dominanten Prägung der Gemeinde erfolgt.

7.2.2 Parallelität

Als weit verbreitetes und in der Entwicklungsgeschichte von RMG häufig zumindest zeitweilig relevantes Inkorporationsmodell lässt sich eine Konfiguration beschreiben, die bei Burkhardt unter dem Begriff der Multikulturalität verhandelt wird und die wir hier als Parallelität bezeichnen wollen. Gemeint ist eine räumliche Überschneidungssituation, in der zwei Gruppen mit je eigener Gruppenidentität unter einem gemeinsamen Dach eigenständig und organisatorisch voneinander unterschieden fortbestehen. Dies ist in der Regel dann der Fall, wenn aus Mangel an eigener Infrastruktur Räumlichkeiten gemeinsam genutzt werden. Wir hatten oben bereits dargelegt, dass dies meist auf jene Gruppen zutrifft, die einen mittleren Grad institutioneller Verdichtung aufweisen.

Beispielhaft wollen wir hier auf zwei von uns untersuchte Brüdergemeinden im LK-Süd eingehen, die sich fast ausschließlich aus Spätaussiedler:innen und ihren Kindern und Enkelkindern zusammensetzen. Die Leiterin der florierenden Brüdergemeinde in einem Mittelzentrum jenseits der Kreisstadt erklärt im Gespräch, dass sich Gemeinden von Spätaussiedler:innen in ihrer Positionierung gegenüber Landeskirchen bzw. Freikirchen unterscheiden. Ihre eigene Gemeinde sei immer eher der Landeskirche zugewandt gewesen, habe sich aber stets als eigene Gruppe verstanden und neben einigen ökumenischen Aktivitäten vor allem das Raumangebot der gastgebenden Gemeinde mitgenutzt. Der Wunsch nach organisatorischer Eigenständigkeit rühre dabei von theologischen Unterschieden her, etwa mit Blick auf die Haltung gegenüber Homosexualität oder Tiersegnungen. Aber auch der Erhalt kultureller Besonderheiten spielt dabei offenbar eine Rolle:

»[F]ür mich ist es bewusst, dass irgendwann die Sprache mindestens bei ihren Kindern [...], Enkeln oder Urenkeln, irgendwann da aufhört. Irgendwann ist es zu Ende, ja, aber zuerst mal, weil noch immer kommen Leute und deswegen versucht man da noch, ein bisschen, dass sie sich heimisch fühlen.« (LKSüd11)

Auch wenn ihr die zunehmende Akkulturation in Deutschland und die über die Generationen abnehmende Bedeutung der russischen Sprache klar vor Augen stehen, wird die Gemeinde mit ihrer russlanddeutschen Prägung hier neben der theologischen Ausrichtung auch als kulturelles Kollektiv gerahmt. Dabei speist sich die anhaltende Bedeutung der Herkunftskultur vor allem daraus, dass auch heute immer noch Spätaussiedler:innen nach Deutschland kommen. Die ortsansässige protestantische Gemeinde, deren Räume die Gruppe lange Zeit mitnutzen konnte, unterstützte die Gemeinde tatkräftig dabei, organisatorische und strukturelle Eigenständigkeit zu erreichen, etwa im Prozess der formalen Vereinsgründung. Die protestantische Gemeinde bleibt für die RMG auch nach dem Kauf eigener Räumlichkeiten ein Kooperationspartner im regionalen Arrangement und insbesondere der ökumenischen Vernetzung vor Ort.

Als Beispiel dauerhafter Parallelität mag hingegen eine Brüdergemeinde in der Kreisstadt im LK-Süd dienen, deren erste Mitglieder in den 1990er-Jahren ebenfalls auf der Suche nach geeigneten Räumlichkeiten in einer nahe gelegenen landeskirchlichen Gemeinde einen Ort für sich gefunden haben. Auch hier besteht eine organisatorische Eigenständigkeit der Gemeinde, die allerdings in der Vergangenheit durch Vereinnahmungsversuche vonseiten der aufnehmenden Kirchengemeinde zum Teil in Frage gestellt worden ist. So beschreibt der heutige Leiter der Brüdergemeinde:

»[D]er Pastor wollte, dass unsere Gemeinde in die Kirche rein geht, dass wir die Gottesdienste mitmachen [...]. Ich war ja/ habe das nur gehört, es kam da ein bisschen zur Trennung, deswegen wurde unser Gottesdienst auf zwei Uhr versetzt, dass wir nicht mit dem Gottesdienst der Kirche nicht währenddessen zusammenkommen, aber naja. Es ist ja, soll freiwillig sein. Wenn mir gefällt, kann ich ja rübergehen und teilnehmen. Aber wenn du zwingst und willst das mit Gewalt machen, bringt das ja nix.« (LKSüd16)

Jenseits der bloßen Raumüberlassung wurde in diesem Fall eine Idee des Zusammenwachsens forciert, die bei den Mitgliedern der frisch formierten Brüdergemeinde auf wenig Gegenliebe zu stoßen schien. Sieht man von der Teilnahme der Kinder aus der Brüdergemeinde am Konfirmandenunterricht der landeskirchlichen Gemeinde ab, blieben auch in der Folge gemeinsame Aktivitäten zwischen beiden Gruppen eher sporadisch und liegen nach wie vor nicht im Interessenbereich der Brüdergemeinde. Darauf angesprochen, erklärt der Sprecher: »[U]nsere Gemeinde hat auch was zu tun, es ist immer was los, jetzt haben wir morgen ein Begräbnis, [...] also immer was los« (LKSüd16). Diese Konzentration auf die inneren Angelegenheiten korrespondiert mit der Wahrnehmung der heutigen Pastorin der landeskirchlichen Gemeinde, die im Gespräch erklärte: »Auf beiden Seiten war irgendwie nicht das Bedürfnis da, jetzt Einheit zu geben. [...] Es ist eben eine eigene Gruppe, es ist nicht Teil unserer Gemeinde. Ja. Was in Ordnung ist« (LKSüd12). Das sei ein Lernprozess innerhalb der Gemeinde gewesen, die unter ihrem Dach unterschiedliche Gruppen beherberge, zu denen die Brüdergemeinde aber in beiderseitiger Perspektive nicht gehöre. Unter den Beschränkungen zur Zeit der Corona-Pandemie waren größere religiöse Zusammenkünfte mit Auflagen versehen, die zu einer zeitweiligen Unterbrechung der Aktivitäten der Brüdergemeinde führten. Dabei wurde auch gefordert, die Raumvergabe an die Brüdergemeinde grundsätzlich zu überdenken. Das sei aber nicht im Sinne der Gemeindeleitung, so die Pastorin:

»[D]ie Brüdergemeinde hat immer freiwillig Geld dafür gezahlt, dass sie unsere Räume nutzen. [...] Ich weiß nicht, wie sie das finanzieren, das habe ich nicht offen angesprochen, [...] die haben monatlich auch keinen festen Betrag eingeworfen, aber die haben wir dann im Briefumschlag im Briefkasten. Und das ist dann durchaus eine Summe, die uns dann im Gemeindegeldat fehlt. Das ist die andere Seite, so, ne.« (LKSüd12)

Auch wenn die anfänglichen Bemühungen, eine Brücke zwischen beiden Gruppen zu schlagen, keine Früchte getragen haben, stellt das gegenwärtige Arrangement, das nach Beendigung der Beschränkungen durch die Corona-Pandemie wieder aufgenommen wurde, einen Vorteil für beide Seiten dar: Die kleine Brüdergemeinde behält einen Ort für ihre Gemeindeaktivitäten, der angesichts der Konzentration

von Spätaussiedler:innen im Bereich der Kirchengemeinde gut gelegen und dazu finanzierbar ist. Die aufnehmende Gemeinde hat durch die fortdauernde Raumnutzung der Brüdergemeinde regelmäßig zusätzliche Einnahmen, die offenbar auch relevant für ihren Haushalt sind. Dieses von wechselseitigem Vorteil geprägte Verhältnis, das sich jedoch kaum in gruppenübergreifenden Aktivitäten oder wechselseitiger Identifikation niederschlägt, macht diesen Fall zu einem Paradebeispiel für das hier beschriebene Modell der Parallelität.

7.2.3 Konvivialität

Während im Zusammenwirken verschiedener Gruppen Assimilation die Anpassung an eine dominante Gruppe zum Ausdruck bringt und sich Parallelität auf die nur räumliche Überschneidung zweier eigenständiger Gruppen bezieht, begegneten uns im Laufe unserer Feldforschung auch Beispiele für stärker integrale Konstellationen, die Burkhardt als interkulturell-inklusiv gefasst hat. Das Konzept der Konvivialität aufgreifend (Bieler et al. 2025) werfen wir im Folgenden einen Blick darauf, wie sich die hinzukommende und die aufnehmende Gruppe derart transformieren, dass eine neue, gemeinsame Sozialform entsteht oder zumindest angestrebt wird.

Bemühungen um Konvivialität fanden wir unter anderem in der Moscheegemeinde im LK-West, die nach Lösungen im Umgang mit der Vielsprachigkeit in der Gemeinde sucht. Die im Zuge verschiedener Migrationsbewegungen gewachsene ethnische und damit auch sprachliche Vielfalt unter den Mitgliedern wurde parallel zum ohnehin laufenden Generationenwandel zum Teil dadurch gelöst, dass Teile der Liturgie und der innergemeindlichen Kommunikation auf Deutsch statt auf Türkisch laufen. Allerdings wird in verschiedenen Feldgesprächen die Unzulänglichkeit dieser Strategie angezeigt. Vorstandsmitglieder beschreiben, dass aus zeitlichen Gründen oftmals nur eine Schriftlesung im Arabischen sowie eine Predigt auf Türkisch angeboten werden. Deutsche Übersetzungen stehen in der alltäglichen Praxis oftmals hintenan. Hinzu kommt, dass die nicht-türkischsprachigen Mitglieder keineswegs immer über deutsche Sprachkenntnisse verfügen. Das große Moscheebauprojekt ist insoweit auch ein Anlass, den Umgang mit der Mehrsprachigkeit in der Gemeinde zu überdenken. Dabei wird in der örtlichen Planungsgruppe eine technische Lösung angestrebt, wie ein Vorstandsmitglied erklärt: Wir werden das neueste Hightech mit Kopfhörern haben, dass man auf mehreren verschiedenen Sprachen einfach einschaltet und dass man das dann mitkriegt, was erzählt wird. Das ist geplant.« (LKWest15)

Die technische Lösung mit über Kopfhörer übertragenen automatisierten Übersetzungen soll eine gleichwertige Teilhabe aller Mitglieder am Geschehen ermöglichen und dient gleichzeitig einer Verschlankung der Liturgie, zumal bislang eingeplante Übersetzungsanteile entfallen würden. Da die deutschen Übersetzungen aufgrund fehlender Sprachkenntnisse der bisherigen Imame auch bislang von einzelnen Gemeindegliedern getragen wurden, wäre dies auch eine personelle Entlastung. Trotz einiger Vorbilder – verwiesen wird z.B. auf Moscheegemeinden in Berlin – ist man sich im Vorstand des experimentellen Charakters des Vorhabens

bewusst: »[Die Arbeit] macht dann halt der Rechner da drin, der übersetzt das. Wie das dann klappt, ob das dann hundertprozentig ist, müssen wir halt gucken« (LKWest15).

Das Beispiel führt Transformationsprozesse in einer zunehmend diversifizierten Moscheegemeinde vor Augen und verweist zugleich auf die Chancen der Digitalisierung für multikulturell geprägte Gemeinden. Dass hier aktiv Lösungen angestrebt werden, unterstreicht den integrativen Willen des Vorstands, dessen Arbeit zunehmend von Personen der zweiten und dritten Generation übernommen wird. Dieser Wille ist auch an eine Agenda gebunden, nach der sich die Gemeinde lokal als Anlaufstelle für alle Muslim:innen profilieren will. Der Sprecher der Gemeinde unterstreicht im Gespräch den angestrebten Charakter als muslimischer »Mittelpunkt, wo das Freitagsgebet [...] gemacht wird« (LKWest05). Weiter führt er aus:

»Und wenn ich jetzt überlege, in [der Kreisstadt] gibt es eine [DITIB-Moschee], eine [weitere] und eine Ahmadiyya-Moschee und [hier] haben wir es bis jetzt geschafft, eine Moschee zu haben und dafür habe ich mich aber auch stark gemacht. Ich habe gesagt, wir brauchen in [unserer Stadt] nicht zwei, drei, es reicht, wenn wir *eine* Moschee haben, weil mit 30.000 Einwohnern und der geringen Zahl der Muslime ist das fatal, wenn noch mehr Moscheen kommen, da gibt es immer wieder unterschiedliche Meinungen und das ist einfach fehl am Platz.« (LKWest05)

Mit kritischem Blick auf die Zersplitterung der Muslim:innen in der nahegelegenen Kreisstadt unterstreicht der Gesprächspartner die Bedeutung der eigenen Moschee als Versammlungsort aller Muslim:innen vor Ort. Dabei hebt er als besondere Leistung seiner Gemeinde hervor (»haben wir es bis jetzt geschafft«), der inneren Diversität ein gemeinsames Dach zu geben. Dieser Anspruch bildet den Rahmen für die Bemühungen um einen geeigneten Umgang mit der zunehmenden Mehrsprachigkeit.

Auch eine der Brüdergemeinden im LK-Süd muss sich mit der abnehmenden Sprachfähigkeit der jüngeren Generationen in der Gemeinde auseinandersetzen, die den russischsprachigen Gottesdiensten kaum mehr folgen können. Als Reaktion darauf hat die Gemeinde Übersetzungen ins Deutsche eingerichtet, die simultan per Kopfhörer übertragen werden. Der Gemeindeleiter merkt jedoch an, dass dies nur eine Zwischenlösung gewesen sei:

»Wir haben eine Übersetzungsmöglichkeit, wir haben Kopfhörer über Funk, 20 Kopfhörer, [für] unsere Jugendlichen und Kinder, die [an den Gottesdiensten] teilnehmen, die verlieren dieses Russische [aber] die Kopfhörer reichen nicht aus. Dann sitzen sie passiv da und kriegen nichts mit. Aus dem Grund haben wir gesagt, wir machen eine Predigt auch in Deutsch.« (LKSüd15)

Anstelle der Anschaffung weiterer Kopfhörer hat sich die Gemeindeleitung demnach für die Einrichtung eines genuin deutschsprachigen Gottesdienstes entschieden, um der wachsenden Zahl der Jugendlichen, die das Russische nicht mehr ausreichend beherrschen, gerecht zu werden. Während die gemeinsam gesungenen Lieder ohnehin schon länger eine Mischung aus russischen und deutschen Stücken sind, wurde einer der beiden sonntäglichen Gottesdienste auf Deutsch umgestellt und der andere auf Russisch beibehalten. Allerdings haben jüngere Migrationsbewe-

gungen dieser Entwicklung entgegengewirkt: Anders als in der Moscheegemeinde, die eine gestiegene Zahl an Sprachen integrieren will, hatte der Zuzug ukrainischer Familien im Fall der Brüdergemeinde eine Revitalisierung des russischsprachigen Angebots zur Folge. Hier hat die Nähe zwischen dem Ukrainischen und dem in der Gemeinde noch stark verankerten Russischen eine Integration der Gruppe der Geflüchteten begünstigt. Der Gemeindeleiter erklärt dazu:

»Jetzt durch die Ukrainer, jetzt haben wir wieder den dritten Sonntagnachmittag komplett Russisch gemacht, wir haben auch für die Ukrainer nochmal 40 Kopfhörer dazugekauft [...]. Und die sitzen dann mit Kopfhörern, die 40, die wir zugekauft haben, sind nicht die teureren, die wir davor gehabt haben, weil, es ist ja jetzt für eine Übergangszeit. [...] Und eben dann können [sie] hier [ins] Mutterkind-Zimmer, können die dann dahin gehen auch und der Übersetzung zuhören.« (LKSüd15)

Insgesamt zeichnet sich in der Gemeinde demnach ein herantastender Umgang mit der neuen Zweisprachigkeit ab. Durch die nach wie vor hohe und durch die ukrainischen Geflüchteten zeitweise zusätzlich erhöhte Nachfrage nach russischsprachigen Gottesdiensten werden in monatlichem Turnus nun wieder beide Gottesdienste auf Russisch gehalten. Zur Integration der russisch- und der deutschsprachigen Gruppen wurde das technische Equipment aufgestockt, um die Gottesdienste regelhaft für alle durch Simultanübersetzungen begleiten zu können.

Ein besonders illustratives Beispiel für das Modell der Konvivialität findet sich schließlich in einer ursprünglich ausschließlich deutschsprachigen baptistischen Gemeinde im LK-Süd. Hier haben über die Jahre eine Reihe von Iraner:innen eine neue religiöse Heimat gefunden und sich als Gruppe innerhalb der Gemeinde formiert. Wie die Gemeinde damit umgeht, zeigt folgende szenische Beschreibung:

Szenische Beschreibung 8: »Wir möchten diesen schwierigen Weg der Integration gehen«

Wir laufen durch den stillen Kirchenraum. Ein glänzender schwarzer Flügel steht auf einer Bühne, an den Wänden hängen Plakate. Auf einem sind zwei nach oben geöffnete Hände abgebildet, darüber steht ein Bibelvers: »Jesus Christus spricht: ›Wer zu mir kommt, den werde ich nicht abweisen‹. Johannes 6, 37«. Darunter findet sich eine Übersetzung des Verses in Farsi. Wir gehen in einen Nebenraum und setzen uns für unser Gespräch an einen Tisch. Farah schaut mich freundlich aber unsicher an. Neben ihr sitzt Beate, die Leiterin der baptistischen Gemeinde. »Diese Idee [einer] persische[n] Gemeinde, [die war schon] immer in meinem Kopf«, erklärt Farah, die den Iran vor etwa 12 Jahren gemeinsam mit ihrem Mann verlassen hat und dann kurzzeitig in Griechenland lebte. Noch im Iran hatte sie Interesse am Christentum entwickelt und in Griechenland war sie dann offiziell konvertiert. Danach kam das Paar nach Deutschland. Beate hört der Geschichte, die sie bereits kennt, aufmerksam zu und zeigt dann den größeren Rahmen auf: »Richtig los ging es 2014, als eine Familie zugezogen ist [...] und ohne, dass wir irgendeine Werbung gemacht haben, sind immer mehr Ausländer dazugekommen, vorwiegend aus dem Iran und Afghanistan. Also, mit einer gemeinsamen persischen Muttersprache.« Damals bot Beate ehrenamtlich Deutsch-

kurse an, aber schnell nahmen die Gäste auch an den Gottesdiensten teil. Es wuchs eine richtige kleine Gruppe heran. Es sei ein bewährtes Modell, dass andere baptistische Kirchen »muttersprachliche, separate Gruppen« beherbergen. »Grundsätzlich haben wir in dieser Gemeinde gesagt, wir möchten diesen schwierigen Weg der Integration gehen. Und nicht eine deutsche Gemeinde und eine persische Gemeinde so gründen, sondern wir wollen das versuchen, dass wir zusammen was machen«, betont Beate und Farah nickt zustimmend. So habe man gemeinsame Grillfeste und Kirchencafés veranstaltet, um nicht nur im Gottesdienst, sondern auch im Gemeindealltag zusammenzuwachsen. Zu Beginn habe das allerdings auch Reibungen erzeugt. Beate erinnert sich, dass die deutschen Mitglieder »so ein bisschen zurückhaltend [waren]: »Kümmert sich unser Leitungskreis jetzt mehr um die Perser als um uns Deutsche?«« Allerdings haben diese Stimmen mit den vielen persönlichen Begegnungen der beiden Gruppen abgenommen. Das größte Hindernis stellt nach wie vor die sprachliche Barriere dar, die bislang nur von einigen überwunden werden kann. Farah kämpft sich durch, wie sie beschreibt: »[V]ielleicht [...] 60 Prozent oder 50 Prozent verstehe ich. [...] Manchmal muss ich Wörter, die ich nicht verstehe, im Internet suchen und in Büchern suchen«, erklärt sie. Man experimentiere in der Gemeinde mit Übersetzungen der Gottesdienste, die simultan von Gemeindemitgliedern übernommen werden. Seit etwa einem halben Jahr gibt es im Anschluss an den deutschen Gottesdienst einen eigenen farsi-sprachigen Gottesdienst, den Farah mitorganisiert. Das sei ein wichtiger Raum für die Gruppe, wie beide betonen. Aber es ist nicht die ideale Lösung. Deshalb probiere man nun einen zweisprachigen Gottesdienst, der einmal im Monat stattfinden soll. »Das steckt noch so ein bisschen in den Kinderschuhen«, erklärt Beate, »da sind wir noch in der Einübungsphase, aber auch das wird ganz gut angenommen.« Nach und nach wurde passend dazu der Kirchenraum zweisprachig umdekoriert. Predigten, Lieder und Bibeltexte sollen künftig zweisprachig per Präsentation mitverfolgt werden können. Mittlerweile besteht etwa ein Viertel der Gemeindemitglieder aus Migrant:innen, die Mehrheit von ihnen stammt aus dem Iran. Es sei ein beschwerlicher Weg, das sehen beide so. Aber, so Beate, »das war unser Wunsch, dass wir es in einer relativ kleinen Gemeinde so integrativ hinbekommen.« (LKSüd14)

Die Beschreibung macht die Bemühungen der Gemeinde um eine gleichberechtigte Einbeziehung der farsi-sprachigen Mitglieder deutlich. Persische Kultur soll durch den eigenen Gottesdienst oder gemeinsame kulinarische Veranstaltungen mit persischem Essen nicht nur Freiräume erhalten, sondern zu einem Bestandteil der Gemeinde werden. Im Ringen mit den Möglichkeiten gemeinsamer Gottesdienste wird eine Transformationsbereitschaft der aufnehmenden deutschsprachigen Gruppe deutlich, die tief in die liturgischen Elemente ihrer eigenen religiösen Praxis hineinreicht. Dass dies von Reibungen und Unsicherheiten begleitet wird, ist vor diesem Hintergrund verständlich. Der Nutzen, den die Gemeindeleitung in dieser Art interkultureller Öffnung sieht, liegt u. a. im Wachstum der eigenen Gruppe. Analog zum

Motiv der angesprochenen Moscheegemeinde im LK-West ist anzunehmen, dass auch hier ein Wunsch nach religiöser Einheit besteht und diese Gemeinde sich damit von anderen christlichen Gemeinden abhebt, die als Ansammlung unverbundener Gruppen beschrieben werden.

Insgesamt konnten wir in unserem Material Assimilation, Parallelität und Konvivialität als unterschiedliche Konfigurationen interkultureller Öffnung ausmachen. Als wichtige Triebfedern für diese Öffnung der Gruppen können dabei der demografische Wandel in der Gemeinde mit einer zunehmenden Verwurzelung jüngerer Generationen in Deutschland sowie die gestiegene Zahl neuer Gruppen von Migrant:innen gelten, die über religiöse Zugehörigkeiten Orientierung und sozialen Rückhalt im Aufnahmeland suchen. Zugleich ist deutlich geworden, dass sich die betrachteten Gruppen nicht pauschal einem der Typen zuordnen lassen, sondern im Zuge ihrer Entwicklung jeweils unterschiedliche Aspekte der Assimilation, Parallelität oder Konvivialität in Erscheinung treten.

8 Schlussbetrachtung

Nach der ausführlichen Darstellung und Analyse der Wahrnehmung von religiöser Diversität, Perspektiven von und auf Migrant:innen, ihrer Verortungen und Institutionalisierungsweisen in den vorangegangenen Kapiteln dient die folgende Schlussbetrachtung dazu, die zentralen Ergebnisse im Lichte der Forschungsfragen zu bündeln und an den Forschungsstrang zurückzubinden.

Im Fokus stehen dabei die beiden in der Einleitung formulierten Leitfragen:

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

Ausgehend davon wenden wir uns im Folgenden zunächst dem *Verhältnis von Religion und Ländlichkeit* zu, um zu rekonstruieren, wie unsere Gesprächspartner:innen ›Religion‹ und ›Ländlichkeit‹ wahrnehmen und wie der in diesem Sinne ländliche Kontext das religiöse Leben und die Selbstorganisation von Migrant:innen prägt. Dabei binden wir unsere Erkenntnisse an die neuere geographische und kulturanthropologische Ländlichkeitsforschung sowie an religionswissenschaftliche Debatten zu Religion und Urbanität zurück und diskutieren, inwieweit der ländliche Raum auch in spätmodernen Gesellschaften eine besondere religiöse Plausibilitätsstruktur darstellt (Teilkapitel 8.1). Im Anschluss daran gehen wir näher auf Muster der *Institutionalisierung und Vernetzung von RMG unter ländlichen Vorzeichen* ein. Dabei setzen wir unsere Erkenntnisse in Relation zum religionssoziologischen Forschungsstand zu religiöser Diversität in (Groß-)Städten und neueren Diskussionen der sozialwissenschaftlichen Migrationsforschung zur Integrationsleistung ländlicher Räume (Teilkapitel 8.2). Zum Schluss wollen wir die *Reichweite und die Limitierungen* unserer Studie beleuchten und vor diesem Hintergrund weiterführende Forschungsperspektiven aufzeigen (Teilkapitel 8.3).

8.1 Ländlichkeit als Kontext von Religion

8.1.1 ›Ländlichkeit‹ und ›Religion‹ als *blurry concepts*

In Kapitel 2 haben wir ›Ländlichkeit‹ und ›Religion‹ bildhaft als Definitionsungetüme bezeichnet, um das Ringen der Religions- und Landforschung mit ihrem zentralen Gegenstand zu verdeutlichen. Für diese Herausforderung bei der Begriffsbestimmung gibt es (mindestens) drei Gründe, die teilweise miteinander zusammenhängen: Der erste Grund liegt in der anhaltenden *alltagssprachlichen Assoziationskraft* der Begriffe ›Religion‹ und ›Land‹. Wissenssoziologisch gesprochen verbürgt ihre Verwurzelung im Alltagswissen zwar einerseits ihre Relevanz, umgibt sie aber andererseits mit einem Nimbus der Faktizität, der einer wissenschaftlich-analytischen Verwendung entgegensteht. Der zweite Grund besteht in der *modernisierungstheoretischen Rahmung* der Konzepte: Wo Säkularisierung und Urbanisierung als zentrale Merkmale gesellschaftlicher Modernisierung gelten, erscheint die säkulare Stadt als natürlicher Zielpunkt einer linearen Entwicklung und das Land als letztes, schwindendes Biotop religiösen Lebens (vgl. Cox 2013; Simmel 2006). Dass dies für spätmoderne Großstädte keineswegs zutrifft, haben neuere religionssoziologische und kulturanthropologische Arbeiten eindrucksvoll dokumentiert (vgl. metroZones 2011; Hegner und Margry 2017; Martínez-Ariño 2019). Wie sich Religion im ländlichen und kleinstädtischen Bereich unter Vorzeichen von Pluralisierung und Individualisierung verändert, wurde bislang hingegen kaum erforscht. Der dritte Grund betrifft schließlich die *normative Imprägnierung* der Konzepte, die zum Teil mit modernisierungskritischen Perspektiven einhergeht und sich in dualistischen Gegenüberstellungen Ausdruck verschafft. Beispiele dafür sind die utopische Aufladung des ländlichen Raums als Ort intakter Gemeinschaft und Integrationsidyll (vgl. Mießner et al. 2024), aber auch eine defizitorientierte Perspektive auf das Land als strukturell unzulänglicher ›Restraum‹ (Maschke et al. 2021, S. 7).

Unsere Strategie, mit diesem definitiven Dilemma umzugehen, bestand zum einen in der analytischen Zerlegung der Konzepte in kleinteiligere, empirisch handhabbarere *Dimensionen* und zum anderen in der Betrachtung der *diskursiven Produktion* von ›Ländlichkeit‹ und ›Religion‹. Dabei konnten wir auf eine umfangreiche konzeptionelle Debatte zur Dimensionierung des Religiösen zurückgreifen, wobei aufgrund des Zuschnitts unserer Studie für uns vor allem kommunitäre (Gemeinschaft), kognitive (Glauben und Wissen) und praktische Dimensionen (rituelle Praxis und religiöse Lebensführung) bedeutsam waren. Ländlichkeit haben wir an bestimmten demographischen Eigenschaften (z. B. geringe Siedlungsdichte) und an der Wirtschaftsstruktur festgemacht (landwirtschaftliche Prägung). Ob und wie diese Dimensionen in der Wahrnehmung unserer Gesprächspartner:innen einen Widerhall fanden, wollen wir in den folgenden Abschnitten näher ausführen.

8.1.2 Dimensionen und diskursive Produktion des Ländlichen

Zur Erinnerung: Die beiden Landkreise in unserer Untersuchung zeichnen sich durch einen hohen Grad von Ländlichkeit (gemäß dem Thünen-Landatlas) und durch einen hohen Anteil von Menschen mit Migrationshintergrund aus. Unterschiede bestanden im Hinblick auf die wirtschaftliche Leistungsfähigkeit (LK-West = hoch, LK-Süd = eher niedrig), das mehrheitsreligiöse Profil (LK-West = römisch-katholisch, LK-Süd = evangelisch-lutherisch) und die Entfernung zur nächsten Großstadt (LK-West = weit, LK-Süd = nah).

Auch wenn unser Interesse durchaus auf die Landkreise in der Fläche gerichtet war, zeigte sich schnell, dass Migration und die damit einhergehende religiöse und kulturelle Pluralisierung vor allem ein *Phänomen der Kleinstädte* waren. Im Zuge des Forschungsprozesses wurde deutlich, dass beide Landkreise infolge früherer Gebietsreformen eine *polyzentrische Struktur* aufwiesen. In dieser Struktur kam der Kreisstadt als Verwaltungssitz zwar eine besondere Bedeutung zu, zugleich bestanden aber die früheren Kreisstädte ähnlicher Größe als lokale Unter- oder Mittelzentren fort. Diese Subzentren waren nicht nur ein wichtiger Bezugspunkt für die kollektive Identität der Zivilgesellschaft und des lokalpolitischen Aktivismus, sondern wurden von unseren Gesprächspartner:innen auch als *eigenständige multi-religiöse Habitate* beschrieben. Hier fiel auf, dass selbst die Integrationsbeauftragten, die qua Amt für die Netzwerkarbeit mit Migrantenselbstorganisationen im gesamten Landkreis zuständig waren, nur über eine punktuelle, vor allem auf die Kreisstadt bezogene Kenntnis von RMG verfügten. Auch der Wahrnehmungs- und Aktionsradius interkultureller Aktivist:innen bezog sich vorwiegend auf die eigene Kommune.

Die *diskursive Produktion von Ländlichkeit* in unseren Feldgesprächen deckte sich teilweise mit den oben angeführten Merkmalen und geht teilweise darüber hinaus. Für den *LK-Süd* hoben viele unserer Gesprächspartner:innen die große *flächenmäßige Ausdehnung* hervor. Damit sind zum einen die geringe Siedlungsdichte und die großen Entfernungen benannt, die interkulturelle oder interreligiöse Arbeit auf Kreisebene überwinden müsste. Zum anderen wird damit die bereits angesprochene dezentrale Ausrichtung und die Eigenständigkeit der Altkreise betont. Ein weiteres wichtiges Merkmal ist das *Verhältnis zur nahegelegenen Großstadt*. Dieses wird einerseits negativ durch eine Art Sogwirkung bestimmt (»im Schatten von«, »geschluckt durch«) und andererseits positiv als Inspirationsquelle und Gelegenheitsstruktur für interreligiöse Veranstaltungen beschrieben. Ein dritter Themenkomplex betrifft den demographischen und wirtschaftlichen *Niedergang*, der an der Überalterung der Bevölkerung und dem Verfall der Innenstadt festgemacht wird. Auch wenn hier auf die wirtschaftliche Leistungsfähigkeit abgestellt wird, steht diese nur exemplarisch für eine allgemeinere Strukturschwäche, wie sie in der oben angeführten Restraum-Perspektive angezeigt ist. Vereinzelt wird in diesem Zusammenhang auch auf rechtspopulistische und *rechtsextreme Mobilisierung* im Landkreis verwiesen. Dem stehen schließlich positive Charakterisierungen des ländlichen Sozialraums gegenüber, der durch Übersichtlichkeit (»man kennt sich vom Sehen«) und *kurze Wege*

(im Sinne eines hohen Grades persönlicher Bekanntschaft und Vertrautheit) bestimmt ist.

Im Unterschied dazu wurde der *LK-West* von den meisten Gesprächspartner:innen durch seine *wirtschaftliche Prosperität* charakterisiert. Dabei ist es weniger die Landwirtschaft als der sekundäre Sektor wie die Agrar- und Kunststoffindustrie, auf die dieser Wohlstand zurückgeführt wird. Auch hier geht es weniger um die wirtschaftliche Handlungsfähigkeit des Landkreises als um die Abwesenheit sozialer Verwerfungen und die Hervorhebung von Arbeitsmigration und Multikulturalismus. Im gleichen Atemzug wurde häufig die *katholische Prägung* des Landkreises genannt, die vor allem am Schul- und Wohlfahrtswesen festgemacht wird. Diese firmiert diskursiv als Indiz für sozialmoralische Integrität, kommt aber auch als Herausforderung ökumenischer oder multireligiöser Öffnung in den Blick. Ähnlich wie im LK-Süd wird der eng *verflochtene Sozialraum* hervorgehoben, der durch gewachsene familiäre oder familienähnliche Bindungen gekennzeichnet ist. In der Wahrnehmung unserer Gesprächspartner:innen bilden dieser soziale Zusammenhalt, die Religion und die Wirtschaftsstärke ein Amalgam von *Bürgerlichkeit* und mithin eine Art natürlichen Schutz gegen rechtspopulistische Bestrebungen.

Spätestens hier wird deutlich, dass die diskursive Konstruktion von Ländlichkeit sich nicht auf abstrakte Strukturmerkmale wie die Siedlungsdichte oder das Bruttoinlandsprodukt beschränkt, sondern diese in eine übergreifende *Erzählung der ländlichen Vergemeinschaftung* einbettet. Demnach ist der ländliche Sozialraum gekennzeichnet durch persönliche Bekanntschaft und Vis-a-vis-Interaktion sowie gewachsene und multiplexe Sozialbeziehungen. Damit korrespondiert eine *bürgerliche Mentalität*, die sich durch politische Mäßigung und einen gewissen Konservatismus auszeichnet. Diese Beobachtungen stimmen zum Teil mit den Ergebnissen des Niedersächsischen Demokratie-Monitors zu Deutungsmustern im ländlichen Raum überein (vgl. Kerker et al. 2023). Dort wurde die politische Kultur im ländlichen Niedersachsen durch eine »kleinbürgerliche Mentalität« bestimmt, die sich unter anderem durch eine »Glorifizierung des Dörflich-Familiären« und eine »exklusive Fokussierung auf den eigenen Nahraum« auszeichne (a. a. O., 101 f.). Unsere Ergebnisse unterstreichen vor allem den Befund, dass »das Bundesland Niedersachsen kein identifikatorischer Bezugspunkt« (a. a. O., 104) ist: Während die Landkreise eher als Verwaltungseinheiten fungieren, konstituiert sich die ländliche politische Gemeinschaft und Zivilgesellschaft kleinräumiger auf der Ebene von lokalen Unterzentren.¹⁸

Die Autor:innen des Niedersächsischen Demokratie-Monitors kommen zu einer eher *skeptischen Einschätzung* dieser kleinräumigen politischen Orientierung und unterstreichen die »romantisierende« Engführung des Ländlichen als »Signum für Beständigkeit, Vertrautheit und Sicherheit« (a. a. O., 102). Auch wenn die Konstruktion des Landidylls sicher zu ideologiekritischer Hinterfragung herausfordert, er-

18 Nach einer Gebietsreform bleiben die Altkreise hier als Klammer kollektiver Identität wirksam. Es ist also durchaus möglich, dass in Zukunft auch der neue Landkreis zum Gegenstand von Identifikation wird.

scheint uns diese Interpretation ein wenig verkürzt, insofern sie vor allem auf die »Kompensationsfunktion« der Fokussierung auf den Nahraum abhebt und sie als eine kleinbürgerliche Vermeidungsstrategie zu enttarnen sucht (vgl. a. a. O., 102). So könnte man die vorgebrachte Haltung auch einfach als politischen *Pragmatismus* bewerten, der die großen Herausforderungen da angeht, wo sie handhabbar sind. Dazu passt, dass sich in unserem Material weder eine polemische Abwertung der Bundespolitik noch eine »populistisch gefärbte Elitenkritik« finden ließen, an denen sich die Kritik des Demokratie-Monitors festmacht. Stattdessen wurde gerade die interkulturelle und interreligiöse Arbeit immer wieder auch als Zeichenhandlung verstanden, mit der bundesweite (z. B. die fremdenfeindlichen Anschläge in Mölln und Solingen) und globale (z. B. 9/11) Krisen lokal produktiv bearbeitet werden.

Ein weiteres wichtiges Thema des Demokratie-Monitors war die *Nähe zu Großstädten* und ihre Bedeutung für die ländliche Zivilgesellschaft. So weisen die Autor:innen zum Schluss auf potenzielle *Risiken* dieser Nähe hin und markieren hier weiteren Forschungsbedarf. Im Kern lautet ihre These, dass die Abwesenheit urbaner Ablenkungen die lokale Selbstorganisation befördern und zu einer Vitalisierung ländlicher Kollektive beitragen könne (vgl. a. a. O., 105). Auf die differenzierten Verflechtungen ländlicher und großstädtischer Räume werden wir weiter unten unter dem Gesichtspunkt der »rurbanen Assemblagen« noch einmal eingehen. Hier bleibt festzuhalten, dass die Sorge vor einer »Sogwirkung« der nahen Großstadt im LK-Süd die o. g. Ablenkungsthese zu bestätigen scheint. Dabei bezieht sich der »Sog« nicht nur auf die Abwanderung jüngerer und gut qualifizierter Personen, sondern auch auf die Erosion der lokalen Zivilgesellschaft, da eigene kulturelle und politische Initiativen mit den städtischen Angeboten nicht mithalten können. Zugleich aber kamen Großstädte in unserer Studie wiederholt als Inspirationsquelle und *Gelegenheitsstruktur* für die interreligiöse und interkulturelle Arbeit im ländlichen Raum in den Blick. Beispiele dafür waren die Nachahmung von Veranstaltungsformaten sowie die Einladung religiöser oder akademischer Expert:innen.

Schließlich hat der Demokratie-Monitor herausgestellt, wie wenig sich *regionale Disparitäten*, etwa im Bereich der Daseinsvorsorge, auf die politische Kultur im ländlichen Niedersachsen auswirken. Derartige Unterschiede würden »durch eine stereotypisierende und harmonisierende Perspektive der Befragten auf ihr Dorf eingeebnet« (a. a. O., 104). Im Umkehrschluss bedeutet dies, dass die ländliche Gemeinschaft als homogen verstanden oder doch zumindest angestrebt wird. In unserem Sample begegnete uns diese Haltung in Gestalt der wiederkehrend artikulierten Sorge vor einer *Spaltung des lokalen Sozialraums* durch migrantische »Parallelgesellschaften«. In der Praxis verband sich diese Sorge mit einem spezifischen *sozialanwaltschaftlichen Typus* von ehrenamtlichem Engagement mit dem Ziel, Migrant:innen durch verschiedene Gleichstellungsmaßnahmen in die lokale Gemeinschaft einzugliedern. Beispiele dafür sind die Einrichtung muslimischer Gräberfelder und die interreligiöse Öffnung konfessioneller Schulen sowie unterschiedliche interkulturelle Veranstaltungsformate, die einzelnen Gruppen von Migrant:innen einen Raum zur Selbstpräsentation bieten.

Mit Blick auf die in Kapitel 2 skizzierten Debatten der *Kritischen Landforschung* unterstreichen unsere Ergebnisse zunächst die anhaltende Bedeutung ländlicher

Räume angesichts der Zuweisung von Geflüchteten. Dabei wurden objektive sozio-ökonomische Ungleichheiten in unserem Material eher selten thematisiert, während die Raumstruktur, etwa die weiten Wege im Flächenlandkreis oder die Nähe zur Großstadt, wiederholt angesprochen wurde. Im Einklang mit den oben angeführten Ergebnissen des Demokratie-Monitors bietet sich dafür die Interpretation an, dass lokale Ungleichheitslagen durch eine homogenisierende Sicht auf die ländliche Gemeinschaft überlagert und ausgeblendet werden. Es könnte also sein, dass die bürgerliche Imprägnierung des ländlichen Raums einer gesellschaftskritischen Perspektive, wie sie in der Kritischen Landforschung angelegt ist, entgegensteht. Zugleich ist es wichtig daran zu erinnern, dass sich unser Sample vor allem aus Haupt- und Ehrenamtlichen im Bereich interkultureller und interreligiöser Arbeit zusammensetzt, die sozioökonomisch bessergestellt sind als z. B. Geflüchtete. Dafür spricht, dass in Interviews mit Geflüchteten immer wieder auch die Herausforderungen der ländlichen Umgebung angesprochen werden, vor allem die schlechte Verkehrsanbindung, fehlende Arbeitsgelegenheiten und Infrastruktur (vgl. Fick et al. 2023; Scheib 2022).

Insgesamt bleibt festzuhalten, dass ein Verständnis für die Situation von Migrant:innen in ländlichen Räumen ihre materiellen Lebensbedingungen nicht ausblenden kann. Dennoch erscheint die materialistische Stoßrichtung der Kritischen Landforschung verkürzt, da sie die Bedeutung der lokalen Kultur und kollektiven Identität nicht angemessen zur Kenntnis nimmt und obendrein die qualitative und akteurszentrierte Forschung dazu unnötig verächtlich macht (vgl. Maschke et al. 2021, S. 9). Wie der Demokratie-Monitor und auch unsere Ergebnisse zeigen, sind ländliche Mentalitäten ganz offensichtlich kein bloßes ›Überbau-Phänomen‹, sondern tragen über die Situationsbestimmung der Akteure (z. B. im Bereich der Kommunalpolitik) zur Gestaltung der materiellen Lebensbedingungen bei. So wird das Narrativ der Prosperität im LK-West, das u. a. an der hohen Eigenheimquote andockt, auch von Migrant:innen in unserem Sample gepflegt und trägt auf diese Weise zu einer regionalen Gemeinschaftserzählung bei, in der Etablierte und Zugezogene gleichermaßen angesprochen sind.

Im Anschluss an Debatten zur *Kulturanalyse des Ländlichen* laden unsere Erkenntnisse zu einer Auseinandersetzung mit dem Konzept »rurbaner Assemblagen« ein. Wie in Kapitel 2 ausgeführt, ist damit eine Perspektive gemeint, die Stadt und Land nicht als abgegrenzte Entitäten verhandelt (und auch nicht als Pole eines Kontinuums), sondern als Phänomene, die durch wechselseitige Bezugnahmen erst hervorgerufen werden. Auf den ersten Blick ist diese dialektische Denkfigur empirisch eher schwer zu greifen. Es sollte aber deutlich geworden sein, dass unsere Gesprächspartner:innen selbst mit *Unterscheidungen von ›ländlich‹ und ›städtisch‹* operieren und dabei vor allem auf die Überschaubarkeit des Sozialraums, eine lange Ansässigkeit der Wohnbevölkerung, den bürgerlichen Zusammenhalt, eine bodenständige politische Mentalität sowie die Dichte an Infrastruktur abstellen. In Übereinstimmung mit den Überlegungen zur »rurbanen Assemblage« fanden sich dabei weder Hinweise auf eine »Nivellierung« von Stadt-Land-Unterschieden noch auf die Herausbildung von »Stadtlandhybriden« (Schmidt-Lauber und Wolfmayr 2020, S. 27). Offen bleibt in unserer Untersuchung, inwieweit die jüngeren Kampagnen

zur Aufwertung des ländlichen Raums durch Migration oder Digitalisierung ein »Wiedererstarben klassischer Bilder von Stadt und Land« begünstigen (a. a. O.). Deutlich wird allerdings, dass es neben abgrenzenden Bezugnahmen auf die Großstadt durchaus auch *enge Verflechtungen* zwischen ländlich und städtisch geprägten Räumen gibt. Beispiele dafür sind Berufspendler:innen, die in der Großstadt arbeiten, aber im ländlichen Umland wohnen oder die Konzentration von Infrastruktur in den Oberzentren, im Bereich des Gesundheitswesens (Stichwort: Krankenhausreform).

Besonders bedeutsam für unsere Fragestellung war natürlich die *religiöse Infrastruktur* von RMG, etwa in Form von *multifunktionalen und repräsentativen Gebäuden*. So fanden sich im Zeitraum unserer Untersuchung nur ganz vereinzelt Beispiele für repräsentative Sakralbauten, etwa im Falle einer Ahmadiyya-Moschee im LK-West. Im LK-Süd weist der Sprecher einer muslimischen Gemeinde bedauernd auf die repräsentative Moschee in der nahegelegenen Großstadt hin und merkt an, dass ein solcher Bau in der Kleinstadt unmöglich wäre. Im LK-West hat eine Moscheegemeinde hingegen erfolgreich die Weichen für ein solches Bauvorhaben gestellt und ringt darum, die notwendigen Ressourcen aufzubringen. Derweil muss die yezidische Community die einstündige Autofahrt in die nächste Großstadt auf sich nehmen, um die Räumlichkeiten des dortigen yezidischen Kulturvereins zu nutzen. Hier springen zwei Aspekte ins Auge: Zum einen können *restriktive Vorstellungen des Stadt- oder Ortsbildes* der Sichtbarwerdung von Migrant:innen entgegenstehen. Zum anderen setzt religiöse Infrastruktur einen hohen Grad an Selbstorganisation und damit auch eine *kritische Masse* von Anhänger:innen vor Ort voraus (vgl. Nagel und Kalender 2021, S. 13). Auch wenn der Anteil von Menschen in RMG in den beiden Landkreisen zum Teil beachtlich ist, müssen für ein spendenfinanziertes Bauvorhaben auch bestimmte absolute Zahlen erreicht werden. Der genannte Moscheeverein im LK-West reagiert darauf mit *offensiven Konzentrationsbemühungen* und sieht sich unabhängig von der Verbandszugehörigkeit als Sammlungsbewegung aller Muslim:innen vor Ort. Andere kleinere und weniger gut vernetzte Moscheegemeinden werden vor diesem Hintergrund als »sektiererisch« betrachtet, da sie die Einheit der Muslime vor Ort untergraben.

Eine weitere Dimension der religiösen Infrastruktur ist die Verfügbarkeit *religiöser Spezialist:innen*, sei es im liturgischen, seelsorgerischen oder theologischen Bereich. Auch hier bestehen zum Teil enge Verflechtungen mit städtischen Ballungsräumen. So wurden in beiden Landkreisen für interreligiöse Veranstaltungen jüdische Vertreter:innen aus Großstädten der Umgebung eingeladen, da im Kreisgebiet selbst keine jüdische Gemeinde (mehr) bestand. Dieses Beispiel zeigt auch die starke »trialogische« Orientierung interreligiöser Arbeit in unseren Untersuchungsregionen, die unabhängig vom religiösen Feld vor Ort eine Norm abrahamitischer Vollständigkeit als Voraussetzung für interreligiösen Dialog festschreibt. Darüber hinaus griff man im LK-West gerne auf theologische Expert:innen aus der etwa eine Autostunde entfernten Universitätsstadt zurück, um »heikle« Themen akademisch abzusichern. Dass der Stadt-Land-Transfer aber auch umgekehrt funktionieren kann, verdeutlicht das Beispiel eines muslimischen Konvertiten aus dem LK-West, der nicht nur überregional als Seelsorger unterwegs ist, sondern auch als muslimi-

scher Vertreter an einem Arbeitskreis des Staatsschutzes zum Thema Dschihadismus in der Landeshauptstadt mitwirkt.

Ein letzter, aber aus unserer Sicht bedeutsamer Mechanismus, wie die Struktur ländlicher Räume die Formierung und Vernetzung von RMG beeinflusst, betrifft die Formulierung von *Integrationskonzepten*. Im Untersuchungszeitraum wurde in beiden Landkreisen ein Integrationskonzept erstellt bzw. überarbeitet. Die Hauptzuständigkeit lag dabei bei den Integrationsbeauftragten, die teilweise auf *externe Agenturen* zurückgriffen. Diese bieten u. a. interkulturelle Prozessbegleitung an und unterstützen Städte und Kreise bei der Erstellung von Integrationskonzepten. In unserem Fall war eine solche Agentur an der Erstellung des Integrationskonzepts im LK-Süd beteiligt. Dabei bezog sich die Begleitung vor allem auf die Konzeption, Moderation und Auswertung von Fachforen. Auch wenn unklar blieb, wie stark die Agentur an der Ausformulierung des finalen Integrationskonzepts beteiligt war, wurde doch deutlich, dass sie nicht nur formal assistiert, sondern auch inhaltliche Akzente gesetzt hat. Zugleich fällt auf, dass die Themen »Religion« und »Migrantenselbstorganisationen« in beiden Integrationskonzepten keine besondere Rolle spielen. RMG kommen also in der Integrationsstrategie der Landkreise eher nicht als relevante Partner in den Blick, was sich zumindest im LK-West auch unmittelbar in der Netzwerkarbeit der Integrationsbeauftragten widerspiegelt. Die Auslassung von Migrantenselbstorganisationen bei gleichzeitiger Forderung nach mehr ehrenamtlichem Engagement von Migrant:innen steht im Kontrast zu den Integrationskonzepten verschiedener deutscher Großstädte (vgl. Dick und Nagel 2017, S. 31 ff.).

Auch unabhängig davon, ob man Religion im Kontext von Migration und Integration für eine relevante Kategorie hält und Migrantenselbstorganisationen für adäquate Partner einer kommunalen Integrationspolitik, zeigen sich hier einige allgemeinere *Muster des ländlichen Umgangs mit religiöser und kultureller Diversität*: Zum einen wird deutlich, dass die zivilgesellschaftliche Betätigung von Menschen mit Migrationsgeschichte nur dann als gesellschaftlich produktiv betrachtet wird, wenn sie sich in Organisationen und Verbänden der *Aufnahmegesellschaft* vollzieht. Demgegenüber ziehen Migrantenselbstorganisationen leicht das Stigma der »Parallelgesellschaft« auf sich, vor allem dann, wenn sie selbst die Zusammenarbeit mit der lokalen Verwaltung und Politik eher meiden. Dies könnte ein Indiz dafür sein, dass die oben angeführte Tendenz zur Harmonisierung und Homogenisierung der ländlichen Gemeinschaft *Teilhabechancen verringert* und Ausschlüsse produziert. Zum zweiten wird deutlich, wie externe Agenturen an der Konstruktion eines normativen Leitbildes von Multikulturalität und Multireligiosität in ländlichen Räumen mitwirken. Dabei ist die Rolle dieser Agenturen als Akteure von Integrations-Governance im Allgemeinen und die religiöse Leerstelle im Besonderen aus unserer Sicht ein Auftrag für weitere Forschung. Hier wäre zu klären, ob die Ausblendung religiöser Differenz auf *normative* (Säkularismus), *fachliche* (fehlende Religionskompetenz der Anbieter) oder *pragmatische* (Vermeidung von Streitthemen) Gründe zurückzuführen ist. Damit ist zugleich der Bogen geschlagen zu einem zusammenfassenden Blick auf die Dimensionen des Religiösen in unserer Untersuchung.

8.1.3 Dimensionen und diskursive Produktion des Religiösen

Wie in Kapitel 4 herausgearbeitet, war Religion in unserem Feld durchaus eine relevante Kategorie, die unsere Gesprächspartner:innen auf unterschiedlichen Ebenen bewegte. Im Folgenden gehen wir zunächst knapp auf unterschiedliche Dimensionen des Religiösen ein und lehnen uns dabei an das etablierte Modell von Glock an (vgl. Pollack 2018, S. 26 ff.). Im Anschluss daran binden wir unsere Erkenntnisse an den religionswissenschaftlichen Forschungsstand zu Religion und Urbanität zurück.

Da unsere Untersuchung vor allem auf die religiöse Vergemeinschaftung von Migrant:innen ausgerichtet war, standen kollektive Formen der religiösen Praxis im Vordergrund. Nur vereinzelt wurde in den Feldgesprächen auf die Dimension *religiöser Erfahrung* verwiesen. So beschreibt der Sprecher einer Brüdergemeinde von Spätaussiedler:innen eine Erfahrung der Gottesnähe im Bibelstudium. Die Lektüre der Bibel erlebt er als eine Art Zwiegespräch mit Gott, der durch die Schrift zu ihm spricht und ihm lebensdienliche Ratschläge erteilt. Das tägliche Bibelstudium beschreibt er als ein Grundbedürfnis analog zur Nahrungsaufnahme (»Speise für die Seele«). Eine zum Christentum konvertierte Geflüchtete aus dem Iran deutet an, dass sich ihr Vater auf dem Sterbebett noch zum Christentum bekehrt habe und bringt ihre Hoffnung zum Ausdruck, nach dem Tod wieder mit ihm vereint zu sein. Und eine Arbeitsmigrantin aus Bulgarien definiert Religion vor allem als persönliche Beziehung zu Gott und als Regelsystem für ein gutes Leben.

In anderen Fällen wird Religion vor allem als *Wissensbestand* thematisiert. Ein gutes Beispiel dafür sind (*laien-*)*theologische Betrachtungen*. So entspannt sich zwischen einer rumänischen und einer türkischen Arbeitsmigrantin in einem lokalen Begegnungszentrum ein Gespräch über die Natur Gottes und seine Beziehung zur Schöpfung. Darin wurden im Vorbeigehen viele der großen *dogmatischen Themen* gestreift von der Trinitätslehre über das Verhältnis zur Schöpfung bis hin zu Fragen der Theodizee und Rechtfertigung von menschlichem Leid. Der bereits genannte Sprecher einer Brüdergemeinde setzt ebenfalls bei der Theodizee an, die er am Krieg in der Ukraine festmacht. Davon ausgehend entwickelt er eine umfassende *endzeitliche Vision* und deutet die verschiedenen Krisen der 2000er-Jahre als Vorzeichen der Apokalypse. Vor diesem Hintergrund rechnet er mit einer baldigen Wiederkunft Christi und hofft auf die Entrückung seiner Gemeinde.¹⁹ Demgegenüber beschäftigt sich der Imam einer türkischen Moscheegemeinde u. a. mit *religionstheologischen Fragen* zum Verhältnis von Islam und Christentum. Aus seiner Sicht bestehen Unterschiede weniger im Bereich der religiösen Praxis als in zentralen Glaubensinhalten wie der Trinität. Eine weitere Facette sind *Praktiken der religiösen Wissensvermittlung* z. B. in Gestalt des bereits erwähnten Bibelstudiums oder auch durch die gemeinsame Lektüre und Erörterung von Koran und Sunna. Gerade im

19 Aus dieser religiösen Situationsbestimmung ergeben sich auch ganz konkrete Impulse für das Organisationshandeln der Gruppierung: Hier liegt der Akzent klar auf Verkündigung, eine Zusammenarbeit mit staatlichen oder anderen religiösen Akteuren wird hingegen gemieden.

Kontext der Brüdergemeinden werden auch Gastprediger als wichtige Quelle von religiösem Wissen und Inspiration genannt. Zugleich wird die eigene wortgetreue Auslegung der Bibel ausdrücklich von anderen, stärker kontextualisierenden, Verfahren der Exegese abgegrenzt. Als weitere Instanz religiöser Wissensvermittlung kommt schließlich der schulische Religionsunterricht in den Blick. Hier machen sich verschiedene Akteure für die Einführung eines islamischen Religionsunterrichts stark.

Ein besonderer Akzent der Feldgespräche lag auf der *ritualistischen* Dimension. So erwies sich im christlichen Feld die *Taufe* als wichtiger kollektiver und individueller Identitätsmarker. Dabei waren es vor allem die täuferischen Freikirchen, die sich durch die Praxis der Erwachsenentaufe von den verfassten Kirchen und zum Teil auch untereinander abgrenzten. Angehörige dieser Gemeinden beschrieben ihre eigene Taufe zudem als zentrale persönliche Erfahrung (siehe oben) und strukturierendes Element ihrer Biographie. Ein wiederkehrendes Thema war auch die Taufe von Geflüchteten, vor allem aus dem Iran. Diese schlossen sich in unserem Sample fast ausnahmslos deutschsprachigen baptistischen Gemeinden an, was verschiedene Herausforderungen mit sich brachte: Zum einen kam den Leitungspersonen nunmehr die Aufgabe zu, die Ernsthaftigkeit des christlichen Bekenntnisses im Rahmen des Asylverfahrens zu beglaubigen (vgl. Krannich 2019, S. 174; Nagel und El-Menouar 2017, S. 32), zum anderen mussten die Angebote der Gemeinden der neuen, multikulturellen Konstellation Rechnung tragen.

Ein prominentes Thema in diesem Zusammenhang waren *mehrsprachige Gottesdienste*. Zwei Freikirchen, denen sich zahlreiche Geflüchtete aus dem Iran bzw. der Ukraine angeschlossen hatten, boten aufwändige Simultanübersetzungen (Deutsch-Farsi bzw. Deutsch-Russisch) an, um die Einheit der Gemeinde während des Gottesdienstes zu gewährleisten. Und in einigen (ursprünglich türkisch geprägten) Moscheevereinen etablierte sich Deutsch als Zweitsprache für die Predigt, sei es, weil die Gläubigen zunehmend aus anderen Sprachregionen kamen, weil der (provisorische) Imam aus Syrien stammte und selbst kaum Türkisch sprach oder weil die jüngeren Generationen die Sprache des Herkunftslandes nicht mehr so gut verstanden. Leider bietet unser Material keine Aufschlüsse darüber, wie sich diese interkulturelle Öffnung auf die Wahrnehmung des Gottesdienstes und der Gemeinschaft auswirkt; hier besteht weiterer Forschungsbedarf.

Auch unabhängig von der Sprache werden wiederkehrend *individuelle und kollektive Gebete* thematisiert. Dabei betonen muslimische Gesprächspartner:innen vor allem die logistischen Herausforderungen, wenn es darum geht, das Gebet am Arbeitsplatz zu verrichten oder wie ein Vorbeter für die Gebetszeiten in der Moschee sichergestellt werden kann. Angesichts von Personalmangel und knappen Ressourcen wird hier immer wieder auf kompetente Laien zurückgegriffen. Auch in den christlich-freikirchlichen Gemeinden in unserem Sample fanden kollektive Gebete nicht nur im Rahmen der Hauptgottesdienste, sondern auch in Gestalt regelmäßiger Gebetsstunden und Gebetswochen statt. Ein Sonderfall ist schließlich das *interreligiöse Friedensgebet* im LK-West, an dem Vertreter:innen unterschiedlicher Religionsgemeinschaften teilnehmen.

Für die kleinen, aber zum Teil rasch wachsenden yezidischen Gemeinschaften in beiden Landkreisen besteht eine große Herausforderung darin, ihre religiöse Praxis entfernt von den *spirituellen Zentren im Herkunftsland*, z. B. dem Heiligtum in Lalish, neu auszurichten. Religionsgeschichtlich ähnelt diese Konstellation der jüdischen Diaspora in Babylon, wo sich nach dem Verlust des Tempels neue Formen von Theologie und religiöser Praxis herausbildeten (vgl. Cohen 2008, S. 24). In unseren Untersuchungsregionen verband sich diese erzwungene Neubesinnung mit gruppeninternen Dynamiken und logistischen Herausforderungen: So war die yezidische Gemeinschaft im LK-West bislang für ihre religiösen Feierlichkeiten auf die *Räumlichkeiten* eines yezidischen Kulturzentrums in der etwa eine Autostunde entfernten Großstadt angewiesen. Aufgrund der Entfernung, aber auch wegen weltanschaulicher Differenzen, hat sich in der Kreisstadt eine yezidische Gruppe gebildet, welche dezidiert die religiösen Aspekte des Yezidentums kultivieren möchte. Es erweist sich allerdings als schwierig, eine dauerhafte Räumlichkeit zu finden. Auch eine russlanddeutsche Brüdergemeinde im LK-Süd musste ihren Raum bei einer landeskirchlichen Gemeinde zeitweise aufgeben, da sie sich die Corona-Beschränkungen nicht zu eigen machen wollte. Unabhängig von der inhaltlichen Bewertung wird in beiden Fällen deutlich, dass ein Gaststatus zum Teil weitreichende Zugeständnisse mit sich bringt und eine eigene Räumlichkeit Autonomie stiftet.

Das rituelle Gegenstück zur Taufe ist schließlich die *Bestattung*. Dieses Thema war in beiden Landkreisen vor allem im Hinblick auf Muslim:innen präsent, wobei es im Kern um Gräberfelder auf bestehenden kommunalen Friedhöfen oder neu zu schaffenden Flächen ging. Damit verbunden sind eher technische Fragen nach der Beschaffenheit des Standortes (z. B. ob der Grundwasserspiegel eine Sargbefreiung erlaubt) und religiöse Vorschriften, etwa zur korrekten Ausrichtung der Gräber. Vor allem aber wurde die Bestattung und Trauerkultur als *Chiffre der Beheimatung* thematisiert. Dabei waren es in unserem Sample vor allem Akteure der Dominanzgesellschaft, die sich gegen die verbreitete Rückführung muslimischer Verstorbener in die Herkunftsländer und für eine Beisetzung vor Ort sowie für entsprechende Gräberfelder einsetzten. Das Begräbnis vor Ort fungiert hier zugleich als eine Art *Zeichenhandlung der Integration*, indem es die interreligiöse Öffnung der Aufnahmegesellschaft und das Bekenntnis der Migrant:innen zur neuen Heimat dokumentiert. Ähnliche Fragen wurden weniger prominent auch für die Yezid:innen thematisiert, wobei hier in vielen Fällen eine Rückführung ohnehin unmöglich ist. Innerchristlich wurde vereinzelt darauf hingewiesen, dass bei der Bestattung unterschiedliche kulturelle Vorlieben und Frömmigkeitsstile zutage treten, so dass Beerdigungen in russlanddeutschen Freikirchen »lebendiger« und »moderner« ausgerichtet sind.

Neben der ritualistischen lässt sich eine *konsequenzielle* Dimension des Religiösen unterscheiden. Gemeint ist die Bedeutung religiöser Inhalte und Situationsbestimmung für die alltägliche Lebensführung. In unseren Feldgesprächen war diese ethische Ausprägung zum Teil ein zentrales Kriterium zur Bestimmung von Religion. Dahinter steht die Auffassung, dass sich Religion weniger in dogmatischen Inhalten oder tradierten Ritualen, sondern im tugendhaften Verhalten ihrer Anhänger:innen Ausdruck verschafft. So begründete der Vertreter einer muslimischen Gemeinde

sein intensives Engagement in der Flüchtlingshilfe im Zuge der Fluchtbewegung 2015/16 ganz wesentlich aus einem religiösen Ethos heraus. Dabei ist es für ihn selbstverständlich, dass die Unterstützung unabhängig von religiösen oder nationalen Unterschieden geleistet wird. Umgekehrt legt der Sprecher einer russlanddeutschen Freikirche detailliert dar, welche religiösen Gründe ihm und seiner Gemeinde eine politische Betätigung vor Ort verbieten. Dazu zählt er auch die Teilnahme an der Gedenkveranstaltung der Kreisstadt anlässlich der Reichspogromnacht, die er aus Sicht der Bibel als »Totenkult« ansieht.

Jenseits dieser ausdrücklichen Bekundungen, wie religiöse Regeln konkrete Entscheidungen beeinflusst haben, wird die konsequenzielle Dimension von Religion besonders in der Beachtung von Bekleidungsnormen und in der Fastenkultur deutlich. Bei der *Bekleidung* war vor allem die Kopf- und Nackenbedeckung muslimischer Frauen ein wichtiges Thema. Dabei sprachen muslimische Gesprächspartner:innen unterschiedliche Formen der Diskriminierung an, die kopftuchtragende Frauen und Mädchen zu befürchten hätten, etwa in der Schule oder am Arbeitsplatz. Zugleich zeigte sich, dass gerade ältere Angehörige der Dominanzgesellschaft im Kopftuch ein Symbol für fehlende Gleichberechtigung sahen und den Verzicht darauf als Akt der Emanzipation ausdrücklich begrüßten. So oder so werden Migrantinnen durch das Kopftuch im öffentlichen Raum sichtbar als »andere« markiert. Im LK-Süd gilt dies in der Tat nicht nur für muslimische Frauen, sondern auch für Angehörige bestimmter Freikirchen, die unter Berufung auf biblische Bekleidungs Vorschriften Rock und Haube tragen. Auch beim Thema *Fasten* fanden sich neben islamischen andere religiöse (z. B. yezidische und hinduistische Bezüge). Neben der individuellen Einhaltung der Fastenbräuche wurde von muslimischen und nicht-muslimischen Gesprächspartner:innen gleichermaßen das Fastenbrechen (Iftar) als Gelegenheitsstruktur lokaler Vernetzung hervorgehoben. Dazu werden neben Anlieger:innen auch andere Honorar:innen aus Kleinstadt und Landkreis eingeladen. Ein verwandtes Thema war der Verzicht auf Alkohol, etwa bei Feiern im Sportverein. Hier deutete sich an, dass religiöse Normen der Teilnahme Grenzen setzen, freilich ohne dass daraus konkrete Ausschlüsse resultieren.

Während sich mit Glocks Dimensionenmodell religiöse Strukturen auf einer allgemeineren Ebene in unserem Material identifizieren lassen, können wir im Anschluss an die Forschungen zum Überschneidungsbereich von Religion und Urbanität unsere Ergebnisse auch auf die *Verortung von Religion im ländlichen Raum* hin zuspitzen. Hier haben sich mit der Pflege eines ländlichen Selbstverständnisses, der Sogwirkung (groß-)städtischer Räume sowie dem Blick auf eigene urbane Qualitäten unterschiedliche diskursive Verhältnisbestimmungen aufgetan. Diese und ihre praktischen Konsequenzen wollen wir im Folgenden kurz beleuchten.

In unserer Feldforschung begegneten uns immer wieder Aussagen, die als »self-conscious rurality« (Rüpke und Urciuoli 2023, S. 291) mehr oder weniger explizit eine *ländliche Selbstverortung* unserer Gesprächspartner:innen mit bestimmten Eigenheiten verbanden. Im vorherigen Abschnitt haben wir dies bereits auf einer generellen Ebene der Verhältnisbestimmung zum städtischen Raum hin aufgezeigt (siehe auch den Ausspruch »Wir sind Landeier hier!« in der Einleitung dieses Buches). Dass sich dies auch konkreter auf das religiöse Selbstverständnis vor Ort

auswirkt, zeigen einige Beispiele in unserem Material. So fanden sich wiederholt Selbstbeschreibungen einer Gemeinschaft aus »einfachen« Leuten unter eher »einfachen« Bedingungen. Den Kontrapunkt dazu bildete oftmals ein Bild städtischer Räume als Zentren religiöser Reflexion und Bildung. Die eigene Marginalisierung im Hinblick auf die Produktion und Dynamik religiösen Wissens verweist indirekt auf die von Rau und Rüpke aufgezeigten genuin urbanen Formen religiöser Kommunikation, darunter vor allem intellektualisierte Diskurse (vgl. Rau und Rüpke 2020, S. 695). Dass dies nicht zwangsweise als Makel verstanden, sondern durch andere, spezifisch ländliche Qualitäten kompensiert wird (z.B. starke Gemeinschaft, bewahrte Traditionen), verdeutlicht den potenziell selbstbewussten Charakter dieser ländlichen Selbstverortung.

Gleichzeitig zeigt sich in der bereits angesprochenen Sogwirkung (groß-)städtischer Räume, dass die *Attraktivität des städtischen Möglichkeitsraums* verschiedentlich ganz praktische Auswirkungen auf religiöse Vergemeinschaftung in ländlichen Regionen hat. Dazu gehört auch der Vorsprung, den städtische Räume im Hinblick auf die Entfaltung religiöser Infrastruktur haben können. Daraus ergeben sich die von uns aufgezeigten Bewegungsmuster: Religiöse Gruppen ohne eigene Räumlichkeiten und lokale Netzwerke zieht es in die nächstgelegenen Städte, in denen sie ihren religiösen Interessen nachgehen können. Hier deutete sich in unserer Analyse ein Unterschied zwischen den beiden Untersuchungsregionen an. Während im LK-Süd die Nähe zur nächsten Großstadt ohnehin enge und alltägliche Austauschbeziehungen und so auch die Inanspruchnahme religiöser Angebote ermöglicht, finden die Bewegungen in die nächstgelegenen Großstädte im LK-West aufgrund größerer Entfernung eher zu besonderen Gelegenheiten (größere religiöse Feste, Bestattungen) und damit nicht alltäglich statt. Dies könnte ein Grund dafür sein, dass im LK-West z.B. Yezid:innen einen eigenen Verein gründen und die Ahmadiyya-Gemeinde sich mit einem Repräsentativbau verortet, während im LK-Süd zwar Yezid:innen und Angehörige der Ahmadiyya leben, aber nur rudimentär organisiert sind bzw. zumindest keine eigenen Räumlichkeiten haben.

Ein weiterer Aspekt des urbanen Vorsprungs ist auch der *Vorbildcharakter*, den (groß-) städtische Gemeinden für religiöse Gruppen in den Untersuchungsregionen haben können. Dabei verweisen Gesprächspartner:innen sowohl auf die besseren Bedingungen religiöser Gemeinden in den nächstgelegenen Städten (beispielsweise im Hinblick auf deren Lage, Räumlichkeit, personelle Ausstattung, Organisation oder Angebote) als auch auf religiöse Zentren in weit entfernten Großstädten wie Berlin, Hamburg und Frankfurt. Im Hinblick auf diese eher ökonomischen und organisatorischen Unterschiede, die teils auch mit Fragen der Anerkennung einhergehen, erscheint die eigene kleinstädtische religiöse Organisation tendenziell rudimentär und defizitär. Im Hinblick auf die Entwicklung religiöser Vergemeinschaftung spielt die *Attraktivität (groß-)städtischer Räume* zudem noch eine weitere Rolle: So können sich besonders für kleine RMG aufgrund der Landflucht jüngerer Generationen (z.B. für ein Studium oder eine Arbeitsstelle) Zukunftsfragen für die Gemeinschaft als ganze stellen. Auch hier bestand ein Unterschied zwischen den Landkreisen, insofern der LK-West angesichts seiner guten ökonomischen Situation in Gesprächen mehrfach als Region hervorgehoben wurde, in die Menschen gerne zurückkehren, wäh-

rend wir im LK-Süd auch Beispiele für überalterte RMG ohne Zukunftsperspektive fanden.

Neben der Pflege eines selbstsicheren ländlichen Bewusstseins und der Anziehungskraft des Städtischen konnten wir auch Hinweise auf *urbane Qualitäten* der Projektregionen ausmachen, insofern »urban ways of life« (Christ et al. 2023, S. 2) hier als Praktiken und Strukturen Fuß gefasst haben, die in Städten ihren Ausgang nahmen. Dazu zählen neben einem eigenen Kulturangebot (das im LK-Süd explizit zu dem Angebot der nahen Großstadt in Bezug gesetzt wird) auch bestimmte interkulturelle und interreligiöse Angebote, die sich in ihrer breiten Aufstellung mit großstädtischen Angeboten messen. So wurden in beiden Projektregionen interreligiöse Formate zum Teil mit jüdischer Beteiligung umgesetzt, obwohl es vor Ort keine jüdischen Einrichtungen oder öffentlich erkennbare Gruppen gibt. In einem Fall wurde ein Format dieser Art explizit als Kopie eines großstädtischen Vorbilds dargestellt. Auch Entwicklungen religiöser Infrastruktur stehen, bedenkt man den oben erwähnten Vorsprung städtischer Räume, in einem Bezugsfeld zu städtischen Prozessen. So werden beispielsweise die Ausbildung religionspezifisch gestalteter Gräberfelder oder auch die repräsentative Moschee im LK-West als Ausdruck einer Etablierung und Kultivierung religiöser Vielfalt in einer pluralen Gesellschaft gewertet, die man ansonsten eher mit städtischen Siedlungsräumen verbinden würde. Die genannten Praktiken und Strukturen können somit als Manifestationen städtischer Prozesse im ländlichen Raum verstanden werden (vgl. Rüpke und Urciuoli 2023, S. 297).

8.1.4 Der ländliche Raum als religiöse Plausibilitätsstruktur?

Für Georg Simmel und andere klassische Modernisierungstheoretiker bildeten »die Kleinstadt und das Landleben« einen spirituellen Ruhe- und Gegenpol zum Intellektualismus der Großstadt (vgl. Simmel 2006). Ist das Land noch immer ein Habitat (oder Reservat) des Religiösen? Auf diese Frage können wir anhand unserer Studie keine seriöse Antwort geben. Im Vorfeld des Projekts waren wir davon ausgegangen, dass der ländliche Raum durch eine besondere »postsäkulare Konstellation« gekennzeichnet ist, welche religiösen Akteuren und Argumentationen einen »Legitimationsvorschluss« im öffentlichen Raum verschafft (Nagel und Kalender 2021, S. 13 f.). Unsere empirischen Befunde zeichnen dazu ein differenzierteres Bild:

Wie bereits erwähnt, war zumindest im LK-West die katholische bzw. christliche Prägung ein vitaler Teil des lokalen Selbstverständnisses. In beiden Landkreisen waren die verfassten Kirchen und konfessionelle Wohlfahrtsverbände zudem als wichtige *Gestalter des Sozialraums* präsent. Gerade mit Blick auf Flucht und Migration lag der Akzent hier weniger auf einer expliziten öffentlichen Theologie als auf diakonischem und sozialanwaltschaftlichem Handeln. In dieser Funktion waren religiöse Akteure wichtige Netzwerkpartner der lokalen Flüchtlingsarbeit, freilich um den Preis einer weitgehenden *De-thematisierung religiöser Fragen* als möglichen Streitthemen. Insoweit ihre Mitwirkung nicht wegen, sondern trotz ihrer religiösen

Grundorientierung geschätzt wurde, kann von einem postsäkularen Legitimationsvorschuss nicht die Rede sein.

Im Sinne der ursprünglichen Begriffsverwendung von Habermas geht es dabei nicht um die Sicherung »religiöser Vernunftpotentiale« zur Inspiration der lokalen Demokratie (Knapp 2008, S. 274), sondern um die *Leistungsfähigkeit religiöser Verbände bei der Mobilisierung der lokalen Zivilgesellschaft*. Mit Elias und Scotson gesprochen, stehen hier also offenbar gewachsene Vertrauensbeziehungen und soziales Kapital im Vordergrund. RMG können als Außenseiter Teil dieser etablierten Struktur werden, indem sie sich für das Allgemeinwohl bewähren. So wurden die muslimischen Gemeinden im LK-Süd zur Unterstützung während der Fluchtbewegung von 2015/16 stark eingebunden und die Integrationsbeauftragte im LK-West nutzte sie als Kommunikationskanäle, um die staatlichen Corona-Maßnahmen bekannt – und verhaltenswirksam – zu machen. Eine Verweigerung der Mitwirkung oder Alleingänge, etwa im Falle einiger russlanddeutscher Freikirchen, zieht hingegen Schimpfklatsch in Form einer öffentlichen Problematisierung nach sich.

Parallel zu dieser traditionellen Rolle religiöser Akteure im ländlichen Governance-Arrangement verweist unser Material auf *umfassendere Transformationsprozesse* des religiösen Feldes: Nur ganz vereinzelt wird auf den Bedeutungsverlust von Religion an sich und Traditionsabbrüche hingewiesen. Der Sprecher einer russlanddeutschen Brüdergemeinde beklagt einen allgemeinen *Säkularisierungstrend* in Deutschland. Als Grund macht er die »Enttäuschung« gegenüber den »staatlichen Kirchen« aus, die sich »oft danebenbenommen« hätten. Säkularisierung ist in diesem Falle also weniger eine religiöse Zeitdiagnose als ein Vehikel der Kritik an den verfassten Kirchen.

An anderen Stellen finden sich Hinweise auf *Traditionsabbrüche*, vor allem hinsichtlich der Teilnahme am Gemeindeleben. Innerhalb von RMG ist dieses Thema oft eng mit den Bedürfnissen und Orientierungen *unterschiedlicher Generationen* verknüpft. Während die erste und teils auch die zweite Generation in den Religionsgemeinschaften auch Orte der Kulturpflege und kollektiven Identitätsarbeit sieht, richten die nachfolgenden Generationen ihren Blick eher auf die Dominanzgesellschaft (vgl. Baumann und Nagel 2023, S. 125 ff.). Vor allem im LK-West wird die religiöse Transformation vor Ort als Phänomen von *Pluralisierung* und ökumenischer Öffnung beschrieben: Auch wenn konfessionelle Grenzziehungen zunehmend in den Hintergrund treten, bleibe Religion doch ein verbindendes Element der ländlichen Zivilgesellschaft. Dies zeige sich u. a. darin, dass muslimische Eltern zum Teil konfessionelle Schulen und Kindergärten bevorzugen und interreligiöse Plattformen für die interkulturelle Verständigung bedeutsam bleiben.

8.2 Migration und religiöse Selbstorganisation unter ländlichen Vorzeichen

In diesem Teilkapitel wenden wir uns zusammenfassend der zweiten Leitfrage unserer Studie zu, *auf welche Weise RMG mit dem lokalen Umfeld interagieren*. Im ersten

Abschnitt betrachten wir die Besonderheiten religiöser Selbstorganisation im ländlichen Raum und diskutieren unsere Ergebnisse vor dem Hintergrund des religionssoziologischen Forschungsstands zur Governance religiöser Diversität in (Groß-)Städten. Im zweiten Abschnitt nehmen wir die Frage der neueren Migrationsforschung zur Akkommodationsleistung ländlicher Räume auf und arbeiten daran die Potentiale der Etablierten-Außenseiter-Perspektive von Elias und Scotson heraus.

8.2.1 Nicht kategorial, aber graduell unterschiedlich: Religiöse Selbstorganisation zwischen Stadt und Land

Um es vorwegzuschicken: Die religiöse Selbstorganisation und Vernetzung von Migrant:innen vollzieht sich im ländlichen Raum *nicht kategorial anders* als in großstädtischen Ballungsräumen. In Anlehnung an den Forschungsstand (vgl. Baumann und Nagel 2023, S. 53 ff.) lassen sich auch hier unterschiedliche *Phasen der Institutionalisierung* von RMG unterscheiden, von losen Zusammenkünften in Privatwohnungen (Formierungsphase) über einfache Organisations- und Infrastrukturen durch Anmietung von Räumen und zunehmende Arbeitsteilung (Aufbauphase) bis hin zur Beschäftigung hauptamtlicher Geistlicher und Errichtung multifunktionaler und repräsentativer Räumlichkeiten (Etablierungsphase).

Wie in Kapitel 7 ausgeführt, bezog sich unsere Untersuchung nicht nur auf verfestigte Organisationsformen, sondern ausdrücklich auch auf Gemeinden in der Formierungsphase sowie lose Initiativen. Im Ergebnis weisen die RMG in unserem Sample verschiedene Grade von Institutionalisierung auf: So waren im Erhebungszeitraum viele der *Moscheevereine* zwischen Aufbau- und Etablierungsphase zu verorten. Sie verfügten über eigene Räumlichkeiten, sei es angemietet oder erworben, und erwogen zum Teil die Errichtung eines repräsentativen Sakralbaus oder waren in der Planung bereits fortgeschritten. Derweil präsentierten sich die *yezidischen RMG* deutlich fluidler als Initiativen mit klarer Zielsetzung, aber ohne eigene Infrastruktur, die nur sporadisch Räume in gemeinnützigen Organisationen nutzen konnten und darüber hinaus auf ein yezidisches Gemeindezentrum in einer Großstadt angewiesen waren. Die *Migrationskirchen* in unserem Sample wiesen hingegen unterschiedliche Organisationsformen auf: Während eine russlanddeutsche Brüdergemeinde ihr eigenes großes Bethaus unterhielt, war die andere (in der gleichen Kleinstadt) auf einen angemieteten Raum der Landeskirche angewiesen. Andere RMG wie eine Gruppe iranischer Konvertit:innen schlossen sich hingegen deutschsprachigen Freikirchen an, so dass sich eine neue, interkulturelle Gemeinde herausbildete. Darüber hinaus bestanden einige wenige christlich-orthodoxe Gemeinden (z.B. rumänisch- und griechisch-orthodox), die offenbar Räume der katholischen Kirche nutzten. Zu ihnen und zu muttersprachlichen Gemeinden innerhalb des römisch-katholischen Spektrums konnten wir allerdings im Rahmen unserer Feldforschung trotz umfangreicher Bemühungen keinen Zugang erhalten.

Neben diesen grundsätzlichen Gemeinsamkeiten auf der institutionellen Ebene ließen sich einige *graduelle Unterschiede* zu RMG in Großstädten identifizieren:

Kurze Wege und Bürgermeister-Effekt: Fallstudien zur Governance religiöser Diversität in deutschen Städten haben immer wieder auf die Bedeutung von Bürgermeister:innen als fokalen Akteuren hingewiesen (vgl. Konyali et al. 2019; Nagel 2019, S. 119). Sie fungieren nicht nur als zentrale Ansprechpartner:innen und Vermittler:innen zur lokalen Verwaltung, etwa im Fall von Bauvorhaben oder Konfliktfällen, sondern nehmen teilweise auch zeremonielle Funktionen ein, indem sie ›die Stadt‹ beim Fastenbrechen oder auch im interreligiösen Dialog repräsentieren. Dieses Phänomen ist exemplarisch für eine *neopatrimoniale Verwaltungskultur*, die im ländlichen Raum noch stärker ausgeprägt zu sein scheint. Sie zeichnet sich u. a. durch ein Primat persönlicher Bekanntschaft vor fachlichen Zuständigkeiten aus. In unserem Sample bestanden jeweils sehr gute Kontakte zwischen den größeren Moscheevereinen und dem Bürgermeister bzw. Landrat. Diese Kontakte werden als »vertrauensvoll« und »freundschaftlich« beschrieben, was sich in der niedrigschwelligen Erreichbarkeit (»können ohne Termin kommen«) und einem prinzipiellen Wohlwollen gegenüber den Anliegen der betreffenden Gemeinden ausdrückt. Dabei wird deutlich, dass es sich hier um langjährig gewachsene Beziehungen handelt, über die kleinere RMG oder solche ohne ausgeprägtes kulturelles Kapital (Deutschkenntnisse, Wissen über Abläufe in der Verwaltung) nicht verfügen.

Exklusion und Konzentration: Für das städtische Umfeld ist mittlerweile gut dokumentiert, dass und wie kommunale Religions-Governance Ausschlüsse produziert. Gerade dort, wo interreligiöse Initiativen eine Art Mittlerfunktion zwischen dem religiösen Feld und der Stadtpolitik einnehmen (vgl. Griera und Forteza 2011; Griera und Nagel 2018), wird zum Teil ein Muster legitimer Religion festgeschrieben, das sich an einer ›abrahamitischen‹ oder ›weltreligiösen‹ Norm orientiert. Daraus ergeben sich implizite Kriterien der Mitwirkung wie etwa Seniorität, Bezug zu ›heiligen Schriften‹, (Mono-)Theismus und eine verfestigte Organisationsform (Nagel 2015a, S. 63). Darüber hinaus liegt der städtischen Religionspolitik zum Teil ein Verständnis von Repräsentation zugrunde, das innerreligiöse Diversität ausblendet und zu Lasten konfessioneller und kultureller Minderheiten ausschlägt.

Eine erste Beobachtung unserer Untersuchung war, dass Religionspolitik im ländlichen Raum sich weniger in Form von Interfaith Governance als in *bilateralen Aushandlungsprozessen* zwischen kommunalen Entscheidungsträger:innen und Vertreter:innen einzelner RMG vollzog. Dies gilt nicht nur im LK-Süd, wo im Erhebungszeitraum kein interreligiöser Austausch stattfand, sondern auch im LK-West, wo ein vitales Feld interreligiöser Aktivitäten bestand. Eine zweite Beobachtung betrifft die Rolle *innerreligiöser Minderheiten*. So ist es der Ahmadiyya Muslim Jamaat trotz geringer Personenzahl gelungen, in beiden Landkreisen eine gut sichtbare Präsenz aufzubauen. Doch auch wenn sie die oben angeführten kurzen Wege nutzten, um sich im interkulturellen und interreligiösen Bereich zu profilieren, hatten sie in beiden Regionen mit Vorbehalten zu kämpfen. Eine dritte Beobachtung bestand schließlich darin, dass das religiöse Feld in unseren Untersuchungsregionen noch stärker auf *prominente Einzelgemeinden* hin ausgerichtet war als dies im großstädtischen Kontext der Fall ist. Im LK-West war dies vor allem ein Ergebnis der Bemühungen einer gut vernetzten Moscheegemeinde, die Muslim:innen vor Ort

unter ihrem Dach zu vereinen und angesichts der geringen Anzahl ›Spaltungen‹ zu vermeiden. In beiden Landkreisen wurde die Tauglichkeit von RMG als Partner für die kommunale Netzwerkarbeit zudem an bestimmten Personen festgemacht, die sich durch Ortsansässigkeit und zivilgesellschaftliches Engagement Glaubwürdigkeit erworben hatten.

Responsibilisierung und Personenzentrierung: In der Debatte zu »Postsecular Cities« wird argumentiert, dass religiöse Akteure in Städten zu neuer Prominenz gelangen, da sie verstärkt Aufgaben der öffentlichen Daseinsvorsorge wahrnehmen, etwa im Bereich der Wohlfahrtsproduktion (vgl. Herman et al. 2012; Beaumont und Cloke 2012). Diese Indienstrahmung der Zivilgesellschaft durch den Staat wird häufig kritisch mit einem neoliberalen Politikstil in Verbindung gebracht: Unter dem Deckmantel der Partizipation erfolge eine ›Responsibilisierung‹ gesellschaftlicher Akteure (vgl. Nadai 2024). Diese Übertragung von gemeinnütziger Verantwortung birgt das Risiko, professionelle Standards (etwa im Bereich der Sozialen Arbeit) zu untergraben und die beteiligten Religionsgemeinschaften zu überfordern.

In unserem Sample wird die Rolle religiöser Akteure als Gestalter des ländlichen Sozialraums und Produzenten öffentlicher Güter *weitgehend unkritisch* gesehen. Lediglich ein Sprecher der türkischen Community im LK-Süd beklagt, dass die »Regierung« die Lasten der »Flüchtlingswellen« auf die Ehrenamtlichen »abgewälzt« hätte. An seinem Beispiel lässt sich zudem nachzeichnen, wie ein Mehrfach-Engagement in unterschiedlichen gesellschaftlichen Bereichen (Religionsgemeinschaft, Sportverein, Lokalpolitik) in ein *Überforderungsszenario* umschlagen kann. Aus unserer Sicht begünstigt die Kleinräumigkeit des ländlichen Sozialraums eine solche *Überschneidung von Engagement-Sphären*. Dies kann Wissenstransfer und schnelle Entscheidungen im lokalen Netzwerk begünstigen, birgt aber auch die *Gefahr struktureller Löcher*, wenn ein solcher fokaler Akteur ausfällt. Schließlich, aber nicht zuletzt, traten hier sozialstrukturelle Unterschiede zutage: Während die Mehrfach-Engagierten mit Migrationsgeschichte in unserem Sample in der mittleren Lebensphase waren und Erwerbs- sowie Familienarbeit leisteten, verfügten ihre deutschstämmigen Counterparts als pensionierte Studienrät:innen über mehr zeitliche Ressourcen sowie über umfangreiches kulturelles und ökonomisches Kapital.

Religion als Leerstelle in Integrationskonzepten: Auch wenn zur Rolle von Religion in kommunalen Integrationskonzepten bislang kaum Forschung vorliegt, finden sich vereinzelt Hinweise auf RMG als zivilgesellschaftliche Partner, um eine breitere Partizipation zu gewährleisten (vgl. Dick und Nagel 2017, S. 34 f.; SVR Migration 2020, S. 8). Eine erste Beobachtung im Rahmen unserer Untersuchung war, dass auch ländliche Regionen ihre Integrationspolitik zunehmend strategisch ausrichten und zu diesem Zweck Integrationskonzepte erarbeiten. Dabei greifen sie zum Teil auf die *Unterstützung externer Agenturen* zurück, da die Kreisverwaltung hier weniger breit und differenziert aufgestellt ist als das Integrationsmanagement multikultureller Großstädte. Eine zweite Beobachtung war, dass die Integrationskonzepte unserer beiden Untersuchungs-Landkreise den Aspekt der *Religion* und die Rolle von *Migrantenselbstorganisationen fast vollständig ausgeblendet* haben. Hier besteht ein

deutlicher Unterschied zu Konzepten im städtischen Kontext, die regelmäßig die Bedeutung von Migrantenorganisationen unterstreichen. Ein Grund dafür mag in der *geringeren Anzahl* solcher Organisationen auf dem Land oder in der oben angeführten Ausschöpfung der ehrenamtlichen Potentiale von Migrant:innen liegen. Ein weiterer Grund könnte in der bereits angesprochenen Fokussierung auf *die Homogenität der ländlichen Zivilgesellschaft* bestehen. Dies würde erklären, warum die stärkere Einbeziehung von Migrant:innen in Verbände der Aufnahmegesellschaft ausdrücklich begrüßt, Selbstorganisation hingegen implizit als »Parallelgesellschaft« und Ausdruck von Partikularismus abgelehnt wird.

Ortsansässigkeit als Ressource: Die Forschung zu interreligiösen und interkulturellen Aktivitäten in städtischen Ballungsräumen hat wiederholt die Bedeutung gewachsener lokaler Vertrauensbeziehungen und die damit verbundenen Chancen für den sozialen Zusammenhalt sowie für die Befriedung von Konflikten hervorgehoben (vgl. Konyali et al. 2019; Ohrt und Kalender 2018; Körs und Nagel 2018). Dieser Mechanismus scheint *im ländlichen Raum verstärkt wirksam* zu sein, wobei das soziale und symbolische Kapital einer Person oder Gruppe in besonderer Weise mit ihrer Ortsansässigkeit zusammenhängt. Im Anschluss an Elias und Scotson lässt sich sagen, dass eine durch Ansässigkeit erworbene Etablierten-Position auch dann noch wirksam bleibt, wenn Akteure Außenseiter-Merkmale übernommen haben, indem sie etwa vom Katholizismus zum Islam konvertiert sind und einem Verband angehören, der vom Verfassungsschutz beobachtet wurde. Umgekehrt können ursprüngliche Außenseiter sich den Etablierten annähern, indem sie a) länger ansässig und präsent sind, b) sich (aus der Perspektive der Dominanzgesellschaft) für das Gemeinwohl engagieren und c) den etablierten Schimpfklatz übernehmen und ihn ihrerseits gegenüber Neuankömmlingen wie z. B. Geflüchteten in Stellung bringen. Auf diesen Aspekt des Wettbewerbs unter Migrant:innen wollen wir im kommenden Abschnitt genauer eingehen. Hier bleibt festzuhalten, dass die höhere Bedeutung der Ortsansässigkeit im Vergleich zur Großstadt womöglich mit dem überschaubaren Sozialraum und der insgesamt geringen Mobilität zusammenhängt.

8.2.2 Diesseits des Landidylls: Zur Akkommodationsleistung ländlicher Räume

Gesellschaftspolitische und sozialwissenschaftliche Debatten zur Integrationsleistung ländlicher Räume für Geflüchtete bewegen sich in einem normativen Spannungsfeld: Auf der einen Seite steht eine *utopische* Perspektive auf das Land als modernes Idyll, das in besonderer Weise geeignet ist, Flüchtlingen und Migrant:innen eine Heimat zu bieten und Integration zu befördern. Das Verhältnis von demographischem Wandel und Migration wird hier als Win-win-Situation bestimmt, indem Zuwanderung die Landflucht kompensiert und Zugewanderte auf dem Land bessere Lebensbedingungen vorfinden (z. B. günstigen Wohnraum und eine familienfreundliche Umgebung). Ein Beispiel dafür sind Initiativen wie die Integrations- und Demografiekonferenz, die 2018 im Landkreis Osterode stattfand. Auf der ande-

ren Seite steht eine *dystopische* Perspektive auf das Land als umfassend defizitärer »Restraum« (siehe oben), in dem Migrant:innen besonders unter einem Mangel an Daseinsvorsorge und kritischer Infrastruktur (z. B. Arbeits- und Bildungsgelegenheiten) leiden. Dabei ist aus Sicht der Kritischen Landforschung das utopische Narrativ vor allem ein propagandistisches Instrument, um die Zuweisung von Geflüchteten in strukturschwache Räume als Teil einer »autoritären Raumordnung« zu rechtfertigen (Scheib 2022, S. 360).

Neuere Studien wie der Forschungsverbund »Zukunft für Geflüchtete in ländlichen Regionen Deutschlands« fordern hier zurecht einen differenzierteren Blick ein (vgl. Fick et al. 2023, S. 4 f.) und unterscheiden verschiedene spezifische »Bedingungen für Integration in ländlichen Räumen«. Dazu gehören a) die Siedlungsstruktur (weite Wege, schlechte Verkehrsanbindung), b) der Wohnungsmarkt (Leerstand, aber auch Eigentümermarkt), c) die Verbindung zur »eigenen ethnischen, kulturellen oder religiösen Gruppe«, d) begrenzte administrative Ressourcen (Zentralisierung der Integrationsverwaltung) und e) kurze Wege (geringere Zugangshürden zur Verwaltung). Unser Material ermöglicht uns Bezugnahmen zu mehreren dieser Faktoren, wobei wir hier auf die erstgenannten Punkte nur kurz eingehen und uns vor allem auf die Aspekte c) und d) konzentrieren wollen.

Mit Blick auf die *Siedlungsstruktur* wurde in unseren Interviews u. a. die Weite des Raums als Herausforderung für eine landkreisweite Integrationspolitik angesprochen. Die konkreten logistischen Herausforderungen der schlechten Verkehrsanbindung wurden hingegen eher selten thematisiert, was sicher auch in der Zusammensetzung des Samples begründet lag. Aus anderen Fallstudien wissen wir, dass dies für Geflüchtete im ländlichen Niedersachsen durchaus ein Problem darstellt und auch Auswirkungen auf das religiöse Leben hat, indem es etwa eine Verlagerung der religiösen Praxis in den privaten Bereich begünstigt (vgl. Nagel 2022b, S. 556 f.). Wichtiger als die bloßen Entfernungen waren für die interkulturelle und interreligiöse Arbeit die Fragmentierung und polyzentrische Struktur der Landkreise infolge früherer Gebietsreformen (siehe oben). Der *Wohnungsmarkt* wird vor allem für den LK-Süd als entspannt beschrieben, was als Vorzug für die Ansiedlung von Geflüchteten herausgestellt wird. Zugleich wurde vereinzelt auf die siedlungsräumliche Segregation im Gebiet der Kreisstadt hingewiesen: Hier würden sich Migrant:innen vor allem in den zum Teil schlecht gepflegten Fachwerkbauten im Stadtzentrum ansiedeln oder in Quartieren, die nach dem Zweiten Weltkrieg für deutsche Heimatvertriebene errichtet worden waren. Einige unserer Gesprächspartner:innen beklagten, dass sich die Kleinstädte des Landkreises angesichts der benachbarten Großstadt in reine »Wohnstädte« ohne eigenen Charakter und Infrastruktur verwandeln würden.

Im Zentrum unserer Untersuchung stand derweil die *religiöse bzw. kulturelle Vergemeinschaftung* von Migrant:innen in ländlichen Räumen (Faktor c). Aus dieser Perspektive können wir die Befunde des o. g. Verbundprojekts ergänzen, da die Selbstorganisation dort zwar als Faktor für die Integration von Geflüchteten benannt, empirisch im Abschlussbericht aber nicht prominent verfolgt wurde.

Hier ist zunächst festzuhalten, dass auf der Ebene der Kleinstädte in beiden Untersuchungslandkreisen *verschiedene religiöse Gemeinschaften und Initiativen* be-

standen; daneben gab es auch weitere Kulturvereine ohne religiösen Bezug, die vor allem von türkischen Migrant:innen getragen wurden. Dabei lassen sich grob drei Pfade unterscheiden: Während Moscheegemeinden vor allem im Zuge der Arbeitsmigration aus der Türkei in den 1960er-Jahren und im Kontext der Jugoslawienkriege in den 1990er-Jahren gegründet worden sind, rekrutieren sich die christlichen Gemeinschaften in unserem Sample fast ausschließlich aus Spätaussiedler:innen, die nach dem Fall des Eisernen Vorhangs in die Bundesrepublik gekommen sind. Demgegenüber haben yezidische Communities erst mit der jüngeren Fluchtbewegung aus dem Irak eine kritische Masse für die Selbstorganisation vor Ort erreicht. Im LK-West bestätigte sich zudem, dass einige islamische Verbände wie die Ahmadiyya Muslim Jamaat gezielt kleinstädtische Regionen auswählen, weil sie dort günstigere Bedingungen für die Etablierung einer Moschee erwarten (vgl. Nagel und Kalender 2021).

Eine weitere Beobachtung war, dass sich Geflüchtete eher *bestehenden RMG anschließen* als neue Gemeinschaften zu gründen. Dabei gab es in unserem Material keine Hinweise auf interkulturelle Konflikte. Im Fall einer türkisch geprägten Moschee im LK-Süd übernahm sogar ein syrischer Flüchtling für einige Zeit die Aufgaben des Imams. Das Beispiel deutet darauf hin, dass Geflüchtete in bestehenden RMG nicht nur geduldet sind, sondern dort auch einflussreiche Positionen übernehmen können. Zudem wird deutlich, dass Sprachgrenzen im ländlichen Bereich offenbar eine geringere Rolle spielen. Während Geflüchtete aus der MENA-Region in Großstädten häufig arabischsprachige Moscheen ägyptischer oder nordafrikanischer Prägung aufsuchen, konnten wir in beiden Landkreisen *mehrsprachige Konstellationen* innerhalb türkischer Moscheen finden. Hier fungierte das Deutsche als wichtige Verkehrssprache und als Zweitsprache bei der Freitagspredigt (*Chutba*). Dabei lassen sich vor allem im christlichen Spektrum unterschiedliche *Sozialformen der Interkulturalität* unterscheiden. Diese reichen von einem Gaststatus mit der temporären Überlassung von Räumlichkeiten über Versuche, Migrationskirchen in den eigenen Reihen noch stärker an die deutschsprachige Gemeinde heranzuführen bis hin zu synergetischen interkulturellen Formen mit Simultanübersetzung (z. B. ins Farsi oder ins Russische).

Ein dritter Punkt betrifft die Rolle von *Migrantenorganisationen* innerhalb der ländlichen Zivilgesellschaft. Anders als in vielen großstädtischen Kontexten wird die Selbstorganisation von Migrant:innen nicht nur nicht ermutigt, sondern entweder ausgeblendet (etwa in den Integrationskonzepten, siehe oben) oder als Bildung von »Parallelgesellschaften« problematisiert. Wertgeschätzt wird hingegen das zivilgesellschaftliche Engagement von Zugewanderten, insoweit es in Verbänden der Aufnahmegesellschaft stattfindet, also im Kontext von Kommunalpolitik, Sportvereinen oder Netzwerken der Flüchtlingshilfe.

Auch zur Bedeutung *begrenzter administrativer Ressourcen* bietet unsere Untersuchung einige Aufschlüsse (Faktor d). Zum einen stützt sie die oben angeführte Annahme einer starken Zentralisierung der Verwaltungsstrukturen in der Kreisstadt. Diese wird in unseren Feldgesprächen wiederholt thematisiert, um die Präsenz von Migrant:innen im »Stadtbild« zu erklären. Ferner lautete eine Annahme unseres Projekts, dass die Wirtschaftsstärke des Landkreises sich auf seine integrati-

onspolitische Handlungsfähigkeit auswirkt. Im Vergleich zwischen dem wirtschaftlich prosperierenden LK-West und dem ärmeren LK-Süd ließ sich dies allerdings nicht bestätigen. In beiden Fällen bestand das Governance-Arrangement aus den hauptamtlichen Integrationsbeauftragten auf Landkreisebene, weiteren Verwaltungsakteuren aus dem Bereich der Jugendarbeit und Erwachsenenbildung sowie (oft mehrfachengagierten und religiös angebunden) Einzelpersonen. Schließlich zeigte sich die Begrenzung administrativer Ressourcen ganz konkret im Rückgriff auf eine *externe Agentur* bei der Erstellung des *Integrationskonzepts* im LK-Süd. Dabei hoben die hauptamtlichen Akteure nicht nur die logistische Entlastung hervor, etwa bei der Moderation und Dokumentation lokaler Konsultationen, sondern verwiesen auch auf die inhaltliche »Erfahrung« dieser Agentur. Praktisch kommt diese u. a. bei der Vorstrukturierung der Konsultationen und in eigenen Beiträgen und Interventionen zum Ausdruck.

Zum utopischen Narrativ des Landidylls gehört auch die Vorstellung einer handlungsfähigen lokalen Zivilgesellschaft, die Migrant:innen aktiv bei der strukturellen und sozialen Integration unterstützt. Aus Sicht des *Etablierte-Außenseiter-Modells* von Elias und Scotson erscheint diese Annahme zumindest fragwürdig. Sie verweisen stattdessen auf die Spannungsfelder und Grenzarbeit zwischen alteingesessenen Etablierten und neu hinzugekommenen Außenseitern.

Die Distanz zwischen Etablierten und Außenseitern wird im lokalen Diskursfeld kommunikativ durch *Lob- und Schimpfklatsch* hergestellt. Aus dieser Perspektive wäre es verkürzt, die wiederkehrenden Hinweise auf die vitale »Willkommenskultur« vor Ort schlicht als Indiz für die Akkommodationsleistung der ländlichen Gemeinschaft zu interpretieren. Stattdessen laden Elias und Scotson zu einem *ideologiekritischen Gedankenexperiment* ein: Die »Willkommenskultur« erscheint hier als eine Form von Lobklatsch, in dem die Dominanzgesellschaft den Mythos ihrer eigenen moralischen Überlegenheit kultiviert. Das Gegenüber könnte zum einen die städtische Gesellschaft sein, die im Verhältnis zu den vorhandenen Kapazitäten relativ weniger leistet, oder aber die Migrant:innen selbst, insoweit sie als hilfsbedürftig und defizitär imaginiert werden. Dazu passt auch die kritische Beobachtung verschiedener Gesprächspartner:innen, dass soziale Beziehungen zwischen Alteingesessenen und Neuankömmlingen auf asymmetrische Unterstützungsbeziehungen beschränkt bleiben. Dies zeigte sich auch in Konsultationen über das Integrationskonzept im LK-Süd.

Besonders aufschlussreich war aus unserer Sicht aber der Blick auf den *Schimpfklatsch*, also das aktive »Schlechtreden« der Außenseiter durch Verweis auf ihre Unzulänglichkeit und Devianz. Dieser Schimpfklatsch ging in unserem Sample nur selten von den Angehörigen der Dominanzgesellschaft aus. Als die eigentlichen Träger von Schimpfklatsch erwiesen sich stattdessen *etablierte Migrant:innen*, also Personen, die selbst eine Zuwanderungsgeschichte hatten, allerdings schon länger vor Ort ansässig waren. In unseren Feldgesprächen warfen einige von ihnen den Geflüchteten Regellosigkeit, Undankbarkeit und Bequemlichkeit vor und übernahmen damit klassische Topoi aus dem Schimpfklatsch der Etablierten. Auf diese Weise entsteht eine Art Schichtung innerhalb der Zugewanderten, wobei jede neu hinzukommende Gruppe potenziell zu einer Aufwertung der bestehenden Gruppen

beiträgt. Während die einen diesen *Fahrstuhleffekt* als Gelegenheit der Beförderung und Bewährung begrüßen, kritisieren andere die fehlende Empathie und Solidarität unter Migrant:innen als Hindernis für gleichberechtigte Teilhabe.

Insgesamt entsteht das Bild einer *Drei-Klassen-Gesellschaft*, in der sich Migrant:innen selbst auf der zweiten und dritten »Klasse« oder »Stufe« (so die Formulierungen aus dem Feld) verorten. Ihnen steht die erste Klasse der »Biodeutschen« (ebenfalls eine Selbstbezeichnung und offizielles »Unwort des Jahres 2024«) gegenüber, denen man sich ähnlich macht, indem man ihre Distinktionsstrategien nachahmt. Insofern könnte man hier von einer *mimetischen Strategie der Akkommodation* sprechen. Machttheoretisch wird die Position der Etablierten durch diesen Stellvertreter-Schimpfklatsch doppelt gefestigt: Zum einen lässt sich ihre privilegierte Position schlechter benennen und kritisieren, als wenn sie selbst die symbolische Abgrenzung betreiben würden. Zum anderen werden die etablierten Migrant:innen zu Agent:innen der Normierung, indem sie Diskriminierungserfahrungen von Geflüchteten infrage stellen und stattdessen Dankbarkeit und Konformität einfordern. Im Unterschied dazu besteht eine *politische Strategie der Akkommodation* in unserem Material darin, sich in verschiedenen Foren der Dominanzgesellschaft zu engagieren und dort auf eine strukturelle Gleichstellung mit den Etablierten hinzuarbeiten.

Zusammengefasst besteht die Leistung des Etablierte-Außenseiter-Modells aus unserer Sicht darin, einen *herrschaftskritischen Blick* auf die Akkommodation von Zugewanderten im ländlichen Raum zu ermöglichen. Dabei wurde deutlich, dass »Etablierte« und »Außenseiter« keine festen kollektiven Entitäten bezeichnen, sondern *Positionen in einem umkämpften Feld*. Und obwohl wir weiter oben von »Strategien« der Akkommodation gesprochen haben, besteht doch ein Verdienst des figurationssoziologischen Ansatzes gerade darin, dass die Logiken dieses Feldes und der Herstellung von Nähe und Distanz sich den Akteuren selbst nur teilweise erschließen. Es wäre also verfehlt, die oben angeführte Konstellation als Resultat einer bewussten Teile-und-Herrsche-Maxime der Etablierten abzutun. Ein letzter Aspekt betrifft die Besonderheiten des Ländlichen: Während Elias' und Scotsons Studie selbst sich auf den Vorort einer britischen Großstadt bezog, könnte man argumentieren, dass ihr Modell *für die Analyse ländlicher Sozialräume besonders geeignet* ist, insofern hier die Dauer der Ansässigkeit und das damit verbundene soziale Kapital eine noch größere Rolle spielen als in stärker durch Fluktuation und Diskontinuität gekennzeichneten städtischen Ballungsräumen.

8.3 Perspektiven, Begrenzungen und Ausblick

Nach diesem Durchgang durch die wichtigsten Ergebnisse und ihre Rückbindung an den Forschungsstand wollen wir abschließend die Reichweite und die Begrenzungen unserer Studie erörtern, Perspektiven für weitere Forschung aufzeigen und – in aller Vorsicht – ein paar Handlungsempfehlungen formulieren.

Eine erste Überlegung betrifft die *Generalisierbarkeit* unserer Ergebnisse. Es sollte deutlich geworden sein, dass unser Ansatz von Verallgemeinerung nicht auf einer Zufallsauswahl und dem Gesetz der großen Zahl im Sinne statistischer Inferenz

beruht. Dennoch erheben wir den Anspruch, über eine bloße Beschreibung punktueller Gegebenheiten hinauszugehen, indem wir *idealtypische Erscheinungsformen und Bedingungen* der Formierung und Vernetzung von RMG im ländlichen Raum herausarbeiten. Verbürgt wird dieser Anspruch durch den systematischen Vergleich zweier Landkreise und durch ein theoretisches Sampling, das auf Vielstimmigkeit und Kontrastreichtum ausgelegt war (vgl. Breuer 2010, S. 58). Auch die oben angeführte Rückkopplung an den Stand der Forschung trägt zur Validierung unserer Erkenntnisse bei. In Abgrenzung von der oben angeführten Polemik der Kritischen Landforschung gegen »ethnographische Mikrostudien« sehen wir eine Stärke unseres interpretativen Ansatzes darin, dass er strukturelle Disparitäten ebenso berücksichtigt wie die diskursive Hervorbringung von Ländlichkeit und Etablierten-Außenseiter-Figurationen.

Zugleich erfordert es die gute wissenschaftliche Praxis, auf *Limitierungen* unserer Untersuchung auf der Ebene des Forschungsdesign und des Materials hinzuweisen. Mit Blick auf das Forschungsdesign war die Verschränkung einer eher ethnographischen und einer soziologisch-vergleichenden Perspektive mitunter schwierig: So konnten wir nicht so tief in das Feld eintauchen, wie es die ursprüngliche religionsethnographische Ausrichtung des Projekts erfordert hätte. Dies hatte zum einen logistische Gründe (Zugangshürden durch Corona, Größe und Fragmentierung der Landkreise), hing aber auch mit einem *immanenten Zielkonflikt* zusammen. Auf der einen Seite stand dabei der Wunsch, die Formierung von RMG im ländlichen Raum von innen heraus zu verstehen, auf der anderen Seite die komparative und kontextuelle Ausrichtung des Projekts und die damit verbundene Draufsicht auf die gewählten Fälle. Unsere Strategie, diese beiden Perspektiven in Einklang zu bringen, bestand in einem kontinuierlichen Herein- und Herauszoomen in unser Material. Dennoch hätten wir vermutlich noch tiefere Aufschlüsse erhalten können, wenn wir uns von Beginn an auf einen kleinräumigeren Kontext konzentriert hätten.

Damit ist der Bogen geschlagen zu Limitierungen auf der Ebene des *empirischen Materials*. Auch wenn wir unsere zunehmende Vernetzung im Feld und andere ethnographische Strategien genutzt haben, konnten wir zu einigen der relevanten Akteure keinen Zugang erhalten. Dies gilt insbesondere für christlich-orthodoxe Gemeinden sowie für muttersprachliche Missionen im Kontext der katholischen Kirche. In beiden Fällen wissen wir von anderen Feldkontakten, dass es solche Gruppen in beiden Landkreisen gibt, es kamen aber trotz hartnäckigen Bemühens keine Gespräche oder Besuche zustande. Ein weiterer blinder Fleck sind fehlende Feldgespräche mit Geflüchteten und Neuzugewanderten. Aufgrund unserer Ausrichtung auf religiöse Gruppen und Initiativen haben wir vor allem mit haupt- und ehrenamtlichen Akteuren im Bereich der Migrations- und interkulturellen Arbeit gesprochen. Doch auch wenn die Mehrheit unserer Gesprächspartner:innen eine eigene Migrationsgeschichte aufwies, handelte es sich doch überwiegend um Personen, die schon länger (> 20 Jahre) im Landkreis ansässig waren. Im Rahmen der Analyse haben wir uns bemüht, den Blickwinkel der Geflüchteten punktuell über Material aus anderen Studien zu Geflüchteten im ländlichen Raum mit einzubringen (vgl. Chemin und Nagel 2020).

Nichtsdestotrotz lassen sich aus unserer Studie *Impulse* für die weitere Forschung gewinnen und *Forschungsdesiderate* klarer bestimmen. Mit Blick auf *religionssoziologische Debatten zur Governance religiöser Diversität* unterstreicht unsere Untersuchung die Notwendigkeit, den Blick auch auf Regionen jenseits der Metropolen zu richten. Als Untersuchungseinheit für künftige Studien bieten sich dabei eher einzelne Kommunen und Kleinstädte an. Diese (und nicht die Landkreise) haben sich in unserer Untersuchung als zentrale Wahrnehmungs- und Handlungsräume für religiöse Diversität erwiesen. Dabei war ein wichtiges Ergebnis, dass sich die kommunale Religions-Governance auf dem Land graduell, aber nicht kategorial von den großen Städten unterscheidet.

Mit Blick auf die sozialwissenschaftliche Forschung zu *Geflüchteten in ländlichen Räumen* regen unsere Ergebnisse dazu an, die Rolle bestehender migrantischer Akteure und Communities in der Flüchtlingsarbeit noch stärker in den Fokus zu rücken. Dabei wäre nicht nur nach dem Beitrag dieser Communities zur strukturellen und sozialen Integration von Geflüchteten zu fragen, sondern auch nach spezifischen Hürden für die Selbstorganisation von Migrant:innen auf dem Land. Unsere Untersuchung legt nahe, dass solche Mobilisierungshürden nicht nur in der geringeren kritischen Masse bestehen, sondern auch in einer Homogenitätsnorm des ländlichen Sozialraums. Ein weiterer Impuls bezieht sich auf das Verhältnis von etablierten Migrant:innen und Neuzugewanderten zwischen dem o. g. Fahrstuhleffekt und postmigrantischer Solidarisierung.

Mit Blick auf die *Kritische Landforschung* bekräftigt unsere Studie die Bedeutung einer ideologiekritischen Perspektive auf vermeintlich interreligiöse oder interkulturelle Konflikte, die sich bei genauerem Hinsehen als Verteilungskonflikte im Angesicht mangelnder Daseinsvorsorge erweisen. Zugleich ist allerdings deutlich geworden, dass eine einseitig materialistische Interpretation der Ungleichheit innerhalb und zwischen ländlichen und städtischen Räumen zu kurz greift. Daher würde die Kritische Landforschung aus unserer Sicht davon profitieren, neben messbaren sozioökonomischen Strukturmerkmalen auch die diskursive Dimension von Ländlichkeit stärker in ihre Analysen miteinzubeziehen. Die Vorverständnisse und Imaginationen der Akteure, etwa von der Homogenität des ländlichen Sozialraums, sind kein bloßes Überbauphänomen, sondern werden vermittelt über geteilte Situationsbestimmungen und kollektives Handeln vor Ort konkret wirkmächtig.

Mit Blick auf neuere *religionswissenschaftliche Forschungsprogramme zu urbaner Religion* können unsere Erkenntnisse einen empirischen Beitrag zur Frage nach Migration, multireligiösen Arrangements und der damit verbundenen Neuordnung des städtischen Raums leisten (vgl. Christ et al. 2023, S. 12). Außerdem stützen unsere Beobachtungen zur diskursiven Formierung von ›Stadt‹ und ›Land‹ die These, dass ›urban‹ und ›rustikal‹ nicht nur Raumkategorien, sondern Lebenshaltungen eigener Art darstellen (vgl. a. a. O., S. 6). Bemerkenswert war hier in unserem Sample die selbstbewusste Inanspruchnahme des Rustikalen als Identitätsmarker und seine Assoziation mit Geradlinigkeit, Solidarität und Effektivität. Zugleich schien uns, dass die große konzeptionelle Flughöhe des Forschungsprogramms und seine ambitionierte historisch und regional komparative Anlage in einer gewissen Spannung zu dem Anspruch stehen, Werkzeuge für die außeruniversitäre Praxis bereitzustellen

(vgl. a. a. O., S. 57). Dies setzt aus unserer Sicht eine stärkere Eingrenzung und Kontextualisierung voraus.

Und so nehmen wir den Staffelfstab gerne auf und versuchen zum Abschluss, einige Handlungsempfehlungen für den Umgang mit religiöser und kultureller Diversität in ländlichen Räumen zu formulieren. Dabei unterscheiden wir zwischen verschiedenen Akteursgruppen, namentlich Entscheidungsträger:innen aus Politik und Verwaltung, den verfassten Kirchen und Vertreter:innen von Migrantenselbstorganisationen.

Entscheidungsträger:innen aus Politik und Verwaltung ...

- ... sollten die Vielfalt unterschiedlicher Lebenslagen und Hintergründe in ländlichen Räumen stärker wahrnehmen und ausdrücklicher adressieren. Dazu gehört auch Wissen und Sensibilität für die Bedürfnisse von Migrant:innen und die Anerkennung interkultureller Beziehungsarbeit als wichtigem Handlungsfeld (vgl. Kordel et al. 2025, S. 151 f.).
- ... sollten aus dem *Double-Bind kommunaler Religionspolitik in Deutschland* zwischen formaler Nicht-Zuständigkeit und faktischer Verantwortung eine Stärke machen. Unter dem Radar von Staatsverträgen und *res mixtae* mit ihren hohen Beteiligungshürden, ermöglicht die kommunale Ebene inklusivere Kooperationsformate im Rahmen einer ›Soft Governance‹.
- ... sollten (im Rahmen einer solchen ›Soft Governance‹) *Migrantenselbstorganisationen fördern und begleiten*, auch wenn diese zunächst keinen erkennbaren Beitrag für das Gemeinwohl leisten (vgl. Klie und Walter 2024, S. 43). Als Minderheit die Herkunftssprache und -kultur zu pflegen ist kein Ausdruck von ›Integrationsverweigerung‹, sondern ein wichtiger Schritt der Beheimatung. Dementsprechend gilt es auch zu akzeptieren, wenn einzelne Gruppen über das rechtlich notwendige Maß hinaus keinen Kontakt zu staatlichen Stellen wünschen.
- ... sollten zugleich die formale Interessenvertretung von Menschen mit Migrationsgeschichte auch in ländlichen Regionen strukturell stärken. So schreibt etwa die rheinland-pfälzische Gemeindeordnung die Einrichtung eines »Beirats für Migration und Integration« in Kommunen mit mehr als 1000 ausländischen Einwohnern vor (GemO, § 56).
- ... sollten bei der Einrichtung dieser Beiräte und in der Netzwerkarbeit mit Migrantenselbstorganisationen beachten, dass Funktionsträger:innen in der Regel ehrenamtlich tätig sind. *Längere Reaktionszeiten oder Kontaktabbrüche sollten daher nicht als Zurückweisung verstanden werden*. Gerade im ländlichen Raum kann informelle Vermittlung oder ein Besuch vor Ort Türen öffnen.
- ... sollten Religion *nicht nur als potenziellen Konfliktfaktor betrachten, sondern auch als Medium interkultureller Arbeit anerkennen*. Religionsneutralität darf nicht zu einem pauschalen Abwehrargument gegenüber religiösen und konfessionellen Minderheiten werden. Vielmehr gilt es, die Religionskompetenz der Verantwortlichen zu fördern. Lokale interkulturelle und interreligiöse Initiativen können dabei gute Partner sein. Auch gilt es, geeignete Fortbildungen und Lernformate für eine kultur- und religionsensible Praxis zu entwickeln.

- ... sollten bei der Zusammenarbeit mit externen Agenturen, etwa im Rahmen von Integrationskonzepten, darauf achten, dass die Besonderheiten des multikulturellen und multireligiösen Arrangements vor Ort adäquat berücksichtigt werden.

Vertreter:innen der verfassten Kirchen ...

- ... sollten sich auch unter Bedingungen von Mitgliederschwund und Gemeindefusionen die *eigene Verantwortung und Fähigkeit zur Gestaltung des ländlichen Sozialraums* vor Augen führen. Gerade in Kleinstädten und Dörfern sind die Kirchen nicht nur spirituelle Anbieter, sondern auch Träger des Gemeinwesens. Dies setzt auch der Profilbildung gewisse Grenzen: Anders als viele hochspezialisierte City-Kirchen muss die ländliche Kirche bis zu einem bestimmten Grad parochial bleiben, um ihre Verantwortung für den Sozialraum in der Breite wahrnehmen zu können.
- ... sind aufgerufen, eine neue Balance zwischen den Polen Partikularismus und Universalismus zu finden. Zur Partikularorientierung gehört der Erhalt des eigenen konfessionellen Profils und der lokalen Gemeinden (inklusive ihrer Baulichkeiten). Eine universalistische Ausrichtung könnte die *Unterstützung religiöser Minderheiten und allgemeiner die Themenanwaltschaft für religiöse Diversität vor Ort* beinhalten. Der Grundgedanke ist hier, dass ein Engagement für das religiöse Leben in seiner Vielfalt am Ende auch den verfassten Kirchen zugutekommt.
- ... sollten sich der Verantwortung bewusst sein, die aus ihrer Brückenfunktion zwischen dem politischen Gemeinwesen und der religiösen Zivilgesellschaft resultiert (vgl. auch Meier 2024, S. 149 f.). Um diese Verantwortung wahrnehmen zu können, gilt es interkulturelle und interreligiöse Kompetenzen in der theologischen Aus- und Weiterbildung zu stärken.
- ... sollten die *interkulturelle Öffnung ihrer Gemeinden vorantreiben*. Dazu gehört auch, das Gespräch mit habituell oder theologisch weniger bequemen Partnern zu suchen. Dabei ist es wichtig, Migrationskirchen (z. B. muttersprachlichen »Missionen« als Teil der katholischen Kirche) Mitwirkungsmöglichkeiten zu eröffnen und ihnen zugleich kulturelle und konfessionelle Eigenständigkeit zuzugestehen. Eine gute Plattform für Experimente mit interkultureller und interreligiöser Konvivialität könnte die Kinder- und Jugendarbeit sein.
- ... könnten die interkulturelle Öffnung als Chance nutzen, sich angesichts sinkender Mitgliedszahlen wieder milieubreiter aufzustellen. So verstanden, ist interkultureller Dialog ein Brennglas, um milieuspezifische Begrenzungen des vorherrschenden religiösen Stils (z. B. in den Bereichen Kirchenmusik und Liturgie) besser zu verstehen. Dies könnte ein Ansatzpunkt für eine *inklusive Gestaltung der Gemeindegearbeit und gottesdienstlichen Praxis* sein, nicht nur mit Blick auf die Bedürfnisse von Gemeindegliedern mit Migrationserfahrung, sondern in der Breite (vgl. hierzu Burkhardt 2023, S. 257 ff.).

Vertreter:innen von Migrantenselbstorganisationen ...

- ... sollten ihre Gemeinschaften als Teil des lokalen Gemeinwesens profilieren und nach Möglichkeit die *Schnittstellenarbeit nach außen stärken*. Gelegenheitsstrukturen dafür sind bestehende interkulturelle oder interreligiöse Initiativen,

kommunalpolitische Foren wie Orts- oder Migrationsräte sowie bestehende zivilgesellschaftliche Strukturen vom Sportverein bis zur freiwilligen Feuerwehr.

- ... sollten *jüngeren Generationen mehr Verantwortung und Mitgestaltung einräumen* bzw. zumuten, insbesondere im Bereich der Schnittstellenarbeit (siehe oben). Dazu gehört auch, anzuerkennen, dass Angehörige der zweiten und dritten Generation andere Bedürfnisse haben, z. B. mit Blick auf die Gottesdienstsprache, die Lebensnähe religiöser Beratung oder politische Teilhabe.
- ... sollten *Aufgaben auf mehrere Schultern verteilen*, um Überforderungsszenarien für einzelne Ehrenamtliche zu vermeiden. Typische Funktionsrollen betreffen neben der geistlichen und rituellen Leitung die Geschäftsführung der Gemeinde, religiöse und kulturelle Bildung, Kinder- und Jugendarbeit, die Mitwirkung an interreligiösen und interkulturellen Aktivitäten sowie die Repräsentation nach außen, etwa gegenüber Verwaltung, Politik und Medien.
- ... sollten innerhalb der oben angeführten Funktionsrollen *eigenverantwortliche Handlungsspielräume* vorsehen, Ansprechpartner:innen nach innen und außen so transparent und verbindlich wie möglich kommunizieren und zugleich die *zeitlichen oder fachlichen Grenzen des Engagements klar benennen*.
- ... sollten im Prozess immer wieder kritisch überprüfen, welche Rolle und Position ihnen zugestanden wird und sich *nicht auf migrations- oder integrationspolitische Themen limitieren* lassen. Auch Vertreter:innen von Migrantenselbstorganisationen sind ja nicht nur Migrant:innen, sondern auch Arbeitnehmer:innen, Eltern, Dorfbewohner:innen etc.

Literaturverzeichnis

- Alisch, Monika; May, Michael (2011): Integrationspotenziale von Zuwanderern in kleinen Städten. In: Monika Alisch und Michael May (Hg.): *Integrationspotenziale in kleinen Städten. Rekonstruktion der Interessensorientierungen von Zuwanderern*. Opladen, Berlin, Farmington Hills, MI: Verlag Barbara Budrich, S. 7–27.
- Alisch, Monika; Ritter, Martina; Hille, Catharina; Hufeisen, Jonas; Mamajanyan, Tatevik (2022): Soziale Öffentlichkeiten kleinstädtischer Urbanität im Kontext der Migrationsgesellschaft. In: Nina Gribat, Baris Ülker, Silke Weidner, Bernhard Weyrauch und Juliane Ribbeck-Lampel (Hg.): *Kleinstadtforschung*. Bielefeld: transcript, S. 147–169.
- Aumüller, Von Jutta; Gesemann, Frank (2016): Flüchtlinge aufs Land? Migration und Integration im ländlichen Raum. In: *Aus Politik und Zeitgeschichte* 66 (46–47), S. 29–34.
- Baumann, Martin (2000): *Migration - Religion - Integration. Buddhistische Vietnamesen und hinduistische Tamilen in Deutschland*. Marburg: Diagonal-Verlag.
- Baumann, Martin (2015): Von Gegenorten zu neuen Brücken- und Heimatorten: Moscheen, Tempel und Pagoden von Immigranten in der Schweiz. In: Adrian Hermann und Jürgen Mohn (Hg.): *Orte der europäischen Religionsgeschichte*. Würzburg: Ergon Verlag, S. 503–523.
- Baumann, Martin; Nagel, Alexander-Kenneth (2023): *Religion und Migration*. Baden-Baden: Nomos. Online verfügbar unter <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:bsz:31-epflicht-3026456>.
- Baumann, Martin; Stolz, Jörg (Hg.) (2007): *Eine Schweiz - viele Religionen. Risiken und Chancen des Zusammenlebens*. Bielefeld: transcript. Online verfügbar unter <https://directory.doabooks.org/handle/20.500.12854/34228>.
- Beaumont, Justin; Cloke, Paul (2012): Introduction to the study of faith-based organisations and exclusion in European cities. In: Justin Beaumont und Paul Cloke (Hg.): *Faith-based organisations and exclusion in European cities*. Bristol: Policy Press, S. 1–34.
- Bernhardt, Reinhold (2019): Hindernisse im interreligiösen Dialog. Überlegungen, angeregt von Peter Berger. In: Wolfram Weiße, Silke Steets und Peter L. Berger (Hg.): *Im Gespräch mit Peter L. Berger: eine Gedenkschrift zu den Perspektiven und Grenzen religiöser Pluralität*. Münster, New York: Waxmann, S. 51–64.
- Bieler, Andrea; Hoffmann, Claudia; Ketges, Lisa (Hg.) (2025): *Conviviality in Contexts of Religious Plurality. Interdisciplinary Explorations*. Bielefeld: transcript.
- Boos-Krüger, Annegret (2005): *Sozialräumliche Integration von Zuwanderern in Klein- und Mittelstädten des ländlichen Raumes. Annäherung an ein neues Forschungsgebiet*. Darmstadt: Schader-Stiftung.
- Bourdieu, Pierre (1983): Ökonomisches Kapital, kulturelles Kapital, soziales Kapital. In: Reinhard Kreckel (Hg.): *Soziale Ungleichheiten*. Göttingen: Schwartz, S. 183–198.
- Breuer, Franz (2010): *Reflexive Grounded Theory*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Burkhardt, Friedemann (2023): *Interkulturalität und Kirchengemeinde. Grundzüge einer Praxistheorie interkultureller Gemeindeentwicklung*. Bielefeld: transcript.
- Certeau, Michel de (1984): *The practice of everyday life*. Berkeley, Cal.: Univ. of California Pr.
- Chemin, J. Eduardo; Nagel, Alexander-Kenneth (2020): *Reception Policies, Practices and Responses - Germany Country Report*. Online verfügbar unter <https://zenodo.org/records/3711526>.

- Christ, Martin; Fuchs, Martin; Iori, Elisa; Keller, Sara; Lätzer-Lasar, Asuman; O'Reilly, Klara-Maeve et al. (2023): Entangling Urban and Religious History: A New Methodology. In: *Archiv für Religionsgeschichte* 25 (1), S. 1–72.
- Cohen, Robin (2008): *Global Diasporas*. 2. Auflage. Abington, Oxon: Taylor & Francis Ltd./Books.
- Cox, Harvey (2013): *The Secular City. Secularization and Urbanization in Theological Perspective*. With a New Introduction by the author. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Decker, Anja; Trummer, Manuel (2020): Perspektiven einer Kulturanalyse des Ländlichen. Eine thematische Hinführung. In: Manuel Trummer und Anja Decker (Hg.): *Das Ländliche als kulturelle Kategorie. Aktuelle kulturwissenschaftliche Perspektiven auf Stadt-Land-Beziehungen*. Bielefeld: transcript, S. 9–20.
- Dellwing, Michael; Prus, Robert (2012): Einführung in die interaktionistische Ethnografie: Soziologie im Außendienst. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Denzin, Norman (1989): Thick Description. In: Norman Denzin (Hg.): *Interpretive Interactionism*. Thousand Oaks: SAGE Publications, S. 83–103.
- Dick, Eva; Nagel, Alexander-Kenneth (2017): Local interfaith networks in urban integration politics: religious communities between innovation and cooptation. In: Victoria Hegner und Peter Jan Margry (Hg.): *Spiritualizing the city. Agency and resilience of the urban and urbanesque habitat*. London, New York: Routledge, S. 27–45.
- Elias, Norbert; Scotson, John L. (1993): *Etablierte und Außenseiter*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Elwert, Frederik (2015): Religion als Ressource und Restriktion im Integrationsprozess. Eine Fallstudie zu Biographien freikirchlicher Russlanddeutscher. Wiesbaden: Springer VS.
- Emmerich, Arndt-Walter (2022): Negotiating Germany's first Muslim-Christian kindergarten: Temporalities, multiplicities, and processes in interreligious dialogue. In: *Social Compass* 69 (4), S. 578–595. DOI: 10.1177/00377686221084694.
- Fick, Johanna; Glorius, Birgit; Kordel, Stefan; Mehl, Peter; Schammann, Hannes (2023): Integration von Geflüchteten: Integration von Geflüchteten: Herausforderungen und Potenziale für ländliche Räume. In: Peter Mehl, Johanna Fick, Birgit Glorius, Stefan Kordel und Hannes Schammann (Hg.): *Geflüchtete in ländlichen Regionen Deutschlands*. Wiesbaden: Springer Fachmedien Wiesbaden GmbH, S. 3–22.
- Geertz, Clifford (1987): Dichte Beschreibung: Bemerkungen zu einer deutenden Theorie von Kultur. In: Clifford Geertz (Hg.): *Dichte Beschreibung: Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 7–43.
- Gerlach, Julia (2017): Hilfsbereite Partner: Muslimische Gemeinden und ihr Engagement für Geflüchtete. Hg. v. Bertelsmann-Stiftung, Gütersloh. Online verfügbar unter https://www.bertelsmann-stiftung.de/fileadmin/files/BSt/Publikationen/GrauePublikationen/LW_Broschuere_Hilfsbereite_Partner_2017.pdf.
- Gesemann, Frank; Roth, Roland (2009): Kommunale Integrationspolitik in Deutschland : einleitende Bemerkungen. In: Frank Gesemann und Roland Roth (Hg.): *Lokale Integrationspolitik in der Einwanderungsgesellschaft. Migration und Integration als Herausforderung von Kommunen*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, S. 11–29.
- Glaser, Barney G.; Strauss, Anselm L. (2010): *Grounded Theory: Strategien qualitativer Forschung*. 3. unveränderte Auflage. Bern: Verlag Hans Huber.
- Glock, Charles (1969): Über die Dimensionen der Religiosität. In: Joachim Matthes (Hg.): *Kirche und Gesellschaft. Einführung in die Religionssoziologie*. Reinbek: Rowohlt, S. 150–168.
- Glorius, Birgit (2022): Neue Heimat ländlicher Raum? Zum Umgang mit Einwanderung und »Fremdheit« in ländlichen Gemeinden in Deutschland. In: Bernd Belina, Andreas Kallert, Michael Mießner und Matthias Naumann (Hg.): *Ungleiche ländliche Räume. Widersprüche, Konzepte und Perspektiven*. Bielefeld: transcript, S. 339–355.
- Glorius, Birgit; Bürer, Miriam; Schneider, Hanne (2021): Integration of refugees in rural areas and the role of the receiving society: conceptual review and analytical framework. In: *Erdkunde* 75 (1), S. 51–60. DOI: 10.3112/erdkunde.2021.01.04.

- Gribat, Nina; Ülker, Baris; Weidner, Silke; Weyrauch, Bernhard; Ribbeck-Lampel, Juliane (Hg.) (2022): Kleinstadtforschung. Bielefeld: transcript.
- Griera, Mar; Forteza, Maria (2011): New actors in the Governance of Religious Diversity in European Cities. The role of interfaith platforms. In: Religious actors in the public sphere. Means, objectives and effects. Abingdon, Oxon, New York: Routledge, S. 113–131.
- Griera, Mar; Nagel, Alexander-Kenneth (2018): Interreligious relations and governance of religion in Europe: Introduction. In: *Social Compass* 65 (3), S. 301–311. DOI: 10.1177/0037768618788274.
- Grieser, Alexandra (2016): Aesthetics. In: Robert A. Segal und Kocku von Stuckrad (Hg.): *Vocabulary for the Study of Religion*: Brill Online.
- Grübel, Nils; Rademacher, Stefan (Hg.) (2003): Religion in Berlin. Ein Handbuch. Ein Projekt der »Berlin-Forschung« der Freien Universität Berlin. Berlin: Weißensee-Verl. Online verfügbar unter <https://swbplus.bsz-bw.de/bsz106320386rez.htm>.
- Halm, Dirk; Deutschland; Deutsche Islam-Konferenz (Hg.) (2012): Islamisches Gemeindeleben in Deutschland. Stand: März 2012. Nürnberg: Bundesamt für Migration und Flüchtlinge.
- Hegner, Victoria; Margry, Peter Jan (Hg.) (2017): *Spiritualizing the city. Agency and resilience of the urban and urbanesque habitat*. London, New York: Routledge. Online verfügbar unter <https://www.taylorfrancis.com/books/9781315680279>.
- Herman, Agatha; Beaumont, Justin; Cloke, Paul; Walliser, Andrés (2012): Spaces of postsecular engagement in cities. In: Justin Beaumont und Paul Cloke (Hg.): *Faith-based organisations and exclusion in European cities*. Bristol: Policy Press, S. 59–80.
- Hermann, Adrian; Laack, Isabel; Schüler, Sebastian (2015): Imaginationsräume. In: Lucia Traut und Annette Wilke (Hg.): *Religion – Imagination – Ästhetik: Vorstellungs- und Sinneswelten in Religion und Kultur*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, S. 193–196.
- Hero, Markus; Krech, Volkhard; Zander, Helmut (Hg.) (2008): *Religiöse Vielfalt in Nordrhein-Westfalen. Empirische Befunde, Entwicklungen und Perspektiven der Globalisierung vor Ort*. Paderborn, München, Wien, Zürich: Schöningh.
- Hock, Klaus (2008): *Einführung in die Religionswissenschaft*. 5. Auflage. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Jessen, Patricia; Jessen, Frank (2018): Positionierung: Mitwirkung von Zugewanderten in politischen Gremien. Ein Blick auf kommunale Ausländerbeiräte/Integrationsräte. In: Bettina Reimann, Gudrun Kirchhoff, Ricarda Pätzold und Wolf-Christian Strauss (Hg.): *Vielfalt gestalten: Integration und Stadtentwicklung in Klein- und Mittelstädten*. Berlin: Deutsches Institut für Urbanistik, S. 231–238.
- Kerker, Nina; Kuhlmann, Lucas; Marg, Stine; Munderloh, Annemieke; Schmitz, Christopher (2023): *Deutungsmuster, Mentalitäten und kollektive Identitäten im ländlichen Raum Niedersachsens*. Göttingen: Göttingen University Press.
- Kirchhoff, Gudrun (2018): Orte der Begegnung – Impulse zur Förderung der sozialräumlichen Integration. In: Bettina Reimann, Gudrun Kirchhoff, Ricarda Pätzold und Wolf-Christian Strauss (Hg.): *Vielfalt gestalten: Integration und Stadtentwicklung in Klein- und Mittelstädten*. Berlin: Deutsches Institut für Urbanistik, S. 163–178.
- Klie, Anna Wiebke (2022): *Zivilgesellschaftliche Performanz von religiösen und säkularen Migrantenselbstorganisationen. Eine Studie in Nordrhein-Westfalen*. Berlin: Springer Nature.
- Klie, Anna Wiebke; Walter, Andrea (2024): *Gemeinsam engagiert in ländlichen Räumen – Den eigenen Weg für die Kommune finden!* Gelsenkirchen: HSPV NRW.
- Klinkhammer, Gritt; Frese, Hans-Ludwig; Satilmis, Ayla; Seibert, Tina (2011): *Interreligiöse und interkulturelle Dialoge mit MuslimInnen in Deutschland: Eine quantitative und qualitative Studie*. Bremen: Selbstverlag. Online verfügbar unter <https://media.suub.uni-bremen.de/handle/elib/2898>.
- Klinkhammer, Gritt; Neumaier, Anna (2020): *Religiöse Pluralitäten – Umbrüche in der Wahrnehmung religiöser Vielfalt in Deutschland*. Bielefeld: transcript. Online verfügbar unter <https://ebookcentral.proquest.com/lib/kxp/detail.action?docID=6754901>.

- Knapp, Markus (2008): Glauben und Wissen bei Jürgen Habermas: Religion in einer »postsäkularen« Gesellschaft. In: *Stimmen der Zeit* 226 (1), S. 270–280.
- Knoblauch, Hubert (2005): Soziologie der Spiritualität. In: *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 13 (2), S. 123–133.
- Konyali, Ali; Haddad, Laura; Pott, Andreas (2019): Pacifying Muslims in Germany's »City of Peace«: interreligious dialogue as a tool of governance in Osnabrück. In: *Religion, State and Society* 47 (4–5), S. 440–455. DOI: 10.1080/09637494.2019.1678976.
- Kordel, Stefan; Weidinger, Tobias; Spenger, David (2023a): Ehrenamtliches Engagement für Migrant:innen in ländlichen Räumen. Erlangen: FAU University Press.
- Kordel, Stefan; Weidinger, Tobias; Spenger, David (2023b): Sichtweise Geflüchteter auf das Leben in ländlichen Regionen. In: Peter Mehl, Johanna Fick, Birgit Glorius, Stefan Kordel und Hannes Schammann (Hg.): *Geflüchtete in ländlichen Regionen Deutschlands*. Wiesbaden: Springer Fachmedien Wiesbaden GmbH, S. 47–73.
- Kordel, Stefan; Weidinger, Tobias; Spenger, David (2025): Ehrenamtliches Engagement für und von Migrantinnen und Migranten in ländlichen Räumen: Soziale Bedingungen, Potenziale und Aktivierungsstrategien. In: Bundesministerium für Ernährung und Landwirtschaft (Hg.): *Ehrenamtliches Engagement in ländlichen Räumen*. Berlin: BMEL, S. 142–153.
- Körs, Anna (2018): Lokale Governance religiöser Diversität. Akteure, Felder, Formen und Wirkungen am Fallbeispiel Hamburg. In: *Aus Politik und Zeitgeschichte* 68 (28–29), S. 34–40.
- Körs, Anna; Nagel, Alexander-Kenneth (2018): Local »formulas of peace«: Religious diversity and state-interfaith governance in Germany. In: *Social Compass* 65 (3), S. 346–362. DOI: 10.1177/0037768618787240.
- Krannich, Conrad (2019): *Recht macht Religion*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Küçük, Kenan (2018): Positionierung: Ein Platz am Tisch. Migrantenorganisationen als Interessenvertreter. Dienstleister und Partner auf Augenhöhe. In: Bettina Reimann, Gudrun Kirchhoff, Ricarda Pätzold und Wolf-Christian Strauss (Hg.): *Vielfalt gestalten: Integration und Stadtentwicklung in Klein- und Mittelstädten*. Berlin: Deutsches Institut für Urbanistik, S. 329–334.
- Kugele, Jens (2017): »Real-und-imaginierte« Räume der Religion. Sakraler Raum Güterbahnhof-Moschee. In: Bärbel Beinhauer-Köhler, Edith Franke, Christa Frateantonio und Alexander-Kenneth Nagel (Hg.): *Religion, Raum und Natur: Religionswissenschaftliche Erkundungen*. Münster: Lit, S. 131–152.
- Kühne, Olaf (2019): Sich abzeichnende theoretische Perspektiven für die Landschaftsforschung: Neopragmatismus, Akteur-Netzwerk-Theorie und Assemblage-Theorie. In: Olaf Kühne, Florian Weber, Karsten Berr und Corinna Jenal (Hg.): *Handbuch Landschaft*. Wiesbaden: Springer VS, S. 153–162.
- Löw, Martina (2012): *Raumsoziologie*. 7. Auflage. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Luchesi, Brigitte (2003): Wege aus der Unsichtbarkeit. Zur Etablierung hindu-tamilischer Religiosität im öffentlichen Raum der Bundesrepublik Deutschland. In: Martin Baumann, Brigitte Luchesi, Annette Wilke und Peter Schalk (Hg.): *Tempel und Tاملen in zweiter Heimat. Hindus aus Sri Lanka im deutschsprachigen und skandinavischen Raum*. Würzburg: Ergon, S. 99–124.
- Mannheim, Karl (2017 (1928)): Das Problem der Generationen. In: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 69 (S1), S. 81–119. DOI: 10.1007/s11577-017-0412-y.
- Marcus, George E. (1995): Ethnography in/of the World System: The Emergence of Multi-Sited Ethnography. In: *Annu. Rev. Anthropol.*, S. 95–117.
- Martínez-Ariño, Julia (2019): Governing religious diversity in cities: critical perspectives. In: *Religion, State and Society* 47 (4–5), S. 364–373. DOI: 10.1080/09637494.2019.1683404.
- Maschke, Lisa; Mießner, Michael; Naumann, Matthias (2021): *Kritische Landforschung. Konzeptionelle Zugänge, empirische Problemlagen und politische Perspektiven*. Bielefeld: transcript. Online verfügbar unter <https://elibrary.utb.de/doi/book/10.5555/9783839454879>.

- Mayntz, Renate; Scharpf, Fritz W. (1995): Steuerung und Selbstorganisation in staatsnahen Sektoren. In: Renate Mayntz und Fritz W. Scharpf (Hg.): Gesellschaftliche Selbstregulierung und politische Steuerung. Frankfurt am Main: Campus-Verlag, S. 9–38.
- Mehl, Peter; Fick, Johanna; Glorius, Birgit; Kordel, Stefan; Schammann, Hannes (Hg.) (2023): Geflüchtete in ländlichen Regionen Deutschlands. Wiesbaden: Springer Fachmedien Wiesbaden GmbH. Online verfügbar unter <https://ebookcentral.proquest.com/lib/kxp/detail.action?docID=7131891>.
- Meier, Tobias (2024): Community Organizing und kommunale Religionspolitik in der postsäkularen Stadt. Münster: Waxmann.
- metroZones (Hg.) (2011): Urban prayers. Neue religiöse Bewegungen in der globalen Stadt. Hamburg, Berlin: Assoziation A. Online verfügbar unter <http://epub.sub.uni-hamburg.de/epub/volltexte/einzelplatz/2017/62360/>.
- Mießner, Michael; Kallert, Andreas; Belina, Bernd; Naumann, Matthias (2022): Ungleiche Entwicklung ländlicher Räume. Zur Einleitung. In: Bernd Belina, Andreas Kallert, Michael Mießner und Matthias Naumann (Hg.): Ungleiche ländliche Räume. Widersprüche, Konzepte und Perspektiven. Bielefeld: transcript, S. 9–26.
- Mießner, Michael; Naumann, Matthias; Grabski-Kieron, Ulrike; Steinführer, Annett; Nell, Werner; Weiland, Marc (Hg.) (2024): Ländliche Utopien. Herausforderungen und Alternativen regionaler Entwicklungen. Bielefeld: transcript. Online verfügbar unter <https://www.degruyter.com/isbn/9783839472330>.
- Mohr, Hubert (2005): Wahrnehmung/Sinnesystem. In: Christoph Auffarth, Jutta Bernard und Hubert Mohr (Hg.): Metzler Lexikon Religion. Gegenwart – Alltag – Medien. Stuttgart: Metzler, S. 620–633.
- Nadai, Eva (2024): »Zum Glück muss nicht ich entscheiden«. Praktiken der Responsibilisierung in der Sozialen Arbeit. In: Catrin Heite, Clarissa Schär und Veronika Magyar-Haas (Hg.): Responsibilisierung. Wiesbaden: Springer VS, S. 83–100.
- Nagel, Alexander Kenneth; El-Menouar, Yasemin (2017): Engagement für Geflüchtete – eine Sache des Glaubens? Die Rolle der Religion für die Flüchtlingshilfe. Hg. v. Bertelsmann Stiftung. Gütersloh.
- Nagel, Alexander-Kenneth (2012a): Diesseits der Parallelgesellschaft. Religion und Migration in relationaler Perspektive. In: Alexander-Kenneth Nagel (Hg.): Diesseits der Parallelgesellschaft: transcript, S. 11–36.
- Nagel, Alexander-Kenneth (2012b): Vernetzte Vielfalt: Religionskontakt in interreligiösen Aktivitäten. In: Alexander-Kenneth Nagel (Hg.): Diesseits der Parallelgesellschaft: transcript, S. 241–268.
- Nagel, Alexander-Kenneth (2015a): Diesseits des Dialogs: Zur Vielfalt der interreligiösen Aktivitäten. In: Katajun Amirpur und Wolfram Weiße (Hg.): Religionen – Dialog – Gesellschaft. Analysen zur gegenwärtigen Situation und Impulse für eine dialogische Theologie. Münster, New York: Waxmann, S. 57–68.
- Nagel, Alexander-Kenneth (Hg.) (2015b): Religiöse Netzwerke: Die zivilgesellschaftlichen Potentiale religiöser Migrantengemeinden. Bielefeld: transcript.
- Nagel, Alexander-Kenneth (2019): Empowerment or oligarchisation? In: Jan-Jonathan Bock und John Fahy (Hg.): The interfaith movement: Mobilising religious diversity in the 21st century. New York: Routledge, S. 104–121.
- Nagel, Alexander-Kenneth (2020a): Crossing the Lines? Inter- and Multifaith Governance as an Arena of Boundary Work. In: Anna Körs, Wolfram Weiße und Jean-Paul Willaime (Hg.): Religious diversity and interreligious dialogue. Cham: Springer, S. 103–116.
- Nagel, Alexander-Kenneth (2020b): Das Ringen um religiöse Diversität in Flüchtlingsunterkünften: Restriktion, Simplifizierung, Externalisierung. In: *Zeitschrift für Evangelische Ethik* 64 (3), S. 170–184. DOI: 10.14315/zee-2020-640304.
- Nagel, Alexander-Kenneth (2022a): Dialog im Schatten der Hierarchie. Zur integrationspolitischen Aneignung lokaler Dialoginitiativen. In: Merdan Güneş, Andreas Kubik, Georg Steins

- (Hg.): Macht im interreligiösen Dialog. Interdisziplinäre Perspektiven. München: Verlag Herder, S. 147–171.
- Nagel, Alexander-Kenneth (2022b): Intensivierung, Privatisierung, Relativierung: Muster religiösen Wandels bei Geflüchteten. In: *Zeitschrift für Religion, Gesellschaft und Politik* 6 (2), S. 545–566. DOI: 10.1007/s41682-022-00118-z.
- Nagel, Alexander-Kenneth (2024): Religion und Trauma. Gewalterfahrungen und ihre Verarbeitung in religiösen Kontexten. In: *Traum Kultur Gesellschaft* 2 (1), S. 13–30. DOI: 10.30820/2752-2121-2024-1-13.
- Nagel, Alexander-Kenneth; Kalender, Mehmet (2014): The Many Faces of Dialogue. Driving Forces for Participating in Interreligious Activities. In: Wolfram Weiße, Katajun Amirpur, Anna Körs und Vieregge Dörthe (Hg.): *Religions and Dialogue. International approaches*. Münster: Waxmann, S. 85–100.
- Nagel, Alexander-Kenneth; Kalender, Mehmet (2021): Religiöse Pluralisierung in Klein- und Mittelstädten. In: *Forum Wohnen und Stadtentwicklung* 2021 (1), S. 11–14.
- Nagel, Alexander-Kenneth; Plessentin, Ulf (2015): Zivilgesellschaftliche Potentiale im Vergleich. In: Alexander-Kenneth Nagel (Hg.): *Religiöse Netzwerke: Die zivilgesellschaftlichen Potentiale religiöser Migrantengemeinden*. Bielefeld: transcript, S. 243–266.
- Nagel, Alexander-Kenneth; Rückamp, Veronika (2019): Religiöse Diversität und Praxis in Flüchtlingsunterkünften. In: *Zeitschrift für Religion, Gesellschaft und Politik* 3 (1), S. 7–27. DOI: 10.1007/s41682-018-0023-0.
- Neckel, Sighard (2010): Wer zuerst kommt, mahlt zuerst. Norbert Elias: »Etablierte und Außenseiter«. In: Sighard Neckel (Hg.): *Sternstunden der Soziologie. Wegweisende Theoriemodelle des soziologischen Denkens*. Frankfurt am Main: Campus-Verlag, 353–379.
- Neubert, Frank (2016): *Die Diskursive Konstitution von Religion*. Wiesbaden: Springer VS. Online verfügbar unter <https://ebookcentral.proquest.com/lib/kxp/detail.action?docID=4354373>.
- Neumeier, Stefan; Osigus, Torsten (2025): *Thünen-Landatlas*. Hg. v. Thünen-Institut Forschungsbereich ländliche Räume. Online verfügbar unter <https://karten.landatlas.de/>.
- Ohr, Anna; Kalender, Mehmet (2018): Interreligious Practice in Hamburg. A Mapping of Orientations, Conditions, Potential Benefits and Limitations from a Participant's Perspective. In: Julia Ipgrave, Thorsten Knauth, Anna Körs und Dörthe Vieregge (Hg.): *Religion and dialogue in the city. Case studies on interreligious encounter in urban community and education*. Münster, New York: Waxmann, S. 55–84.
- Patulny, Roger V.; Lind Haase Svendsen, Gunnar (2007): Exploring the social capital grid: bonding, bridging, qualitative, quantitative. In: *International Journal of Sociology and Social Policy* 27 (1/2), S. 32–51. DOI: 10.1108/01443330710722742.
- Pätzold, Ricarda; Reimann, Bettina (2018): Positionspapier: »Integration in Bewegung bringen – Die Handlungsfähigkeit von Klein- und Mittelstädten stärken. In: Bettina Reimann, Gudrun Kirchhoff, Ricarda Pätzold und Wolf-Christian Strauss (Hg.): *Vielfalt gestalten: Integration und Stadtentwicklung in Klein- und Mittelstädten*. Berlin: Deutsches Institut für Urbanistik, S. 29–41.
- Pollack, Detlef (2003): Religion. In: Hans Joas (Hg.): *Lehrbuch der Soziologie*. 2., durchges. Auflage, Studienausgabe. Frankfurt am Main: Campus-Verlag, S. 335–362.
- Pollack, Detlef (2018): Probleme der Definition von Religion. In: Detlef Pollack, Volkhard Krech, Olaf Müller und Markus Hero (Hg.): *Handbuch Religionssoziologie*. Wiesbaden: Springer Fachmedien Wiesbaden, S. 17–50.
- Preuß, Madlen (2020): *Elias' Etablierte und Außenseiter*. Dissertation. Bielefeld: transcript.
- Rau, Susanne; Rüpke, Jörg (2020): Religion und Urbanität: wechselseitige Formierungen als Forschungsproblem. In: *Historische Zeitschrift* 310 (3), S. 654–680. DOI: 10.1515/hzhz-2020-0021.
- re.form Leipzig (Hg.) (2003): *Religionen in Leipzig*. Leipzig: Leipziger Campusverlag.

- Regionalmonitoring (2021): *Regionalmonitoring Niedersachsen. Anteil der Personen mit Zuwanderungsgeschichte (Migrationshintergrund) an der Gesamtbevölkerung in %*. Hg. v. Niedersächsisches Ministerium für Bundes- und Europaangelegenheiten und Regionale Entwicklung. Online verfügbar unter <https://www.regionalmonitoring-statistik.niedersachsen.de/index.html>.
- Reimann, Bettina (2018): Integration auf dem Prüfstand – Begriffsverständnis und kommunale Relevanz. In: Bettina Reimann, Gudrun Kirchhoff, Ricarda Pätzold und Wolf-Christian Strauss (Hg.): *Vielfalt gestalten: Integration und Stadtentwicklung in Klein- und Mittelstädten*. Berlin: Deutsches Institut für Urbanistik, 113–135.
- Reimann, Bettina; Kirchhoff, Gudrun; Pätzold, Ricarda; Strauss, Wolf-Christian (Hg.) (2018): *Vielfalt gestalten: Integration und Stadtentwicklung in Klein- und Mittelstädten*. Berlin: Deutsches Institut für Urbanistik.
- Riesebrodt, Martin (2007): *Cultus und Heilsversprechen. Eine Theorie der Religionen*. München: Verlag C.H. Beck.
- Rüpke, Jörg; Urciuoli, Emiliano Rubens (2023): Urban religion beyond the city: theory and practice of a specific constellation of religious geography-making. In: *Religion* 53 (2), S. 289–313. DOI: 10.1080/0048721X.2023.2174913.
- Safran, William (1991): Diasporas in Modern Societies: Myths of Homeland and Return. In: *Diaspora: A Journal of Transnational Studies* 1 (1), S. 83–99. DOI: 10.3138/diaspora.1.1.83.
- Scheib, Anna (2022): Flucht- und zuweisungsbedingte Migration als Entwicklungsstrategie für ländliche Räume? In: Bernd Belina, Andreas Kallert, Michael Mießner und Matthias Naumann (Hg.): *Ungleiche ländliche Räume. Widersprüche, Konzepte und Perspektiven*. Bielefeld: transcript, S. 357–371.
- Schmidt-Lauber, Brigitta; Wolfmayr, Georg (2020): Rurbane Assemblagen. Vorschlag für eine übergreifende Untersuchung von alltäglichen Aushandlungen von Stadt und Land. In: Manuel Trummer und Anja Decker (Hg.): *Das Ländliche als kulturelle Kategorie. Aktuelle kulturwissenschaftliche Perspektiven auf Stadt-Land-Beziehungen*. Bielefeld: transcript, S. 23–43.
- Schneiders, Katrin (2016): Personalrekrutierung in Zeiten religiöser Pluralisierung. In: Traugott Jähnichen, Alexander-Kenneth Nagel und Katrin Schneiders (Hg.): *Religiöse Pluralisierung: Herausforderung für konfessionelle Wohlfahrtsverbände*. Stuttgart: Kohlhammer, S. 132–150.
- Schröder, Stefan (2013): Dialog der Weltanschauungen? Der Humanistische Verband Deutschlands als Akteur im interreligiösen Dialoggeschehen. In: Peter Antes und Steffen Fährding (Hg.): *Säkularität in religionswissenschaftlicher Perspektive*. Göttingen: V & R Unipress, S. 169–185.
- Schroer, Markus (2006): *Räume, Orte, Grenzen. Auf dem Weg zu einer Soziologie des Raums*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Schuppert, Gunnar Folke (2012): *When Governance meets Religion. Governancestrukturen und Governanceakteure im Bereich des Religiösen*. Baden-Baden: Nomos.
- Simmel, Georg (2006): *Die Großstädte und das Geistesleben*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Sökefeld, Martin (2014): Diaspora und soziale Mobilisierung: Kaschmir in England und Aleviten in Deutschland im Vergleich. In: Boris Nieswand und Heike Drotbohm (Hg.): *Kultur, Gesellschaft, Migration. Die reflexive Wende in der Migrationsforschung*. Wiesbaden: Springer VS, S. 223–251.
- Soysal, Yasemin Nuhoğlu (1994): *Limits of citizenship. Migrants and postnational membership in Europe*. Chicago, London: University of Chicago Press.
- Statistisches Bundesamt (Destatis) (Hg.) (2023): *Bundesländer mit Hauptstädten nach Fläche und Bevölkerung. Gebietsstand: 31.12.2022*. Statistische Ämter des Bundes und der Länder. Online verfügbar unter <https://www.destatis.de/DE/Themen/Laender-Regionen/Regionales/Gemeindeverzeichnis/Administrativ/02-bundeslaender.html>.
- Stepan, Alfred (2010): The Multiple Secularisms of Modern Democratic and Non-Democratic Regimes. In: *APSA 2010 Annual Meeting Paper*. Online verfügbar unter <https://ssrn.com/abstract=1643701>.

- Stichs, Anja; Pfündel, Katrin (2022): Wie gut eignet sich das onomastische Verfahren zur Ziehung einer Zufallsstichprobe von Muslim*innen mit Migrationshintergrund verschiedener muslimisch geprägter Herkunftsländer? In: *Zeitschrift für Religion, Gesellschaft und Politik* 6 (2), S. 373–398. DOI: 10.1007/s41682-022-00121-4.
- SVR Migration (2020): *Vielfältig engagiert - breit vernetzt - partiell eingebunden? Migrantenorganisationen als gestaltende Kraft in der Gesellschaft*. Berlin: Sachverständigenrat deutscher Stiftungen für Integration und Migration. Online verfügbar unter https://www.svr-migration.de/wp-content/uploads/2023/01/SVR-FB_Studie_Migrantenorganisationen-in-Deutschland.pdf.
- Tamcke, Gerd; Driever, Rainer (2012): *Göttinger Straßennamen*. Hg. v. Stadt Göttingen (Veröffentlichung des Stadtarchivs Göttingen).
- Tezcan, Levent (2006): Interreligiöser Dialog und politische Religionen. In: *Aus Politik und Zeitgeschichte* 28–29, S. 26–32.
- Ülker, Baris (2022): Internationale Kleinstadtforschung: Ein Ausblick. In: Nina Gribat, Baris Ülker, Silke Weidner, Bernhard Weyrauch und Juliane Ribbeck-Lampel (Hg.): *Kleinstadtforschung*. Bielefeld: transcript, S. 287–308.
- Vertovec, Steven (2007): Super-diversity and its implications. In: *Ethnic and Racial Studies* 30 (6), S. 1024–1054. DOI: 10.1080/01419870701599465.
- Vertovec, Steven (2008): Religion and Diaspora. In: Peter Antes, Armin W. Geertz und Randi Ruth Warne (Hg.): *New approaches to the study of religion*. Berlin, New York: Walter de Gruyter, S. 275–304.
- Wettich, Thorsten (2010): Seelenwanderung und andere Phänomene im Zusammenhang yezidischer Bestattungspraxis in Deutschland. In: *OHLSDORF - Zeitschrift für Trauerkultur* (110 (III)). Online verfügbar unter https://www.fof-ohlsdorf.de/kulturgeschichte/2010/110s30_yezidi.
- Wettich, Thorsten (2020): *Erkundungen im religiösen Raum: Verortungen religiöser Transformationsprozesse der yezidischen Gemeinschaft in Niedersachsen*. Stuttgart: Kohlhammer.