

Kapitel 8 – Begegnung und Kontakt zwischen Einheimischen und Fremden

Hast du keinen Kontakt zu Deutschen, ja wie sollen sie es denn machen. Du gehst nicht auf die Straße und fragst: »Willst du mit mir Kontakt haben?« [...] Sondern das funktioniert nur im Nebeneinander und Miteinander. Deshalb ist das ja so wichtig, sie in eine Ausbildung zu bringen, in Arbeit zu bringen, denn nur dort funktioniert das wirklich. Alles andere sind aufgesetzte Sachen.¹

Diese Aussage dokumentierte ich im Jahr 2016 in einer Berufsbildenden Schule im Erzgebirge. Im Rahmen einer Auftragsstudie für das Sächsische Staatsministerium für Kultus forschte ich zusammen mit Kolleginnen in den neu eingerichteten Klassen für ›Deutsch als Zweitsprache‹ (DaZ), in denen zu diesem Zeitpunkt vor allem junge, männliche Schüler aus Afghanistan und Eritrea saßen, die kurz vor der Volljährigkeit standen und damit für die Integration in eine Sekundarschule zu alt waren. Unsere Studie zeigte nicht nur Reformbedarf an dem schulischen Unterrichtskonzept, sondern vor allem die Notwendigkeit, die sozialen Teilhabemöglichkeiten der Jugendlichen zu verbessern. Kontakt zu Deutschen herzustellen, so die Lehrerin, sei dabei der dringendste Wunsch ihrer Schüler, sei aber kaum machbar, solange sie sich in der relativen Isolation ihres schulischen Klassenzimmers aufhielten. Damit wies sie auf die Bedeutung von natürlichen Begegnungssituationen hin, etwa am Arbeits- oder Ausbildungsplatz (›Alles andere sind aufgesetzte Sachen.‹). Zugleich – und das betonten auch die betroffenen Schüler – sei der Zugang zu einem Ausbildungsplatz an gute Deutschkenntnisse geknüpft, die sich nur durch regelmäßige Kommunikations- und Interaktionsanlässe aufbauen lassen. ›Ein Problem ist, dass wir alle aus Afghanistan oder anderen Ländern

¹ Interview mit Diana Richter* (Pseudonym), Lehrerin für das Fach Deutsch als Zweitsprache, Februar 2016.

kommen. Wir möchten zusammen mit Deutschen lernen, weil das zum Lernen sehr gut ist. Das ist das Problem, ansonsten ist alles gut.«²

Die Jugendlichen, die überwiegend in einem Wohnheim für unbegleitete minderjährige Geflüchtete lebten, wünschten sich auch grundsätzlich sozialen Anschluss, um das Leben in Deutschland besser kennen zu lernen und Freundschaften mit Einheimischen einzugehen. Unsere ethnographische Forschung zeigte, dass das selbst auf dem Schulcampus kaum gelang, wo die Klassenzimmer der DaZ-Klassen in einem separaten Schulgebäude am Rande des Campus untergebracht war. Dadurch sollten Konflikte mit den deutschen Schüler:innen vermieden werden, die, so der Schuldirektor, teils etwas »rustikal« in ihren Ansichten seien. Ein in ein Werkstück eingeritztes Hakenkreuz, das wir bei einer Begehung des Schulcampus in einer Ausstellungsfäche entdeckten, untermauerte diese Aussage. Aus dieser Beobachtung leiten sich eine Reihe von Fragen ab, die für die Möglichkeiten der Begegnung zwischen Einheimischen und Fremden als erster Schritt zur sozialen Teilhabe eine wesentliche Rolle spielen: Wo entstehen Begegnungen und Kontakt, welche Voraussetzungen gibt es dafür? Kann ich Kontaktpersonen in meinem Alter oder in der gleichen Familienphase finden? Gibt es Verkehrsmittel, mit denen ich Begegnungsorte erreichen kann? Welche Rolle spielt das wahrgenommene ›Anders‹-Sein für die Bereitschaft zur Kontaktaufnahme? Welche Attribute werden aus welcher Perspektive als ›Andersartig‹ gesehen? Und: Wie kann die Befremdung durch das wahrgenommene ›Anders‹-Sein überwunden werden?

8.1 Sehen und gesehen werden

Zunächst konzentriere ich mich auf die Ebene der Wahrnehmung, denn die Frage der Annäherung zwischen Einheimischen und Fremden setzt ja voraus, dass Angehörige dieser Gruppen das jeweilige Gegenüber als Mitglied der ›Anderen‹ identifizieren können. Das lässt sich in Bezug auf die Geflüchteten aus Syrien, Eritrea oder Afghanistan gerade an meinen ländlich geprägten Fallstudienorten bestätigen. Denn diese Regionen waren vor 2015 überwiegend ›Weiß‹. Insbesondere im Osten Deutschlands lag 2015 der Anteil der ausländischen Bevölkerung auf dem Lande flächendeckend bei unter 5 %, während in Westdeutschland vor allem nahe der industriellen Ballungsräume auch viele Kleinstädte einen Ausländeranteil von 10 % aufwiesen. Man kann also ermessen, wie stark die Ankunft von Geflüchteten aus Ländern Asiens und des Nahen Ostens im Jahr 2015 das gesellschaftliche Bild in vielen Gemeinden in Deutschland verändert hat. Selbst wenn sich vielerorts eine beeindruckende Zahl von Menschen spontan und voller Empathie den Ankommenden zuwandte und ihnen die ersten Schritte des Ankommens erleichterte, so verharrte die Mehrheit der Bevölkerung doch eher in einer passiven Beobachterrolle. Man wusste wenig über die Herkunftsänder der Geflüchteten, über ihre Kultur oder ihre religiösen Gepflogenheiten. Mancherorts übernahmen die lokalen Medien die Aufgabe, die Gestalt des ›Fremden‹ näher zu erkunden. Lokalzeitungen

² Aussage eines afghanischen Schülers der DaZ-Klasse, Protokoll einer teilnehmenden Beobachtung, Juni 2016.

berichteten von der Suche nach Gemeinschaftsunterkünften, von den Aktivitäten ehrenamtlicher Initiativen, aber auch von den individuellen Lebenswegen der Geflüchteten. Nicht immer handelte es sich um reflektierte Berichte. Vielfach werden durch die Art der Berichterstattung auch exotisierende oder befremdende Stereotype verstärkt, wie beispielsweise in der folgenden Reportage, für die der Volontär einer Lokalzeitung eine Nacht in einer Gemeinschaftsunterkunft, einem umgewidmeten Gasthaus in der niederbayerischen Provinz, verbringt. Dort beobachtet er unter anderem das gemeinsame Abendessen von fünf Geflüchteten aus Eritrea:

Alle fünf beugen sich über eine weiße Plastikschüssel auf dem Küchentisch. Hühnerfleisch mit gekochten Eiern. Irgendeine rote Substanz, vermutlich Gewürze, sind darunter gemischt. In Deutschland würde man diese Speise im Restaurant wohl zurückgehen lassen. Da würde man allerdings auch nicht um 22.30 Uhr zu Abend essen – in Eritrea ganz normal. Es wird still am Tisch. Die Eritreer falten ihre Hände zusammen, schließen die Augen. Einer beginnt zu beten. Schnell. Sehr schnell. Es hört sich an, als würde er sich überschlagen. Die anderen wiederholen die Worte leise. Amen. Dann greifen alle fünf zum Löffel. Teller benutzen sie nicht, da das in ihrer Heimat nicht üblich ist. Würde jeder auf seinen Teller schauen, wäre das Gemeinschaftsgefühl gestört, erklärt M. So leben sie auch beim Essen ein Stückchen Heimat aus. (Passauer Neue Presse 14.05.2015)

Der Volontär beobachtet das Tun der ›Fremden‹ mit einer Mischung aus Neugier und Befremdung. Referenz für die Einordnung seiner Beobachtungen ist die eigene, europäische Normalität, in der man »auch nicht um 22.30 zu Abend« isst, nur identifizierbare Speisen zu sich nimmt und Geschirr benutzt. Diese Form der Beobachtung wird im wissenschaftlichen Kontext auch als »Starren« (engl. *gaze*) bezeichnet. Im psychologischen Verständnis »impliziert Starren mehr als nur anschauen – es bedeutet ein psychologisches Machtverhältnis, bei dem der Betrachter dem Objekt des Blicks überlegen ist« (Schroeder 1998: 208, aus dem Englischen übersetzt durch die Autorin). Der Begriff und das dahinter liegende Konzept wurde im 20. Jahrhundert durch Vertreter:innen der kritischen Theorie etabliert und auf verschiedene als hegemonial empfundene Gruppenverhältnisse angewandt, etwa das männliche Starren (*male gaze*), das auf sexualisierte Attribute von Weiblichkeit gerichtet ist und damit Frauen zum Objekt macht. Das oben beschriebene Szenarium lässt sich am besten mit dem postkolonialen Konzept des imperialen Starrens vergleichen, bei dem sich die Beobachteten durch die eigenen Wertvorstellungen des privilegierten Beobachters definiert sehen (Ashcroft/Griffiths/Tiffin 2000: 187). Die hier praktizierte Form des Beobachtens ist damit eng mit einem weiteren Begriff aus der postkolonialen Theorie verknüpft, nämlich dem *othering*, das die aktive Herabstufung des ›Anderen‹ bezeichnet, da er nicht der empfundenen sozialen Norm der Eigengruppe entspricht (Mountz 2009). In der zitierten Reportage passiert das intuitiv und nicht absichtsvoll. Gleichwohl bestärkt das unreflektierte Ergebnis des Starrens die Leser:innen dieses Artikels in der Tendenz, die aus nicht-europäischen Ländern stammenden Geflüchteten vor allem in ihrer Verschiedenheit wahrzunehmen. Möglicherweise entsteht damit bereits eine Barriere hinsichtlich der Einordnung der Geflüchteten.

teten in das soziale Gefüge der Mehrheitsgesellschaft, das in einer dauerhaften sozialen Herabstufung resultiert.

8.1.1 »Wo sind wir denn hier gelandet?« Befremdung und erste Begegnungen

Das Gefühl der Befremdung, das angesichts der Ankunft von Geflüchteten von der lokalen Bevölkerung geäußert wird, ist auch aufseiten der Geflüchteten anzutreffen. Doch für sie ist es existenzieller, da sie auf den Prozess des Ankommens nicht aktiv Einfluss nehmen können. Während sie auf der Flucht ein hohes Maß an Handlungsmacht (engl. *agency*) benötigen und auch zeigen, werden sie nach der Ankunft in Deutschland zunächst in eine passive Rolle zurückgestuft (vgl. Kap. 3). Sie sind zusätzlich befremdet durch klimatische und landschaftliche Unterschiede, Verständigungsprobleme und mangelndes Wissen über den Ablauf des Asylverfahrens und die Logik ihrer regionalen Verteilung. Und schließlich tragen sie die Schrecken der Flucht und den Schmerz über das, was sie zurücklassen mussten, in sich. Das beeinflusst auch die Wahrnehmung der Ankunftsorte, die ihnen eine temporäre Zuflucht oder auch eine dauerhafte neue Heimat bieten sollen. All das ist aus der Erinnerung von Malalay Nazari* herauszulesen – wir haben sie bereits als ›Hutträgerin‹ in Kapitel 5 kennengelernt –, die 2015 mit ihrer Familie in einer Kleinstadt in Nordrhein-Westfalen ankommt:

Das war Oktober. Das wird es so schnell dunkel. Es war dunkel, windig, es hat geschneit. Und wir hatten so ein schlechtes Gefühl. Weil wir an einen fremden Ort kamen, aber auch, weil wir unsere Heimat verlassen mussten und in ein fremdes Land gegangen sind. Da hat man eben keine guten Gefühle. Und wir haben gedacht, wo sind wir hier? Was sollen wir machen? Und wir haben niemanden gekannt. Und wir konnten auch die Sprache nicht. Auch kein Englisch, wir konnten nichts.³

Auch Elisar aus Syrien, die als Teenagerin zusammen mit ihrer Familie in der Kleinstadt Rathow* im niedersächsischen Wendland Aufnahme findet, erinnert sich an ihre anfängliche Befremdung: »Wir haben gedacht, wo sind wir denn gelandet hier? Also das war sehr extrem. Ich habe, glaube ich, die ersten drei Tage geheult, weil das so wirklich im Nirgendwo war.«⁴

Der Afghane Sami Sadat* ist zwar mit seiner Familie an einem etwas größeren Ort, einer rund 20.000 Einwohner:innen fassenden Kreisstadt in Sachsen, untergekommen, doch auch in seiner Wahrnehmung dominiert die Leere: »Das Problem von [Ortsname] ist, dass [Ortsname] so leer ist. Ab 20 Uhr ist nichts hier. Du kannst niemanden auf der Straße sehen.«⁵

Gerade für jene, die früher in einer Großstadt gelebt hatten, erscheinen die kleinstädtischen Strukturen befremdlich und die Vorstellung, hier längerfristig oder womöglich auf Dauer leben zu müssen, abschreckend. Viele unserer geflüchteten Gesprächspartner:innen berichten von der empfundenen Leere in den ländlich oder

³ Interview mit Malalay Nazari* (Pseudonym) aus Afghanistan, April 2022.

⁴ Interview mit Elisar aus Syrien, Mai 2022.

⁵ Interview mit Sami Sadat* (Pseudonym), aus Afghanistan, März 2019.

kleinstädtisch geprägten Ankunftsgemeinden: vor allem abends ist niemand auf der Straße, und grundsätzlich dominieren die älteren Menschen das Ortsbild – was wenig soziale Anknüpfungspunkte für die meist jungen Geflüchteten bietet.

Abb. 8.1: Marktplatz von Rathow*, an einem Montagnachmittag



Quelle: Eigene Aufnahme, 2021

In der ersten Zeit, in der sie noch kaum Deutsch sprechen, finden die Geflüchteten keine Möglichkeit, auf die Einheimischen zuzugehen und diese kennenzulernen. Viele unserer Gesprächspartner:innen sind anfangs auch unsicher, wie sie den Einheimischen gegenübertreten sollen, und können deren Körpersignale nicht interpretieren. So empfindet das beispielsweise Ayasha Hussein* aus Syrien, die in einer Kleinstadt in Niederbayern lebt:

Wenn ich zum Beispiel auf der Straße versuche, »Hallo« oder »Guten Morgen« zu sagen, manche schauen mich [...] ohne Lächeln an, und sehr ernst. Manchmal schimpfen sie auch, und das stört mich, weil ich will einfach auch Freundinnen und Freunde haben und Kontakt mit den anderen. Aber das klappt nicht.⁶

Auch die Syrerin Abida Mohamed* betont die Bedeutung non-verbaler Signale. Sie findet es »schön und angenehm, wenn die [...] Deutschen uns anlächeln. Also Lächeln beruhigt uns.« Sie ist sich dessen bewusst, dass es stereotype Vorstellungen über Geflüchtete gibt und dass das Fehlverhalten einzelner Geflüchteter auf die gesamte Gruppe übertragen wird. »Deshalb trauen wir uns oft nicht, auf die Straße zu gehen und Leute anzusprechen, weil sie vielleicht auch negative Vorstellungen über uns haben.«⁷

6 Interview mit Ayasha Hussein* (Pseudonym), aus Syrien, im März 2019.

7 Interview mit Abida Mohamed* (Pseudonym), aus Syrien, November 2018.

Die Erinnerungen der Geflüchteten an ihre Ankunft lässt die Elemente der Befremdung deutlich werden, die nicht nur aus der Unbekanntheit der Umgebung und der Unfähigkeit der sprachlichen Verständigung herrühren, sondern aus der Unsicherheit, welche Verhaltensnormen üblich sind. Sie alle müssen sich an die Gepflogenheiten der alltäglichen Begegnung an ihrem neuen Wohnort herantasten. Dabei nimmt der öffentliche Raum eine entscheidende Rolle ein, denn dort spielen sich jenseits der intentionalen Kontaktformen (wie etwa Behördengänge, Arztbesuche oder Bringdienste in Kita/Schule) eine Vielzahl von Begegnungen ab. Meist kommt es dabei zu keiner direkten Interaktion, so dass der individuelle Habitus, die Mimik und Gestik, die einzigen Elemente sind, über die erste Eindrücke vom Gegenüber gewonnen werden.⁸

8.1.2 Störung der lokalen Ordnung

Aus Sicht der ›Etablierten‹ (vgl. Kap. 6) erscheint die Ansiedlung von Asylsuchenden als eine Störung der althergebrachten sozialräumlichen Ordnung. Im Vorfeld von Unterbringungen artikulieren Anwohner:innen Sorge vor Unruhe, Unordnung, aber auch vor Kriminalität, insbesondere wenn ›das Fremde‹ in Gestalt alleinstehender junger Männer erscheint. Die Sichtbarkeit der ›Fremden‹ im öffentlichen Raum erzeugt Momente der Besorgnis, wie beispielsweise im niedersächsischen Kurstädtchen Bad Kortheim*. In der Stadt war 2015 eine Gemeinschaftsunterkunft in einem stillgelegten Hotel eingerichtet worden, die zu Spitzenzeiten an die 1.000 Geflüchtete beherbergte. Diese seien »in Pulks dann in die Stadt gelaufen zum Einkaufen«, deutlich sichtbar für den kleinstädtischen Beobachter, erinnert sich Robert Schramm*. Am öffentlichen WLAN-Hotspot verweilten die Geflüchteten dann für längere Zeit, was die örtliche Bevölkerung irritierte, da viele den Grund des Verweilens im öffentlichen Raum nicht erkennen konnten:

Das war also ein sehr buntes Bild, und hat auch manchmal zu Irritationen geführt, weil die saßen manchmal vor einer Haustür irgendwo, weil da war ein öffentliches WLAN oder so was, und da saßen die da. Und keiner wusste, warum die da sitzen alle. Einige haben sich Sorgen auch gemacht: »Was machen die hier?«⁹

Gerade in kleineren Städten, in denen die soziale und räumliche Ordnung unveränderlich scheint und die Bewegung und Begegnung im Raum verschiedensten impliziten Regeln unterliegt, kommt bei der lokalen Bevölkerung ein Störgefühl auf, wenn der öffentliche Raum von Personen frequentiert wird, die sie als nicht zugehörig betrachten. Egon Meier*, Bürgermeister der fränkischen Kleinstadt Berglach*, zögert im Gespräch, das Verweilen der in seinem Ort lebenden unbegleiteten minderjährigen Geflüchteten im öffentlichen Raum als Problem zu artikulieren, tut es dann aber doch und versucht dabei, die Verhaltensweisen der Geflüchteten ebenso wie die Reaktionen der Einheimischen zu verteidigen:

8 Diese beiläufigen Begegnungssituationen werden im Rahmen der »Geographien der Begegnung« wissenschaftlich untersucht (vgl. z.B. Dirksmeier/Mackrodt/Helbrecht 2011, Valentine 2008).

9 Interview mit Robert Schramm* (Pseudonym), ehrenamtlich Engagierter im niedersächsischen Bad Kortheim* (Pseudonym), Dezember 2019.

Sie sind es ja vielleicht in ihrer Mentalität so gewohnt, sie halten sich dann in der Dorfmitte irgendwo auf, die Jugendlichen, wo dann manchmal berichtet wird, dass das störend ist. [...] Aber sie machen jetzt nichts anderes als wie deutsche Jugendliche auch. Aber sie schauen halt anders aus und allein das ist dann manchmal ausschlaggebend.¹⁰

Neben der »Mentalität«, die hier herangezogen wird, dürfte es auch die Beengtheit der Geflüchtetenunterkünfte sein, die die Jugendlichen auf die Straße zieht, wenngleich Herr Meier* selbst einräumt, dass auch die Dorfjugend ihren Treffpunkt (in Ermangelung eines Jugendzentrums) im öffentlichen Raum hat. Doch die syrischen und afghanischen Jugendlichen »schauen halt anders aus«, so dass ihre Anwesenheit rascher als Störung wahrgenommen wird.

Die hier wie andernorts problematisierte Präsenz der ›Fremden‹ im öffentlichen Raum birgt viele historische Ähnlichkeiten mit Problemdiskursen, die im Kontext der Arbeitsmigrationen der 1960er bis 1980er Jahre im Westen wie im Osten Deutschlands geführt wurden. Auch damals wählten die Migrant:innen Orte im öffentlichen Raum, etwa den Stadtpark oder den Bahnhof, um sich zu treffen und auszutauschen, und auch damals wurde dieses Verhalten von der deutschen Bevölkerung als problematisch oder gar bedrohlich empfunden.¹¹ Kommunalpolitische Akteure bearbeiteten diese ›Problematik‹ teils dahingehend, dass sie einzelnen Herkunftsguppen von Arbeitsmigrant:innen Räumlichkeiten für ihre Zusammenkünfte zur Verfügung stellten, damit diese sich nicht mehr auf der Straße trafen und somit im öffentlichen Raum weniger sichtbar waren.¹²

Da die autonome Bewegung im Raum also offensichtlich missbilligt wird, erscheint es opportun, durch Maßnahmen der Einhegung die öffentliche Stimmung zu beruhigen. Die Leipziger Volkszeitung etwa berichtet Ende 2015 ausführlich über die Ansiedlung von 25 männlichen syrischen Geflüchteten in einem ehemaligen Rittergut in Nordsachsen, das vormals als Bildungsanstalt für ausländische Ingenieure genutzt worden war. Auffällig detailliert wird von den räumlichen und zeitlichen Strukturen berichtet, in denen sich die Geflüchteten bewegen, etwa die Dekoration der Wohnräume (›Das fällt sogar von außen auf: Hier und da sind Fensterbretter geschnückt, mit Blumentöpfen oder Weihnachtsbäumen aus Keramik.‹) oder die alltäglichen Abläufe in der Unterkunft:

¹⁰ Interview mit Egon Meier* (Pseudonym), Bürgermeister der Gemeinde Berglach* (Pseudonym) in Mittelfranken, Februar 2019.

¹¹ In einer Online-Ausstellung zur Migrationsgeschichte des Landes Rheinland-Pfalz wird der Bahnhof als zentraler Treffpunkte der »Gastarbeiter« hervorgehoben, »besonders deswegen, weil er die Verbindung zur Heimat symbolisierte und einen Platz darstellte, an dem das aufgestaute Heimweh mit anderen geteilt werden konnte« (›Die neue/alte Heimat beginnt am Gleis‹). In einer Dokumentation über die italienischen »Gastarbeiter« berichtet ein Zeuge, dass Italiener:innen nicht in Tanzlokale eingelassen wurden. »Bei manchen Diskotheken stand tatsächlich: ›Für Hunde und Italiener ist der Zutritt verboten‹« (Bosse 2022).

¹² Für die DDR recherchierte Damian Mac Con Uladh (2005: 60), dass 1979 in Halle-Neustadt ein ›Club der ungarischen Volksrepublik‹ gegründet wurde, um den Versuchen der »ausländischen Werk-tätigen« entgegenzuwirken, »öffentliche Räume zu eigenen Treffpunkten zu verwandeln.« Zum gleichen Zweck wurde 1979 im sächsischen Bischofswerda ein Café für die algerischen Arbeitsmigranten eröffnet.

Fürs Sauberhalten ihrer Zimmer sind die Bewohner selbst verantwortlich. [...] Zudem hat eine Hand voll Hausmeister in wechselnden Schichten ein Auge darauf, dass alles seinen Gang geht. [...] Die Bewohner können ihre Schmutzwäsche zu festgelegten Zeiten abgeben. [...] Auch der Schriftverkehr ist organisiert. Täglich wird die eingegangene Post auf Listen bekanntgegeben. [...] Einmal pro Woche ist auch die ›Tafel‹ vor Ort. [...] Kochen müssen die Syrer dann selbst (Würker 2015).

Die Leser:innen gewinnen ein Bild von planvoller Aktivität, bei der »das Lernen im Alltag der Flüchtlinge eine große Rolle« spielt, da die meisten täglich einen »berufsvorbereitenden Unterricht« besuchten, sodass »das Wohnheim an vielen Stunden des Tages wie ausgekehrt wirkt«. Die Einkaufsmöglichkeiten vor Ort würden kaum genutzt, da die meisten ihre Besorgungen in den nächstgelegenen größeren Städten erledigen würden, »wo arabischstämmige Versorger ansässig sind«. Der Artikel berichtet von planvollen Begegnungsmöglichkeiten zwischen den Dorfbewohner:innen und den Geflüchteten (»Liederabend«, »Sportfest«) und betont, dass die Geflüchteten ansonsten an den ihnen zugewiesenen Orten sind (»Die Bewohner sind unterwegs. Und ansonsten zumeist in ihren Zimmern«). Der Verfasser ist spürbar bemüht, Transparenz herzustellen und zu vermitteln, dass die Ansiedlung der Geflüchteten geordnet und kontrolliert vonstattengeht und der Alltagsvollzug der ›etablierten‹ Wohnbevölkerung in keiner Weise beeinträchtigt wird.

Dieser Zeitungsbericht ist besonders aufschlussreich, wenn man ihn aus der wissenschaftlichen Perspektive der Begegnungsforschung interpretiert, die unter anderem in der Humangeographie und der Stadtsoziologie etabliert ist. Die Geographien der Begegnung konzentrieren sich auf die häufig übersehenden beiläufigen Begegnungen, die vor allem im öffentlichen Raum stattfinden (Dirksmeier/Mackrodt/Helbrecht 2011: 85). Das gemeinsame Warten an der Haltestelle, die Nutzung öffentlicher Verkehrsmittel, das aneinander Vorbeilaufen auf einem Gehweg, das Anstehen am Marktstand, all das sind flüchtige Alltagsbegegnungen, bei denen in der Regel keine verbale Interaktion stattfindet, sondern gegenseitiges Einvernehmen – oder auch die Ablehnung des ›Anderen‹ – überwiegend durch Blicke und Gesten signalisiert werden. Genauso wie planvolle Begegnungen (etwa die in dem Zeitungsartikel erwähnten Begegnungsabende oder Sportfeste) können sich flüchtige Begegnungssituationen auf das individuelle Wertesystem auswirken und so zu einer Veränderung von Alltagspraktiken, aber auch zu einer Verfestigung von stereotypen Vorannahmen beitragen. Dabei finden entsprechende Begegnungssituationen und deren innere Verarbeitung nicht in einem diskursfreien Raum statt. Übergeordnete Diskurse, also die Art und Weise, wie das Thema Fluchtmigration öffentlich und medial debattiert wird, beeinflusst individuelle Wahrnehmungsmuster und darauf aufbauendes situatives Handeln. Der in dem Zeitungsartikel transportierte Fokus auf die Einhegung des ›Anderen‹ unter Zulassung orchestrierter Begegnungsformen weist auf den diskursiven Rahmen hin, in dem sich die Aufnahme von Geflüchteten in der besagten Region abspielt. Geprägt durch die starke Präsenz rechtsextremer Akteure, einen hohen AfD-Wähleranteil und eine mehrheitlich ältere, konservative und kaum diversitätsoffene Bevölkerung werden im öffentlichen Diskurs vor allem die Probleme und Risiken der Geflüchtetenaufnahme thematisiert. Dabei stehen Ordnung und Kontrolle im Vordergrund, wie es in dem Zeitungsartikel gespiegelt wird. Die individuelle und zufällige Begegnung erscheint hingegen riskant.

8.1.3 Riskante Begegnungen

Diese Risiken, das zeigen meine Forschungsdaten, liegen aber großenteils auf Seiten der neu Hinzugekommenen. In meinen vorwiegend ländlichen und kaum diversitätsgeprägten Forschungsregionen fallen die Geflüchteten auf, wenn sie sich im öffentlichen Raum zeigen. Die Sozialarbeiterin Manja Borsig* imitiert die Reaktionen der Bevölkerung:

»Ah, da läuft eine mit Kopftuch!« und »Da läuft eine Schwarze mit Kopftuch!« Das ist ja so das Nonplusultra. »Oh Gott, Schwarz und Kopftuch.« Sie werden einfach wahrgenommen, weil sie die Einzigsten sind. Und wir hatten hier auch jetzt in dem Sinne nicht massive Anfeindungen, aber so dumme Sprüche und einfach herablassende Blicke. Oder eben auch so diese Abneigung zeigen beim Einkaufen, alles nicht dramatisch, aber zum Wohlfühlen trägt es nicht bei.¹³

Nicht immer bleibt es bei Gesten und verbalen Herabwürdigungen. Manche unserer Gesprächspartner:innen werden auf der Straße angespuckt oder es wird versucht, muslimischen Frauen das Kopftuch herunterzureißen. Meine regional vergleichenden Forschungsdaten zeigen einen klaren Zusammenhang zwischen politischen Einstellungsmustern und der Salienz verbaler und tätlicher Angriffe auf Geflüchtete. Vor allem in den Regionen, in denen die AfD in der Wählergunst vorne liegt, ist Rassismus im Alltag so weit normalisiert, dass niemand einschreitet, wenn es zu entsprechenden Attacken kommt. Das illustriert die folgende Erzählung der Lehrerin Diana Richter*, die an einer Berufsschule im Erzgebirge jugendliche Geflüchtete unterrichtet. Im Interview berichtet sie voller Wertschätzung über die Lernbegierde, die Höflichkeit und den Lernfortschritt ihrer überwiegend aus Afghanistan und Eritrea stammenden Schüler:innen. Trotz dieser positiven und zugewandten Grundhaltung zeigt sie keinerlei Initiative, Partei für ihre Schützlinge zu ergreifen, als es auf einem Klassenausflug zu rassistischen Pöbeleien kommt. Ihrer Auffassung nach kann sie als Einzelne nicht gegen die Mehrheitsmeinung ankommen, in der rassistische Herabwürdigung zum alltäglichen Handlungsrepertoire gehört:

Ich gehe auch mit großen Gruppen raus, mache Exkursionen, auch wenn man mal im Bus oder im Zug und überall auffällt, auch manchmal aneckt. Die Schüler tun ja nichts, aber wenn ich eben mit einer Gruppe komme, und da sind zehn von Schwarz, die total auffallen, dann trifft man eben auf das normale Leben hier und wird eben auch manchmal beleidigt oder beschimpft.¹⁴

Auch wenn es regionale Unterschiede in der Häufigkeit derartiger rassistischer Attacken gibt, so zeigt der großflächige Blick über alle lokalen Fallstudien, dass stigmatisierende

¹³ Interview mit Manja Borsig* (Pseudonym), Sozialarbeiterin für Geflüchtete im ländlichen Nord-sachsen, März 2019.

¹⁴ Interview mit Diana Richter* (Pseudonym), Lehrerin für das Fach Deutsch als Zweitsprache, Februar 2016.

und kulturalisierende Abwertungen geflüchteter Menschen weit verbreitet sind. Während sie in unseren ostdeutschen Untersuchungsregionen als normalisierter kollektiver Habitus erscheinen, geraten entsprechende Einlassungen in anderen Regionen subtiler, werden aber ebenso breit geteilt und sind damit ebenso wirkmächtig hinsichtlich ihrer strukturbildenden Effekte. Für die Geflüchteten und andere migrantisch gelesene Menschen bedeutet diese Kultur der Abwertung ein andauerndes Gefühl der Unsicherheit und Anspannung in Situationen der Begegnung. Viele entwickeln Vermeidungsstrategien, um das persönliche Risiko zu reduzieren, etwa indem sie bestimmte Orte zu bestimmten Tageszeiten meiden oder sich nur in Gruppen nach draußen begeben. Farah El Mazyr* aus dem Libanon, die eine Zeitlang in Dresden lebte, berichtet beispielsweise, dass sie und andere Geflüchtete an den Tagen der PEGIDA-Demonstrationen das Haus möglichst nicht verließen: »Es gibt einen Tag in Dresden, da kommen die Nazis raus wegen der Flüchtlinge und für uns ist dieser Tag wie ein Verbot rauszugehen. Wir bleiben immer daheim, keiner geht raus.«¹⁵

Die Bedrohungslage im öffentlichen Raum steigt vor allem an jenen Orten, die traurige Schauplätze von Gewalttaten oder Terrorattacken wurden, insofern es sich um Gewalttaten durch Migrant:innen handelt. Häufig wurden und werden diese Taten anschließend durch Rechtsextreme vereinnahmt, um Migrant:innen in der Gesamtheit zu kriminalisieren. Gerade in Regionen, in denen Rassismus als normalisierte Alltagspraxis erscheint, braucht es nicht viel, um die Hemmschwelle in der Mehrheitsbevölkerung zu senken, was gewalttätige Übergriffe auf migrantisch gelesene Menschen betrifft. Das erlebten viele Migrant:innen in Chemnitz, nachdem dort im Sommer 2018 ein Asylsuchender einen Deutsch-Kubaner im Streit auf der Straße erstochen hatte. »Nach dem Vorfall von Chemnitz Ende August ist auch viel anders geworden. Ja. Die Spannung ist total anders und die Sicht auf die Flüchtlinge von verschiedenen Gruppen ist total geändert«, berichtet Kamran Abbasi*, der einen guten Überblick über die migrantische Community in Chemnitz hat. Besonders Frauen und Kinder hätten Angst gehabt, auf die Straße zu gehen, »Durch die vielen Demos, viele Gegendemos und so weiter. Und jeden Freitag Demos. Die haben Angst gehabt.«¹⁶ Auch das schreckliche Attentat auf den Magdeburger Weihnachtsmarkt im Dezember 2016, verübt durch einen Täter saudi-arabischer Herkunft, sowie die unmittelbare politische Einordnung als ›migrationsbezogene‹ Tat heizte die migrationsfeindliche Stimmung an. Migrantisch aussehende Menschen in Magdeburg sind seither einem zuvor nicht erlebten Ausmaß an Aggression ausgesetzt. Innerhalb weniger Wochen wurden 26 rassistische Angriffe zur Anzeige gebracht, wobei die Dunkelziffer wesentlich höher liegen dürfte. Zeitungen berichten von einer »extrem feindseligen[n] Stimmung« in der Stadt. Opferverbände registrieren

15 Interview mit Farah El Mazyr* (Pseudonym) aus dem Libanon, Mai 2019. Ähnliche Vermeidungsstrategien sind für vietnamesische Migrant:innen in Ostdeutschland nach der politischen Wende dokumentiert. Angesichts rasant um sich greifender rassistischer Anfeindungen entwickelten sie Strategien zum Selbstschutz, indem sie bestimmte Orte zu bestimmten Tageszeiten mieden und sich nur in Gruppen und vorwiegend mit dem Auto in der Öffentlichkeit bewegten. Eine Studie aus den 1990er Jahren konstatiert dazu: »Erschreckenderweise ist die Tatsache, dass man sich nicht frei bewegen kann, fast schon normal geworden.« (Weiss 2005: 91)

16 Interview mit Kamran Abbasi* (Pseudonym), September 2019.

nun durchschnittlich einen rassistischen Übergriff pro Tag, »vor dem Anschlag war es lediglich einer [sic!] pro Woche« (Geiler 2025).

8.1.4 Vielfaltsakzeptanz und Urbanität

Da meine Forschungsergebnisse überwiegend das Leben in ländlichen Regionen und kleineren Städten abbilden, stellt sich fortdauernd die Frage, ob die beobachteten Phänomene spezifisch für ländliche Räume sind. Denn ethnische Vielfalt wird vorwiegend als ein urbanes Phänomen angenommen. Von dort stammen die wesentlichen empirischen Befunde, und mit Blick auf Großstädte erklären sich auch viele konzeptionelle Zugänge zu Diversität, wie etwa die Überlegungen des amerikanischen Soziologen Steven Vertovec (2024) zu *Superdiversität* oder der u.a. durch die Berliner Soziologin Naika Foroutan (2019) eingebrachte Begriff der *postmigrantischen Gesellschaft*. Beide Konzepte basieren auf einem Verständnis von Gesellschaft, in der es keine sichtbaren Mehrheiten mehr gibt, sondern stattdessen ein Patchwork an verschiedenen Minderheiten, in der in dem langfristigen Zusammenleben zwischen Alteingesessenen, Eingewanderten und ihren Nachkommen hierarchische Unterschiede zwischen ›Mehrheit‹ und ›Minderheit‹ in Bewegung geraten sind und es zu aktiven Prozessen des Neuaushandelns kommt. Empirisch lässt sich das für viele Großstädte in Deutschland gut belegen. Stuttgart beispielsweise verzeichnet Menschen aus 185 Nationen, knapp die Hälfte aller Einwohner:innen besitzt eine Einwanderungsgeschichte. In Frankfurt a.M. stellen Menschen mit Migrationsgeschichte mit 56 % die Bevölkerungsmehrheit.¹⁷ Vor allem unter Kindern und Jugendlichen in westdeutschen Großstädten ist migrationsbedingte Vielfalt eher die Regel als die Ausnahme. Begegnungen mit Menschen unterschiedlicher Herkunft gehören hier zum Alltag. Zwar zeigen Forschungsergebnisse, dass die größere Interaktionsdichte im urbanen Raum nicht automatisch zu einer höheren Diversitätstoleranz führt (Valentine 2008), aber zumindest gibt es mehr Gelegenheiten, sich im Umgang mit Verhaltensunterschieden in der alltäglichen Begegnung zu trainieren. Anders sieht es in ostdeutschen Großstädten aus, wo Menschen mit Migrationsbiographie weniger präsent sind. In Leipzig besitzt knapp ein Fünftel der Einwohner:innen einen Migrationshintergrund (Stand 2023), in Rostock rund ein Zehntel (Stand 2019), in den ostdeutschen Flächenbundesländern sind es weniger als 10 %. In den ländlichen Regionen und den kleineren Städten in Ost und West liegen die Ausländeranteile meist unter 10 %, teils auch unter 5 %. Dementsprechend stellt sich die Frage der Übertragbarkeit von Diversitätskonzepten wie *Superdiversität* oder der *Postmigrantischen Gesellschaft*, zumal in vielen wissenschaftlichen Diskursen kulturelle Diversität und Hybridität als normativ gewolltes Ideal einer kosmopolitischen Bürgerlichkeit konstruiert wird, was ja nicht zwangsläufig von allen geteilt werden muss (Dirksmeier/Mackrodt/Helbrecht 2011: 88). Das zeigt auch das Vielfaltsbarometer der Robert-Bosch-Stiftung aus dem Jahr 2019. Zwar ist die Offenheit gegenüber Menschen mit einer anderen ethnischen Herkunft grundsätzlich hoch, jedoch gibt es deutliche regionale Unterschiede, wobei die Stadtstaaten und die norddeutschen Flächenländer Schleswig-Holstein und

¹⁷ Beide Daten bilden das Jahr 2022 ab und stammen aus den kommunalen Statistikstellen der Städte Mannheim und Frankfurt a.M..

Niedersachsen vorne liegen, während die übrigen westdeutschen Bundesländer etwas weniger positive Einstellungen zu Diversität aufweisen. Am Ende des Rankings liegen die ostdeutschen Bundesländer (Robert-Bosch-Stiftung 2019: 55f.). Die vertiefende Datenauswertung liefert kaum Hinweise auf die Relevanz von soziodemographischen oder sozioökonomischen Faktoren (wie etwa Alter oder Arbeitslosigkeit) für die Akzeptanz von Vielfalt. Vielmehr scheint die regional verankerte kollektive Mentalität eine Rolle zu spielen:

Politische Einstellungen, Empathiefähigkeit, vor allem aber die Höhe der je individuellen Intergruppenangst, also das Gefühl der Bedrohung durch »das Andere«/»das Fremde«, sind Grundlage für die – je nach Standort hohe oder niedrige – Ausprägung von je individueller Vielfaltsakzeptanz (ebd.: 80).

Die im Vielfaltsbarometer angesprochene Intergruppenangst ist ein Konzept aus der sozialpsychologischen Vorurteilsforschung. Diese hat nachgewiesen, dass in einem hierarchischen Gruppenverhältnis, wie es häufig in Einwanderungsländern anzutreffen ist, tendenziell die negativsten Erfahrungen mit Einwander:innen auf die gesamte Gruppe der Migrant:innen übertragen werden (Zick/Küpper/Heitmeyer 2012). Mein weiter oben geschildertes Erlebnis in der Gruppendiskussion in Salzgitter ist dafür ein gutes Beispiel. Die stereotype Vorstellung des Diskussionsteilnehmers Hermann Werth* über »Türken« weist zudem darauf hin, dass selbst in einer von Diversität geprägten Großstadt wie Salzgitter eine hohe residentielle Segregation die Möglichkeit der interkulturellen Begegnung einschränkt. Zwei Drittel der insgesamt 23.000 Menschen mit ausländischem Pass leben in dem bevölkerungsreichsten urbanen Ortsteil Salzgitter-Lebenstedt und stellen dort ein Drittel der Gesamtbevölkerung. In weiteren drei von 31 Ortsteilen liegt der Ausländeranteil bei über 20 %, in 23 Ortsteilen jedoch bei unter 10 %, und in den meisten kleineren, ländlicher geprägten Ortsteilen Salzgitters sogar bei unter 5 % (Stadt Salzgitter 2024: 77). Die Präsenz von Menschen mit Migrationsmerkmalen und ihre Wahrnehmung als Teil der urbanen Normalität dürfte dementsprechend gerade in den ländlich geprägten Ortsteilen geringer sein. Bei unseren Begehung in Salzgitter fahren wir keine zehn Autominuten von Salzgitter-Lebenstedt entfernt durch stille Siedlungen mit eingehegten Grundstücken und großzügigen Eigenheimen. Die Straßen sind leergefegt. Was für ein Gegensatz zu der pulsierenden Innenstadt von Salzgitter-Lebenstedt oder dem lebhaften Ausflugsgeschehen rund um den Salzgittersee, wo die Einwanderungsgeschichte der Stadt deutlich durch die Präsenz von Menschen mit Migrationshintergrund im öffentlichen Raum sichtbar ist. Wir thematisieren die wahrgenommenen Unterschiede zwischen den Ortsteilen in der Diskussionsrunde in Salzgitter. Ecrin Çelik*, die Salzgitteranerin mit türkischen Wurzeln, bestätigt unsere Wahrnehmung und berichtet, dass sie mit dem Gedanken gespielt hatte, ein Haus im ländlichen Ortsteil Lesse zu kaufen. Doch mit einem Ausländeranteil von 2,4 % hätte sie sich als Muslimin mit Kopftuch wie »auf dem Präsentierteller« gefühlt und daher von dem Vorhaben Abstand genommen. Gerade in diesen Siedlungen, so fügt sie hinzu, würden ausländerfeindliche politische Parteien auf Stimmenfang gehen. Zu Wahlkampfzeiten seien dort die Straßen mit Wahlplakaten der NPD und AfD gepflastert. Die Sichtbarkeit von migrantischer Diversität, so scheint es, findet einen Resonanzraum gerade an

Orten, wo sie kaum vorhanden ist. Und gerade dort scheint (die nicht selbst erlebte) Diversität Störgefühle und Ängste auszulösen, denen mit dem Wunsch nach Kontrolle und Abgrenzung begegnet wird.

8.2 Offenheit für Begegnung? Die Kontakthypothese

Folgt man der bereits in den 1950er Jahre von dem Psychologen Gordon William Allport entwickelten Kontakthypothese, so könnte das allseitige Störgefühl über die Zeit abgebaut werden. Seine inzwischen vielfach empirisch bestätigte Hypothese besagt, dass gruppenbezogene Vorurteile, z.B. in Bezug auf ethnische Minderheiten, zurückgehen, wenn Mitglieder der dominanten Gruppen und der besagten Minderheit regelmäßig in Kontakt miteinander treten. Beispiele wären Kontakte in der Nachbarschaft, am Arbeitsplatz oder in der Schule, also Kontakte, die in regulären Alltagssituationen passieren. Besonders wirkungsvoll für den Abbau von Vorurteilen seien Kontakte dann, wenn die Angehörigen beider Gruppen statusgleich sind und wenn sie ein gemeinsames Ziel verfolgen (Allport 1954).¹⁸ Zudem ist die Freiwilligkeit des Kontakts ein bedeutender Faktor. Vermeidet eine der beiden Gruppen die Kontaktaufnahme oder wird die Begegnung durch strukturelle Maßnahmen verhindert, so können Kontakt und darauf aufbauende gegenseitige Annäherungsprozesse nicht entstehen.

Wir sind der Kontakthypothese in unseren Forschungen zur Integration von Geflüchteten in ländlichen Regionen nachgegangen. In einer Repräsentativbefragung der ländlichen Bevölkerung in insgesamt acht Landkreisen in Deutschland haben wir gefragt, inwiefern positive Kontakterfahrungen mit als ›Ausländer:innen‹ empfundenen Menschen gemacht werden, und bei welchen Gelegenheiten dies der Fall ist. Die Ergebnisse zeigen, dass eine große Mehrheit der Befragten bis dato kaum positive Kontakterlebnisse mit ›Ausländer:innen‹ hatte. Am häufigsten werden mit 59,4 % positive Kontakterfahrungen im Arbeitszusammenhang gemacht. Im Freundeskreis und im Freizeitbereich ist das weniger der Fall, und sehr rar sind positive Kontakte in der Nachbarschaft oder der Familie (Abb. 8.2). Der Arbeitsplatz, wo man Begegnungen nicht vermeiden kann und zugleich an gemeinsamen Zielen arbeitet, wird damit zu einem wichtigen Ort, um persönliche Kontakterfahrungen mit Migrant:innen zu machen.¹⁹

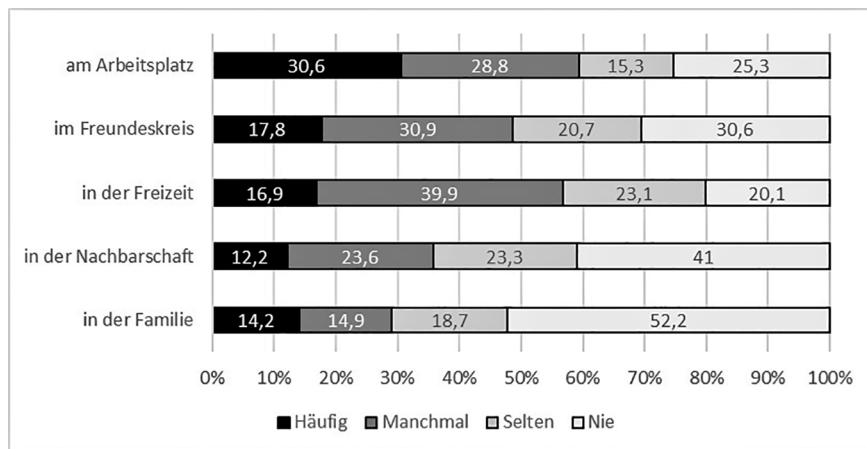
Eine weitere Frage, die wir mit Hilfe der Repräsentativbefragung beantworten wollten, war die nach der Wirkung der Intergruppenkontakte. Kommt es durch regelmäßigen Kontakt tatsächlich zum Abbau von Vorurteilen? Um das zu ermitteln, haben wir unseren Befragten verschiedene Aussagen zur Bewertung vorgelegt, die entweder auf tolerante oder auf ablehnende Einstellungen gegenüber Migrant:innen hinweisen. Dann

¹⁸ In einer Repräsentativstudie für Deutschland konnten Wagner et al. (2006) nachweisen, dass Vorurteile dort am niedrigsten sind, wo der Ausländeranteil am höchsten ist. Pettigrew und Tropp (2006) fanden in einer Metaanalyse mit mehr als 250.000 Befragten Belege für den Kontakteffekt auf die Reduzierung von Vorurteilen.

¹⁹ Einen ähnlichen Befund dürfte die Frage nach Schulen als Kontaktort generieren. Da sich unsere Befragung allerdings an Erwachsene richtete, haben wir dieses Item nicht berücksichtigt.

haben wir nach Zusammenhängen zwischen Einstellungen und Kontakterfahrungen gesucht. Das Ergebnis war eine eindeutige Bestätigung der Kontakthyphothese: Personen mit häufigen positiven Kontakterfahrungen zu Ausländer:innen zeigten signifikant häufiger tolerante Einstellungen und lehnten menschenfeindliche Einstellungen stärker ab als Personen mit wenig Kontakterfahrungen. Diese Zusammenhänge waren besonders stark in Bezug auf Freizeitkontakte, also dort, wo Kontakte selbst gewählt werden können (Schneider/Bürer/Glorius 2021: 45).

Abb. 8.2: Kontakterfahrung mit ›Ausländer:innen‹ (›angenehme Kontakterfahrung‹)



Quelle: Bevölkerungsbefragung »Zukunft Geflüchtete« 2019, $n = 861 - 880$, ohne »weiß nicht«-Angaben, Prozentangaben sind gerundet

Selbst wählen zu können, mit wem ein Kontakt aufgebaut werden kann, das ist allerdings für die Geflüchteten anfangs nicht realistisch. Wie in so vielen Dingen sind sie hier auf Signale der Aufnahmegerellschaft angewiesen, wie es das Eingangszitat der Lehrerin Diana Richter* so plakativ machte (»Hast du keinen Kontakt zu Deutschen, ja wie sollen sie es denn machen. Du gehst nicht auf die Straße und fragst: ›Willst du mit mir Kontakt haben?‹«). Dementsprechend werden zwei Kontaktquellen besonders relevant: einmal die sozialräumlich fixierte Wohnsituation, in der die Begegnung mit Nachbar:innen unumgänglich ist, und zum anderen die Kontakte zu Ehrenamtlichen, die gerade am Anfang teils die einzigen Angehörigen der Mehrheitsgesellschaft sind, die Geflüchteten auf einer persönlichen Ebene begegnen.

8.2.1 Begegnungsort Nachbarschaft

In der Sozialgeographie wird besonders der soziale Nahraum wie das Wohnviertel oder die Nachbarschaft als Möglichkeitsraum für unverbindliche soziale Interaktionen hervorgehoben, wie etwa der *small talk* über den Gartenzaun. Dabei sind die Inhalte weniger wichtig als die Interaktion selbst, in der eine beiläufig-freundliche soziale Anerkennung

des Gegenübers signalisiert wird. Auch funktionale Aspekte können soziale Interaktion fördern, z.B. kleine wechselseitige Hilfeleistungen in der Nachbarschaft. Daraus können sich intensivere und verbindlichere Beziehungen entwickeln, v.a. wenn es gemeinsame Interessens- oder Problemlagen gibt, etwa aus lebenszyklischen Zusammenhängen heraus. Der Sozialgeograph Peter Weichhart hebt für diese Formen der Interaktionen im sozialen Nahraum die Eigenschaft hervor, dass »funktionale Differenzierungen und Rollendifferenzierungen der modernen Gesellschaft partiell aufgehoben werden« (Weichhart 1990: 65). Durch nachbarschaftliche Begegnungen kann es also gelingen, Störgefühl und Unsicherheiten im gegenseitigen Umgang abzubauen. So war es beispielsweise bei Elisar, die weiter oben von ihrem anfänglichen ›Kulturschock‹ nach der Ankunft in Rathow* erzählte:

Und dann haben wir uns getraut, rauszugehen, und die Stadt zu erkunden. Und dann sind unsere Nachbarn zu uns gekommen, haben uns begrüßt, und dann sind sie einfach mit einem Wörterbuch Arabisch-Deutsch zu uns gekommen und dann haben sie halt ein paar Wörter gezeigt und haben so versucht, mit uns zu kommunizieren.²⁰

Dies habe dazu beigetragen, dass die anfängliche Unsicherheit abgebaut werden konnte, und dass Elisar eine Bindung an den Ankunftsort entwickeln konnte. Auch andernorts wird vom Einsetzen der sozial eingebüßten Nachbarschaftshilfe berichtet, gerade in kleineren, ländlichen Gemeinden, in denen eine Kultur der gegenseitigen Hilfeleistung existiert, wie es eine Mitarbeiterin der Landkreisverwaltung im Landkreis Leipzig berichtet: »Wir haben es aber auch in kleineren Orten, wo dann die Nachbarschaftshilfe greift. Dass Nachbarn anrufen, wenn Familien ein Problem haben und versuchen, das für die Familien halt zu klären.«²¹

Diese Abläufe sind jedoch nicht selbstverständlich. Viele Geflüchtete berichten von völlig dysfunktionalen Nachbarschaften, gerade wenn sie in den bereits weiter oben erwähnten ›Schrottimmobilien‹ untergebracht werden, wo sie auf andere Marginalisierte treffen, die teils deviante Verhaltensweisen praktizieren. Auf dem Weg zu einem Interview mit einer geflüchteten Familie trafen wir auf eine zersplitterte und nur notdürftig fixierte Wohnungstür. Unser Gesprächspartner berichtete, dass eines nachts Betrunkene gekommen seien, die eigentlich den Nachbarn aufsuchen wollten und sich versehentlich an seiner Wohnungstür abgearbeitet hatten. Seit diesem Vorkommnis fühle er sich nicht mehr sicher in dem Haus. Das Gebäude hat auch sonst einen sehr niedrigen Wohnstandard. Es ist feucht und die strombetriebene Heizung lässt die Nebenkosten nach oben schießen. Doch es ist die einzige Wohnung, die unser Gesprächspartner für seine Familie finden konnte.

Teilweise verhalten sich Nachbar:innen auch offen feindselig gegenüber den Geflüchteten, wie das Nila Ahmadi* erzählt, die mit ihrem Mann und drei Kindern in Marstadt* lebt. Während sie zu einer Familie im Haus, die Kinder im gleichen Alter hat,

20 Das Zitat ist einem Kurzfilm mit Elisar entnommen, den wir 2023 im Rahmen des Forschungsprojekts WholeCOMM gedreht haben, und der individuelle Migrationserfahrungen in den Mittelpunkt rückt, <https://www.youtube.com/watch?v=rw63XlbDiiY>

21 Interview mit Sandra Walcher* (Pseudonym), Sachbearbeiterin in der Landkreisverwaltung des Landkreises Leipzig, Juni 2015.

enge und freundschaftliche Kontakte unterhält, reagiert eine andere Nachbarin, eine ältere Dame, so abweisend, dass Nila Ahmadi* versucht, ihr aus dem Weg zu gehen:

Die obere Nachbarin ist nicht gut. Immer fragt sie mich: »Wann gehst du zurück nach Afghanistan?« Und immer beschimpft sie mich, dass ich Geld vom Jobcenter beziehe. Wenn ich mit den Kindern von der Schule nach Hause komme, sagt sie: »Ja, Du hast eine schöne Wohnung, Du nimmst Geld vom Jobcenter, für Essen und alles.«²²

Teilweise gibt es auch kaum Begegnung mit der lokalen Wohnbevölkerung, etwa wenn Geflüchtete in Gemeinschaftsunterkünften in peripherer Lage untergebracht sind. Häufig führten uns Wege zu den Interviews mit Geflüchteten tief in den Wald, da die Gemeinschaftsunterkunft in einer stillgelegten Kaserne oder einem aufgelassenen Ferienheim eingerichtet wurde. Die Wahrscheinlichkeit, dort soziale Beziehungen mit Einheimischen aufzubauen, ist eher gering. Demgegenüber erscheint die Situation im sachsen-anhaltinischen Marstadt* optimal. Die Mittelstadt, die nach der politischen Wende ein Viertel ihrer Einwohnerschaft verloren hat, verfügt über einen großen Bestand kommunaler Wohnungen in Plattenbauweise, in denen erheblicher Leerstand herrscht. Die der Gemeinde zugewiesenen Geflüchteten brachte man daher in diesen Beständen unter. Das hatte positive und negative Folgen, wie unsere Gesprächspartnerin Yuko Omaha* berichtet:

Also natürlich ist idealtypisch, dass die Geflüchteten dezentral untergebracht werden, damit sie sich in ihrem Wohnumfeld integrieren können und mit der einheimischen Bevölkerung in Berührung kommen. Das ist ja gewünscht. Aber wenn da kein Willkommenklima herrscht in der Nachbarschaft und wenn die einheimischen Menschen da nicht erfahren sind, nicht wissen, wie sie so was machen, ist es schwierig. [...] Als es zum ersten Mal bei manchen Menschen zu dieser Begegnung [mit Geflüchteten] gekommen ist, gab es ja natürlich auch zum ersten Mal diese kulturell begründeten Konflikte. Und die standen stets im Vordergrund. »Die kommen hierher und dann gibt es vielleicht Probleme.« Und da werden natürlich ganz normale, alltägliche Probleme ja auch kulturalisiert.²³

Ein Beispiel für die Kulturalisierung von Nachbarschaftskonflikten sei etwa Kinderlärm. Da die nach der Abwanderungswelle verbleibenden Bewohner:innen überwiegend im Rentenalter sind, reagieren manche irritiert, als nach Jahren der Stille plötzlich junge Familien einziehen, die allein durch ihre Anwesenheit das implizite Regelwerk der Hausgemeinschaft in Frage stellen. Und da es sich um nicht-deutsche Familien handelt, werden dann intergenerationale Konflikte, etwa über Kinderlärm, häufig zu Kulturkonflikten stilisiert.

²² Interview mit Nila Ahmadi* (Pseudonym) aus Afghanistan, Juli 2022.

²³ Interview mit Yuko Omaha* (Pseudonym), Mitarbeiterin des Landesnetzwerks Migrantengesellschaften Sachsen-Anhalt (LAMSA) e.V., September 2021.

Abb. 8.3: Plattenbausiedlung in Marstadt*, Sachsen-Anhalt



Quelle: Glorius 2019

Auch unterschiedliche Erwartungshaltungen in Bezug auf eine gelingende Nachbarschaft können Hürden im Beziehungsaufbau darstellen, vor allem wenn sie nicht explizit gemacht werden. Nach ihren Erwartungen an neu einziehende Nachbar:innen gefragt, überwogen in unserer Repräsentativbefragung in der ländlichen Wohnbevölkerung Aussagen, die auf eine Beibehaltung von überwiegend höflich-distanzierten und funktionalen Beziehungen hinweisen. Neue Nachbar:innen sollten möglichst auf der Straße grüßen (79,4 %) und sich an die Regeln halten (50 %). Manche wünschten sich auch, dass die neuen Nachbar:innen nicht stören (33,4 %) und dass alles so bleibt, wie es ist (21,3 %) (Schneider/Bürer/Glorius 2021: 31). Diese eher distanzierten Aussagen sollten allerdings nicht über die große Bedeutung und Wertschätzung von guten Nachbarschaftsbeziehungen gerade in ländlichen Regionen hinwegtäuschen. Der ehrenamtliche Integrationshelfer Sayed Mansour* aus dem ländlichen Südhessen erklärt eine funktionierende Nachbarschaft so:

Nachbarn müssen nicht unbedingt BEFREUNDET sein, aber es ist wichtig, gute Nachbarschaft zu haben. MEINE Erfahrung ist die, wenn ich nicht da bin oder Hilfe brauche, sind Menschen DA. Ich bin für ihn da [damit ist der Nachbar gemeint, B.G.], wenn er nicht da ist, angenommen er ist im Urlaub und dann kann ich auch für seine Blumen [sor-

gen], für seine Post, die Mülltonne auf die Straße bringen etc., das ist etwas, das auch das Zusammenleben oder das Leben überhaupt erleichtert.²⁴

Zwar ist man nicht direkt befreundet, aber lebt in einem zugewandten und vertrauensvollen Verhältnis nebeneinander und hilft sich gegenseitig im Alltag. Eine darüber hinaus reichende Beziehung ist möglicherweise gar nicht erwünscht – »Nachbarn müssen nicht unbedingt befreundet sein.« Dieses feine Gleichgewicht zwischen Nähe und Distanz ist für die von uns befragten Geflüchteten schwer zu verstehen. Viele von ihnen erinnern wesentlich vertrauensvollere Nachbarschaftsbeziehungen aus ihrer Heimat. Oft lebte man dort im Familienzusammenhang, aber auch außerhalb der verwandtschaftlichen Bindung waren enge und herzliche Beziehungen in der Nachbarschaft die Regel. Das berichten beispielsweise Mervan Jaber* aus seiner syrischen Heimat:

Bei uns ist ein bisschen anders. Die Atmosphäre ist anders. Es gibt immer Besuche zwischen den Bekannten, Verwandten oder Freunden. Zum Beispiel, wenn ich zu einem Freund gehen will, rufe ich einfach kurz vorher an und sage, dass ich komme. Dann spielen wir Karten und essen zusammen und solche Sachen. Aber bei Deutschen muss man vorher lange Zeit einen Termin vereinbaren und fragen »Wann hast Du Zeit« und so. Aber bei uns ist ein bisschen anders. Deswegen es gibt keine großen Kontakte mit den anderen Nachbarn hier.²⁵

Die Erkenntnis von Mervan Jaber*, dass spontane Interaktionen in Deutschland nicht üblich sind und auch kaum in den von Pflichtaktivitäten geprägten Alltag hineinpassen, wird auch von anderen Geflüchteten geteilt. Ismail Fekadu* vergleicht seine Nachbarschaftserfahrungen in Deutschland und in seinem Heimatland Eritrea:

Zum Beispiel, wenn ich hier in meiner Heimat [*Name der Heimatstadt, B.G.*] mit den Nachbarn zusammen bin, dann essen wir zusammen, unterhalten uns zusammen, aber hier in Deutschland ist es ganz anders. Ich kenne meine Nachbarn nicht. Ich kenne auch nicht ihre Namen. Die gehen um sechs Uhr in die Arbeit, ich gehe um sechs Uhr zur Schule oder in die Maßnahme oder ins Praktikum. Dann hast du keine Zeit, Dich mit dem Nachbarn zu treffen.²⁶

Manchmal versuchen die von uns befragten Geflüchteten, die aus ihrer Heimat üblichen Praktiken der Kontaktanbahnung auch in ihre deutschen Nachbarschaften zu übertragen, und manchmal haben sie damit auch Erfolg. Das berichtet beispielsweise Rachida Ali* aus Syrien, die die Beziehung zu ihrer Nachbarin wie zu einer Schwester bezeichnet. Ihren Startpunkt fand diese positive Nachbarschaftsbeziehung durch die Kinder der beiden Frauen:

²⁴ Interview mit dem ehrenamtlichen Integrationshelfer Sayed Mansour* (Pseudonym) aus dem ländlichen Südosten Hessen, März 2020.

²⁵ Interview mit Mervan Jaber* (Pseudonym) aus Syrien, März 2019.

²⁶ Interview mit Ismail Fekadu* (Pseudonym) aus Eritrea, Januar 2019.

Sie hat zuerst meine Kinder kennen gelernt und sie hat mit meinen Kindern gesprochen. Und sie hat meine Kinder nett gefunden. Und dann sie hat mit mir gesprochen und so. Und erstes Mal habe ich gesagt »Bitte schön, Kaffee trinken« und sie war auch überrascht, wie ich so einfach sagen »Bitte schön, Kaffee trinken«. Sie sagt, die Deutschen machen das nicht. Und ich habe auch einen Kuchen gebacken, das auch war etwas, oh! Wir haben Kaffee getrunken und Kuchen gegessen und seitdem wir sind sehr gute Nachbarn.²⁷

Betrachtet man all diese Erfahrungen zur Begegnung in der Nachbarschaft aus der Perspektive der Kontakthypothese, so wird die Bedeutung der Begegnung auf Augenhöhe und der gegenseitigen Aufgeschlossenheit für Begegnung deutlich. In ihrem aktiven Bemühen um eine gute Nachbarschaftsbeziehung sind Geflüchtete auf die Offenheit ihrer Nachbar:innen angewiesen. Und es scheint in der Macht Letzterer zu liegen, ob sich ein freundschaftlicher Umgang einstellt, auf deren Basis eine intensivere soziale Beziehung wachsen kann.

8.2.2 Ehrenamtliche als Türöffner

Gerade in der Anfangsphase sind ehrenamtliche Integrationshelfer:innen die beste, manchmal auch die einzige, Möglichkeit für Geflüchtete, mit Angehörigen der Aufnahmegerellschaft in Kontakt zu treten. In vielen Erzählungen Geflüchteter hören wir von intensiven Hilfs- und Patenschaftsbeziehungen. Ehrenamtliche erteilen Nachhilfe, erledigen Fahrdienste, begleiten Geflüchtete zu Behörden, motivieren sie darin, in Sportvereine einzutreten oder sich ehrenamtlich zu engagieren und geben ganz grundsätzlich Orientierung im deutschen Alltag. Teilweise stehen die Ehrenamtlichen den Geflüchteten über viele Jahre als Pat:innen zur Seite. Die Geflüchteten sprechen über sie äußerst respektvoll und titulieren sie häufig in der Kombination aus Sie-Anrede und Vorname (z.B. »Frau Bärbel«), häufig auch betonend, die Ehrenamtlichen hätten Eltern- oder Großelternrollen für sie übernommen. Der junge Eritreer Elyas Tadesse*, den ich in Steinbergen* treffe, erzählt mir beispielsweise, dass er sich zwei Mal in der Woche mit seinem ehrenamtlichen Mentor trifft, der ihn bei der Vorbereitung auf den Realschulabschluss unterstützt. Weil Elyas Tadesse* einen wirtschaftswissenschaftlich orientierten Schulzweig besucht, lesen sie gemeinsam anspruchsvolle Sachbücher zu Wirtschaftsthemen und diskutieren darüber. Elyas Tadesse* empfindet, dass sich aus dem Betreuungsverhältnis eine Freundschaft entwickelt hat. »Also wir haben, er hat als Betreuer angefangen, und dann Freundschaft davon entwickelt. Und wir reden also

27 Interview mit Rachida Ali* (Pseudonym) aus Syrien, Juni 2019. Ihre Erzählung erinnert mich an eine Unterhaltung mit einem Kollegen aus Nordrhein-Westfalen, dessen Eltern aus der Türkei eingewandert waren. Nach einem Umzug innerhalb Nordrhein-Westfalens wollte sich seine Mutter mit den neuen Nachbar:innen bekannt machen. Kaum des Deutschen mächtig, aber ausgerüstet mit einer Kanne Tee und einem Tablett mit Gebäck klingelte sie an den benachbarten Wohnungstüren und lud die Nachbarinnen durch einladende Gesten in ihre Wohnung ein. Sie erntete allerdings nur Unverständnis. Plastisch beschrieb mein Kollege, wie seine Mutter allein im Hausflur zurückblieb, die Teekanne in der Hand. Tief enttäuscht kehrte sie schließlich allein in die neue Wohnung zurück.

über alles, Politik und Religion, und über alles diskutieren wir. Und ich finde, es ist wie zuhause, dass man auch Leute findet und sagt, wir sind also gemeinsam.«²⁸

Die Präsenz von Ehrenamtlichen stellt eine wichtige Kontaktbrücke in die Aufnahmegerüesellschaft und damit eine bedeutende Form sozialen Kapitals dar, von dem Geflüchtete stark profitieren. Seltener jedoch entsteht daraus eine Freundschaft, und darauf ist die ehrenamtliche Tätigkeit auch nicht ausgerichtet. Vielmehr ist sie überwiegend von einem funktionalen Rollenverständnis geprägt, und die Beziehungen zwischen Geflüchteten und Ehrenamtlichen sind ganz klar hierarchisch aufgebaut. Es sind die Ehrenamtlichen, die den räumlichen und zeitlichen Rahmen für ihr Engagement definieren, nicht die Geflüchteten. Die meisten Ehrenamtlichen engagieren sich aus einem karitativen Gedanken heraus, wie eine Ehrenamtsbefragung aus dem Dezember 2015 ergab. Dort nannten 85,5 % das Motiv »Schwächeren beizustehen« als entscheidenden Grund für ihr Engagement (Karakayali/Kleist 2016: 31). Sicherlich haben viele auch Freude an der interkulturellen Begegnung, doch sie wollen selbst die Grenzen ziehen. Stefanie Adamitz berichtet beispielsweise in ihrer ethnographischen Studie zur Geflüchtetenhilfe in Leipzig von einem Ehrenamtlichen, der Deutschunterricht in der Erstaufnahmeeinrichtung erteilte, der aber nicht dazu bereit war, Gleicher in der nachfolgenden Gemeinschaftseinrichtung zu tun, »da die Menschen dort langfristig wohnen würden und ein häufigerer Kontakt zu der Bewohnerschaft entstehen würde, den er nicht wünschte« (Adamitz 2022: 155). Dieses Beharren auf einer professionellen Distanz entspringt sicher dem Bedürfnis, sich selbst vor Überforderung zu schützen. Denn da die Ehrenamtlichen die ersten und oft auch einzigen jederzeit erreichbaren Kontakt Personen sind, wenden sich Geflüchtete auch in allen Fragen und Krisensituationen an sie. In Stefanie Adamitz' ethnographischer Studie artikuliert eine Studentin ihre Überforderung, als aus den zunächst als Begegnungsabenden geplanten Zusammenkünften intensivere Kontakte wurden und sich die Geflüchteten auch über soziale Medien mit konkreten Fragen und Bitten an sie wandten. »Sie beschrieb«, so Adamitz, »dass die Überlastung, die sie dabei empfand, sie sehr beschäftigt hat, weil sie einerseits gern helfen wollte, andererseits spürte, dass es ihr zu viel wird« (ebd.: 154). Aus diesen Beobachtungen wird deutlich, wie stark auch die Begegnung zwischen Geflüchteten und Ehrenamtlichen in der Deutungs- und Gestaltungshoheit der Aufnahmegerüesellschaft liegt.

Ramona Haub* aus dem niedersächsischen Wendland kritisiert die professionelle Distanz, die sie bei anderen Ehrenamtlichen beobachtet. Für sie ist ihr Engagement als Patin dezidiert darauf ausgerichtet, die Geflüchteten mit anderen Menschen persönlich bekannt zu machen, so dass sich deren soziales Netzwerk erweitert und sie dadurch auch in die Lage versetzt werden, selbstbestimmt Freundschaften einzugehen. Sie erzählt, wie sie an eine Patin appelliert habe, ihre Mentées auch in ihre privaten Netzwerke einzuführen:

Dann nimmst du sie einfach mit, wenn du auf eine Veranstaltung gehst. Oder dann nimmst du sie vielleicht mal mit, wenn Kaffee trinken ist oder irgendwas, wo du jetzt privat hingehst. »Nein«, sagt sie, »also das ja nun nicht, das geht zu weit, das sind ja nicht meine Freunde.« Und da merkte ich irgendwie [...], dass das doch bei gewissen

28 Interview mit Elyas Tadesse* (Pseudonym) aus Eritrea, April 2022.

Leuten dann irgendwie so einen professionellen Charakter hatte, so wie Klienten, um die man sich kümmern muss oder so. Also es hatte nichts mit der Person zu tun, sondern einfach mit der Tatsache, dass sie Geflüchtete waren und man denen helfen muss-te und sie dann auch professionell begleitet.²⁹

Dass ihre Ehrenamts-Kollegin sich auf eine professionelle Distanz zurückzieht und die Geflüchteten nicht aus persönlicher Sympathie, sondern aufgrund »der Tatsache, dass sie Geflüchtete waren« unterstützt, ist für sie »fast [...] eine umgekehrte Form von Rassismus«. Denn es wird eine paternalistische Beziehung aufgebaut, in der die Geflüchteten lediglich als Schutzbedürftige betrachtet werden, jedoch nicht als »gleichwertige Menschen, die einfach hierhergekommen sind, um zu leben, und denen man dabei hilft, hier irgendwie anzukommen und dann aber auch so mit einzubeziehen.«

Die Differenz zwischen Hilfsbeziehung und Freundschaftsbeziehung, die hier thematisiert wird, ist auch vielen Geflüchteten deutlich präsent. Zwar schätzen sie die intensive Unterstützung durch Ehrenamtliche, bemerken aber auch die sehr deutlichen Grenzziehungen, wenn es um deren Privatsphäre geht. Aus der Perspektive von Ehrenamtlichen verständlich, doch gerade, weil diese häufig die ersten und manchmal auch die einzigen engeren Kontakte zur »Aufnahmegerellschaft« repräsentieren, bedeutet es Geflüchteten sehr viel, nicht nur als Hilfsbedürftiger gesehen zu werden, sondern als Mensch mit einer eigenen Geschichte, Identität und Würde. Davon berichtet beispielsweise Zarif Abdullah* aus Syrien, der mit seiner Mutter und seinen Geschwistern in einer Kleinstadt im Erzgebirge aufgenommen wurde:

Eine Person, Hans* und eine Frau, die Rita* heißt, waren die Ersten, die wir kennengelernt haben. Sie arbeitet hier im Camp bei den Maltesern. Sie ist Lehrerin. Sie kam zu uns und hat uns in ihre Wohnung eingeladen. Das klingt, als ob man ein normaler Mensch ist und jemand lädt mich ein. Wir können endlich machen, was normale Menschen machen. Seitdem ich in Jordanien [war], habe ich mich gefühlt, als wenn ich nicht mehr zu den normalen Menschen gehöre. Ich dachte erst, dass sie sehr mutig ist, uns zu sich und ihrer Familie zum Essen einzuladen. Wir haben viel gelacht und ge-redet, da wurde ich wieder ein Mensch. [...] Wenn ich das anderen Flüchtlingen erzähle, sagen die immer: »Das kann nicht sein, dass du bei Deutschen im Haus warst«.³⁰

Was Zarif Abdullah* hier schildert, erscheint zunächst wenig spektakulär: er wird von Ehrenamtlichen nach Hause eingeladen, um mit ihnen den Abend zu verbringen. Es gibt ein gemeinsames Essen, es wird erzählt und gelacht. Zarif Abdullah*s Schilderung ist anzumerken, wie bedeutungsvoll dieses Erlebnis für ihn ist. Er bindet es zurück an seine Lebenserfahrungen vor der Flucht. Die Flucht hat ihn entkoppelt von diesen als »normal« betrachteten Sozialisationsformen. Auf der Flucht erlebt er seine Entwurzelung nicht nur physisch, sondern auch sozial, da es keine Kontaktpunkte in die jeweilige Mehrheitsgesellschaft gibt: Seit seinem ersten Zufluchtsort in Jordanien hatte er das Gefühl, »nicht mehr zu den normalen Menschen« zu gehören.

29 Interview mit der ehrenamtlich Engagierten Ramona Haub* (Pseudonym) aus dem niedersächsischen Wendland, Mai 2019.

30 Interview mit Zarif Abdullah* (Pseudonym) aus Syrien, Mai 2019.

Ein normaler Mensch sein bedeutet in diesem Zusammenhang, von Mitgliedern der Mehrheitsgesellschaft als ihnen zugehörig betrachtet zu werden. Zarif Abdullah*’s Erzählung verweist auf die Bedeutung der sozialen Zugehörigkeit für die Stabilisierung der eigenen Identität. Konzeptionell lässt sich dieses Bedürfnis auf Basis der sozialen Identitätstheorie begründen. Ihre Ursprünge reichen weit zurück in die Moralphilosophie des 18. Jahrhunderts und die Feststellung, dass die Fähigkeit des Menschen zur Sozialisation ihn von allen anderen Lebewesen unterscheidet (McCall 2014: 5). Soziale Interaktion wird als eine Grundvoraussetzung für die Aufrechterhaltung des personalen Selbst betrachtet. Dabei werden drei Faktoren differenziert: das Bewusstsein des Selbst, dass die eigene Existenz vom Anderen wahrgenommen wird; die Antizipation, dass sich der Anderen ein Urteil über das eigene Selbst macht, und drittens, dass das Urteil des Anderen Auswirkungen auf das eigene Selbstwertgefühl hat (Cooley 1902: 184–185, in McCall 2014: 9). Das eigene Selbst in der Vorstellung des Anderen zu platzieren (»*placing one’s self in the attitude of the other*«), wie es der amerikanische Philosoph und Sozialpsychologe George H. Mead (1934) ausdrückte, geschieht durch Kommunikation und symbolische Handlungen, deren Bedeutung kollektiv geteilt werden. Für Zarif Abdullah* eröffnete sich mit der privaten Einladung der Zugang zur lokalen Gesellschaft und damit verbunden zu einer neuen sozialen Identität, gleichsam ein zweiter Menschwerdungsprozess (»da wurde ich wieder ein Mensch«). Basierend auf diesem Schlüsselerlebnis wuchs sein soziales Umfeld sehr rasch, so dass er sich heute in der lokalen Gemeinschaft willkommen fühlt: »Das war sehr gut. Seitdem kennen wir viele Leute. In [Wohnort, B.G.] fühle ich mich zuhause, in [nahe liegende Kreisstadt, B.G.] nicht so. In [Wohnort, B.G.] fühlt man sich willkommen, wenn man auf der Straße läuft, sagen immer alle ›Hallo‹. Echt tolle Leute.«

Die empirischen Betrachtungen zeigen, wie wichtig Intergruppenkontakte im Sinne von *meaningful contact* sind, also mehr als beiläufige Kontakte, die mit Bedeutung aufgeladen sind. Zugleich wird deutlich, wie voraussetzungsvoll zwischenmenschliche Kontakte sein können, angefangen bei zeitlichen und räumlichen Ressourcen bis hin zur Bereitschaft, sich aufeinander einzulassen. Dabei paust sich die hierarchische Beziehung zwischen »Etablierten« und »Außenseitern« immer wieder durch. Umso bedeutsamer sind an dieser Stelle Mitglieder der »Etablierten«, die sich in Form ehrenamtlicher Arbeit den »Außenseitern« zuwenden, ihre Ressourcen anbieten und damit auch soziale Brücken in die Ankunftsgeellschaft schlagen. Damit sind sie für viele Geflüchtete die ersten Ankerpunkte, an denen sie ihre soziale Identität an den Orten der Zuflucht stabilisieren können.

8.3 Von everyday otherness zu everyday sameness: Im Anderen das Eigene erkennen

Vieles, was in diesem Kapitel bislang zum Vorschein kam, deutet auf die Wirkmächtigkeit von alltäglichen *othering*-Prozessen hin, die zunächst als individuelle und dann als kollektive Vorstellung des »Andersseins« entwickelt werden und schließlich in einer systematischen, wenn auch häufig nicht intentionalen Blockade von Inklusionsprozessen resultieren. *Othering* bedeutet, dass durch die Definition von Merkmalen des Andersseins eine klare Grenze zur Eigengruppe gezogen und damit zugleich die eigene soziale

Identität gefestigt wird. Es ist das Gegenstück der oben dargelegten Prozesse der Identitätsherstellung, die das eigene Selbst in der Vorstellung des Anderen platziert – frei nach Mead also »placing the other in one's own attitude«. Die Definitionskriterien des ›Eigentlichen‹ sind die Bewertungsgrundlage für das Ausmaß des Andersseins und die Distanzierung vom ›Anderen‹ (Reuter 2002: 20, 142, 146). Die Aktiv-Konstruktion des Begriffs, also *othering* im Englischen bzw. Veränderung oder Anders-Machung im Deutschen, betont die bewusste Herbeiführung von Ordnungen der Zugehörigkeit bzw. Nicht-Zugehörigkeit, was in verschiedenen Formen der (rassistischen) Diskriminierung resultieren kann. Dies lässt sich kaum besser demonstrieren als an der Wahrnehmung des Hijab in der deutschen Bevölkerung.

8.3.1 Das Kopftuch als Symbol des Anders-Seins

Der Hijab ist eines der materiellen Symbole, an denen sich der Prozess des Anders-Machens mit all seinen Konsequenzen besonders deutlich aufzeigen lässt. »Solange sie das Kopftuch tragen« meint beispielweise ein Bürgermeister in einem informellen Gespräch über die fehlende Akzeptanz muslimischer Frauen in seiner Gemeinde, »werden sie nie Teil dieser Gemeinschaft sein«. Der Hijab wird (nicht nur bei geflüchteten Frauen) als Inbegriff des Andersseins und der Anpassungsverweigerung stilisiert. Insofern man das Kopftuch nur als ein Stück stoffliche Materie betrachtet, scheint die Forderung zumutbar, dieses als Schritt zur sozialen Integration abzulegen. Anders stellt sich das aus der Perspektive muslimischer Frauen dar, für die der Hijab zu ihren religiösen Grundüberzeugungen gehört. Muslimische Frauen sollten also auf darauf verzichten, ihr Bedürfnis nach einer religiös begründeten Bekleidungsvorschrift auszuleben, so die Logik, um damit der Mehrheitsgesellschaft die Chance zu geben, sie als Teil des Eigenen zu erkennen.

Wie wirkmächtig der Hijab als Symbol des Anders-Seins ist, zeigt folgende Konversation mit Anna Schierau*, die als Bildungskoordinatorin für Neuzugewanderte im südlichen Niedersachsen tätig ist. Sie berichtet, dass die sichtbarere Präsenz von Muslim:innen nach 2015 in der Region zu einem gewissen Gewöhnungseffekt führte. Dennoch seien die mit dem Kopftuch verbundenen Stereotype weiterhin vorhanden: »Kopftuch ist mittlerweile ..., man weiß es ist da, und es gehört dazu, ABER man verbindet damit auch ein ganz klares Bild einer Frau, nämlich ‚Unterdrückung der Frau, kann kein Deutsch sprechen‘.«³¹ Undenkbar also, dass eine derart markierte Frau als kompetente Fachkraft wahrgenommen wird. Anna Schierau* belegt die Wirkmächtigkeit dieser kollektiven Stereotypisierung mit einer Begebenheit, die sie als Mitarbeiterin der Landkreisverwaltung erlebte:

Das habe ich hier in der Verwaltung tatsächlich mal erlebt, dass eine junge Frau mit Kopftuch zu uns hochgeschickt wurde, weil man davon ausgegangen ist, DA sie ja ein Kopftuch trägt, müsste sie in den Migrationsbereich. Sie wollte eigentlich nachfragen, ob ihre Bewerbung hier beim Landkreis angekommen ist, und hätte sich EIGENTLICH bei der Personalabteilung melden müssen.

31 Interview mit Anna Schierau* (Pseudonym), Bildungskoordinatorin im südlichen Niedersachsen, Januar 2019.

Diese Begebenheit ist kein Einzelfall. Viele geflüchtete Frauen, die den Hijab tragen, berichten von herabwürdigenden und ausgrenzenden Erfahrungen im Alltag (vgl. Tab. 8.1) und konkreten Behinderungen bei der Arbeitssuche (vgl. Kap. 5).

Tab. 8.1: Erfahrungen mit dem Kopftuch

| |
|--|
| Also wir sind jetzt seit dreieinhalb Jahren in Deutschland. Und wir kommen immer noch nicht so klar mit den Leuten. In der Straße: »Ey, Ausländer, Kanake, Muslime«, also schlimme Worte! Immer noch! Wegen dem Kopftuch. (Syrerin, 17 Jahre, seit 2016 in Deutschland, interviewt März 2019 in Sachsen) |
| Einmal war ich mit meinem Mann in Dresden und da kommen zwei Männer und wollen mein Kopftuch abmachen. (Syrerin, 30 Jahre, interviewt Juni 2019 in Sachsen) |
| Meine Freundinnen, die ein Kopftuch tragen, die haben auch alle keinen Praktikumsplatz bekommen. (Afghanin, 21 Jahre, seit 2015 in Deutschland, interviewt März 2019 in Hessen) |
| Die Menschen lachen über meine Kleidung und mein Kopftuch. Sie lachen immer und sie sagen über mich, dass ich verrückt bin, weil ich dieses Kopftuch trage, obwohl das Wetter zum Beispiel warm ist. Sie sprechen immer darüber. (Syrerin 35 Jahre, seit 2015 in Deutschland, interviewt März 2019 in Hessen) |
| Ich habe gemerkt, die Frauen mit Kopftuch hatten wirklich viel Schwierigkeiten. Manchmal fahren die Frauen nicht mit dem Bus, weil der Fahrer oder die Fahrgäste schlechte Sachen sagen. (Gründerin einer Migrantinnen-Selbstorganisation, interviewt November 2019 in Sachsen) |
| Aber ich denke, ein großes Problem in Deutschland ist, dass sie falsch über den Islam und das Kopftuch denken. In den Medien wird ein falsches Bild vermittelt. Ja, [aber] zum Beispiel eine Frau mit Kopftuch kann Autofahren, sie kann arbeiten, sie kann schwimmen.... (Türkin, 18 Jahre, seit 2018 in Deutschland, interviewt Juni 2022 in Mecklenburg-Vorpommern) |
| Ich habe zum Beispiel nur gehört: »Oh mein Gott, ich dachte, Sie haben ein Kopftuch, Sie haben fünf Kinder und.... Ich hätte nicht gedacht, dass Sie einen Beruf haben und dass Sie arbeiten!« (Afghanin, 35 Jahre, seit 2003 in Deutschland, arbeitet als Fachlaborantin in einem Krankenhaus, interviewt April 2022 in Nordrhein-Westfalen) |
| Erfahrungsbericht aus einem Workshop für Ehrenamtliche: »Und dann kam auch das Thema Kopftuch, das war ein großes Thema. Dass dann die jungen Frauen mit den Kopftüchern und die älteren Frauen, die sagten: ›Die sollen ihr Kopftuch abnehmen, die werden alle unterdrückt und die werden alle misshandelt von ihren Männern.‹ Also solche Vorurteile, die es da gab.« (Iranerin, 35 Jahre, seit 2015 in Deutschland, interviewt April 2022 in Nordrhein-Westfalen) |

Die Erzählung von Anna Schierau* gibt eine Vorstellung davon, wie die kollektive Vorstellung über den Hijab in Handlungspraktiken einmündet. Wie die Referenzebene des Eigenen konkret in der Beurteilung des Anderen wirksam wird, zeigt das folgende Zitat. Es entstammt einem Gespräch mit einer Sozialarbeiterin aus dem Bayerischen Wald, die dort in der Jugendarbeit tätig ist und sich ehrenamtlich für Geflüchtete engagiert. In einer längeren Einlassung räsoniert sie über den Umgang mit religiösen Praktiken der Geflüchteten und kommt im Anschluss zu sehr kategorischen Anpassungsfordерungen.

Ich denke, so POLITISCH GESEHEN die Herausforderung ist auch [...] die Frage, wie sich der Islam mit unserer Religion oder mit unserem Denken verbinden lässt, und da sehe ich zum Beispiel politisch schon, dass ich sage, WIE KANN ES SEIN, dass Menschen zum Beispiel FORDERN, Kopftuch aufsetzen zu dürfen, wenn sie zum Beispiel, sagen wir, im Rathaus arbeiten. Wo ich sage: Nein! Beispiel: Wenn ich in den Iran fliege und bin im Flugzeug, und der Landeflug geht auf Teheran, heißt es schon: A: Kopftuch, B: bedecken, [...] also mindestens bis kurz vorm Knie einen Mantel drüber. Das heißt, ICH HABE DAS SO ZU MACHEN. Und wenn nicht, komme ich GAR NICHT REIN ins Land. Und dieses, ich WILL MEINE KULTUR HIER aber durchsetzen, das sehe ich als sehr schwierig. Und da bin ich auch SEHR NEGATIV. Also das ist so, da gibt es viele Leute, die sagen: »Lass sie doch«. Nein, da bin ich ganz anderer Meinung. Weil, ich denke einfach, das wird eine sehr große Herausforderung auf weite Sicht. Wenn so viele Muslime hierbleiben und hier immer mehr durchsetzen wollen, wie sie das wollen.³²

In dieser Aussage wird die Eigenerfahrung von Roberta Klaus*, sich während einer Reise in den Iran vorübergehend den Normen eines autoritären Regimes zu unterwerfen, als Referenzrahmen für die Forderung nach einem autoritativen Umgang mit religiösen Bekleidungsformen in Deutschland herangezogen, etwa bei der Beschäftigung muslimischer Frauen im öffentlichen Dienst. Dabei hat die gewählte Referenzebene eine gehörige Schieflage, denn die normativen Vorstellungen eines autoritären Staates, in dem der Islam Staatsreligion ist, lässt sich kaum mit der im deutschen Grundgesetz garantierten Religionsfreiheit vereinbaren. Im weiteren Verlauf des Gesprächs wird deutlich, dass Roberta Klaus* ihre Anpassungserwartungen sachlich an ihre feministische Perspektive bindet, aus der heraus sie Rückschritte in der gesellschaftlichen Entwicklung zu einem gleichberechtigten Zusammenleben von Mann und Frau befürchtet, wenn die große Zahl der muslimischen Geflüchteten keinen Anpassungsdruck seitens der Mehrheitsgesellschaft verspüren. Eine ganz andere Einordnung des Kopftuchs als religiöskulturelles Symbol findet sich in einem Zeitungsbeitrag, der über die Erfahrungen zweier ehrenamtlicher Helferinnen mit der Begleitung von Geflüchteten berichtet:

Der Kontakt mit den Muslimen habe auch ihre Wahrnehmung auf die deutsche Gesellschaft verändert, erinnert sich S.: Die Mutter der syrischen Familie verlasse das Haus zwar nie ohne Kopftuch, »aber das hätte meine eigene Oma auch nicht anders gemacht«. Die Zeiten, in denen ein Kopftuch auch in Franken als obligatorisches Kleidungsstück für Frauen galt, seien noch gar nicht lange her. An dem, was anders ist, gebe es laut S. auch immer etwas Spannendes zu entdecken: »Die arabische Küche empfinde ich als große Bereicherung«, immer wieder werde sie bei Besuchen bei der Flüchtlingsfamilie zum Essen eingeladen. (Fränkische Landeszeitung 28.12.2015)

Hier kommt es also zu einer Rückbindung der als ›anders‹ beobachteten Bekleidung an eigene kulturelle Muster und Orientierungen. Das Verhaltensmuster einer muslimischen Syrerin wird im Kontext des eigenen Erfahrungshorizonts interpretiert bzw. normalisiert. Die Erinnerung an den Bekleidungsstil der eigenen Großmutter mit dem Kopftuch als ›obligatorische[m] Kleidungsstück für Frauen‹ ermöglicht nicht nur eine

32 Interview mit Roberta Klaus* (Pseudonym), Sozialarbeiterin im Bayerischen Wald, Juni 2019.

Dekulturalisierung des Kopftuchs, sondern eröffnet auch die Perspektive auf Veränderung, die sich mit der Zeit einstellen kann. Anders als die Einlassung von Roberta Klaus*, die eine kategorische Anpassung an deutsche Sozialisationsmuster (die als säkular und emanzipiert gerahmt werden) fordert, findet S. Ansätze, das Eigene im Anderen zu erkennen. In der Fokussierung auf das, was gleich ist (die Tatsache, dass Frauen ein Kopftuch tragen), schichtet sie die vielen Aspekte des Andersartigen ab, die in der Regel bei der Betrachtung muslimischer Frauen im Mittelpunkt stehen. Ihre Interpretationsleistung entsteht im Rahmen eines langfristigen, freundschaftlichen Kontakts zu der syrischen Familie – in der Begegnungsforschung auch als *meaningful contact* bezeichnet. Auf dieser Basis entsteht eine Beziehung, die es ermöglicht, den Anderen in seiner Gleichheit wahrzunehmen und damit auch Veränderungsprozesse bei sich selbst anzustoßen.

Die von S. reflektierte Entwicklung bestätigt akkulturationstheoretische Überlegungen zu den möglichen Veränderungen des Selbstbildes durch interkulturelle Begegnung und Kontakt. Dabei bleiben weiterhin die Prämissen wichtig, die Berry in seinem Akkulturationsmodell definiert hat, nämlich die Stärke des Wunsches auf Beibehaltung der ›eigenen‹ Kultur und Identität einerseits, sowie die angestrebte Beziehung zwischen dominanter und nicht-dominanter Gruppe andererseits (vgl. Kap. 6). Während in den Interpretationen von Roberta Klaus* vor allem der mögliche Angriff auf ihre weibliche, emanzipierte Identität durch das Frauenbild des Islam dominiert und zu einem starken Wunsch auf Beibehaltung der ›eigenen‹ Kultur führt, dominiert bei S. vor allem die Entwicklung einer Beziehung auf Augenhöhe, wodurch sie in der Lage ist, die Unterschiede zwischen dominanter und nicht dominanter Gruppe in einen anderen Interpretationsrahmen zu setzen. Diese beiden Beispiele weisen auch darauf hin, dass in die Wahrnehmung des ›Anderen‹ und Einlassung auf den ›Anderen‹ viele intersektionale Verschränkungen (Gender, Sozialer Status, *Race* etc.) hineinspielen.

Der Aufbau von Kontakt, sei es flüchtiger oder bedeutungsvoller Kontakt, ist dabei nicht auf die Personen in Schlüsselfunktionen der Aufnahmegerellschaft beschränkt, die wir in diesem Kapitel in ihren Rollen als Bürgermeister:innen, Sozialarbeiter:innen oder ehrenamtlichen Integrationshelfer:innen kennengelernt haben. Für das Andocken der Geflüchteten im deutschen Alltag in einer für sie fremden und befremdlichen Umgebung ist es die Summe der beiläufigen Gesten im Alltag, die einen Unterschied ausmacht (›Lächeln beruhigt uns‹). Für diese angenehmen und beruhigenden non-verbalen Signale ist insbesondere mehr Zugewandtheit aus dem Bevölkerungsteil erforderlich, der häufig als »stille Mitte« passiv den Veränderungen der lokalen Gesellschaft bewohnt und seine Indifferenz auch durch monotone Mimik im öffentlichen Raum zur Schau stellt.

8.3.2 »Everyday sameness« und »transversal enablers«

Auch der australische Soziologe David Radford, der zur Geflüchtetenaufnahme im ländlichen Australien forscht, setzt sich mit der Wahrnehmung des Andersseins und den Effekten von Kontakt und Begegnung auseinander. Er geht davon aus, dass die Identifikation des Anders-Seins nicht lediglich eine Differenzfeststellung ist, sondern dass Menschen die Tendenz haben, diese Differenzfeststellung in Opposition zu eigenen Merkmalen, Verhaltensweisen und Wertvorstellungen zu bringen, ähnlich wie ich das wei-

ter oben bereits an meinen eigenen empirischen Beispielen aufgezeigt und mit sozialen Identitätsprozessen begründet habe. David Radford hinterfragt die positive Dynamik interkultureller Kontakte und weist darauf hin, dass die Begegnung mit dem Anderen auch riskant sein könnte, da sie Quellen des Konflikts bereithält. Andererseits bietet sie Möglichkeiten der gegenseitigen Stärkung und gemeinsamen Weiterentwicklung.³³ Und: würde man sich gar nicht begegnen, so bliebe nur das Vorurteil! (Radford 2016)

In seinen empirischen Beobachtungen von Begegnungen zwischen afghanischen Geflüchteten und der australischen Kleinstadtbevölkerung erkennt David Radford verschiedene Formen des interkulturellen Missverständnisses, beispielsweise die Einstufung von unangepasstem Verhalten im öffentlichen Raum (z.B. nicht zurück Grüßen, auf den Boden schauen) als absichtsvoll, wenngleich es bei genauerer Betrachtung vielmehr aufgrund von Unwissen und Verhaltensunsicherheit in der jeweiligen Situation erfolgt. So klagte etwa die Mehrheitsbevölkerung, die afghanischen Männer würden an öffentlichen Orten herumlungern und den Frauen nachschauen. Darauf angesprochen, reagierten die afghanischen Männer erstaunt, denn es sei in ihrer Heimat vollkommen üblich, sich im Freien aufzuhalten und die Welt an sich vorbeiziehen zu lassen. Als sie verstanden, dass ihre Präsenz im öffentlichen Raum Missfallen erregt, zogen sie sich zurück, um keinen weiteren Ärger zu erzeugen, und fühlten sich seither ausgeschlossen.

Positiv aufgelöst werden konnten diese interkulturellen Missverständnisse, wenn es Menschen gab, die in der Lage waren, Verbindungen zwischen Eingewanderten und lokaler Bevölkerung herzustellen. David Radford bezieht sich dabei auf das Konzept der *transversal enablers* – Individuen, die durch interaktive Praktiken alltägliche Beziehungen zwischen Einheimischen und Neuankommenden vermitteln und damit interkulturelle Differenzen oder Unsicherheiten überbrücken (Wise 2009). Nach der Sozialkapital-Theorie Robert Putnams stellen *transversal enablers* genau dieses Sozialkapital zur Verfügung, durch das Brücken zwischen verschiedenen Gruppen gebaut und auf diese Weise Beziehungen geknüpft werden, von denen alle profitieren. Diese Form des sozialen Kapitals basiert auf der Bereitschaft zivilgesellschaftlicher Akteure, miteinander zu kooperieren. Grundlage für die Kooperation ist gegenseitiges Vertrauen, insbesondere auch in die Reziprozität von Leistungen, d.h. die Erwartung, dass freiwillige Leistungen auch den Genuss von Gegenleistungen nach sich ziehen. Robert Putnam sieht Sozialkapital als Inbegriff einer bürgerschaftlichen Haltung und betont den nicht nur gruppenspezifischen Nutzen dieses »sozialen Klebstoffs« (»social glue«) für die Gemeinwesenentwicklung (Putnam 2000, 2007).³⁴

In vielen empirischen Felder der Integrationsforschung werden entsprechende Brückenbauer vor allem in institutionalisierten Funktionen beschrieben, etwa in der Rolle von Integrationsberater:innen oder Mentor:innen. David Radford erkennt in seiner Forschung aber, dass im Grunde jede Kontaktperson diese Funktion ausüben kann, um die interkulturellen Dynamiken in einer Gemeinde positiv zu beeinflussen (Radford 2016).

33 Ähnlich formuliert es der britische Geograph Nigel Thrift (2005: 147), der Städte und ihre hohe Interaktionsdichte zwischen Fremden sowohl als »oceans of hurt« (2005,147) als auch als »reservoirs of hope« beschreibt.

34 Zur Anwendung des Konzepts auf Gemeinden in Deutschland vgl. Schnur 2003.

2136). Beispiele aus Radfords Forschung sind z.B. Erzieher:innen in der Kita, die die afghanischen Eltern aktiv animieren, zu verschiedenen Aktivitäten und Festen zu kommen und sich zu beteiligen. Meine vergleichende Forschung zu lokaler Rezeptivität bestätigt diese Befunde und lässt Muster erkennbar werden: So verfügen viele Brückenbauer über eigene Migrationserlebnisse, die sie als Reflexionsebene nutzen, um die Schwierigkeiten der Neuankommenden in der Gemeinde nachzuvollziehen und passende Angebote zu entwickeln, die das Ankommen erleichtern. Auch die Ansprache der Geflüchteten fällt ihnen oft leichter, wie die Sozialarbeiterin Jana Robson* mit Blick auf eine syrische Mitarbeiterin konstatiert, die in ihrer Migrationsberatungsstelle einen Bundesfreiwilligendienst leistet. »Wenn sie nicht kommt, kommt keiner zu den Veranstaltungen. Wenn sie kommt, kommen alle, (lacht) weil sie sozusagen eben die Mittlerin ist.«³⁵

Doch nicht nur das Vorhandensein von Brückenkapitel ist von Relevanz, sondern auch die Frage, wie dieses vor Ort zum Einsatz kommt. Meine vergleichende Forschung hat gezeigt, dass dies vor allem damit zusammenhängt, wie die Träger:innen von Brückenkapital vor Ort eingebunden sind und gehört werden. Brückenkapital wird besonders in solchen Gemeinden wirksam, die eine grundsätzlich positive Grundstimmung bezüglich der Aufnahme von Geflüchteten zum Ausdruck bringen, was allen voran durch den Bürgermeister oder die Bürgermeisterin artikuliert wird. Um zu zeigen, wie diese Elemente zusammenwirken, besuche ich im nächsten Abschnitt ein Schwimmbad im ländlichen Niedersachsen.

8.3.3 Das Waldschwimmbad

Robert Schramm* betreut das Waldschwimmbad in Bad Kortheim*, das komplett in Händen eines Fördervereins ist. Die Stadt kasse ist klamm, so dass es nur die Alternative gab, das Schwimmbad zu schließen, oder es in ehrenamtliche Hände zu geben. Schnell fand sich der Verein zusammen, da das Schwimmbad als bedeutender Kontaktpunkt in der Stadt gilt, an dem alle Bevölkerungsgruppen zusammenkommen: »Weil das hier ist ja so ein Integrationspunkt, ein ganz großer. [...]. Weil, wir haben hier sowohl, was die einheimische Struktur angeht, wir haben hier Kinder, Jugendliche, Erwachsene und alte Menschen, alle zusammen hier. Die sind alle hier im Wasser.«³⁶

Als der Stadt 2015 mehrere hundert Asylsuchende zur Unterbringung zugewiesen wurden, wollte der Förderverein seinen Anteil dazu leisten, den Menschen eine Möglichkeit der Alltagsgestaltung zu bieten. »Dass die jungen Erwachsenen nicht den ganzen Tag auf der Bettkante sitzen müssen, sondern auch die Möglichkeit haben, zum Beispiel Sport zu treiben.« (Ebd.) So verschenkte man 100 Eintrittskarten, die von den Asylsuchenden auch gern genutzt wurden. Schnell stellte sich heraus, dass die Kinder der Asylsuchenden nicht schwimmen konnten, so dass als weitere Maßnahme Schwimmkurse angeboten werden mussten. Robert Schramm* erinnert sich lachend: »Hier vorne,

35 Interview mit Jana Robson* (Pseudonym), Sozialarbeiterin und Migrationsberaterin in der sächsischen Lausitz, Mai 2019.

36 Interview mit Robert Schramm* (Pseudonym), Ehrenamtlich Engagierter in Bad Kortheim* (Pseudonym), Dezember 2019.

da geht es runter, das ist hier drei Meter achtzig tief, hier vorne. Da sind dann manchmal Kinder reingesprungen, und gluck, gluck, da waren sie unten.«

Die Anwesenheit der neuen Badegäste zog verschiedene Anpassungsmaßnahmen nach sich. Die Baderegeln wurden in mehrere Sprachen übersetzt und zusätzlich Plakate in Symbolsprache zur Information aufgehängt. Diese Vermittlungsarbeit ist für Robert Schramm* aber nicht kulturspezifisch. Auch deutschen Familien müsse man teils erklären, wie man sich im Badebetrieb zu verhalten hat.

Wir haben Interesse an einem reibungslosen Betrieb, sage ich mal. Und trotzdem ist es manchmal eine Herausforderung. Wenn dann eine Gruppe kommt, die nicht Deutsch spricht, die die Sitten und Gebräuche nicht kennen, und so. Aber das sind auch viele deutsche Familien, die das auch nicht kennen. Also, wo man denkt, ja, die müssen es eigentlich wissen, wie das geht, aber die wissen es auch nicht. Und da muss man denen das genauso erklären, wie den anderen. Und dann läuft das auch, funktioniert es auch.

Die Bürgermeisterin von Bad Kortheim* lobt die positive kollektive Haltung der lokalen Bevölkerung: »Wir sagen, wir sind gastfreundlich, wir sind weltoffen, so sehe ich uns. Es gibt sicherlich einzelne Stimmen, die da verhaltener sind. Aber so sehe ich uns.«³⁷ Natürlich waren nicht alle mit der Aufnahme von Geflüchteten und ihrer Integration in die Ortsgemeinschaft einverstanden. In Bezug auf den Badebetrieb wurden Anpassungserwartungen artikuliert, etwa hinsichtlich der Frage, ob man auf die Bedürfnisse muslimischer Frauen Rücksicht nehmen wolle. Schließlich votierte die Mehrheit für die Einrichtung einer Badezeit exklusiv für Frauen. Mit der Frage der Badebekleidung ging man sehr pragmatisch um, wie Robert Schramm* erzählt: »Wir haben gesagt, Ihr zieht einen Burkini an, alles gut. Es darf halt keine Baumwolle sein, muss halt ein synthetischer Stoff sein. So, dann ist das alles kein Thema.«

Die Anwesenheit der Geflüchteten im Schwimmbad erzeugt bald Unmut bei Besucherinnen, die sich von den geflüchteten Männern in unangemessener Weise betrachtet fühlen. Robert Schramm* betont, dass es zu keinerlei Übergriffigkeiten gekommen sei, und rechtfertigt das Verhalten der Geflüchteten mit dem *male gaze*, der in einem Schwimmbad weit verbreitet sei. Ganz wohl ist ihm nicht, als er diese Interpretation gegenüber der weiblichen Interviewerin leistet, und er sucht nach geeigneten Worten:

Die haben sie ja nicht angemacht oder so was. Sondern die haben so geguckt. Ich meine, gucken ist... Wir sind hier...naja, in einem Bereich, ... Hier ist man halt mit wenig Kleidung im Wasser oder läuft hier rum. Das ist hier relativ normal. Und das heißt, hier ist immer der Fall, dass jemand einen anguckt. Da sitzen die Leute hier, trinken Kaffee und gucken.

Eine weitere Quelle des öffentlichen Unmuts resultierte aus der Annahme, Geflüchtete würden nun den Einheimischen gegenüber bevorzugt, da sie kostenlos das Bad besuchen und vergünstigt an Schwimmkursen teilnehmen dürfen. Robert Schramm* dementiert das:

37 Interview mit Cornelia Rauh* (Pseudonym), Bürgermeisterin von Bad Kortheim* (Pseudonym), Januar 2019.

Natürlich, aus Sicht einiger Deutsche, die hier waren, die dann sagen, denen schiebt ihr alles rein und wir kriegen es nicht, und so. Und deutsche Familien kriegen keine spezielle Unterstützung nein, das stimmt nicht, das kriegen auch deutsche Familien, wenn die sich melden hier, auch Unterstützung, auch Kurse, natürlich bezahlt. Schwimmkurse für Kinder. Ist genauso, gleiche Thema.

Der Förderverein stellt einige Geflüchtete als Reinigungskräfte ein, so dass diese plötzlich in einer Funktionsrolle im Schwimmbad in Erscheinung treten. Das fordert die hegemoniale Betrachtungsweise der Badegäste heraus. Robert Schramm* berichtet von der Aufregung eines Badegastes, der die somalische Reinigungskraft des Diebstahls verdächtigte, als sie im Bereich der Schließfächer ihrer Arbeit nachging: »Da kamen Leute an die Kasse zu uns, haben gesagt, da ist eine Schwarze Frau, die klaut.« Als er von dieser Unterstellung hörte, reagierte er sofort: »Als ich das dann gehört habe, dass so was kam, habe ich dann mit Leuten geredet, habe gesagt, passen Sie mal auf, das ist die [Name, B.G.], das ist unsere beste Reinigungskraft, die kommt aus dem Sudan, die spricht Deutsch, die spricht gut Deutsch, sprechen Sie sie ruhig an!«

Insgesamt zeigt der Förderverein als Badbetreiber eine pragmatische und integrative Haltung und scheut sich nicht vor konflikthaften Aushandlungsprozessen mit Personen, die sich kritisch gegenüber den Geflüchteten verhalten. Die mehrheitliche Haltung der Bad Kortheimer* Bevölkerung ist jedoch das Selbstverständnis, sich um die Menschen zu kümmern, die aus humanitären Gründen an ihrem Wohnort untergebracht wurden. Robert Schramm* lobt das große Engagement in der Bevölkerung und bringt es in Zusammenhang mit der jüngeren Zuzugsdynamik, die Bad Kortheim* erfahren hat. Viele der neu Zugezogenen wollten sich mit konkreten Ideen am gesellschaftlichen Leben beteiligen und hätten ehrenamtliche Initiativen angeregt. Darauf konnte 2015 die Hilfe für Geflüchtete aufbauen: »Alle, die was machen wollen, was bewegen wollen, können das hier tun. Da können wir nur daran wachsen.«

Günstig sei gewesen, dass viele Familien mit Kindern unter den Geflüchteten waren, denen die Einheimischen mit weniger Vorurteilen begegnen als alleinstehenden Männern. Viele hätten rasch Deutsch gelernt, die Kinder seien in den Schulen voll integriert. Der Ort konnte 2015 vakanten Wohnraum bieten und verfügt über die wesentlichen Versorgungsinfrastrukturen, die Familien benötigen. So ließen sich auch die Geflüchteten vom Bleiben überzeugen: »Viele, die haben gesagt, wir lernen jetzt Deutsch, wir sprechen jetzt nur Deutsch, und wir wollen hier bleiben. Und wir wollen, dass unsere Kinder hier zur Schule gehen. Sie sollen hier aufwachsen, sollen was Anständiges lernen und sollen was studieren oder irgendwas machen..«

Inzwischen haben sich viele persönliche Beziehungen zu den geflüchteten Familien entwickelt. Über diese sozialen Bindungen konnten Geflüchtete als ehrenamtliche Helfer:innen aktiviert werden, als Bad Kortheim* 2016 von einem Hochwasser heimgesucht wurde, das auch das Schwimmbad verwüstete: »haben geholfen, den Schlamm rauszuschäufeln, und den Garten wieder aufzuräumen, das Freibadgelände wieder aufzuräumen. Da haben viele mitgeholfen.« Die Sozialarbeiterin Carola Weise* findet, durch das Engagement für die Geflüchteten seien verschiedene zivilgesellschaftliche Akteure in der Gemeinde enger zusammengerückt. Auf diese Weise habe die Aufnahme von Geflüchteten auch einen Beitrag zum gesellschaftlichen Zusammenhalt geleistet: »Und das fand

ich ja ganz spannend, wo ich dachte, auch das ist eine Form von Integration, dass wir alle an einem Tisch sitzen und auch aus sehr unterschiedlichen deutschen Kulturen teilweise Menschen dagesessen haben oder auch immer noch sitzen. Und es funktioniert. Das finde ich ganz schön.«³⁸

Die Bürgermeisterin bestätigt die grundsätzlichen theoretischen Annahmen der Akkulturationstheorie, dass das gemeinsame Tun und die sinnhafte Begegnung im Alltag dazu beitragen, Vorbehalte abzubauen. »Je mehr Menschen sich aktiv den Geflüchteten zuwenden, was anbieten, mit ihnen Erfahrungen machen, desto weniger Hemmschwellen haben die, die nicht dabei sind. Und sollte es Ängste geben, werden die auch anders abgebaut, wenn man einfach den Alltag zusammen erlebt.« Das Waldbad von Bad Kortheim* ist damit nicht nur ein Begegnungsort, sondern besitzt auch eine Zeigerfunktion hinsichtlich der Stabilität des sozialen Gefüges in Bad Kortheim*, findet Robert Schramm*: »Insofern ist so ein Bad immer so ein schöner Punkt, wo alles wieder dann zusammenkommt. Und ein schöner Praxistest, ob alles funktioniert.«

8.4 Etablierte und Außenseiter: wirkmächtige Zuordnungen

Begegnung und Kontakt, so zeigen die Ausführungen in diesem Kapitel, sind grundsätzlich voraussetzungsvoll und werden durch viele individuelle und gruppenbezogene Merkmale determiniert, die sich intersektional verschränken können, wie etwa Fragen von Alter und Geschlecht, Herkunft und Status. Begegnungen und Kontakt zwischen Geflüchteten und Einheimischen sind zusätzlich durch Machtungleichheit und die teils starke Wahrnehmung des ›Anders-Seins‹ beeinflusst. Interkulturelle Sensibilität ist erforderlich, um diese Aspekte zu reflektieren und im nächsten Schritt zu überwinden, um eine vorurteilsfreie Begegnung auf Augenhöhe zu realisieren.

Die sozialwissenschaftliche Forschung hält viele Konzepte bereit, die dabei helfen, Dynamiken und Reaktionsmuster in der Begegnung zwischen Einheimischen und Fremden zu verstehen. Viele dieser Konzepte ergründen die Ausformung von Unterschiedlichkeit in den Wahrnehmungsmustern und verknüpfen sie mit individuellen und kollektiven Merkmalen. Prozesse des *othering* werden vornehmlich mit dem Bedürfnis nach Stabilisierung der sozialen Identität erklärt. Die Reaktion der Abgrenzung geschieht nicht intentional, sondern ist in alltägliche Wahrnehmungs- und Ordnungsgewohnheiten eingebettet, was mit dem Ansatz der *everyday otherness* aufgezeigt wird. David Radford eröffnet mit dem Begriff der *everyday sameness* einen Perspektivwechsel hin zu den Gemeinsamkeiten von Gruppen im interkulturellen Begegnungskontext. Diese Perspektive schwingt in vielen Interviews mit, die wir mit der engagierten Zivilbevölkerung geführt haben. »Die Grundbedürfnisse eines Menschen sind immer die gleichen«, resümiert etwa die Sozialarbeiterin Carola Weise* aus Bad Kortheim*:

Du möchtest eine sinnvolle Aufgabe haben, in Sicherheit leben, Verbundenheit. Also, dass Du Freunde hast, dass Du gesehen wirst, etwas zu tun, also, das ist eigentlich

³⁸ Interview mit Carola Weise* (Pseudonym), Sozialarbeiterin in Bad Kortheim* (Pseudonym), Januar 2019.

EGAL, wo jemand herkommt. Und ich glaube halt einfach, wenn wir bereit sind, wertschätzen, was jemand mitbringt, dann kann ganz viel passieren.³⁹

Wichtig bei der Anwendung dieser Konzepte auf die Situation der Geflüchtetenaufnahme ist die Erkenntnis der raum-zeitlichen Situiertheit der Befunde. Kontakt und Begegnung müssen als Prozess verstanden werden, durch den sich Veränderungen wie Anpassung oder Gewöhnung einstellen können.

Ein Blick zurück in die Aufnahme der Weltkriegsvertriebenen zeigt die Wirkmächtigkeit ausgrenzender Mechanismen selbst bei diesen scheinbar Gleichen. In der Vorstellung der ›Etablierten‹ handelte es sich bei den Vertriebenen aus Preußen, Schlesien oder dem Sudetenland um Eindringlinge, die durch ihre konkreten Bedürfnisse eine Gefahr für den eigenen Wohlstand darstellten. Während diese Haltung in städtischen Zuzugsregionen weniger ausgeprägt war, weil dort durch die vielen Zu- und Wegzüge ohnehin eine größere Diversität entstand, die die Unterschiede der Fluchtbioografie überdeckte, zeigte sich das Etablierten-Außenseiter-Phänomen in den ländlichen Regionen sehr stark. Der Ethnologe Albrecht Lehmann (1991) begründet das mit der Geschlossenheit der dörflichen Lebenswelt und den personalisierten Erfahrungsräumen, in denen man sich durch das Erzählen einer gemeinsamen Geschichte mit konkreten Ereignissen wie Geburten, Unfällen oder Familienstreitigkeiten der gegenseitigen Solidarität versicherte. Gegen diese langjährig aufgebaute Gemeinsamkeit bleiben Neuankommende über Generationen hinweg Außenseiter. Das wurde auch in meinem Datenmaterial immer wieder deutlich:

Also wir haben hier auch Geschichten davon, dass sich Leute vor 20, 25 Jahren sich ein Haus gebaut haben in irgendeinem Dorf, aus der Großstadt gekommen sind und nach 25 Jahren immer noch das Gefühl haben, sie gehören nicht zur Dorfgemeinschaft dazu. [...] Das ist auch für uns Deutsche so ein Moment, wo wir kurz mal innehalten sollten, was bedeutet denn für uns eigentlich jemanden mit in die Gemeinschaft zu lassen und was ist überhaupt Gemeinschaft für uns? Wo fängt das an? Im Kopf? Muss ich mit den Leuten zur Schule gegangen sein, um mit ihnen in einer Stadt leben zu dürfen?⁴⁰

Die mentale Abgrenzung wird durch Grenzziehungen im Sozialraum sehr konkret zum Ausdruck gebracht, etwa durch »die Linie auf dem Pausenhof«, die katholische Einheimische und evangelische Flüchtlingskinder trennte, wie Martin Ropert* aus Schwegholz* erzählte (vgl. Kap. 7). In Albrecht Lehmanns Dokumentation »Im Fremden ungewollt zuhause« sind viele derartige Reflexionen von Geflüchteten versammelt, die beispielsweise nie in die Wohnung des einheimischen Nachbarskindes eingelassen wurden, denen es verwehrt wurde, Gebrauchsgegenstände auszuleihen, oder die es in der Dorfkneipe nie gewagt hätten, sich an den Stammtisch zu den Bauern zu setzen, denn diese hätten im Dorf das Sagen gehabt und auf die mittellosen Geflüchteten herabgesehen. Eine deftige Geschichte trägt in Albrecht Lehmanns Band der Zeitzeuge Franz Neumann

39 Interview mit Carola Weise* (Pseudonym), Sozialarbeiterin in Bad Kortheim* (Pseudonym), Januar 2019.

40 Interview mit Rainer Konert* (Pseudonym), Mitarbeiter Wohlfahrtsverband, Bad Borkau* (Pseudonym), Sachsen, Dezember 2019.

vor, der als Geflüchteter im Dorf eine Einheimische geheiratet hat, was damals noch in der Terminologie der Nazizeit »Mischehe« genannt wurde und gesellschaftlich ob der Mittellosigkeit und des fehlenden Leumunds des Bräutigams missbilligt wurde. Franz Neumann erzählt, dass ihm zehn Mark abverlangt wurden, als er seine Sauen beim Gemeinde-Eber decken lassen wollte, obwohl dies ein »öffentlicher Eber«, also Teil der dörflichen Allmende, gewesen sei. Die Replik des Bauern: »Ja, ganz recht, aber nur für Hiesige und Du bist kein Hiesiger.« Auf die Reaktion Franz Neumanns, dann würde er das nächste Mal seine Frau schicken, denn sie sei eine Einheimische, wollte der Bauer eine Gebühr von fünf Mark erheben, gleichsam ein fairer Preis für die »Mischehe«. Franz Neumann schließt die Erzählung mit den Worten »Das ist zum Lachen, aber so wurden wir verstoßen.« (Lehmann 1991: 50)

Eine Begebenheit, die ich in den 1990er Jahren erlebte, verweist auf die nachhaltige Wirkung von Etablierte-Außenseiter-Ordnungen für das eigene und das kollektive Selbstverständnis. Damals machte ich mit meiner bereits gebrechlichen Großmutter eine Spazierfahrt in den Ort, in dem sie nach der Vertreibung zunächst gelebt hatten. Unser Ziel war vor allem der dortige Friedhof, wo meine Großmutter nach den Gräbern einiger Bekannter schauen wollte. Kurz vor dem Parkplatz erkannte sie eine Frau auf der Straße. Als ich sie fragte, ob ich anhalten soll, damit sie ihr guten Tag sagen könne, winkte sie verlegen ab. Diese Frau hätte immer auf die Vertriebenen herabgesehen, der wolle sie jetzt nicht begegnen. Diese Begebenheit, immerhin 50 Jahre nach der Ankunft der Vertriebenen, weist auf die Persistenz von sozialen Hierarchisierungen auf Grundlage des Etablierten-Außenseiter-Konzeptes hin, zumindest, um bei dem Beispiel meiner Großmutter zu bleiben, bei den Außenseitern. Wie die Passantin, Angehörige der Etablierten, reagiert hätte, wüssten wir nur, wenn es zu einer Begegnung gekommen wäre. Doch diese Resilienz, die innere Standfestigkeit, sich in eine womöglich ›riskante Begegnung‹ zu begeben, konnte meine Großmutter nicht mehr aufbringen, und sie hätte vermutlich auch keinen nennenswerten transformativen Effekt mehr gehabt.

Anders sieht das in aktuellen Ankunfts situationen aus, wo sich Etablierte und Neuankommende neu formieren. Hier kann, in den Worten des Geographen Nigel Thrift und in Bezug auf Interaktionen zwischen Fremden und Einheimischen, auch die flüchtige Begegnung und die damit einhergehende beiläufige Sozialität einen »Ozean des Schmerzes« ebenso wie ein »Reservoir der Hoffnung« bereithalten (Thrift 2005: 147, aus dem Englischen übersetzt durch die Autorin). In meinem Datenmaterial kann ich diese Ambivalenz am Fallbeispiel Marstadt* nachzeichnen, die Stadt in Sachsen-Anhalt, die durch den hohen Leerstand der kommunalen Wohninfrastruktur Geflüchtete von Beginn an dezentral unterbrachte, so dass sich Begegnungssituation in der Nachbarschaft und im öffentlichen Raum ergeben. Geflüchtete berichten von den allmählichen Veränderungen, die sie bei Begegnungen auf der Straße erleben. Menschen schauen nicht mehr so grimmig, teils kommt es zu kommunikativen Situationen, die die Angleichung im Alltagsleben widerspiegeln. Haina Hamad* führt das auf den Gewöhnungseffekt im Alltag zurück:

Weil die Ausländer wohnen fast überall in Marstadt*. [...] Und wenn man jetzt überall wohnt, dann haben wir auch jetzt überall Deutsche in der Nähe oder bei unserer Umgebung. Und das heißt, dass die Leute, wenn die am Anfang jetzt sagen: »Ja, mit

Ausländern will ich nichts zu tun haben.« Die, also die Ausländer jetzt sind nicht weg, und die Deutschen sind auch nicht weg. Und man lernt halt am Ende, dass man eigentlich nichts anderes als zusammenleben will.⁴¹

Zugleich erleben Geflüchtete in Marstadt* nach wie vor rassistische Anfeindungen und müssen stets darauf gefasst sein, angepöbelt zu werden. Es erfordert eine gewisse Widerstandsfähigkeit, also Resilienz, um negative Erfahrungen auszuhalten und weiter an der Beziehung zu arbeiten, anstatt die Differenz als unüberbrückbares Hindernis zu betrachten. Resilienz ist in dieser Form für die Geflüchteten genauso wichtig wie für die lokale Bevölkerung der aufnehmenden Kommune (vgl. Bourbeau 2015, Rashid/Gregory 2014). Im abschließenden Kapitel werde ich diesen Gedanken nochmals aufgreifen.

41 Interview mit Haina Hamad* (Pseudonym), Juli 2022.