

Natalie Powroznik

RELIGION IN FLÜCHTLINGS- UNTERKÜNFTE

Sozialanthropologische Perspektiven

[transcript] Kultur und soziale Praxis

Natalie Powroznik
Religion in Flüchtlingsunterkünften

Kultur und soziale Praxis

Natalie Powroznik, geb. 1987, ist Sozialanthropologin und promovierte im Fach Soziologie an der Universität Münster. Sie forscht und lehrt zur Arbeit mit Menschen in sensiblen religionsbezogenen Kontexten, die Gewalt-, Flucht- oder Krankheitserfahrungen gemacht haben. Aktuell arbeitet sie an einer Studie zur Aufarbeitung der Missbrauchsfälle von Kindern und Jugendlichen im Bistum Münster an der Universität Münster. Sie lehrt ebendort in der Kultur- und Sozialanthropologie sowie an der Fachhochschule Münster am Fachbereich Sozialwesen.

Natalie Powroznik

Religion in Flüchtlingsunterkünften

Sozialanthropologische Perspektiven

[transcript]

Die Arbeit wurde durch den Publikationsfonds der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster gefördert.

Die Publikation ist zugleich die Dissertationsschrift der Autorin, mit der sie 2020 unter dem Titel »Erscheinungsformen von Religion in Flüchtlingsunterkünften Nordrhein-Westfalens – eine qualitative Analyse« im Rahmen des Forschungskollegs »Religiöse Pluralität und ihre Regulierung in der Region« (RePliR) an der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster im Fach Soziologie promoviert wurde.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.



Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Attribution 4.0 Lizenz (BY). Diese Lizenz erlaubt unter Voraussetzung der Namensnennung des Urhebers die Bearbeitung, Vervielfältigung und Verbreitung des Materials in jedem Format oder Medium für beliebige Zwecke, auch kommerziell. (Lizenztext: <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.de>)

Die Bedingungen der Creative-Commons-Lizenz gelten nur für Originalmaterial. Die Wiederverwendung von Material aus anderen Quellen (gekennzeichnet mit Quellenangabe) wie z.B. Schaubilder, Abbildungen, Fotos und Textauszüge erfordert ggf. weitere Nutzungsgenehmigungen durch den jeweiligen Rechteinhaber.

Erschienen 2020 im transcript Verlag, Bielefeld

© **Natalie Powroznik**

Umschlaggestaltung: Maria Arndt, Bielefeld

Umschlagabbildung: Max Grönert, Kölner Stadt-Anzeiger

Druck: Majuskel Medienproduktion GmbH, Wetzlar

Print-ISBN 978-3-8376-5250-5

PDF-ISBN 978-3-8394-5250-9

<https://doi.org/10.14361/9783839452509>

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier mit chlorfrei gebleichtem Zellstoff.

Besuchen Sie uns im Internet: <https://www.transcript-verlag.de>

Unsere aktuelle Vorschau finden Sie unter www.transcript-verlag.de/vorschau-download

Inhalt

- Danksagung 9
- 1. Einleitung 11
- 2. Theoretische Grundlagen 15
 - 2.1. Fragestellung 15
 - 2.2. Erkenntnisziele 16
 - 2.3. Forschungsstand 16
- 3. Methodik 27
 - 3.1. Qualitative Methodik in den Sozialwissenschaften 27
 - 3.2. Ethnologie und ethnologisches Arbeiten 29
 - 3.3. Bezüge der Forscherin 33
 - 3.4. Konstruktion des ›Feldes‹ 41
 - 3.5. Forscherin sein 43
 - 3.6. Reflexive Grounded-Theory-Methode 49
- 4. Forschungsethik 67
 - 4.1. Begrifflichkeiten 68
 - 4.2. Datenschutz und Schutz der Persönlichkeitsrechte 71
 - 4.3. Forschung mit Individuen in prekären Lebensverhältnissen 71
 - 4.4. Forschung mit Kindern und Jugendlichen 74
 - 4.5. Selbstreflexion 77
- 5. Erste Dimension: Religiöse Zugehörigkeiten und Zuschreibungen am Fallbeispiel des Ramadan 79
 - 5.1. Die Erstaufnahmeeinrichtung 80
 - 5.2. Die Interaktionen 85

5.3. Analyse	94
5.4. Zusammenfassung	104
6. Die kommunale Unterkunft als Bedeutungsträger	107
6.1. Die kommunale Unterkunft	107
6.2. Wer bewegt sich in der Unterkunft?	118
6.3. Die Unterkunft als Bedeutungsträger für die Akteure	127
7. Zweite Dimension: Religiöse und ethnische Zugehörigkeiten im Spannungsfeld des gemeinsamen Wohnens am Fallbeispiel des Putzplans ...	131
7.1. Fallbeispiel ›Der Putzplan‹ – aus Bewohnersicht	132
7.2. Fallbeispiel ›Der Putzplan‹ – aus Sozialarbeitersicht	163
7.3. Zusammenfassung	173
8. Dritte Dimension: Erwartungen und Zuschreibungen in Hinblick auf religiöse Praktiken am Fallbeispiel des ›Zuckerfestes‹	175
8.1. Erwartungen und Missverständnisse aufseiten der Sozialarbeiter	175
8.2. Familiendynamiken um ›Eid‹	190
8.3. Zusammenfassung	207
9. Vierte Dimension: Religiöse Irritationen und Spannungen am Fallbeispiel der Konversion	209
9.1. Hintergrundinformationen und Narrative der Familie Bakthari	209
9.2. Analyse	223
9.3. Zusammenfassung	234
10. Schluss	237
Bibliografie	241

Anhang

Bilder	257
Tabellen	261

Interviews 263

Interviewausschnitt mit Lisa, Thomas und Amir 263

Einzelinterviewausschnitt mit Lisa 265

Interviewausschnitt mit Pfarrer Schneider 266

Interviewausschnitt mit Herrn Karami 271

Danksagung

Ich danke meinen Betreuern Levent Tezcan, Christel Gärtner und Eva Gerharz herzlich für ihre gewissenhafte Beratung, für ihre kontinuierliche Begleitung und für den regelmäßigen Austausch. Darüber hinaus danke ich meinen Kollegen des interdisziplinären NRW- Forschungskollegs *Religiöse Pluralität und ihre Regulierung in der Region (RePliR)* vom Centrum für Religionswissenschaftliche Studien (CERES) der Ruhr-Universität Bochum und dem Centrum für Religion und Moderne (CRM) der Universität Münster für drei spannende und prägende Jahre während der gemeinsamen Promotionszeit: Heike Haarnhoff, Linda Hennig, André Kastilan, Anna Wiebke Klie, Martina Loth, Anna Raneck, David Rüschemschmidt, Mathias Schneider, Susanne Stentenbach-Petzold und Dilek Aysel Tepeli. Weiterhin danke ich den Koordinatoren und assoziierten Wissenschaftlern des Kollegs: Maren Freudenberg, Daniel Gerscher, Sarah J. Jahn, Astrid Reuter und Judith Stander-Dulisch sowie den Sprechern der beiden Standorte Volkhard Krech und Ulrich Willems. Auch bedanke ich mich bei Alexander-Kenneth Nagel, der mir im Rahmen des RePliR-Workshops ‚Zur Rolle von Religion in Migrationskontexten‘ wertvollen Input zu meiner Arbeit gab. Von allen Genannten habe ich lernen können und mit jedem würde ich jederzeit wieder zusammenarbeiten.

Meiner Freundin und Sozialanthropologin Constantina Rokos gebührt ein Dank für die vielen Gesprächen über meine Forschung, deren Rahmenbedingungen und ethnologische Spezifika. Meinem Mann und meinen Kindern danke ich für ihre Rücksichtnahme und den ›freien Rücken‹. Herzlich danke ich auch meinen Eltern, die mich stets unterstützt haben.

Schließlich möchte ich mich bei allen geflüchteten Familien und sozialpädagogischen Mitarbeitern bedanken, die ich im Laufe der Forschungsarbeit begleiten durfte. Die Jahre 2015, 2016 und 2017 waren geprägt von unterschiedlichen Dynamiken und Turbulenzen. Umso mehr bedanke ich mich dafür, dass sie ihre Geschichten und ihren Alltag während dieser Zeit mit mir

geteilt haben und es mir somit ermöglichten, zu verstehen, in welcher Form ›Religion‹ in ihren Leben in Erscheinung tritt und was daraufhin geschieht.

Natalie Powroznik, April 2020

1. Einleitung

Seit 2015 sehen sich Deutschland und Nordrhein-Westfalen, als bevölkerungsreichstes Bundesland, mit einer verantwortungsvollen Aufgabe konfrontiert, nämlich den ankommenden Menschen, die die Region als Flüchtlinge erreichen, einen Ort zu bieten, an dem sie sicher leben können. Dies sind zunächst große Ankunftscentren als Sammelunterkünfte – Erstaufnahmeeinrichtungen und Zentrale Unterbringungseinrichtungen. Erhalten die Menschen die Erlaubnis, im Land zu bleiben, werden sie sodann einer Kommune zugewiesen und erfahren eine neue Alltagswirklichkeit. Diese implizierte insbesondere in den Jahren 2015 bis 2017, dem Forschungszeitraum dieser Arbeit, häufig gegenläufige Erfahrungen. Zum einen erleben Flüchtlinge in Nordrhein-Westfalen ein Umfeld, das von engagierten und euphorischen Bürgern¹ und deren Angeboten geprägt ist und mit dem Begriff der ›Willkommenskultur‹ einhergeht, auf der anderen Seite, insbesondere nach der Kölner Silvesternacht im Dezember 2015, machten viele Flüchtlinge Erfahrungen mit Skepsis, Vorurteilen, Ressentiments oder offenen Anfeindungen ihnen gegenüber.

Wer sind diese Menschen, deren Wahrnehmung so unterschiedlich ausfällt? Woher kommen sie und was bringen sie mit?

»Was glaubt ihr denn? Ankunft in der Religionsfreiheit: Flüchtlinge berichten, welchen Gott sie nach Deutschland mitbringen«² titelt die ZEIT im Herbst 2015. Kurz darauf beginnt eine mediale Debatte darum, welche Anhänger welcher Konfessionen kommunal zusammenleben können: »Politiker wollen Christen und Muslime getrennt unterbringen«³, so exemplarisch der SPIEGEL.

1 Aus Gründen der Lesbarkeit wird in vorliegender Arbeit die maskuline Form verwendet. Die Angaben beziehen sich dabei jeweils auf beide Geschlechter, sofern nicht anders angegeben.

2 Guschas et al. 2015.

3 Spiegel Online 2015.

Auch auf wissenschaftlicher Ebene wird der Thematik nachgegangen. So findet im Frühjahr 2017 ein Praxis-Workshop⁴ des *Centrums für Religionswissenschaftliche Studien* der Universität Bochum statt. Unter dem Titel ›Religion unterbringen. Regulierung kultureller und religiöser Vielfalt in Flüchtlingsheimen‹ treten erstmalig Wissenschaftler gemeinsam mit Praktikern, Behördenvertretern und zivilgesellschaftlichen Vereinigungen in einen Austausch darüber ein, was in Flüchtlingsunterkünften tatsächlich geschieht und auf welche Weise die Bewohner damit umgehen.

Dabei scheint religiöse Zugehörigkeit von Flüchtlingen eine entscheidende Rolle zu spielen und das gemeinsame Wohnen mitunter als konfliktbehaftet wahrgenommen zu werden. Das Zusammenleben der Bewohner, das auch die Sozialarbeiter als Praktiker in den Unterkünften miteinbezieht, ist unterschiedlichen Dynamiken unterworfen und gestaltet sich scheinbar punktuell als Herausforderung. Insbesondere dann, wenn ›Religion‹ relevant wird, scheint es weiterhin zu Irritationen aufseiten der Sozialarbeiter zu kommen. Hier setzt die Arbeit an. Indem die Art und Weise untersucht wird, in der ›Religion‹ in den Unterkünften relevant wird, kann gezeigt werden, dass die Konfliktlinien unter den Bewohnern oftmals ethnisch beziehungsweise religiös geprägt sind und dass die Zugehörigkeit zu einer religiösen Gruppe und Abgrenzung von einer anderen nicht bedeutet, dass sich nicht situativ Allianzen bilden können.

Für Flüchtlingsunterkünfte in Nordrhein-Westfalen entsteht so eine qualitative Analyse, die neben den in den Unterkünften auftretenden Phänomenen auch nach den sich aus diesen ergebenden Interaktionen und Aushandlungsprozessen fragt und diese darstellt. Im Folgenden soll also nicht die individuelle Religiosität der Bewohner im Mittelpunkt stehen, sondern herausgearbeitet werden, wie Religion das gemeinschaftliche Leben von Flüchtlingen als Bewohnern und Sozialarbeitern als Praktikern in der Unterkunft affiziert. Dabei werden die individuellen Perspektiven der mitwirkenden Feldakteure dicht beschrieben und analysiert. Dies geschieht mittels eines ethnologischen Zugriffs, der es erlaubt, die Akteure in ihren Lebenswelten zu begleiten und im Kontext dieser sowie anhand ihrer jeweiligen biografischen Hintergründe zu verorten. Der Ansatz der *Anthropology at home*, der Ethnologie in der Heimat der Forscherin, in Nordrhein-Westfalen kommt dabei in besonderem Maße zum Tragen. Der regionale Bezug ist begründet durch die Einbettung in das interdisziplinäre Forschungskolleg *Religiöse Pluralität und ihre Regulierung*

4 Centrum für Religionswissenschaftliche Studien 2017.

in der Region (RePLiR), das vom Ministerium für Kultur und Wissenschaft des Landes Nordrhein-Westfalens getragen wird und sich mit den Folgen der religiösen Pluralisierung für die Regionen ›Münsterland‹ und ›Ruhrgebiet‹ auseinandersetzt.

Die herausgearbeiteten Befunde zu den Erscheinungsformen von ›Religion‹ und religiösen Zugehörigkeiten werden in vorliegender Untersuchung anhand von vier Dimensionen vorgestellt.

Für die Dimension ›Religiöse Zugehörigkeiten und Zuschreibungen‹ wird am Fallbeispiel der Ausgestaltung des Fastenmonats Ramadan der Prozess einer Bedarfsermittlung um das Fasten unter den geflüchteten Einrichtungsbewohnern einer Erstaufnahmeeinrichtung aus Perspektive der Praktiker geschildert. Die sich daraus ergebenden Aushandlungen der Bewohner der Unterkunft zeigen, dass ›Religion‹ als Zuschreibungskategorie fungieren und mit bestimmten Verhaltenserwartungen einhergehen kann.

Für die Dimension ›Religiöse und ethnische Zugehörigkeiten im Spannungsfeld des Gemeinsamen Wohnens am Fallbeispiel des Putzplans‹ wird gezeigt, wie ein Konflikt zwischen zwei Familien entstehen und mittels Grenzziehungen als ›ethnisch‹ oder ›religiös‹ markiert werden kann. Es wird jedoch ebenso deutlich, dass die Perspektive der Praktiker von der Wahrnehmung der Bewohner abweichen kann.

Für die Dimension ›Erwartungen und Zuschreibungen in Hinblick auf religiöse Praktiken am Fallbeispiel des ›Zuckerfests‹ werden die Erwartungshaltungen der Sozialarbeiter hinsichtlich einer gemeinsamen Feier rekonstruiert und mit der Perspektive der Bewohner der Unterkunft kontrastiert. Dabei wird gezeigt, dass religiöse Zugehörigkeit in der Unterkunft auch von der Wahrnehmung gemutmaßter unterschiedlicher politischer Zugehörigkeiten oder anderer gesellschaftlicher Konfliktlinien in den Herkunftsländern der Bewohner bestimmt sein kann.

Das Fallbeispiel der Konversion zeigt schließlich für die vierte Dimension ›Religiöse Irritationen und Spannungen‹, dass Konversion als komplexer Prozess, der neben individuellen Überzeugungen auch die Wahrnehmungen und Deutungen des sozialen Umfeldes mit einbezieht, dazu beitragen kann, religiöse und ethnische Zugehörigkeiten zu verschleiern, um Konfrontationen zu vermeiden oder sich vor anderen zu schützen.

Die geflüchteten Familien sowie die Mitarbeiter in den Unterkünften haben sich dazu bereit erklärt, ein Teil dieser Arbeit zu sein, indem ich sie als Forscherin begleiten durfte.

Es heißt,

»Die Aufmerksamkeit, die eine ethnographische Erklärung beanspruchen kann, beruht nicht auf der Fähigkeit des Autors, simple Fakten an entlegenen Orten einzusammeln [...], sondern darauf, inwieweit er zu erhellen vermag, was sich an derartigen Orten ereignet, und die Rätsel zu lösen weiß – was für Leute sind das? – die befremdliche Handlungen in unbegriffenen Zusammenhängen zwangsläufig hervorrufen.« (Geertz 2015: 24)

Ich hoffe, im Rahmen dieser Arbeit ebendies leisten zu können.

2. Theoretische Grundlagen

Im Folgenden soll der Forschungsstand des Feldes der Fluchtmigration, vor allem hinsichtlich religionsethnologischer Perspektiven, vorgestellt werden. Dabei spielen zunächst Heimatkonzeptionen, Narrativ-Konstrukte und Verortungsmöglichkeiten der Feldakteure eine Rolle. Ebenso wird aufgezeigt, wie multiple Identitäten, die meist einen pragmatischen Umgang erforderlich machen, im Alltag flexibel gehandhabt werden. In diesem Zusammenhang wird auf soziale Konstruktionen im Rahmen ethnologischer Fluchtforschung eingegangen und die Besonderheit der Forschung hinsichtlich der Lebensumstände und Verletzlichkeiten der Akteure erläutert. Hierbei ist besonders das Taktieren im Alltag von Bedeutung, das einen Umgang mit den vielfältigen Anforderungen an die Akteure ermöglicht. Diese werden in der Arbeit vor allem anhand der Begriffe ›Ethnie‹ und ›Religion‹ deutlich und im Folgenden hinsichtlich eines Zugehörigkeitsansatzes erläutert sowie im Zusammenhang mit Grenzziehungsprozessen als Folge dieser Interaktionen diskutiert. Abschließend wird der ethnologische Umgang mit Erscheinungsformen von Religion, Religionshandeln als Prozess sowie der Relationalität und Situativität ethnologischer Religionsforschung mit Flüchtlingen thematisiert.

2.1. Fragestellung

Das Zusammenleben der Feldakteure im Sample der Arbeit ist unterschiedlichen Dynamiken unterworfen und gestaltet sich punktuell als Herausforderung. Insbesondere dann, wenn ›Religion‹ relevant wird, scheint es zuweilen zu Irritationen aufseiten der geflüchteten Bewohner oder der Praktiker in den Unterkünften zu kommen. Die Fragestellung der Arbeit lautet daher:

Welche Erscheinungsformen von ›Religion‹ treten in nordrhein-westfälischen Flüchtlingsunterkünften auf und welche Interaktionen und Aushandlungsprozesse ergeben sich in der Folge?

2.2. Erkenntnisziele

Folgende Erkenntnisziele verfolgt die Studie:

1. die Erscheinungsformen und Phänomene von ›Religion‹, die im gemeinsamen Zusammenleben der Akteure auftreten, beschreiben;
2. die konkreten Interaktionen, die diese Phänomene begleiten, sowie deren Bedeutungsgehalt für die beteiligten Akteure analysieren;
3. und die Aushandlungen, in Form von Grenzziehungsprozessen, die sich hieraus ergeben, darstellen.

Die Befunde werden hierbei im Rahmen der Dimensionen ›Religiöse Zugehörigkeiten und Zuschreibungen‹, ›Religiöse und ethnische Zugehörigkeiten im Spannungsfeld des Gemeinsamen Wohnens‹, ›Erwartungen und Zuschreibungen in Hinblick auf religiöse Praktiken‹ sowie ›Religiöse Irritationen und Spannungen‹ vorgestellt.

2.3. Forschungsstand

1999 prognostiziert Opitz:

»[...] eine Zunahme der nationalen und internationalen Verteilungskonflikte und damit ein weiteres Anwachsen der Flüchtlingszahlen. Die Gefahr [sei] deshalb groß, daß [sic!] das 21. Jahrhundert das Erbe des 20. antritt und ebenfalls zu einem ›Jahrhundert der Flüchtlinge und Migranten‹ wird.« (Opitz 1999: 55)

Luft legt den Schwerpunkt dabei jedoch auf das individuelle Erleben der Beteiligten und kritisiert gleichsam den medial diskutierte Krisenbegriff des Jahres 2015 in Zusammenhang mit der Flüchtlingsbewegung: »Wenn von ›Flüchtlingskrise‹ die Rede ist, muss zu allererst die Krise der Flüchtlinge selbst in den Blick genommen werden.« (Luft 2016: 10) Vergleichbare Flüchtlingsbewegungen wie in den Jahren 2014 und 2015 habe es zudem seit dem

Ende des Zweiten Weltkrieges nicht mehr gegeben (vgl. ebd.: 11). Weiterhin zeigt er auf, dass Deutschland demnach als ein Land wahrgenommen werde, »[...] das Schutz gewährt und Perspektiven verheißt.« (ebd.: 122) Lutz erinnert hinsichtlich des Krisenbegriffs daran, »[...] dass der überwiegende Teil der Flüchtlinge in ihren Heimatländern bleibt oder von Anrainerstaaten aufgenommen wird.« (Lutz 2017: 367) Das Leben als Flüchtling »woanders« (ebd.: 367), insbesondere aber in Lagern, die als »verletzliche Orte des Ungewissen« (ebd.: 376) gesehen werden, sei nicht nur gefährlich, sondern reproduziere gleichsam »alte und neue Konflikte.« (ebd.: 378) Diesen ist in der Arbeit nachzugehen, indem die Perspektiven der geflüchteten Feldakteure herausgearbeitet und mit denen der Praktiker in den Flüchtlingsunterkünften zusammengeführt werden. Der ethnologische Ansatz eignet sich dabei vor allem hinsichtlich des Blicks auf einzelne religionsbezogene Phänomene, die eine ausführliche Beschreibung und Analyse erfahren.

Auch Harrell-Bond und Voutira sprechen sich für eine ethnologische Forschung aus, da diese maßgeblich zur Erforschung von Flucht beitragen (vgl. Harrell-Bond/Voutira 1992: 6), indem sie einen Beitrag für Flüchtlinge selbst als auch für politische Entscheidungsträger (vgl. ebd.: 8) leiste, jedoch auch erkenne, was reziprok die Feldakteure der Disziplin zurückgeben, indem sie es ermöglichen, dass soziale Wandlungsprozesse dokumentiert werden (vgl. ebd.: 9). Sigona warnt hierbei jedoch davor, dass es keine einheitliche Stimme ›der Flüchtlinge‹ gebe, und die Gefahr einer ›Standardisierung von Flüchtlingserfahrungen‹ bestünde (vgl. Sigona 2014: 375). Der Autor befürchtet, diese trügen zur Entscheidung darüber bei, welche Erfahrungen im Fluchtkontext als ›normal‹ angesehen würden und welche als weniger glaubhaft (vgl. ebd., vgl. Jubany 2011: 82). Sigona argumentiert, Flüchtlinge nutzten Narrative durchaus als Strategien, um mit den Machtverhältnissen im jeweiligen Kontext umzugehen (vgl. Sigona 2014: 378). Daher sollten diese stets als situativ, positionell und relational betrachtet werden (vgl. ebd.). In der Arbeit wird diesem Ansatz Rechnung getragen, indem zum einen von konkreten Interaktionen ausgegangen wird, und zum anderen konkrete an jenen Interaktionen beteiligte Akteure mitsamt ihren Hintergründen beschrieben werden. Auch Jenkins argumentiert dahin gehend, herkömmliche ethnologische Diskurse über Kultur, das Selbst und Emotionen würden nicht ausreichen, um zu beschreiben, was in Menschen mit Fluchterfahrung vorgeht, sie bewegt, ihre Lebenswelten strukturiert und ausmacht (vgl. Jenkins 2015: 144). Indem sie zwischen »immigrant« (ebd.: 146) und »refugee« (ebd.) unterscheidet, fokussiert sie vor allem auf die Tatsache, dass Flüchtlinge weniger Entschei-

derungsspielraum als ›Migranten‹ genossen, unter anderem, da eine Ausweitung stets möglich sei (vgl. ebd.: 146-47; van Selm 2014). Aufbauend darauf geben Westin und Hassanen zu bedenken, dass auch die individuellen Motivationen zur und Entscheidungen während der Flucht variierten, nämlich hinsichtlich sozialer Rahmenbedingungen, Gelegenheitsstrukturen sowie sozialer Netzwerke (vgl. Westin/Hassanen 2014: 20). Das Forschungsspektrum in Aufnahmeländern umfasse unter anderem Identitätsprobleme, Anpassungsprozesse, Effekte auf Familienstrukturen sowie Diskriminierungs- und Exklusionserfahrungen von Flüchtlingen (ebd.) und habe zeigen können, dass eine solche Erfahrung auch Chancen biete, neue Lebensmodelle und Rollenbilder kennenzulernen (vgl. ebd.: 21). Besonders Frauen hinterfragten in diesem Prozess gesellschaftlich und kulturell akzeptierte Normen (vgl. ebd.). Auch weise die ethnografische Forschung auf die Verschiedenheit von Heimatkonzeptionen hin. So werde ›Heimat‹ als entweder geo-politischer, physischer Ort (vgl. ebd.: 102) wahrgenommen, ausgehend vom Gefühl körperlicher Sicherheit beschrieben (vgl. ebd.: 98) oder hinsichtlich seiner Chancen auf Bildung und gesellschaftlicher Teilhabe konstruiert (vgl. ebd.: 99ff.). Jedoch würden sich auch die Erinnerungen an den ursprünglichen Heimatort ändern und je nach Lebenssituation variieren (vgl. ebd.: 102). Stets entscheidend für das Einleben in der Aufnahmegesellschaft seien jedoch die Einbindung in soziale Netzwerke und Beziehungen zu anderen Ortsansässigen (vgl. ebd.: 99ff.). Welche unterschiedlichen Bezüge zu ihren Herkunftsländern die Feldakteure aus dem Sample der Arbeit haben und wie sie ihr Leben in der Kommune ausgestalten und führen, wird anhand der einzelnen Narrative der Familien deutlich. Daraus geht auch hervor, inwiefern die sozialen Beziehungen unter den benachbarten Bewohnern als komplexes Konstrukt zu verstehen sind, das unterschiedlichen Dynamiken unterliegt.

Der Frage nach Erscheinungsformen von ›Religion‹ in nordrhein-westfälischen Flüchtlingsunterkünften nachgehend, ist festzustellen, dass neben der Beschreibung sozialer Interaktionen der Akteure im Feld ein besonderer Fokus auf deren Hintergründe und Narrative liegt. Malkki macht dies nachvollziehbar, indem sie die Narrative ihrer Feldakteure hinsichtlich ihrer Biografien und Erlebnisse analysiert. Dabei ist auffällig, dass die Narrativstruktur stets einen Anfang, eine Steigerung, eine Klimax sowie einen Schluss aufweist und somit das Narrativ als komplexes Produkt verstehen lässt, das reich angefüllt mit Listen zentraler Punkte wie auch mit Sprichwörtern als Überzeugungsinstrumenten auftritt (vgl. Malkki 1995: 53). Für Malkki fungieren jene Narrative daher als »mythico-history« (ebd.: 54):

»It represented not only a description of the past, nor even merely an evaluation of the past, but a subversive recasting and reinterpretation of it in fundamentally moral terms. In this sense, it cannot be accurately described as either history or myth.« (ebd.)

Die *mythico-history* fungiert für die Feldakteure als paradigmatisches Modell und Interpretationsinstrument, um der soziopolitischen Gegenwart im Camp Bedeutung zu verleihen und sich zu ihr entsprechend verhalten zu können (vgl. ebd.: 105). Das Camp gebe dabei Anlass, die hierarchischen Strukturen der Herkunftsgesellschaft der Flüchtlinge zu reproduzieren, indem all seine spezifischen Aspekte um Macht und Autorität produktiv für die *mythico-history* gemacht würden (vgl. ebd.: 105–106). Dabei arbeitet Malkki den »pragmatischen Umgang mit Identität« heraus, indem sie feststellt, dass die Feldakteure, mit denen sie arbeitet, Flüchtlinge aus Burundi, sowohl in ihrem Herkunfts- als auch in ihrem Aufnahmeland mit Pluralität in Form von ethnisch und religiös heterogenen Nachbarschaftsverhältnissen konfrontiert waren und sind (vgl. ebd.: 155). Die eigenen Zugehörigkeiten und Zuordnungen, zum Beispiel zu ethnischen Gruppen, religiösen Gruppen oder anderen Mehr- beziehungsweise Minderheiten, würden flexibel gehandhabt. Auch Sprachgruppen- und Staatsbürgerschaftszugehörigkeiten würden dabei individuell nutzbar gemacht: »Most people managed one or more adoptive identities or labels [...]« (ebd.: 156) Diese multiplen Identitäten dienten zumeist einer strategischen Unsichtbarkeit, um zum Beispiel Unannehmlichkeiten oder Gefahren zu vermeiden (vgl. ebd.). So wird auch das Flüchtlingslabel flexibel eingesetzt. Eine Nennung oder Selbstbezeichnung könne kontextabhängig zum Beispiel betont, vermieden, suggeriert oder umschrieben werden (ebd.: 158ff.). Auch die Feldakteure aus dem Sample der Arbeit machen sich einen solchen pragmatischen Umgang zuweilen zunutze, was insbesondere aus dem Fallbeispiel der Konversion der afghanischen Familie Bakhtari hervorgeht. Diese Fluidität rekurriert dabei vor allem auf die sozialkonstruktivistisch-ethnologische Forschungslinie. So argumentiert Chatty für den Fluchtkontext »[...] that places and cultures are socially, politically, and historically constructed.« (Chatty 2014: 81). Auch die Erfahrung eines sozialen Raumes (»space«) sei demnach stets sozial konstruiert und werde von denjenigen etabliert, »[...] with the power to make places out of spaces.« (ebd.; vgl. Eppenstein/Ghaderi 2017: 2; Friese 2017; Seukwa 2007; Scherr/Inan 2017: 137). Jedoch geben Hansen und Oliver-Smith zu bedenken, dass Flüchtlinge zu häufig als machtlos und abhängig gesehen würden (vgl.

Hansen/Oliver-Smith 1982: 5). Es gelte daher, im Forschungsprozess vielmehr die richtigen Fragen zu stellen, nämlich:

»[...] how do people recognize and handle the loss and deprivation experienced during resettlement? How do they establish themselves in the new place? What are the coping strategies developed?« (ebd.: 8)

Ferner wird weiter gefragt: Welche Arten von Konsens und Konflikt herrschen tatsächlich unter ihnen und ihren Mitmenschen vor (vgl. ebd.)? Die Forschung mit Menschen in der Fremde gestalte sich jedoch stets als Herausforderung, so Kay, die mit Flüchtlingen im Exil arbeitet. So sei es besonders problematisch, Bedeutungen zu rekonstruieren, da der neue Aufenthaltsort viele Veränderungen der privaten und öffentlichen Sphäre mit sich bringe, die häufig plötzlich einträten und mitunter drastisch für die Feldakteure seien (vgl. Kay 1987: 12). Daher liegt der Fokus der ethnologischen Arbeit stets auf der individuellen Handhabung herausfordernder Situationen. Hierzu schlägt de Certeau vor, Taktiken als kreative Verhaltensweisen von Akteuren, die nur über eingeschränkte Handlungsspielräume verfügen, zu untersuchen (vgl. de Certeau 1988: 90; s. auch Seukwa 2006: 250). Diese Analyse erfolgt im Rahmen der Arbeit insbesondere am Fallbeispiel um die Organisation von Ramadan, in dem gezeigt wird, welche Taktiken Flüchtlinge in Form sozialer Praktiken einsetzen, um einen Umgang mit den Anforderungen der Unterkunft, deren Mitarbeiter sich um ein religionssensibles Handeln bemühen, wie auch mit denen des sozialen Umfeldes zu finden und gleichsam möglichst wenige Nachteile durch ihr Handeln zu erfahren.

Im gegenseitigen Miteinander spielen in den Dimensionen der Arbeit vor allem die Begriffe ›Ethnie‹ und ›Religion‹ eine Rolle, indem sie zum Gegenstand von Grenzziehungen werden. Dabei kursieren unterschiedliche Verständnisse und Ansätze:

»For many anthropologists, ethnicity is generally defined as a sense of belonging to a group, based on shared ideas of group history, language, experience, and culture. Commonly in this sense, nationality and ethnicity are frequently interchanged with one another, while some anthropologists see nationalism as a variant of ethnicity.« (Chatty 2014: 82; vgl. Eriksen 1993)

So schlägt Geertz vor, Ethnizität als »primordial attachment« (Geertz 1963: 107) zu verstehen – eine Zugehörigkeit, die man mit der Geburt erwirbt (vgl. Geertz 1963). Barth hingegen versteht Ethnizität als sozial konstruiert sowie als Ergebnis von Grenzziehungsprozessen unterschiedlicher Gruppen. Der

Inhalt der Grenzziehungen sei hierbei sekundär, entscheidend sei der Akt selbst (vgl. Barth 1969). Wimmer nimmt Bezug auf Barth, indem er seinen Begriff von Grenzziehungen anhand eines Schemas ausbaut und weiterentwickelt. Er plädiert dabei für eine deutliche Unterscheidung von »discourse (social categories) and practice (networks)« (Wimmer 2004: 29) und erklärt, dass er als Ethnologe an tatsächlichen Praktiken interessiert sei. Diskurs versteht er demnach lediglich als »Sprechen über die Empirie«. Er fährt fort: »ethno-national categories are secondary principles of classification only but [...] social networks are ethnically largely homogeneous [...]« (ebd.: 1). Ethnisch-nationale Gruppenzugehörigkeiten spielten demnach keine tragende Rolle darin, die soziale Welt der Feldakteure zu verstehen und zu beschreiben (vgl. ebd.: 27). Brubaker kritisiert den sogenannten »groupism« als »[...] the tendency to treat ethnic groups, nations and races as substantial entities to which interests and agency can be attributed.« (Brubaker 2002: 164) Produktiver für die Analyse sei es, den Fokus auf zum Beispiel »[...] practical categories, cultural idioms, cognitive schemas, commonsense knowledge, organizational routines and resources [...]« zu legen (ebd.: 186).

Baumann spricht sich zusätzlich für ein relationales, kontextuelles Verstehen aus und kritisiert gleichsam ein zu starres Ethnizitätsverständnis, wie Geertz es propagiert:

»[...] just as people emphasize different aspects of their language, body language, behavior, and style in different situations, so too do they emphasize or abjure the attributes of their ethnicity. In social science code, we therefore speak of »shifting identity« or »contextual ethnicity«. [...] Analytically speaking, ethnicity is not an identity given by nature, but an identification created through social action.« (Baumann 1999: 21)

Pfaff-Czarnecka betont die Rolle der Zugehörigkeiten in diesem Kontext, die eine besondere Herausforderung der heutigen Zeit, insbesondere in pluralen Gesellschaften, darstelle. In Zeiten der Konfrontation mit Fremdheit, »in den Kommunikationsräumen der Zuwanderungsgesellschaften« (Pfaff-Czarnecka 2012: 9) sei der Wunsch »nach dem Vertrauten und Dauerhaften« (ebd.: 8) besonders ausgeprägt. So sei Zugehörigkeit »individuell erworbenes Lebenswissen und Empfinden, deren Praxis sich in höchst konfliktiven Konfrontationen mit sozialen Grenzziehungen entfaltet« (vgl. ebd.: 9). Dadurch, dass Zugehörigkeiten stets verteidigt würden, wirkten sie exkludierend (vgl. ebd.). Es komme zu sozialen Grenzziehungen, die wiederum neue Spannungsfelder einführten, deren Rahmen ausgehandelt werden müsse (vgl.

ebd.): »Für unser Verständnis der Zugehörigkeit ist bedeutsam, wie diese Grenzziehungen sich in den verschiedenartigen Lebenswelten entfalten und wie sie unter den Rahmenbedingungen von Machtasymmetrien zwischen denjenigen, die gesellschaftliche Normen setzen, also den Inkludierten einerseits, und den Exkludierten andererseits ausgehandelt werden.« (Ebd.) In diesem Zusammenhang weist Pfaff-Czarnecka auch auf die »Multidimensionalität [...] soziale[r] Verortung« (ebd.: 11) hin, die ein Kaleidoskop von Kombinationsmöglichkeiten zulasse. Durch verschiedene Zugehörigkeiten und Zugehörigkeitsräume entspricht dieser Ansatz dem Wunsch Brubakers, indem er »[...] den individuellen Dispositionen, Aspirationen und Sachzwängen [...]« (Pfaff-Czarnecka 2012: 49) eines Menschen folgt und somit die »facettenreiche Persönlichkeit« (ebd.) eines jeden herausarbeitet, »die ihren Lebensweg gestaltet« (ebd.). Jene »navigiert mehr oder weniger bewusst zwischen verschiedenen sozialen Welten: wählt aus, engagiert sich, verlässt sie, überschreitet Grenzen und macht sich darauf einen Sinn.« (ebd.) Soziale Grenzziehungen trügen daher zur Erschaffung der Wahrnehmung eines Kollektivs bei, das sich wiederum in sozialen Hierarchien verorte (vgl. ebd.: 21). Allein durch soziale Konfrontation sei eine Reflexion »über die Grenzen der Gemeinsamkeit« (ebd.: 22) möglich und könne sowohl »Widerstand« (ebd.) als auch »Grenzziehung, aber auch Grenzüberschreitung« evozieren (vgl. ebd.). Dieser Ansatz Pfaff-Czarneckas ist für die Arbeit besonders bedeutend, da er treffend einfängt, welche sozialen Aushandlungsprozesse zwischen den Familien Rahmani und Gestar in der Dimension des gemeinsamen Wohnens geschehen. Weiterhin bietet er einen offen analytischen Zugang zur Unterscheidung zwischen ethnischen und religiösen Grenzziehungsprozessen, wie sie im Fall um den Putzplan rekonstruiert werden.

Eine eindeutige Unterscheidung zwischen diesen könne problematisch sein, so Baumann, der herausstellt: »In complex situations of social strife, one can often find ethnic, national, or migratory boundaries transformed into religious ones.« (Baumann 1999: 23) Weiterhin warnt er zugleich vor einer Essentialisierung von Religionen, da dies deren Instrumentalisierung ermögliche (vgl. ebd.). Um religiöse und ethnische Grenzziehungsprozesse zu untersuchen, könne sich Barths Ansatz eignen, so Elwert:

»Versteht man Ethnie [...] mit Fredrik Barth als Resultat von Grenzziehungsprozessen [...], wird das Verhältnis dynamischer: Religion kann dann ein Marker sein, mit dem ethnische Grenzen erzeugt und verstärkt werden. Nach dieser Lesart ist Religion in bestimmten Konstellationen ein Teil von Ethnie,

während sie in anderen Konstellationen zu einem distinkten Faktor wird.«
(Elwert 2015: 60)

Dass eine deutliche Trennung ethnischer und religiöser Grenzziehungen problematisch ist, da diese auch empirisch nicht eindeutig nachgewiesen werden kann, wird in der Arbeit am Fallbeispiel des Putzplanes aus der Dimension des gemeinsamen Wohnens deutlich. Dabei scheinen es unterschiedliche Faktoren zu sein, die dazu führen, auf ethnischer oder religiöser Ebene zu argumentieren. Elwert schlägt weiterhin vor, in der Untersuchung »[...] wie sich Migranten auf Religion beziehen, muss auf der anderen Seite betrachtet werden, wie die Aufnahmegesellschaft Religion verhandelt.« (Elwert 2015: 60) Dies geschieht in der Arbeit durch die Einbeziehung der Perspektiven der Praktiker, vor allem der Sozialarbeiter, die sich in regelmäßigem Kontakt mit den Bewohnern der Unterkunft befinden. Dabei wird »Religion« in unterschiedlicher Art im Alltag relevant und kann punktuell auch konflikthaft werden. Im Rahmen eines ethnologischen Zugriffs auf Religion betonen Lauser und Weißköppl in diesem Zusammenhang:

»Religiöse Praxen und ›belief systems‹ [...] nicht nur als Ausdruck eines spezifischen Menschen- und Gottesbildes sowie der damit verbundenen Weltklärung zu analysieren, sondern es geht vor allem auch darum, religiöses Handeln in übergreifende soziale, politische und ökonomische, eben kulturelle Prozesse und Phänomene einzubetten.« (Lauser/Weißköppl 2008: 17)

So biete Religion eine von mehreren Quellen zur Selbstverortung (vgl. ebd.: 9; Baumann 2018). Die Geltendmachung von Zugehörigkeiten im neuen Lebenskontext erfolgt laut Lauser und Weißköppl auf drei Ebenen. Zunächst durch »individuell[e] und familiär[e] Glaubensvorstellungen und Praktiken« (ebd.: 15) unter Bezugnahme auf »Religion« (vgl. ebd.). Die Autorinnen benennen hier unter anderem die Partizipation an religiösen Festen sowie ein performatives Religionshandeln, das zum Beispiel Angehörige aus dem Heimatland in Gebete einbezieht (vgl. ebd.: 16) sowie die Neuschaffung sakraler Räume durch »Rituale und Körperpraktiken« (ebd.). Unter der zweiten Ebene werden »religiöse Institutionen, Organisationen oder Kongregationen und deren Strukturen« (ebd.) gefasst, die häufig als verbindendes Element zwischen Herkunfts- und Aufnahmeland fungieren (vgl. ebd.). Die dritte Ebene bilden der jeweilige Staatsapparat sowie dessen legislative Vorgaben, die Migrationspolitiken und eine Strukturierung religiösen Lebens gestalten (vgl. ebd.). In der von den Autorinnen beschriebenen ersten Ebene religiö-

sen Handelns, die Nye mit seinem Begriff »*religioning*« (Nye 2000: 193) als prozessuales Religionshandeln umreißt, seien lediglich »kulturell, sozial und historisch konkrete Praktiken und artikulierte Glaubensvorstellungen« (Lauser/Weißköppel 2008: 17) empirisch zugänglich. Nye betont zudem: »[...] [w]hat we observe as ›religion‹ is to be found in processes, in doing, and through interactions at a number of structural and personal levels.« (Nye 2000: 217) Daher argumentiert er weiterhin, ›Religion‹ als Verb und prozessuales Handeln zu verstehen (vgl. ebd.: 224). Um den Wandel des ethnologischen Kulturbegriffs analytisch fassen zu können, sollten Ethnologen zudem künftig ›*religion*‹ als aktive und auf Erfahrungen basierende Kategorie rekonzeptionalisieren (vgl. ebd.: 231), denn: »[R]eligioning is to be located in actions and doings, whether they be mediated through performances, ritualisations, or the creations and uses of texts.« (ebd.) Dieser Ansatz kommt in der Arbeit jedoch nicht zum Tragen, um Offenheit für unterschiedliche Deutungen des Handelns der Feldakteure zu gewährleisten. So schlagen auch Lauser und Weißköppel, die drei Arten von Religionshandeln unterscheiden, die sie auf unterschiedlichen Ebenen ansiedeln, einen akteurzentrierten Ansatz vor: Akteurstrategien, Wissensformen (unter der Berücksichtigung von Erfahrungswissen) sowie Formen der Sozialorganisation (vgl. Lauser/Weißköppel 2008: 17). Dessen Verwendung ermögliche es, »[...] institutionelle Einbindungen und strukturbedingte Positionierungen der Subjekte mehr sukzessive nachvollziehbar zu machen, statt vorschnell Kategorisierungen oder Typisierungen zu verwenden.« (ebd.: 18) Sie argumentieren weiterhin, dass dadurch insbesondere Rollenambivalenzen zutage träten (vgl. ebd.). Damit sprechen sie sich für eine ethnologische Religionsforschung aus,

»[...] die ausgehend von religiösen Phänomenen Licht auf die komplexen Verflechtungen und Wirkungen mit anderen Domänen der Identitätskonstruktion (Ethnizität, Nationalität, Geschlecht, Klassen- und Bildungsstatus, Alter) werfen will, wie sie sich in kulturell pluralen Einwanderungsgesellschaften zeigen.« (ebd.: 11)

Der Aspekt der Rollenambivalenzen ist auch in der Arbeit relevant und wird insbesondere am Fallbeispiel des Eid-Festes in der Dimension ›Erwartungen und Zuschreibungen in Hinblick auf religiöse Praktiken› deutlich, in der eine Darstellung dessen erfolgt, was die Familien Ahmadi, Sayed und Rahmani aus deren Perspektiven verbindet, jedoch gleichsam der Blick der Sozialarbeiter Lisa und Thomas auf deren Beziehungen sowie deren Erwartungen hinsichtlich des Eid-Festes rekonstruiert. Dabei ist vor allem auch die religiöse Zu-

gehörigkeit ein Differenzkriterium, das situativ relevant wird. Diese erfahre häufig eine neue Sichtbarkeit im Kontext der Migration, so Baumann (vgl. Baumann 2018: 44; siehe auch Krech 2008). Er hält dafür, dass »der gleiche Glaube (ebd.: 43)« das Potenzial habe, Zugewanderte im Aufnahmeland zusammenführen, jedoch die Migrationserfahrung auch eine »[...] Chance zur Befreiung von religiösen Vorgaben und Kontrolle (43)« biete. Es zeige sich demnach »[...] ein Spektrum von nichtreligiösen bis stark religiösen Zuwanderern, und es ist insofern eine Zuschreibung von außen, dass alle Migranten [...] sehr religiös und praktizierend seien.« (ebd.: 44) Dass Baumanns Einschätzung mit den Befunden der Arbeit übereinstimmen, zeigt vor allem das Fallbeispiel der Konversion aus der Dimension ›Religiöse Irritationen und Spannungen‹. Deutlich wird dabei allerdings auch, *in welchem Maße* die religiöse Zugehörigkeit im Aufnahmeland entscheidend hinsichtlich der Einfeldung in soziale Netzwerke sein kann, sowie, welchen taktischen Aufwand es für Flüchtlinge bedeutet, die »Chance zur Befreiung« (ebd.) als solche überhaupt wahrnehmen zu können.

Zum kommunalen Leben von Flüchtlingen in Deutschland sind hinsichtlich der Erscheinungsformen von ›Religion‹ bisher nur marginal Untersuchungen vorgenommen worden. So finden sich einzelne Verweise in Fallstudien, die sich beispielsweise auf das Konfliktpotenzial beim gemeinschaftlichen Kochen in Flüchtlingsunterkünften aufgrund unterschiedlicher religiöser Vorschriften beziehen (vgl. Aumüller/Bretl 2008: 60). Weiterhin sind Studien zu Konflikten in Unterbringungen (vgl. Christ/Meininghaus/Röing 2017) zu verzeichnen, die vor allem auf »Gruppenbildung anhand religiöser Kriterien« (ebd.: 27f.) hinweisen und Konfliktpotenzial vor allem aufgrund von religiösen Gepflogenheiten und Konversionen ausmachen (vgl. ebd.). Aushandlungsprozesse hinsichtlich jener Phänomene auf kommunaler Ebene fanden jedoch noch keine weitere Beachtung in der Literatur. Speziell die kommunale Unterbringung stellt jedoch einen besonderen Raum des Zusammenlebens dar, der in der Arbeit als Bedeutungsträger für die Feldakteure als soziale Akteure vorgestellt und beschrieben wird. In der Folge werden religionsbezogene Erscheinungsformen im konkreten Raum und anhand der einzelnen Dimensionen verortet. Nagel weist hinsichtlich der Bewohner der Unterkünfte auf Folgendes hin: »[...] die Fluchtmigration nach Deutschland [ist] v.a. muslimisch geprägt: [...] im Jahr 2015 waren es drei von vier Asylsuchenden.« (Nagel 2018: 71) Die Hauptherkunftsländer seien Syrien, Albanien und der Kosovo gewesen (vgl. ebd.). Laut einer Statistik des BAMF seien überwiegend sunnitische Muslime eingewandert (vgl. Bundesamt für Migration und Flüchtlinge

2016: 22). Gerade in Flüchtlingsunterkünften stellten daher »[...] der Umgang mit religiöser Praxis und Festen sowie die Deutung und Regulierung religiöser und ethnisch-nationaler Konflikte [...]« (Nagel/Rückamp 2018: 1) eine praktische Herausforderung dar. Während Nagel fragt »Aber welche Rolle spielt Religion überhaupt im Leben der Flüchtlinge?« (Nagel 2018: 72), sucht vorliegende Arbeit der Frage nachzugehen, *wie* und *wann* spielt Religion eine Rolle im gemeinsamen Zusammenleben in Flüchtlingsunterkünften Nordrhein-Westfalens? Dabei werden religiöse und kulturelle Zugehörigkeitsprofile der Bewohner genauer untersucht, sowie der Prozess sozialer Grenzziehungen (nach Pfaff-Czarnecka 2012) in seiner Situativität und Relationalität analysiert, der die Bewohner der Flüchtlingsunterkünfte als aktive Gestalter ihrer sozialen Eingebundenheiten verstehen lässt.

3. Methodik

3.1. Qualitative Methodik in den Sozialwissenschaften

Die herausgearbeiteten Befunde der Arbeit unterliegen den Regelmäßigkeiten und Vorgaben der reflexiven Grounded-Theory-Methode als qualitativer sozialwissenschaftlicher Methode nach Breuer et al. (2018). Aufgrund des Erkenntnisinteresses, der Herausarbeitung von Sinnstrukturen und deren Merkmalen sowie von Handlungs- und Ablaufmustern im empirischen Material wurde dieses Vorgehen als theoriegenerierende Forschungslogik ausgewählt. Die qualitativ-explorative Forschung soll dem Anspruch Rechnung tragen, »[...] Lebenswelten ›von innen heraus‹ [...]« (Flick et al. 2015: 14) erfahrbar zu machen, um soziale Wirklichkeiten zu beschreiben: Was bedeutet es zum Beispiel, unter bestimmten Rahmenbedingungen in einer kommunalen Unterkunft zu leben oder als Sozialarbeiter eine solche zu leiten?

Qualitative Forschung zeichne sich dadurch aus, dass sie eine besondere Nähe zu den Feldakteuren schaffe, und zwar »[g]erade in Zeiten, in denen sich [...] das soziale Leben aus immer mehr und neueren Lebensformen und -weisen zusammensetzt [...]« (ebd.: 17). Um die Perspektiven der Feldakteure, die Akteursperspektiven, verständlich und sogar erfahrbar zu machen, um die »[...] subjektiven und sozialen Konstruktionen ihrer Welt [...]« (ebd.: 17) nachvollziehen zu können, bedarf es der qualitativen Forschung mit- samt ihren (Re-)Konstruktionsleistungen. Der Konstruktivismus als soziologische Theorie erlaubt dies in seiner Beschäftigung »[...] damit [...], wie Wissen entsteht, welcher Wissensbegriff angemessen ist und welche Kriterien zur Bewertung von Wissen herangezogen werden können.« (Flick 2015: 152) Die Relevanz für qualitative Forschung sei hoch, da diese zum einen Wissen reproduziere, zum anderen jedoch empirisches Material zu bestehenden Wissensbeständen beitrage, so Flick (vgl. ebd.). Derartige Konstruktionsleis-

tungen erfüllten verschiedene Funktionen. So sei die Tradition Jean Piagets (1937) zu nennen, in der sowohl das Erkennen der Welt, ihre Wahrnehmung sowie das Wissen über die Welt als menschliche Konstruktionen zu verstehen sind. Im sozialen Konstruktivismus nach Schütz (1971) sowie Berger und Luckmann (1969) und Gergen (1985, 1999) stehe vor allem die Frage nach Konventionalisierungen im Vordergrund, »[...] die Wahrnehmungen und Wissen im Alltag beeinflussen«. (ebd.: 151) Nach Gergen seien wiederum soziale Austauschprozesse grundlegend in der Konstruktion von Wissen. Dabei komme Sprache eine soziale Funktion zu, indem sie dazu diene, soziale Beziehungen auszugestalten (vgl. Gergen 1994: 94). Schütz versteht sozialwissenschaftliche Erkenntnis selbst als soziale Konstruktion, da sich diese auf bereits vorhandenes Alltagswissen stütze und so eine maßgeblich neue Version der Welt konstruiere (vgl. Schütz 1971: 7). Sein Ansatz wurde vor allem von Berger und Luckmann (1969) weiterentwickelt, die das Alltagswissen in all seinen Dimensionen stärker fokussieren. In Bezugnahme auf Garz und Krammer (1994a), Darnton (1989), Bruner (1990) und Gergen (1988) sowie Shotter und Gergen (1989) erfahren sozialwissenschaftliche Konstruktionen eine Interpretationswende als textuelle Konstruktionen, die ›Stadt‹, ›Welt‹, ›das Leben‹, bis hin zu ›Identitäten‹ als Text erfahrbar machen sollen. Flick beschreibt, wie dabei das Leben mithilfe einer spezifischen Fragestellung rekonstruiert werde, indem lediglich eine *Erfahrungsversion* einer Person aufgenommen werden könne. Diese erfahre eine Interpretation. Dabei ließe sich wiederum »[...] feststellen, welche Konstruktion das erzählende Subjekt [...] präsentiert und auch welche Version in der Forschungssituation entsteht.« (Flick 2015: 162) Diese werde in der Rekonstruktion herausgearbeitet. Unter Berücksichtigung dessen wird deutlich, dass qualitative Forschung keine ›Wirklichkeit‹ abbilden kann, sondern vielmehr »[...] das Fremde oder von der Norm abweichende als Erkenntnisquelle und Spiegel [nutzt], der in seiner Reflexion das Unbekannte im Bekannten und Bekanntes im Unbekannten als Differenz wahrnehmbar macht [...]« (Flick et al. 2015: 14). Die qualitative Arbeit solle vielmehr leisten, »[...] die allgemeinen Prinzipien zu erforschen, nach denen der Mensch im Alltag seine Erfahrungen und insbesondere die der Sozialwelt ordnet.« (Schütz 1971: 68)

3.2. Ethnologie und ethnologisches Arbeiten

Ethnologen untersuchen die Phänomene sozialen Eingebundenseins, indem sie Fallstudien erstellen, um vom Speziellen auf Allgemeines schließen beziehungsweise um Sonderfälle als solche identifizieren zu können. Dabei fokussieren sie auf die Repräsentation dieser Einzelfälle, statt Repräsentativität für die von ihnen untersuchten Phänomene zu beanspruchen. Der Forschungsprozess zeichnet sich durch eine zumeist mehrere Monate oder Jahre andauernde Datenerhebung aus, also durch die Feldforschung. Dabei wird der Forscher jedoch nicht nur als objektiver Betrachter verstanden, der sich durch seine präzisen Beschreibungen legitimiert, sondern vielmehr auch als Subjekt mit individuellen Prägungen und Sichtweisen. Durch deren Reflexion sowie die konkreten Forschungsumstände und Rahmenbedingungen der Studie wird nachvollziehbar, welcher spezifische Zugang der Forscherin zu welchem impliziten Wissen möglich war und auf welcher Grundlage dies geschah.

3.2.1. Ethnologie als wissenschaftliche Disziplin

Die Ethnologie als wissenschaftliche Disziplin hat ihre Wurzeln in der Anthropologie, der Kunde vom Menschen, die sich stets weiter ausdifferenzierte, sodass sich um 1770 ›Völkerkunde‹ oder ›Ethnografie‹ (später Ethnologie genannt) als Teilgebiet vor allem der Geografie an deutschen Universitäten etablierte. Seitdem kam es im Zuge eines Ausdifferenzierungsprozesses¹ immer wieder zu Neu- oder Umbenennungen, jedoch auch zu immer weitergehenden Abgrenzungen und Spezialisierungen innerhalb des Fachs,² sodass

- 1 Im Zuge dessen erfolgte auch die Umbenennung des ethnologischen Fachverbandes, der Deutschen Gesellschaft für Völkerkunde e. V., in Deutsche Gesellschaft für Sozial- und Kulturanthropologie e. V. im Oktober 2017. Siehe Freie Universität Berlin 2017.
- 2 Auch die Bochumer Ethnologie orientiert sich beispielsweise im September 2017 mittels ihrer Umbenennung neu, indem der Name des Lehrstuhls von ›Sozialanthropologie‹ zu ›Ethnologie‹ geändert wird. Dies wird wie folgt begründet: »Der Bochumer Lehrstuhl für Ethnologie (früher: Sozialanthropologie) vermittelt in Lehre und Forschung das, was international Cultural und/oder Social Anthropology genannt wird. Innerhalb der Sektion teilt die Ethnologie mit der Sozialpsychologie nicht nur verschiedene theoriegeschichtliche Wurzeln, sondern auch denselben Gegenstandsbereich, nämlich den Zusammenhang zwischen Kultur, Individuum und Gesellschaft. [...] Ethnologie ist die adäquate Bezeichnung für den Lehrstuhl, weil er auf der Überzeugung basiert, dass eine kluge Anthropologie und Ethnographie zusammengehören: unsere theoretischen

im deutschsprachigen Raum inzwischen zwischen Kulturanthropologie (ehemals ›Volkskunde‹) und Sozialanthropologie (ehemals ›Völkerkunde‹) unterschieden wird.

Ein besonderer Zweig in der ethnologischen Forschung stellt die sogenannte *Anthropology at home* dar. Hierbei forschen Ethnologen in demjenigen Kontext, in dem sie selbst sozialisiert worden sind. Schiffauer nennt diese Entwicklung »[...] Anthropologie der industriellen und postindustriellen Gesellschaften und globaler Verflechtungszusammenhänge« (Schiffauer 2004: 502), die er zudem als »befreiend« (ebd.) beschreibt. Die Bemühungen des Forschens in der Heimat werden von Malinowski zwar als beschwerlich, jedoch auch als wertvoller Verdienst für Ethnologen angesehen (vgl. Malinowski 1939: xix). Auch Jackson sieht keine Notwendigkeit, ethnologische Forschung ausschließlich in der Ferne zu betreiben, und plädiert dafür, auch Phänomene in unmittelbarer Nähe des Ethnologen eine Chance zu geben: »*The exotico might be only five miles away – it is, indeed, all around one.*« (Jackson 1987: 8) Mit der Dichotomie von ›home‹ und ›abroad‹ hätten Ethnologen sich jedoch erstmalig intensiver mit der aufkommenden Exotismus-Debatte auseinandergesetzt, so Clifford und Marcus (1986). Ein weiterer Kritikpunkt an der herkömmlichen Forschung in der Ferne sei die Wahrnehmung des Ethnologen, der durch die übliche große Distanz zwischen ›field‹ und ›home‹ weniger als Person und mehr als forschendes Subjekt im Feld wahrgenommen werde (vgl. Gupta/Ferguson 1997). In der *Anthropology at Home* werde dies aufgebrochen, indem nicht nur der Forscher, sondern auch die Feldakteure differenzierter wahrgenommen würden, so Peirano: »[...] others [in the field] are both ourselves and those relatively different from us, whom we see as part of the same collectivity.« (Peirano 1998: 123) Durch diesen Perspektivwechsel nähern sich Ethnologen zunehmend auch disziplinären methodologischen Fragen neu an (vgl. Messerschmidt 1981). Jackson zeigt sich daher überzeugt: »[...] it is clear that ›anthropology at home‹ is here to stay from now onwards.« (Jackson 1987: 13)

3.2.2. Ethnologisches Arbeiten

Ethnologisches Arbeiten bedeutet vor allem, empirisch zu arbeiten. Der Forscher fungiert hierbei als Ethnograf. Auf Grundlage seiner empirischen Erhe-

Entwürfe basieren notwendigerweise auf langanhaltender und tiefer Felderfahrung mit Menschen vor Ort.« Siehe Ruhr-Universität Bochum 2018.

bungen entsteht als Endprodukt eine Ethnografie, ein schriftliches Erzeugnis, in dem die Beobachtungen des Forschers analysiert, diskutiert und theoretisch verortet werden. Durch den Beitrag der einzelnen Ethnografien können Theorien bestätigt, angezweifelt oder neu generiert werden und liefern so einen Beitrag zum wissenschaftlichen Diskurs. Der Frage nachgehend, was ethnografisches Arbeiten konkret bedeute, nennen Gobo und Molle neben der aufmerksamen Einbeziehung der fünf Sinne des Forschers fünf weitere Anhaltspunkte dafür, was Ethnologen bei ihrer Arbeit tun, nämlich (1) eine direkte Verbindung zu den Feldakteuren – den sozialen Akteuren – aufbauen und sich (2) mit ihnen in deren Umgebung aufhalten. Während des Verbringens gemeinsamer Zeit (3) beobachte der Ethnologe die Feldakteure in ihren sozialen Interaktionen, wobei (4) er selbst Teil davon werde, indem er an ihrem alltäglichen Leben teilnimmt. Er beschreibe deren Verhalten und (5) erlerne ihre sozialen Codes, um die Bedeutung ihrer Handlungen verstehen zu können (vgl. Gobo/Molle 2008: 4f.). Gewährleistet wird diese Arbeit durch die Methoden, derer Ethnologen sich vorwiegend bedienen: der teilnehmenden Beobachtung sowie qualitativer Interviewforschung. Mittels dichter Beschreibung werden diese Daten verschriftlicht und stellen die Materialsammlung des Forschers dar.

3.2.3. »Dichte Beschreibung« und ihre Herausforderungen

Geertz verwendet den Begriff der »Dichten Beschreibung« Ryles (1990), um »[...] die besondere geistige Anstrengung, die hinter allem steht, das komplizierte intellektuelle Wagnis [...]« (Geertz 2015: 10) der ethnografischen Arbeit und Analyse zu umreißen. Dabei sieht Geertz die Arbeit des Ethnologen darin begründet, Bedeutungsstrukturen und Begrifflichkeiten der Feldakteure herauszuarbeiten. Jedoch liefert er auch eine Beschreibung der Herausforderung, die damit einhergeht, nämlich das »Problem des ethnologischen Verstehens« (ebd.: 289). In Bezugnahme auf Malinowski und die an ihm geäußerte Kritik, in seinen privaten Forschungstagebüchern abwertend von seinen Forschungsteilnehmern zu sprechen, fragt sich Geertz, wie eine Wissensproduktion darüber, wie Feldakteure »denken, fühlen und wahrnehmen« (ebd.: 290) möglich werde. Konkreter fragt er:

»Wenn wir auf der strengen Forderung beharren, die Dinge aus der Perspektive des Eingeborenen zu betrachten – was wir meiner Meinung nach müssen –, wie stellt sich dann unsere Position dar, wenn wir nicht länger eine ein-

zigartige psychologische Nähe oder eine Art transkultureller Identifikation mit unserem Gegenstand beanspruchen können? Was wird aus dem Verstehen, wenn das Einfühlen entfällt?» (ebd.: 290)

Eine Lösung sieht er in der Entschlüsselung von »Symbolsystemen« (ebd.: 308) im Feld. So gelänge ein besseres Verständnis, ohne dem Anspruch gerecht werden zu müssen, selbst zum Forschungsteilnehmer in seiner jeweiligen Lebenswelt zu werden, um beide verstehen zu können. Um diese Akteursperspektiven aufzuzeigen, sei die dichte Beschreibung ideal. Eine weitere Lösung bietet die Selbstreflexion und Offenlegung des Forschungszugangs (vgl. Charmaz/Mitchell 2007), ferner deren Einbeziehung in die Datenanalyse sowie ihre Sichtbarmachung in der Ethnografie.

Ziegler (1998) kritisiert zurecht, dass Geertz' Ansatz methodologisch herausfordernd sei. Es mangle an konkreten Regeln für die Datenerhebung und es sei nicht nachvollziehbar, in welcher Weise ein Blickwinkel, der »noch eng an den Bedeutungsrahmen des untersuchten Feldes haftet« (Ziegler 1998: 52), schließlich zu einer dichten Perspektive beitragen könne. Dennoch habe ich mich bewusst für die Dichte Beschreibung entschieden, um Besonderheiten der Feldakteure herausarbeiten und diese deuten zu können. Diese Vorgehensweise ermöglicht es auch, die Individualität der Feldakteure als aktiv Handelnde aufzuzeigen. Die Offenheit des Umgangs in der Erhebung habe ich wiederum nutzen können, um mich im Feld keinen Beobachtungen zu verschließen. Weiterhin ermöglicht mir die Nähe zum Bedeutungsrahmen des Feldes, wie ich ihn durch Beobachtungen, gemeinsame Interaktionen und Gespräche mit den Feldakteuren erfahre, sicherzustellen, dass sich mir dieser in der Art und Weise erschlossen hat, wie die Feldakteure ihn wahrnehmen. Auch dieser Vorzug der interpretativen Ethnologie nach Geertz, nämlich »sich die soziale Welt aus der Perspektive ihrer Bewohner zu erschließen (ebd. 51) [...], ohne den Anspruch, eine [vermeintlich] objektive Realität nachzubilden« (ebd.), trug schließlich zur Entscheidung bei, die Dichte Beschreibung in der Arbeit als methodisches Werkzeug zu nutzen.

Um herauszuarbeiten, nach welchen Prinzipien die Akteure dieser Studie, die in ihrer Rolle als Flüchtlinge und Sozialarbeiter auftreten, ihre sozialweltlichen Erfahrungen hinsichtlich des Auftretens der Erscheinungsformen von Religion ordnen (vgl. Schütz 1971: 68), bedarf es einer gezielten Repräsentation dieser Einzelfälle. Diesem Anspruch wird in der Arbeit durch eine dichte Beschreibung nachgekommen, indem konkrete Verhaltensweisen und besondere Merkmale der Feldakteure eine Nennung und Deutung erfahren.

3.3. Bezüge der Forscherin

Im Folgenden sollen der Zugang zum Forschungsthema durch die Person der Forscherin, ihre lebensgeschichtlichen und forschungsbiografischen Bezüge zum Thema sowie ihre Präkonzepte vor Antritt der Forschung vorgestellt werden. Weiterhin werden die Rahmenbedingungen der Forschung, der konkrete Forschungszeitraum sowie die Herausforderungen des Projekts vorgestellt.

3.3.1. Lebensgeschichtliche Bezüge und Präkonzepte

Als 27-jährige, herkunftsdeutsche, hellhäutige Studierende in Nordrhein-Westfalen erlebte ich im Sommer 2015 den Beginn dessen, was später medial als ›Flüchtlingskrise‹ diskutiert werden würde. In den nordrhein-westfälischen Kommunen wurden Lösungen erarbeitet, ankommende Menschen unterzubringen. Die Gespräche im Kollegen- und Freundeskreis waren stets geprägt von dem, ›was gerade passiert‹, und allgemein waren Sommer und Herbst 2015 in meiner Wahrnehmung von Ungewissheit und Unklarheit geprägt, besonders aufgrund der Auswirkungen des syrischen Bürgerkrieges und der Unruhen in den als »Herkunftsstaaten« bezeichneten Gebieten sowie der nahezu kaum abschätzbaren Folgen für die europäische und vor allem für die deutsche Aufnahmegesellschaft bezüglich der Unterbringung und die Mittel- oder Langfristigkeit dieser Arrangements. Im September 2015 besuchte ich die Konferenz des größten ethnologischen Fachverbandes Deutschlands, deren Thema lautete: »Krisen. Re-Formationen von Leben, Macht und Welt.« Die Diskussionen in den Kaffeepausen und während der abendlichen Kneipenbesuche drehten sich auch hier vor allem darum, dass Ethnologen sich nun maßgeblich beteiligen müssten, um einen gesamtgesellschaftlichen Beitrag zu leisten.³

Ich interessierte mich dafür, wer die Menschen, die in Deutschland ankommen, eigentlich sind. Was sind ihre Hoffnungen, Befürchtungen und welche Perspektiven sehen sie für sich und ihre Familien? Im Oktober 2015 entwickelte ich als wissenschaftliche Hilfskraft ein erstes Exposé, in dem ich beabsichtigte, Ankommende auf kommunaler Ebene zu begleiten, um zu untersu-

3 Dies ist auf innerdisziplinäre Diskussionen zurückzuführen, ob und inwiefern Ethnologen sich als Berater für Presse, Medien oder Politik zur Verfügung stellen beziehungsweise inwiefern und weshalb sie so in Legitimierungszwänge gegenüber der wissenschaftlichen *Community* geraten.

chen, wie jene Menschen ihr neues Dasein zu ihrer Fluchtgeschichte und ihrem früheren Leben in Beziehung setzen. Im November übernahm ich daher die Koordination und Organisation eines universitären Projektes, das Studierende und Flüchtlinge am Standort einer Notunterkunft des Landes in einen Austausch bringen sollte. Dieses Projekt ermöglichte es mir nicht nur, erste Beobachtungen zu machen und Gespräche zu führen, sondern vor allem brachte es auch die Besonderheit eines fachlichen Austauschs mit sich, der durch die Reflexionssitzungen mit den teilnehmenden Studierenden und ihren unterschiedlichen kulturellen und sprachlichen Hintergründen entstand. Ab Dezember 2015 suchte ich zusätzlich städtische Unterbringungseinrichtungen auf und fand so zunehmend Forschungsteilnehmer, die bereits in der Kommune angekommen waren. Bald darauf erweiterte ich mein Feld um eine städtische weiterführende Schule, die zum Schuljahr 2015/16 drei Internationale Klassen eröffnet hatte. Als ich ab Dezember 2016 die Möglichkeit der Mitarbeit im RePLiR-Forschungskolleg erhielt, änderte sich der Blickwinkel meines Projektes. Ich entwickelte eine handlungspraktische Fragestellung und legte den Fokus meiner Felduntersuchung auf Erscheinungsformen von Religion, die ich beobachtet hatte.

3.3.2. Forschungsbiografische Bezüge

Im Rahmen der ersten Gespräche, die ich 2015 in der Notunterkunft zunächst mit Flüchtlingen führte (später folgten Gespräche mit Sozialarbeitern und dem Sicherheitspersonal), interessierte ich mich vor allem dafür, welche Themen diese selbst im Gespräch zur Sprache bringen und wie dies geschieht. Dabei spielten verschiedene Variablen eine Rolle. Zum Beispiel, mit wem und in wessen Beisein ich sprach. Frauen waren oftmals gesprächiger, wenn ihre Männer nicht anwesend waren, und auch dann, wenn ihre Kinder spielten und sie Zeit hatten, bei einem Tee zu sprechen. Jugendliche waren im Einzelgespräch aktiver als in der Gruppe, vor allem dann, wenn wir Unternehmungen tätigten, wie zum Beispiel einen Besuch der Bücherei. Längere und tiefgründige Gespräche mit Männern konnte ich zu Beginn der Forschung nur führen, wenn ich mit einem männlichen Studierenden anwesend war. Die Männer schienen mir als Frau, die sie allein anspricht, skeptisch gegenüber. In diesem Fall wurde ich häufig an deren Ehefrauen oder Schwestern verwiesen. Mit jüngeren Frauen und Männern ins Gespräch zu kommen, gelang meist ohne Umstände. Auch Kinder waren stets offen für ein Gespräch. Auch die kontextabhängige Wahrnehmung meiner Person interes-

sierte mich sowie, welche Themen von welchen Personen thematisiert wurden. So sprachen zunächst vor allem Menschen in den 20er- bis 40er-Jahren mit mir über ihre Religionszugehörigkeit. Etwa anlässlich ihrer Fluchthintergründe, bestimmter religiöser Traditionen oder Feierlichkeiten oder weil sie sich mit einer Konversion beschäftigten oder sogar (im Herkunftsland oder in Deutschland) bereits konvertiert waren. Kinder und ältere Menschen thematisierten religionsbezogene Themen seltener. Auch gab es hierzu kaum Diskussionen mit Kindern im Grundschulalter oder älteren Menschen, wohingegen die zuvor beschriebene Gruppe mir häufiger Fragen zur Religionsausübung oder der Rolle der Religion in Deutschland stellte und teilweise offen in Diskussionen eintrat. Eine große Rolle für alle Bewohner schien die Verpflegung in der Unterkunft zu spielen. Nicht nur, inwiefern die Mahlzeiten *halal* waren, sondern vor allem wurden typische Speisen und Gewürze aus den Herkunftsländern vermisst. Kaltes Abendessen, Schwarz- und Weißbrot mit Aufstrich, Aufschnitt, Obst und Gemüse sowie Pudding als Nachspeise, waren alles andere als beliebt. Vielen war unverständlich, wie kalte Kost als Abendessen gelten könne. Trotz der großen Heterogenität hinsichtlich der Hintergründe der Menschen wiesen meine gesammelten Daten stets auch religionsbezogene Kategorien auf, sodass ich bald einen Schwerpunkt darauf legte. Gerade am Beispiel des Ramadans konnte ich ablesen, welchen Stellenwert dieser Zeitraum für einige der Feldakteure hatte, indem ich zum Beispiel beobachtete, wie und von wem die angebotenen Aktivitäten der Studierenden für die Feldakteure angenommen wurden. Dabei interessierte mich auch: Wie gestaltet sich Ramadan 2016 an der Unterkunft überhaupt aus und welche (Entscheidungs-)Prozesse gehen dem voraus? Ist ein Imam zu dieser Zeit auf dem Gelände erlaubt oder nicht? Suchen die Bewohner anlässlich des Eid-Festes eine Moschee außerhalb der Unterkunft auf und falls ja, wie erfolgt die Kontaktherstellung zu dieser? Wo verrichten muslimische Bewohner ihre Gebete beziehungsweise wie sieht die Kommunikation unter den Bewohnern überhaupt aus? Ist ›Religion‹ ein *Bonding*- oder sogar *Bridging*-Kriterium⁴, um

4 In Anlehnung an Bourdieus Sozialkapital-Theorie (1983), die tatsächliche wie auch potenzielle Ressourcen durch soziale Beziehungen definiert, identifiziert Putnam *soziales Vertrauen* und Kooperationsbereitschaft von Akteuren zur Schaffung von Sozialkapital. In seinem *Bridging-und-Bonding*-Ansatz argumentiert Putnam, dass *bonding* die Fähigkeit sei, mit Menschen Kontakt aufzunehmen, die bestimmte Merkmale oder Vorlieben teilen, zum Beispiel Alter, Geschlecht, Religion oder Fan eines bestimmten Footballteams zu sein. *Bridging* hingegen bezeichne die Fähigkeit, Kontakte darüber hinaus

mit einem der knapp 800 bis dato fremden Bewohner in einer Notunterkunft ins Gespräch zu kommen?

Ab Dezember 2016 hatte ich die Möglichkeit, diesen Fragen im Rahmen meiner Tätigkeit im Forschungskolleg ›Religiöse Pluralität‹ und ihre Regulierung in der Region nachzugehen.

3.3.3. Präkonzepte

Nach Breuer et al. bezeichnen Präkonzepte »persönlich[e] Vorstellungen, Kognitionen, Emotions- und Handlungsmuster bezüglich des [Forschungs-]Gegenstands [...] die eigen[e] Denk- und Herangehensweisen in Bezug auf die Themenstellung prägen.« (Breuer et al. 2018: 119)

Dahin gehend waren mir zwar einige wissenschaftliche Theorien um Migration und Flucht bekannt, viele praktische und juristische Dimensionen jedoch weniger. So musste ich mir zunächst das aktuelle Asylsystem und damit einhergehende Fachtermini erschließen. Weiterhin arbeitete ich mich darin ein, wie und nach welchen Vorgaben die konkrete Zuteilung der Ankommenden in die Bundesländer und letztlich Kommunen und Einrichtungen erfolgte. Dieses Wissen um zum Beispiel das konkrete Zuteilungsverfahren auf die Unterkünfte in Nordrhein-Westfalen war insofern hilfreich, als es mich für die bisherigen Stationen der Feldakteure sensibilisierte, mit denen ich sprach. So wurde mir klar, dass alle, die ich in der kommunalen Unterkunft traf, vorher in einer Großeinrichtung auf eine Entscheidung gewartet hatten und dass die meisten von ihnen eine Zuweisung in eine Kommune als freudigen Umstand aufnahmen, auch wenn es sich möglicherweise nicht um die bevorzugte Kommune handelte, in der schon Familien aus dem Herkunftsland lebten.

3.3.4. Rahmenbedingungen der Forschung

Nachdem Mitte Oktober 2015 eine Projektidee für ein Austauschprojekt zwischen Flüchtlingen und Studierenden entwickelt worden war und Kontakt zu Ansprechpartnern in der Notunterkunft bestand, die dem Projekt zustimmen, begann Anfang November 2015 die Zeit der Feldforschung mit wöchentlichen Besuchen im Feld, die sich sukzessive steigerten. Zunehmend fanden

zu erschließen, also mit Menschen, die einem selbst unähnlich seien, also zum Beispiel mit einem Fan eines gegnerischen Footballteams (Putnam 2001: 22f.).

Gespräche außerhalb der Unterkunft statt (zum Beispiel im gegenüberliegenden Café) oder, ab 2016, sogar außerhalb des Stadtteils im Stadtzentrum, der für die Teilnehmer nur durch eine 20 bis 30-minütige Busfahrt erreichbar war. Die Feldforschung wurde parallel ab Februar 2016 im Schuljahr 2015/16 auch in einer internationalen Klasse einer Hauptschule durchgeführt und endete im Juli 2017 mit dem letzten Schultag in Nordrhein-Westfalen während des Schuljahrs 2016/2017. Im August und September 2017 folgten noch einzelne Gespräche mit Experten im Feld, um punktuelle Nachfragen zu klären.

3.3.5. Herausforderungen

Neben den Vorzügen einer Forschung in der Heimat stellte die Konzeption des Forschungsvorhabens als *Anthropology at Home* auch eine Herausforderung, dar. Diese ist in vier Punkte zu unterteilen: (1) Wann ist der Schlusspunkt der Feldforschung erreicht? Wann habe ich ausreichend Material zusammengetragen, um meine Forschungsfrage zu beantworten? Die Beendigung der Forschung und damit der Ausstieg aus dem Feld gestaltete sich, im Unterschied zu ethnografischen Forschungsunternehmungen »in der Fremde«, zunächst offen. Diese Flexibilität führte jedoch zunehmend auch zu einer Belastung. (2) Wie gehe ich damit um, dass ich mitunter frustriert von einzelnen Situationen im Feld bin aufgrund der Tatsache, dass ich so viel Zeit dort verbringe? In den meisten Wochen verbrachte ich ein bis zwei volle Tage zu jeweils sechs bis acht Stunden in der kommunalen Unterkunft und zwei volle Tage mit den Schülern in der Schule. An Freitagen führte ich vormittags Lehraufträge durch und war nachmittags ab 16 Uhr im Jugendklub der Einrichtung, wo ich oft bis zum Ende um 20 Uhr mit den jungen Erwachsenen sprach und spielte (vor allem Billard, Mario Kart und FIFA 17). An Wochenenden war ich ebenfalls regelmäßig in der Unterkunft zum Teetrinken, gemeinsamen Essen oder zu besonderen Feierlichkeiten wie Beschneidungszeremonien oder Geburtstagen eingeladen. In der übrigen Zeit führte ich Experteninterviews, transkribierte und kodierte Erlebtes, schrieb Memos dazu und durchlebte somit die jeweiligen Situationen erneut. Zum Ende der Feldforschung hatte ich an einigen Tagen das Gefühl, meine Familie lediglich im Feld zu sehen (zum Beispiel, wenn wir explizit als Familie zum Essen bei Feldakteuren eingeladen waren) oder gemeinsam an Feierlichkeiten der Unterkunft teilnehmen. Dies machte wiederum die Herstellung von Distanz zum Feld (3) notwendig, die es mir erlaubt, mit geschärftem Blick eine Analyse meiner Daten vorzunehmen. All diese Fragen stellten sich mir. Auch

die Gespräche mit meiner Familie und Freunden sowie die Medienberichterstattung in dieser Zeit waren, in meiner Wahrnehmung, durchdrungen von ›Flucht‹ und ›Geflüchteten‹.⁵ Ich brauchte daher Distanz vom Feld und musste meiner Datenerhebungsphase ein Ende setzen. Eine zunächst räumliche Distanz fand ich dann erstmalig nach Ende der Feldforschungsphase im Sommer 2017. Aufgrund der medialen Konzentration auf Flüchtlinge und deren Aufnahme wurde mir gleichermaßen (4) eine Positionierung abverlangt, die mich selbst im öffentlichen Diskurs um Flucht und Flüchtlinge verortet. Es galt, die politisch aufgeladenen und vielfach öffentlich-medial diskutierten Aspekte des Themenspektrums um Flüchtlinge mit diesen als Vertreterin der deutschen Bevölkerung auszuhandeln. Nicht selten wurde ich in Diskussionen in der Notunterkunft beziehungsweise der späteren Erstaufnahmeeinrichtung verwickelt, die direkt oder indirekt eine Positionierung erforderlich machte. Diese Diskussionen vermittelten mir unter anderem, wie ich im Feld wahrgenommen und eingeordnet wurde, sowie, welche Erwartungen an mich herangetragen werden. Ein besonderes Moment dieser Art waren die Gespräche in den Wochen nach der sogenannten Kölner Silvesternacht 2015/16⁶. In der Großunterkunft wurden Aushänge des Ereignisses in den Hausfluren angebracht und auf Arabisch übersetzt. Einige Feldakteure äußerten sich daraufhin mir gegenüber beschämt diesbezüglich, andere jedoch wollten mich mit Nachdruck wissen lassen, wie sehr sie die Übergriffe verurteilten, sie fürchteten einen ›Generalverdacht‹ gegenüber geflüchteten Männern beziehungsweise eine harsche Ablehnungspolitik infolge der Geschehnisse. Dabei wurde ich explizit als deutsche Frau in die Diskussionen einbezogen, die gefragt wurde, ob sich ihr jemals ein Mann aus der Unterkunft mit den falschen

5 An dieser Stelle danke ich Ioannis Manos, der mich gut beriet, indem er feststellte: »The field is taking its toll on you. It doesn't matter *when* you'll stop research -- now [Mai 2017] or in December. You'll *never* be done collecting data.« Die Gespräche mit ihm und auch mit Levent Tezcan bestärkten mich letztlich darin, den Endpunkt der Felduntersuchungen eindeutig festzulegen.

6 In der Nacht des Jahreswechsels 2015/2016 auf der Kölner Domplatte war es zu sexuellen Übergriffen auf Frauen sowie Diebstählen gekommen (vgl. Behrendes 2016: 326). Behrendes erläutert zur Herkunft der Täter: »Die Polizei Köln ermittelte bis Mitte Juli 2016 rund 200 Tatverdächtige, von denen ca. 85 % erst vor kurzem als Flüchtlinge, Asylsuchende bzw. irregulär eingereiste Migranten nach Deutschland gekommen waren. Jeweils rund 30 % dieser Tatverdächtigen stammen aus Marokko oder Algerien. Nur ca. 5 % der Verdächtigen hatten zur Tatzeit einen Wohnsitz oder Aufenthaltsort in Köln.« (Behrendes 2016: 327).

Absichten genähert habe. Weiterhin wurde von einigen Feldakteuren eine klare Positionierung von mir gefordert, ob und inwiefern sich die Geschehnisse auf meinen Kontakt zur Einrichtung und zu den Feldakteuren auswirken würden.

Zu einer weiteren Situation dieser Art kam es ein Jahr später im Dezember 2016 anlässlich des Attentats auf einen Berliner Weihnachtsmarkt⁷. Am Dienstagnachmittag, dem 20. Dezember 2016 bin ich mit dem 17-jährigen Mohamad Sayed⁸ auf dem Weihnachtsmarkt verabredet. Es wäre sein erster Besuch gewesen. 9 Uhr morgens schickt er mir eine Sprachnachricht auf ›WhatsApp‹:

»Natalie, I'm Muslim but I'm shocked about what happened yesterday. I don't think we should go to the Christmas Market today. I wish the best to you and your family. Wir können nächstes Mal uns treffen. Wann und wo möchtest du? Yeah, ein bisschen Deutsch, ein bisschen progress habe ich gemacht. Sag hallo zu deine große Mann und kleine Mann. Es tut mir sehr leid.«

In derselben Woche führte ich viele Gespräche an der Unterkunft mit Menschen, die sich bei mir entschuldigten. Sie nahmen mich erneut als Vertreterin der deutschen Gesellschaft wahr, jedoch auch als Christin. Die Dimension und Unverhofftheit des Attentats ängstigte viele. Die 11-jährige Nour Sayed sagt mir dazu weinend im Zwiegespräch: »Weißt du, sind wir weggelaufen von Leute, die machen sowas. Jetzt kommen her. Gibt es kein Ende«. Es wird nicht nur eine Schädigung des Rufes der Gruppe der Flüchtlinge befürchtet, sondern zusätzlich eine Welle von Attentaten im neuen Ankunftsland, das für die Flüchtlinge aus bestimmten Herkunftsländern bis dato als sicher galt. Nachdem einige Wochen vergangen waren und das Attentat erneut thematisiert wurde, sprachen wir darüber, dass ich zwar keine Christin bin, das Ereignis mich aber dennoch verletzt. Mohamad, mit dem ich einen Tag nach den Geschehnissen verabredet war, argumentiert, dass es für Christen jedoch besonders verletzend sein müsse, da er das Christentum als friedliche Religion wahrnehme.

7 Am 19. Dezember 2016 wurde ein Attentat auf den Berliner Weihnachtsmarkt an der Gedächtniskirche verübt. Der Täter hatte zuvor Asyl beantragt und tötete im Zuge des Attentats elf Menschen, indem er einen Lkw in eine Menschenmenge steuerte. Seitdem sind auf vielen deutschen Weihnachtsmärkten Barrieren errichtet worden. Weiterhin sehen neue Sicherheitskonzepte vor, dass verstärkt Polizeibeamte im Einsatz sind. Siehe exemplarisch Schaible 2017.

8 Jegliche Personennamen sind anonymisiert.

Die Asymmetrie zwischen Forscherin und Feldakteuren stellte sich als weitere Herausforderung heraus. Ich hatte mich zu Beginn der Forschung dazu entschlossen, den Feldakteuren meine private Handynummer zu geben, da wir so ohne Umwege auch kurzfristig in Kontakt stehen konnten. Schnell wurde ich auch über andere soziale Netzwerke und Messenger »gefunden« und kontaktiert, sodass ich nicht nur Anrufe erhielt, sondern auch »WhatsApp-Nachrichten, Instagram-Nachrichten und -Kommentare sowie Facebook-Nachrichten. Dies war vor allem hilfreich, um mit denjenigen in Kontakt zu bleiben, die des Landes verwiesen wurden und nun, teilweise nach mehreren Jahren in Deutschland, wieder Fuß in der alten Heimat fassen mussten. Jedoch war gerade das Nachrichtenverhalten der Kinder und Jugendlichen, mit denen ich arbeitete, überfordernd.⁹ Es spiegelte ein ungezwungenes Erkunden nach dem Anderen, genau so, wie man es im Flur der Flüchtlingsunterkunft tut, wenn man sich begegnet. Mir war es jedoch bis dato fremd und irritierte mich teilweise. Es war durchaus auch von Vorteil, im ständigen Kontakt zu stehen und mit Kindern, deren Eltern und auch deren Lehrern kommunizieren zu können. Dennoch war es insbesondere nach Abschluss der Feld-Phase schwierig, einen Weg zu finden, die Kommunikation auf den bisherigen Weg zu reduzieren. Einen Weg fand ich unter anderem durch persönliche Gespräche, um meine Situation zu erklären. Einige Jugendliche argumentierten, da ich nach Abschluss der Forschung nicht mehr in der Schule sei, wollten sie mich auf dem Laufenden halten, was dort geschehe, und konnten nicht nachvollziehen, dass ich nicht mehr immer erreichbar war. Ich versuchte insofern damit umzugehen, als ich mir einen festen Zeitraum am Tag zum Lesen und Beantworten der Nachrichten reservierte. Die Asymmetrie zwischen Forscher und »Beforscht« ist unauflöslich und wird von Hong und Duff in Hinblick auf Distanz zu Recht als »Dilemma« beschrieben (Hong und Duff 2002: 190; vgl. DeWalt und DeWalt 1998). Die strukturelle Ungleichheit zwischen beiden Gruppen ist Teil des Systems und zeigt sich unter anderem darin, dass ich als Forscherin bestimmte Privilegien genieße, wie zum Beispiel dahin gehend, mich jederzeit dem Feld entziehen zu können, indem ich meine Forschungsarbeit beende.

Die Vorteile der *Anthropology at Home* für die Forschung sind damit zu begründen, dass mir das kulturelle und organisatorische System sowie dessen spezifische Muster mitsamt den Interaktionsweisen und kulturellen Codes

9 Beispiele für die Kommunikation als Screenshot siehe Anhang.

bereits bekannt waren. Auch die gute Erreichbarkeit der einzelnen Feldstationen machte es möglich, entsprechend viel Zeit vor Ort zu verbringen. Bedeutsame Akteure meines Feldes waren mir in einigen Fällen bereits bekannt oder wurden mir durch kommunale Kontakte vermittelt, sodass ich diesen Hinweisen zügig nachgehen konnte. Somit war es mir möglich, die Erfahrungen der Feldakteure einzuordnen und in Beziehung zu setzen und auch an den jeweiligen Orten Auskünfte einzuholen.

Herausforderungen dieser Art, eine Positionierung und Haltung im Feld einzunehmen und über diese Rolle zu reflektieren, die Vorzüge der *Anthropology at Home* sowie deren Schwierigkeiten, zum Beispiel eine strukturell bedingte Asymmetrie zu akzeptieren und die Grenzen und Spannungsverhältnisse von Nähe und Distanz im Feld auszuloten, haben das Forschungsvorhaben und vor allem -verhalten stets geformt und geprägt.

3.4. Konstruktion des ›Feldes‹

Das Forschungsfeld als solches wird vom Forscher um seinen Untersuchungsgegenstand herum konstruiert. Einzelne Settings des Feldes können physisch begreifbar sein, das gesamte ›Feld‹ besteht jedoch als Konstrukt, das zur Untersuchung eines bestimmten Sachverhalts gewählt wird. Die im Feld befindlichen Menschen, deren soziale Interaktionsprozesse im jeweiligen Sozialraum untersucht werden, werden als Feldakteure bezeichnet. Diejenigen Feldakteure, die in der vorliegenden Studie mitwirken, indem sie Teil von ihr sind, zum Beispiel dadurch, dass ihr Handeln in Beobachtungsprotokollen beschrieben wird, oder dadurch, dass sie an Interviews teilnehmen, werden als Feldakteure bezeichnet. Die Konstruktion des Feldes erfolgt sukzessive mithilfe der Begleitung der Feldakteure durch ihren Alltag. Damit kann ihr jeweiliger Interaktionsradius festgestellt werden. Auf dieser Grundlage erfolgt jeweils eine Entscheidung, von den Feldakteuren aufgesuchte Orte als Feldsetting hinzuzuziehen oder nicht. In Abhängigkeit von der Häufigkeit des Aufsuchens des jeweiligen Ortes sowie von seiner Funktion als Bedeutungsträger für die Feldakteure wurde diese Entscheidung gefällt. Im Folgenden werden die einzelnen Forschungssettings vorgestellt.

Das Hauptsetting bilden Flüchtlingsunterbringungen in einer nordrhein-westfälischen Kommune, die im Folgenden Mittstadt heißt. Diese setzen sich zusammen aus einer zentralen Unterkunft des Landes – ausgelegt für bis zu 800 Personen, die bis November 2016 als Landesnotunterkunft fungierte, spä-

ter dann als Erstaufnahmeeinrichtung, ferner sowohl ›kommunale‹ als auch ›Landesflüchtlinge‹ aufnahm und zudem ein Ankunftscenter des Bundesamtes für Migration und Flüchtlinge (BAMF) beherbergte – sowie einer kommunalen Unterkunft in einem ehemaligen Behördengebäude in Mittstadt. Da in der kommunalen Einrichtung eine Vielzahl von Familien lebt, deren ältere Kinder meist Schüler einer Internationalen Klasse einer städtischen Hauptschule Mittstadts sind, bildet diese ein Nebensetting der Forschung. Mit einer Gesamtschülerschaft von etwa 300 Schülern nahm die Schule zum Schuljahr 2015/16 50 geflüchtete Kinder in die sogenannte Internationale Klasse auf. Die Schüler im Alter von 10 bis 17 Jahren werden in drei Gruppen mit individuellen Stundenplänen unterrichtet. Die Schule als zweites Forschungssetting wurde von Februar 2016 bis Juli 2017 besucht, vormittags im Unterricht sowie als Begleitung auf Ausflügen und nachmittags im Ganztagsbereich.

Das dritte Setting als Nebenschauplatz ist ein Jugendclub, in dem sich einige Feldakteure, zumeist Jugendliche und junge Erwachsene zwischen 14 und 25 Jahren, freitags zwischen 16 und 20 Uhr aufhalten. Das Angebot des nahegelegenen Kirchenvereins bietet mehrere Räume im Untergeschoss des Gemeindegebäudes unweit der kommunalen Unterkunft. Im Eingangsbereich steht ein Billardtisch. Außerdem gibt es eine kleine Theke mit Barhockern, an denen man nicht-alkoholische Kalt- und Heißgetränke sowie Snacks erwerben kann. In demselben Raum stehen zwei Sofas und ein kleiner runder Couchtisch. In den Räumen nebenan sind verschiedene Spielekonsolen vor Sitzgelegenheiten aufgebaut. In einem weiteren Raum stehen Tische und Stühle. Dieser Raum wird vorrangig dazu genutzt, ein Sprachangebot durchzuführen. Betreut wird der Jugendtreff von einem angehenden Sozialarbeiter, der das Projekt als Studienleistung eigenständig ausgearbeitet hat und für sechs Monate leitet. Die Kirche hat dafür die Räumlichkeiten gestellt. Im Jugendklub verbringe ich vor allem Zeit mit Mohamad Sayed und den Brüdern Saad und Adil Rahmani.

Das letzte Forschungssetting des Feldes umfasst sämtliche Bereiche des täglichen Lebens, in welche die Feldakteure eintreten: Supermärkte, Arztpraxen, Kindertagesstätten, Behörden wie das Jobcenter sowie religiöse und nicht-religiöse Organisationen und Vereine. Die Studie fokussiert im Folgenden jedoch auf den Kontext der Flüchtlingsunterkunft, konkreter der Erstaufnahmeeinrichtung sowie der kommunalen Unterkunft, um Erscheinungsformen von Religion und sich daraus ergebende Aushandlungsprozesse zu beobachten und zu beschreiben.

3.5. Forscherin sein

Im Folgenden wird die Forscherin in Aspekten ihrer Positionierung beschrieben und reflektiert. Dabei wird davon ausgegangen, dass die Feldakteure jeweils als Subjekte agieren und reagieren und sich wechselseitig beeinflussen.

3.5.1. Positionierung

Unter ›Positionierung‹ des Forschers werden dessen Verortung und Wahrnehmung im Feld verstanden. Dazu werden bereits vor Forschungsantritt sowie konsequent während der Forschung Überlegungen angestellt, die folgende Fragen einzubeziehen: Wie positioniere ich mich im Feld? In welchen Rollen befinde ich mich? Wie werde ich im Feld jeweils eingeordnet? Welche Erwartungshaltungen gehen mit welcher Rolle einher? Welche Hierarchien bedingen dies oder gehen daraus hervor?

Es war mein methodischer Anspruch, im Feld authentisch zu sein. Das heißt, Emotionen, die ich zum jeweiligen Zeitpunkt empfand, auch zu zeigen und die Reaktionen der anderen Feldakteure darauf jeweils zu erfahren und zu reflektieren. Allerdings gab es durchaus Situationen, in denen ich mich bewusst zurückgenommen habe und mich in Form der teilnehmenden Beobachtung auf das Beobachten fokussierte. Dies war vor allem in Situationen der Fall, in denen die Interaktionen im Feld oder eine Narration eines Feldakteurs im Vordergrund stehen sollten. So unterbrach ich zum Beispiel in narrativen Interviews die Erzählenden nicht, um ihnen Raum zu geben, ihre Erzählung so auszugestalten und fortzuführen, wie sie es für richtig hielten. Weiterhin unterbrach ich Konfliktsituationen zwischen Feldakteuren nur dann, wenn meiner Einschätzung nach niemand anderes hätte eingreifen können, um einen eskalierenden Konflikt aufzulösen oder Schutz zu gewährleisten. Somit kam mir punktuell auch die Rolle einer Schlichterin im Feld zu.

Um mich selbst in der Wahrnehmung der Feldakteure verstehen zu können, machte ich mir Notizen zu deren Aussagen oder Andeutungen sowie zu meinem jeweiligen Auftreten und Emotionen, die im Feld zum Tragen kamen. Die Grundlage hierfür sind unter anderem meine äußerlichen Erscheinungsmerkmale: circa 1,60 m groß, blonde Haare, die ich meist in einem Pferdeschwanz oder Dutt trug, helle Haut und ein akzentfreies Deutsch. Im Forschungszeitraum war ich zwischen 27 und 29 Jahren alt. Um meinen »Reizwert« (Devereux 1988: 40ff.), also die Wahrnehmung meiner Person, aus Perspektive der Feldakteure verstehen zu können, achtete ich darauf, wel-

che Resonanzen oder Reaktionen mein Dasein auslöste. Anhand bestimmter Kriterien wird somit nachvollziehbar, welche Rollen mir im Feld zugewiesen wurden und mit welcher Legitimation dies erfolgte. Durch meine jeweilige Verortung, die punktuell nicht immer konfliktfrei verlief, wurden mir auch Hierarchien unter den Feldakteuren, von denen ich selbst einer bin, deutlich. Dieses Verständnis wiederum ist nützlich, um beobachtete Phänomene in bestimmten Situationen verstehen zu können.

3.5.2. Feldzugang und Herausforderungen

Mein Feldzugang gestaltete sich je nach Setting unterschiedlich. So galt es nicht nur, einen Zugang als hellhäutige Frau zu finden, sondern auch als wahrgenommene Mit-Zwanzigerin sowie als Mutter. Auch meine Körpergröße von 1,60 m wurde relevant, als die Kontaktaufnahme mit potenziellen *Gatekeepern* begann, da sie zusätzlich dazu beitrug, von diesen im Feld als jung und möglicherweise unerfahren oder unprofessionell wahrgenommen zu werden. Die *Gatekeeper* im Setting der Unterkünfte waren jeweils Sozialarbeiterinnen. Auch deren (jeweils männliche) Vorgesetzte galt es, von meinem Forschungsvorhaben zu überzeugen. Im Setting der Schule war es ein intensives Kennenlerngespräch mit der Schulleiterin, das darüber entschied, ob ich das Setting meinem Forschungsfeld hinzurechnen konnte oder nicht. Meine Wahrnehmung, die mir nach einer E-Mail-Korrespondenz beim ersten persönlichen Treffen unter anderem durch Aussagen wie »Huch, na Sie hab« ich mir aber älter vorgestellt.« oder »Und wie lange machen Sie das eigentlich schon?« bestätigt wurde, versuchte ich mittels eines selbstbewussten und bestimmten Auftretens zu kompensieren. Weiterhin erläuterte ich klar und deutlich Motivation, Ziel und Inhalt meines Forschungsvorhabens und fragte gezielt nach, ab wann mit einer Rückmeldung hierzu zu rechnen sei, um Verbindlichkeit zu signalisieren. Auch das äußerliche Erscheinungsbild passte ich dahin gehend an, dass ich anlässlich der ersten Feldkontakte mit Experten eher förmlich jedoch dem Feld angemessen auftrat. So trug ich zum Beispiel Jeanshose und Blazer und trug die Haare zurückgebunden. Nach und nach erarbeitete ich mir jeweils einen individuellen Zugang zu den verschiedenen Settings innerhalb der Institutionen – der Kinderbetreuung und des Jugendklubs im Setting der Unterkunft – sowie zu den Klassenräumen, zum Lehrerzimmer, zum Pausenhof und zur Ganztagsbetreuung im Setting der Schule. Im Feld angekommen erfolgte das »Rekrutierungsvorgehen« dann nach dem sogenannten Schneeballprinzip. Insofern gestaltete sich die Akquise von Feld-

akteuren recht offen. Ich ging auf Menschen zu, führte erste Gespräche und folgte jeweils Hinweisen, die ich erhielt, um weitere Menschen kennenzulernen. Einige Kontakte lösten sich auf, da Feldakteure zum Beispiel des Landes verwiesen wurden oder weiterzogen. Andere Kontakte wiederum verstetigten sich und wurden intensiver. Sukzessive ergab sich so ein Netzwerk, in dem ich wiederum Beziehungsgeflechte, Hierarchien und Interaktionsmuster identifizieren konnte, je länger ich die Menschen begleitete und an ihrem Alltag teilhatte.

Um den Kontakt zu den Feldakteuren zu halten, stellte sich bereits in der Sondierungsphase im Feld heraus, dass eine Kommunikationsentscheidung getroffen werden müsse. Regelmäßig wurde ich nach der Handynummer gefragt, um Kontakt über den Messenger-Dienst ›WhatsApp‹ zu halten. Dies wägte ich anhand der Kriterien der Erreichbarkeit sowie der Abgrenzung der Forschung von meinem Privatleben ab. Meine Überlegungen ergaben, dass die Erreichbarkeit per E-Mail bei den wenigsten Personen gewährleistet ist, da die Kommunikation für die meisten Feldakteure über Messenger-Dienste funktioniert, die auch Sprachnachrichten ermöglichen, da nicht alle Feldakteure alphabetisiert sind. Weiterhin erlaubt es die Smartphone-App, auch per Videotelefonie zu kommunizieren, was viele Flüchtlinge regelmäßig nutzen, um mit Familie und Freunden in den Herkunftsländern Informationen auszutauschen. Vor allem aber sind die Gruppenchats beliebt, in denen ganze Familien miteinander in Echtzeit kommunizieren, sowie die Funktion der Status-Updates, die schnell darüber informieren, was der Nutzer gerade tut oder wo er sich befindet.¹⁰ Das Aufsuchen in der Unterkunft als einzige Kontaktmöglichkeit wäre ebenfalls möglich gewesen, beziehungsweise ist dies ein nicht unüblicher Zugang einzelner Forscher. Dabei wird das Feld regelmäßig aufgesucht, um Feldakteure zu treffen und Gespräche zu führen. Kritisch an diesen ›Stippvisiten‹ im Besuchsformat erschien mir jedoch, dass der Kontakt einseitig von mir ausgegangen wäre und die Teilnehmer zwar hätten entscheiden können, ob sie die Forschende an diesem Tag treffen möchten oder nicht, damit wäre jedoch die Möglichkeit ausgefallen, aktiv Kontakt aufzunehmen. Ein weiterer Nachteil hätte darin bestanden, Ereignisse und Entwicklungen im Feld zu verpassen und nur erzählt zu bekommen oder gar nicht informiert zu werden, sofern man lediglich eine Besucherrolle innehat.

10 So lautete die Status-Mitteilung eines Teilnehmers lange Zeit: »Inshallah DEUTSCHLAND« und sollte die Angehörigen in Syrien wissen lassen, dass er es geschafft habe, in Deutschland anzukommen.

Das Kriterium der Privatsphäre hingegen erschien mir schwieriger abzuwägen. Die Sozialarbeiter im Feld rieten dringend davon ab, Handynummern auszutauschen und beriefen sich dabei darauf, dass sie selbst nur Diensthandys in der Unterkunft verwendeten. Zugleich warnten sie vor »unmoralischen Anfragen« nach finanzieller Unterstützung oder davor, eingebunden zu werden in den Asylprozess mitsamt der Begleitung zu Terminen oder Übersetzungsarbeiten. Doch nicht nur vor Flüchtlingen, die versuchen Ressourcen anzupapfen, wurde ich gewarnt, sondern auch davor, in Situationen zu geraten, aus denen man nicht mehr herauskäme, sei es, weil man überrumpelt werde oder aus einem Verpflichtungsgefühl heraus handle. Und tatsächlich berichteten Studierende in Reflexionssitzungen von Grenzüberschreitungen, die ihnen unangenehm gewesen seien. Ein Flirt, der zu weit geht, indem ein junger Mann beim gemeinsamen Sitzen auf einer Couch immer näher rückt, oder eine Liebesbekundung, der man sich in dem Moment der Äußerung nicht habe entziehen können. Auch ich machte einmalig die Erfahrung, gemeinsam mit einer Kollegin von jungen Männern bedrängt worden zu sein, was ich unter anderem auf ostentative Macht- und Männlichkeitsdemonstrationen sowie die bestehende Gruppendynamik zurückführte. Das Argument der Sozialarbeiter, sich abzugrenzen, indem man weder Adresse noch Handynummer kommuniziere, erschien daher nachvollziehbar, wobei es auch Lücken aufwies. Schließlich könnte die ergatterte Handynummer bei einem jungen Mann zwar den Eindruck erwecken, es lohne sich, sich um eine junge Studentin oder Forscherin zu bemühen, gleichzeitig könnte dieser Eindruck auch ohne Handykontakt entstehen und schlicht der sozialen Situation geschuldet sein. Dass, um sich in solchen Momenten behaupten zu können, zuvor Strategien mit Kollegen und Studierenden durchdacht und besprochen werden, erschien mir daher hilfreicher. Zudem tragen jene Überlegungen, im Sinne der *Sensory Ethnography* (vgl. Pink 2010), zur Wahrnehmung des Feldes als solchem bei und formen zukünftige Begegnungen in diesem. Doch sollte ich forcieren, das Feld von meinem Privatleben zu trennen? In der Besucherrolle wäre dies eventuell gelungen, jedoch widersprach diese all meinen Vorannahmen und Vorhaben als Ethnologin, die sich auf das Feld und dessen Akteure einlässt, diese begleitet und an deren Leben teilhat. Wie sollte ich dies gewährleisten, ohne zumindest punktuelle Verschränkungen mit meinem Privatleben zuzulassen? Und in welchem zeitlichen Rahmen wäre dies überhaupt realisierbar? Basierend auf diesen Überlegungen um Positionierung entschied ich mich dafür, Handynummern im Feld zu tauschen, um in Kontakt zu bleiben. In einem Fall tauschte ich auch Facebook-Benutzernamen

mit einem ausgewiesenen 11-jährigen Mädchen, Aldoniza Bozhdaraj, die kein eigenes Handy besaß. Der Kontakt wurde jedoch nie bestätigt und das Profil, zurück im Herkunftsland Albanien, gelöscht. Auch der Kontaktaufnahme über die App ›Instagram‹, die das Hochladen und Kommentieren privater Fotos ermöglicht, stimmte ich in einem Fall zu. Der 17-jährige Iraker Mohamad hatte auf seinem Profil eine Bilder-Sammlung seiner Eindrücke aus seiner Heimat, während der Flucht, in Deutschland und schließlich auch seiner Erkundungen Mittstadts angelegt. Ich sah durch sein virtuelles Fotoalbum und lernte einen damals 14-jährigen wohlgenährten Jugendlichen kennen, der sich auf den ersten Bildern nach der Flucht zu einem hageren Barträger mit ausdruckslosen Augen gewandelt hatte. Auf seinen Bildern aus der Zeit im Irak war er stets umringt von Gleichaltrigen, vermutlich Freunden. Auf den ersten Bildern in Deutschland hingegen sah man ihn lediglich allein auf Selfie-Aufnahmen¹¹, in denen er ernst in die Kamera blickt. So hatte ich die Möglichkeit, mehr über Mohamads Geschichte und damit auch über seine heutige Person und Perspektive zu erfahren. Weiterhin ermöglichte mir der Kontakt, über diese Portale und Apps eingeladen zu werden und somit teilzuhaben an Veranstaltungen wie Geburtstags- und Beschneidungsfeiern, Schulfesten, Theateraufführungen, aber auch an kurzfristigen informellen privaten Treffen. Jedoch erfuhr ich auch von Anhörungen, Anwaltsterminen und Asylentscheiden und konnte mich somit besser darauf einstellen, wie es den Personen gerade geht, was sie bewegt, sorgt oder ängstigt, bevor wir uns das nächste Mal begegneten.

Trotz vieler Vorteile brachte die Entscheidung, sich in dieser Form auf das Feld einzulassen und Kontakt zu pflegen, auch bestimmte Herausforderungen mit sich. Die wohl größte lag in eben jener Kommunikationsbereitschaft begründet, die ständige Erreichbarkeit ermöglicht: die Tatsache, dass die Distanz zum Feld kontinuierlich geringer wurde. Zwar ist die Forscherin stets informiert, aber es ist auch kein Abschalten der Informationen mehr möglich, beziehungsweise geht dies mit Verpflichtungsgefühlen einher, die auf zwei Ebenen angesiedelt sein können.

1. Es entsteht ein Verpflichtungsgefühl dem Feld und seinen Akteuren gegenüber. Die Menschen teilen so viel mit der Forscherin, dass diese sich

11 Selbstporträts, die mit dem Handy am ausgestreckten Arm entstehen. Hier für lässt sich auch ein sogenannter Selfiestick verwenden, an dem das Handy befestigt und der Auslöser per Knopfdruck betätigt wird.

verpflichtet fühlt, auch Fragen über ihr Leben zu beantworten oder Einblicke in ihr Leben zu gewähren. Die Nachfragen der Forscherin werden stets beantwortet, womit es den Feldakteuren nicht nachvollziehbar erscheint, wenn ihre eigenen Anfragen unbeantwortet bleiben oder mit längerer Verzögerung beantwortet werden, was in der strukturellen Ungleichheit begründet liegt.

2. Es entsteht ein Verpflichtungsgefühl dem Forschungsprojekt gegenüber. Dabei erscheint es während der Phase der Datenerhebung als nicht zu rechtfertigen, sich aus dem Feld zurückzuziehen oder zu pausieren. Die Sorge, etwas zu verpassen, wichtige Informationen nicht zu erhalten oder Zusammenhänge nicht verstehen zu können, ist während des gesamten Erhebungsprozesses präsent.

Aus dem ersten Verpflichtungsgefühl ergeben sich auch Überlegungen um Grenzen und Grenzüberschreitungen. Was scheint vertretbar und was nicht? Und aus welchen Gründen? Ist es zu rechtfertigen, die Feldakteure stets in ihren Unterkünften aufzusuchen, sie durch verschiedene Lebensbereiche zu begleiten, sich offen zu zeigen, aber eine (subtile) Anfrage nach der Einladung in die eigene Wohnung zu umgehen oder sogar abzulehnen? Ähnlich verhält es sich mit dem zweiten Verpflichtungsgefühl dem eigenen Projekt gegenüber. Ist es legitim, die Möglichkeit zuzulassen, durch das dauerhafte geplante oder zufällige Antreffen von Feldakteuren und der andauernden Kommunikation über Apps und Messenger des Feldes oder Projektes überdrüssig zu werden? Schließlich kennt das Feld kein Wochenende, Feiertage oder Urlaub. Schule findet morgens und vormittags statt, das Leben in der Unterkunft blüht nachmittags mit dem Eintreffen der Kinder und Jugendlichen auf, bedeutsame Nachrichten in Gruppenchats werden auch abends versendet und Abschiebungen erfolgen in der Regel nachts. Das Feld schläft nicht und mir wurde zunehmend bewusst, dass ich eindeutige Grenzen für mich ziehen musste, gerade in Hinblick auf das Verlassen des Feldes. So entschied ich, dass mein Privatbereich mir vorbehalten bleiben sollte, schließlich teilte ich ihn noch mit zwei weiteren Personen, meiner Familie. Auf Nachfragen machte ich daher Gegenvorschläge. Zum Beispiel gemeinsam ein Eis essen zu gehen, auf ›neutralem‹ Boden, außerhalb der Unterkunft oder meines Wohnbereichs. Diese bewussten Entscheidungen treffen zu können, war ein Privileg, dass sich aufgrund meines Status als Forscherin ergab und mich deutlich von den anderen Feldakteuren unterschied. Diese Tatsache erschien mir während des Forschungsprozesses jedoch oftmals problematisch. Auf-

grund dieser suggerierten Strukturgleichheit bezeichnen DeWalt und DeWalt teilnehmende Beobachtung auch als täuschend und sogar unethisch (vgl. DeWalt und DeWalt 1998: 273).

Auf die Ereignisse im Feld versuchte ich stets flexibel zu reagieren, hielt einzelne Wochenenden jedoch bewusst frei, wenn wieder mehr Distanz nötig wurde. Hinweise darauf erhielt ich beim abendlichen Durchsehen meines Feldtagebuches, in dem ich auch meine Emotionen als Forscherin festhielt. Dabei stellte sich heraus, dass auch private Hürden wie beispielsweise der Misserfolg bei meiner eigenen Wohnungssuche an einigen Tagen zum Gefühl des Überdresses führten. Jedoch auch Sorge und Ungewissheiten um das Schicksal einzelner Feldakteure, die des Landes verwiesen wurden und sich daraufhin nicht mehr meldeten, wie im Falle der Familie Bozhdaraj, trugen zuweilen zu einem Gefühl des Überdresses bei. Auch Kinder, die sich aus Perspektive der Lehrer jegliche Chancen durch ihr Verhalten verbauten, wie der 11-jährige Dino Okereke, hinterließen einen bleibenden Eindruck in meinen Notizen und Gedanken. Der Feldzugang macht somit Entscheidungen notwendig, deren Konsequenzen bis zum Abschluss der Datenerhebungsphase getragen werden müssen. Weiterhin sollten diese Entscheidungen reflektiert und in den Auswertungsprozess einbezogen werden.

3.6. Reflexive Grounded-Theory-Methode

Die Grounded Theory als qualitativ-sozialwissenschaftliche Methode und Methodologie nach Anselm Strauss und Barney Glaser (1967) erfuhr vielfältige Weiterentwicklungen in Form unterschiedlicher Ausrichtungen und Schwerpunkte. Dabei dienen »[...] empirische Phänomene (Daten) aus alltagsweltlichen Zusammenhängen [...] [als] Handlungs- und Interaktions-Felde[r] [...]« als Ausgangsgrundlage (Breuer et al. 2018: 7). Diese »[...] kommen durch Teilnahme und Beobachtung in lebensweltlichen Kontexten oder durch (zumeist auf Ausführlichkeit und Reflexionstiefe angelegte) Interviewgespräche mit Feldmitgliedern zustande.« (ebd.) Zusätzlich

»[...] können die aufseiten der Forschenden ausgelösten gedanklichen und emotionalen Resonanzen aus der Beschäftigung mit dem Problemthema oder aus dem Forschungskontakt von Interesse [...] sein. Auf Grundlage der gefundenen Phänomene bzw. der produzierten Daten werden abstrahierende Konzepte entwickelt.« (ebd.)

In der Tradition nach Breuer et al. (2018), der Reflexiven Grounded-Theory-Methode, erfolgt eine Fokussierung auf das selbstreflexive Moment sowie auf die individuelle Perspektive und den Zugang des Forschers. So sei es »[...] die (sozialisierte) *Forscherin-als-Person* [...], die wissenschaftliche Erkenntnis hervorbringt [...]«, wobei Erkenntnis stets »[...] durch eine bestimmte Sicht-der-Dinge, durch eine Subjekt-*Perspektive* gekennzeichnet [...]« sei (Breuer et al. 2018: 5). Durch eine Selbstreflexionsbereitschaft, die unter anderem die Reflexion eigener Werte und Empfindlichkeiten sowie die Positionierung des Forschers einschlieÙe (vgl. ebd.: 93), könne ein »epistemologisches Fenster« (ebd.: 85) geöffnet werden. Die Besonderheit für ethnografische Arbeiten sehen Kathy Charmaz und Richard Mitchell im reflexiven und bewussten Umgang des Forschers mit Entscheidungen, die im Verlaufe des Forschungsprozesses getroffen würden (vgl. Charmaz/Mitchell 2007: 171). Weiterhin betonen sie die Besonderheit der Einbindung der aus den Daten herausgearbeiteten Kategorien (bei Strauss und Glaser ursprünglich »Konzepte« genannt) in die Ethnografie: »When writing ethnographic stories, researchers imbed their categorizing in the narrative. They may use these categories as a means of organizing their description.« (ebd.: 169)

Die beiden harmonisierenden reflexiven Grounded-Theory-Ansätze Breuers und Charmaz' dienen als methodologische Arbeitsgrundlage und Ausgangspunkt der Arbeit hinsichtlich des gesamten Forschungsprozesses. Neben der Vorstellung der Erhebungsinstrumente werden auch die Rekrutierung und Teilnahmebereitschaft der Feldakteure sowie der Prozess der Fallauswahl dargestellt. Dem schließen sich die Ausführungen um die Durchführung der Auswertung sowie eine Selbstreflexion als Bestandteil der Reflexiven Grounded-Theory-Methode an.

3.6.1. Erhebungsinstrumente

Als Erhebungsinstrumente während des Datenerhebungsprozesses fungierten insbesondere narrative Interviews. Diese wurden offengehalten und knüpften an alltägliche Gespräche an. Am Beginn eines Interviews stand zu meist eine Impulsfrage, auf welche die Gesprächspartner eingehen konnten. In ihrem Redefluss sollten sie nicht unterbrochen werden, sofern sie diesen nicht selbst beendeten. Punktuell stellte die Forscherin dann Nachfragen oder führte das Erzählte auf einen bestimmten Punkt zurück. Leitfäden für Interviews wurden lediglich für Expertengespräche erstellt und kamen zur Anwendung, sofern dies vom Gesprächspartner gewünscht war, zum

Beispiel wenn für ein Interview vorab ein fester Zeitrahmen besprochen worden war. Sofern die Gesprächspartner es zuließen, wurden die Interviews aufgezeichnet. Abweichungen traten auf, wenn sich Feldakteure aufgrund von Aufzeichnungen unsicher, unwohl oder verletztlich fühlten. In diesem Fall wurden Notizen während des Interviews angefertigt. In Gesprächssituationen, die eine besondere Zuwendung erforderten, wurde mit der *Mental-Notes-Technik* gearbeitet, die es ermöglicht, das Erlebte (Inhalt und Wortlaut des Geäußerten, die Gesprächssituation, Gestiken und Mimiken sowie die Umgebung) nach Ende des Gespräches schriftlich zu fixieren und zu rekonstruieren. Sämtliche Interviews wurden anschließend transkribiert. Dem schlossen sich jeweils mehrere Kodierungsprozesse an.

Als zweites Erhebungsinstrument kam die teilnehmende Beobachtung zur Anwendung, bei der die Feldakteure durch ihren Alltag begleitet werden. Somit wurden alltägliche Situationen in der jeweiligen Lebenswelt der begleiteten Person von der Forscherin erlebt. Weiterhin boten gemeinsame Erlebnisse stets Gesprächsanlässe, das Erlebte einzuordnen und ihm somit Bedeutung aus der Perspektive der Feldakteure zu verleihen. Durch die Erlebnisse und auch die Gespräche über diese konnten bis dato fremde Perspektiven erschlossen und kontrastiert werden. Diese wiederum wurden mithilfe der *Sensory Ethnography*-Methode angereichert mit Notizen zu Sinneseindrücken wie Gerüchen oder der Raumtemperatur (vgl. Pink 2010), was neue Deutungen zuließ, zum Beispiel hinsichtlich der Länge oder Ergiebigkeit von Interviews (beispielsweise ein kalter Raum, andere Personen in Hörweite, unangenehme Gerüche oder laute Geräusche dienten hierfür als Anhaltspunkt). Die konkreten Beobachtungen wurden jeweils in Form von Beobachtungsprotokollen schriftlich fixiert.

Auch der Körper der Forscherin als »fokussierte[r] Resonanzraum« (Breuer et al. 2018: 94) wurde zum Instrument der Datenerhebung, indem seine »Auswirkungen auf die Untersuchungspartnerinnen« (ebd.) in die Analyse von Feld-Interaktionen einfließen (vgl. Linska/Strauss 2015). Dieser Zugang wird von Bethmann und Niemann (2015) als *Engaging* beschrieben. Dabei tritt

»[d]er Körper der Forscherin [...] als Instrument der Datenerhebung in Erscheinung. [...] Sie präsentiert ihre Involvierung ins Feld [...] als Quelle der Erkenntnis und als Ausweis der Qualität ihrer Forschung. [...] Interpretationen vollziehen sich im gesamten Prozess einer Forschung, im kontinuierlichen Teilnehmen, Beobachten, Interviewen und Schreiben – und nicht in ei-

ner hermetisch abgetrennten, methodisch kontrollierten Auswertung zuvor erhobener Daten« (Bethmann/Niermann 2015: 10).

Durch die Merkmale meines Körpers (hellhäutig, blond, eher kleine Person, mit Kleidung, die je nach Anlass leger, sportlich oder festlich ist), werden bei den Feldakteuren unterschiedliche Emotionen und Assoziationen geweckt, die wiederum Reaktionen hervorrufen können, die meine Forschung erleichtern oder erschweren. So war es generell der Fall, dass ich aufgrund meines Geschlechts einen schnelleren und besseren Kontakt zu Frauen als zu Männern aufbauen konnte. Auch wurde mir von Frauen und Kindern gesagt, ich wirke freundlich und jung, sodass sie mich zu Beginn für eine Ehrenamtliche in der Unterkunft gehalten hätten.

Das Feldtagebuch diente mir während der Erhebungsphase dazu, (Sinnes-) Eindrücke und Merkmale des Feldes wie auch konkrete Situationen und Gespräche festzuhalten.¹² Es wurde analog geführt und regelmäßig digital überarbeitet, indem Notizen abendlich digital aufbereitet wurden.

3.6.2. Rekrutierung und Teilnahmebereitschaft der Feldakteure

Im Folgenden sollen konkrete Umstände und Erfahrungen hinsichtlich der Durchführung der Interviews erläutert werden. Das Kennenlernen der Feldakteure erfolgte zunächst zufällig nach dem ›Schneeballprinzip‹ in den Unterkünften. Die Teilnahmebereitschaft beruhte auf Freiwilligkeit. Es wurde also weder mit Versprechungen noch mit Belohnungen, Aufwandsentschädigungen oder anderen Kompensationen gearbeitet. Besonders in der Erstaufnahmeeinrichtung war die Bereitschaft an Gesprächen groß, da die meisten Bewohner ihre Zeit mit Warten¹³ auf vor allem eine Aufenthaltsgenehmigung verbrachten und sich weniger frei bewegen konnten als in den kommunalen Unterkünften. In diesen wiederum war die Personengruppe der Bewohner geringer, sodass eine Forscherin nicht nur schneller ›auffiel‹, sondern auch ein gegenseitiges Kennenlernen erleichtert wurde, indem die Forscherin intensiver Zeit mit den Bewohnern verbringen konnte. Dies war in der Erstaufnahmeeinrichtung aufgrund der hohen Bewohner-Fluktuation nur bedingt möglich.

12 Über die Geschichte und Bedeutung von Feldtagebüchern für ethnografische Forschungsarbeiten siehe Linska 2012: 99ff.

13 Zur Ambivalenz des Wartens vgl. Dilger et al. 2017 und Bruhn et al. 2016. Zu potenziellen Folgen des Wartens in Verbindung mit Ungewissheiten vgl. Christ et al. 2017.

Nachdem ein fester Personenstamm identifiziert war, wurden die einzelnen Akteure dann in weiteren Settings des Feldes in ihrem Alltag begleitet. Die Erhebungskontexte der Interviews waren somit vielfältig. Experten wurden in Behörden angetroffen, und Interviews mit Praktikern erfolgten zumeist in deren Büros in der Unterkunft. Interviews mit Flüchtlingen wurden individuell nach deren Bedürfnissen und der voraussichtlichen Interviewthematik abgestimmt. So fanden einige Gespräche an öffentlichen Orten in der Peripherie der Unterkunft (zum Beispiel in einem Park oder in einem Café) statt, andere wiederum in der Unterkunft selbst, so etwa in den Privaträumen mit Müttern, die parallel über ihre Säuglinge oder Kleinkinder wachten, oder mit Jugendlichen im zentralen Aufenthaltsraum. Weitere Interviews wurden an externen Orten geführt, zum Beispiel während eines Schulausfluges oder in der großen Unterrichtspause am Rand des Schulhofes. Dabei wurde darauf geachtet, dass die Gesprächspartner jeweils mit Zeitpunkt, Ort und Aufnahmesituation der Erhebung einverstanden sind.

Besonders in frühen Interviews werden inhaltliche Antworttendenzen aus dem Bereich der sozialen Erwünschtheit deutlich. So lassen erste Interviews aus dem Jahr 2015 häufig bestimmte gesellschaftliche und politische Diskurse sichtbar werden, indem Feldakteure Antworten geben, von denen sie glauben, dass diese die Forscherin als Vertreterin des Aufnahmelandes nicht enttäuschen. So wurde zu Beginn der Forschung zum Beispiel wiederholt geäußert: »I love Angela Merkel.« oder »I love Germany.« Im Jahr 2016 kommen zunehmend die Begriffe ›Integration‹ und ›Arbeit‹ in dieser Art Gesprächen vor, zum Beispiel: »Möchte ich hier arbeiten. Weil möchte ich Integration.« Diese Begriffe als Schlagworte spiegeln gesellschaftliche Diskurse der jeweiligen Zeit. Wurden Sommer und Herbst 2015 noch in die Phase der euphorischen ›Willkommenskultur‹ eingeordnet, wandelten sich die Schlagworte insbesondere nach der Kölner Silvesternacht im Jahr 2016 gemäß dem Diskurs, sodass und sollten Feldakteure als harmlose, anpassungsfähige und fleißige Mitmenschen erscheinen lassen. Weiterhin wurde in ersten Interviews die Erstaufnahmeunterkunft oder Deutschland als Wirtschaftsnation gelobt, obgleich in informellen Gesprächen ohne Aufzeichnung über Missstände geklagt und Sorgen artikuliert wurden. Diese Tendenzen können der Situation mit einer hellhäutigen, herkunftsdeutschen Forscherin zugerechnet werden, jedoch gleichermaßen den Unklarheiten des gesellschaftlichen Rahmens (vgl. Goffman 1980), der zunächst abgesteckt werden muss. Dabei müssen die Feldakteure sukzessive entdecken, was relevant ist, was legitim ist und was wem gegenüber sagbar ist. Diese Unklarheiten werden zusätzlich gespeist

von Irritationen und Sorgen um den Asylentscheid und damit um eine Perspektive im Aufnahmeland. Hierbei ist die besondere Rolle, die die Forscherin einnimmt, von Bedeutung, die sich in einer Ambivalenz aufgrund der Strukturungleichheit zwischen Forscherin und ›Erforschten‹ ausdrückt. So ist es wahrscheinlich, dass sich die Feldakteure auch deswegen bereit erklären, an der Forschung teilzuhaben, weil sie sich Unterstützung von der Forscherin zum Beispiel hinsichtlich des Kontakts zu Behörden erhoffen. Weiterhin bestehen Unsicherheiten bezüglich der eigenen Rechte in Deutschland. So identifizieren Dilger et al. exemplarisch die »[...] geäußerten Ängste darüber, dass [den Flüchtlingen] ihre Kinder genommen würden, wenn sie sich bspw. [sic!] auf dem Spielplatz versehentlich verletzten.« (Dilger et al. 2017: 131)

Die Sprache der Interviews variierte zwischen Englisch und Deutsch. Dabei ist auffällig, in welchem Maße sich die Deutschkenntnisse einiger Teilnehmer im Laufe der Erhebungen von November 2015 bis Juli 2017 entwickelten. Somit lassen sich die teilnehmenden Akteure in zwei Gruppen einordnen: diejenigen, mit denen bis zum Ende der Erhebungsphase auf Englisch kommuniziert wurde, und diejenigen, die sukzessive Gespräche in deutscher Sprache führen wollten. Beide Gruppen belegten im Erhebungszeitraum Deutsch-Sprachkurse, jedoch verhielten sich vor allem jüngere Feldakteure zunehmend selbstbewusst im Umgang mit der deutschen Sprache, sodass sich zunächst sprachliche Mischformen ergaben, was sich auch in der Messenger-Kommunikation niederschlug. Durch die Arbeit mit beiden Gruppen war die Forscherin nicht auf Dolmetscher angewiesen.

Mit den Hauptakteuren des Forschungsfeldes erfolgten Rückbesprechungen zu einzelnen Interviews, um Richtigstellungen oder unklare Details zu erfragen, jedoch auch, um die Reaktionen der Feldakteure auf ihre Narrative zu erfahren. Dabei wurden verschiedene Strategien deutlich. So gab es Personen, die brisante Interviews nicht erneut besprechen wollten, da sie ihnen zu aufwühlend erschienen. Andere wiederum wollten genau an diesen Gesprächen ansetzen, um das Erlebte besser verarbeiten zu können. Wieder andere wechselten bei Rückbesprechungen potenziell sensibler Themen in die Betrachterrolle, die eine Distanzierung erlaubt, und sprachen zum Beispiel in der dritten Person über eigene frühere Äußerungen, zum Beispiel: »Why did she do this? I cannot understand. This is a stupid woman.«

3.6.3. Fallauswahl

Die sich auf die Charakteristika des einzelnen Falls beziehende Fallauswahl im Rahmen der Reflexiven Grounded-Theory-Methode ermöglicht bestimmte Auswahlentscheidungen,

»[...] sowohl hinsichtlich der einbezogenen Personen, Gruppen, Ereignisse und Datenarten wie hinsichtlich des Umfangs – nicht im Vorhinein, sondern forschungsprozess-begleitend [...].« (Breuer 2018: 165)

Diese Entscheidungen erfolgen »[...] konsekutiv in Abstimmung mit dem jeweiligen Stand der Erkenntnis- und Theorieentwicklung [...]« (ebd.) auf Grundlage konzeptueller Relevanz (vgl. ebd.). Dabei werden

»[s]olche Fälle, Variationen und Kontraste [...] gesucht, die das Wissen über Merkmale des Untersuchungsfeldes auf dem Hintergrund des bisherigen Bildes vom Gegenstand (voraussichtlich) erweitern, präzisieren und anreichern, absichern und verdichten oder auch infrage stellen können.« (ebd.)

Der Auswahlprozess¹⁴ gestaltet sich auf Grundlage des erhobenen Materials und der theoretischen Überlegungen der Konzeptentwicklung flexibel (vgl. Breuer 2018: 156f.). Demnach wurde das Material zunächst hinsichtlich der Dimensionen der Forschungsfrage sortiert. Dieser Überblick über das Gesamtspektrum der Erscheinungsformen von Religion in Flüchtlingsunterkünften war ausschlaggebend für erste Sampling-Entscheidungen. Weiterhin ließen die Kodierungen der beiden Kodierphasen sukzessive Dimensionen erkennen, in denen bestimmte Phänomene beobachtbar sind. Diesen wurden wiederum Fälle zugeordnet, die die Spezifika der Erscheinungsformen aufzeigen. Ausschlaggebend für das finale Sample¹⁵ waren relationale Erklärungsansätze und die Kontrastierung situativer Bezugnahme der Feldakteure aufeinander. Die ausgewählten Fälle zeigen verschiedene Eigenschaften und Ausprägungen dieser Bezugnahme hinsichtlich der Erscheinungsformen von Religion in Flüchtlingsunterkünften. Die Besonderheit, die der individuellen Aneignung des RGTM-Forschungsstils bezüglich der Schwerpunktsetzung in der Vorgehensweise innewohnt, beschreiben Breuer et al. als »gegenstandssensitive und kreative Forschung, jenseits vorgegebener Denkschablonen« (Breuer et al. 2018: 434).

14 Gezieltes Sampling (vgl. Patton 1990).

15 Das Sample der Arbeit befindet sich im Anhang.

3.6.4. Durchführung der Auswertung

Im explorativen Analyseverfahren der Reflexiven Grounded-Theory-Methode steht der jeweilige Einzelfall im Mittelpunkt. Dieser werde »[...] auf seinen theoretischen Gehalt hin abgeklopft, und es wird versucht, unter einer bestimmten Perspektive (hypothetisch) verallgemeinerungsfähige Konzepte/Kategorien herauszudestillieren.« (Breuer et al. 2018: 8) In einem Modellbildungsprozess werden die systematisierten Konzepte anschließend so arrangiert, dass ein »hypothetisches *Beziehungsgefüge*« (ebd.) entstehe.

Im reflexiven Ansatz Charmaz' werden Feldakteure und Forscher als strukturgleich betrachtet, die jeweils als Subjekte agieren und reagieren und sich wechselseitig beeinflussen. Die beiden Kodierphasen im Forschungsprozess nennt Charmaz »initial coding« (Charmaz 2014: 47ff.) und »focussed coding« (ebd.: 57ff.), die als aufeinander aufbauend zu verstehen sind und Zusammenhänge des jeweiligen Phänomens und seine Einbettung in verschiedene Kontexte sichtbar machen sollen. Charmaz' Ansatz war insofern hilfreich, als er es erlaubte, die Kategorienbildung aufgrund unterschiedlicher Kodierphasen und -zusammenhänge voranzutreiben, wobei Raum für unerwartete Phänomene bestehen blieb. Die hieraus gewonnenen Befunde wurden im Folgenden als Analysen kollegial validiert. Als Schlüsselkategorien der Arbeit wurden dabei ›Zugehörigkeit‹ und ›Grenzziehungen‹ herausgearbeitet, indem die häufigsten Kodierungen der ersten Kodierphase (›Status‹, ›Stigmatisierungen‹, ›Zuschreibungen‹, ›Abgrenzungen‹, ›Exklusion‹) in Bezug zu den während des Forschungsprozesses entstandenen Memos gesetzt worden sind, was neue Zusammenhänge deutlich werden ließ. Dabei wurde beispielsweise der Blick für ›Abgrenzungen von Anderen‹ geschärft, sodass ein Gewicht fortan auf diesem Phänomen im Kontext von Religion in Flüchtlingsunterkünften lag. Mit diesem eruierten Konzept wurde weitergearbeitet und ein erneuter Kodierungsprozess des Materials begonnen, der das Konzept der Abgrenzungen schließlich zur Schlüsselkategorie ›Grenzziehungen‹ zu entwickeln ermöglichte und des Weiteren Gewicht auf das Konzept ›Mitgliedschaft‹ legte, das unter anderem aus der Kodierung ›Teilhabe‹ hervorgegangen war. Der zweite Kodierungsprozess führte über diesen Schwerpunkt schließlich zur zweiten Schlüsselkategorie ›Zugehörigkeit‹. Das In-Beziehung-Setzen der beiden Schlüsselkategorien war einer Dynamik unterworfen, die optimal von Pfaff-Czarneckas Zugehörigkeitsansatz (2012) aufgegriffen wird, der Zugehörigkeit auf der einen Seite als »individuell erworbenes Lebenswissen und Empfinden« (ebd.: 9)

umschreibt und sie gleichzeitig als besondere Herausforderung pluraler Gesellschaften identifiziert (vgl. ebd.). Obgleich die RGTM einen großen Erkenntnisgewinn bringt, indem sie auch Raum für Unerwartbares lässt und vielseitig sowie flexibel anwendbar ist, ist die Methode ungemein zeit- und arbeitsaufwendig.

3.6.5. Selbstreflexion

»Obwohl Selbst-/Reflexion jedem Menschen grundgelegt ist, muss diese Fähigkeit erst ausgebildet und trainiert werden, um bewusst angewandt werden zu können. Dabei handelt es sich um einen Prozess, der an Denk- und Handlungsprozesse gebunden ist. Phänomenologisch betrachtet, bedeutet ein sich in Beziehung zu sich und zur Welt setzen zu können immer auch, sich in Relation zu etwas oder jemandem zu setzen.« (Linska 2012: 116)

Gerade ethnologisches Arbeiten bereichert die Bereitschaft zur Selbstreflexion nicht nur, sondern ist eine methodische und methodologische Voraussetzung für das Erheben von und den Umgang mit Daten, um diese zu verstehen und verständlich zu machen. Dabei wird der individuelle Zugang des Forschers zum Untersuchungsgegenstand und -feld deutlich gemacht. Barnard stellt dazu fest: »[...] reflexivity became a byword of ethnographic method [...]«, und bezieht sich dabei hinsichtlich der ethnologischen Forschung auf den Zeitraum »in the late 1970s and early 1980s« (Barnard 2000: 158f.). Bourdieu sieht zusätzlich die Notwendigkeit der Einbeziehung der Position des Forschers im universitären Kontext. So sei der Forscher-Habitus ein „Produkt wirtschaftlicher, gesellschaftlicher und politischer Bedingungen, für die er produziert«, er müsse als solcher Berücksichtigung finden (vgl. Bourdieu 1999: 369). Linska nennt weiterhin für den Bereich der Wissenschaft spezifische strukturelle Rahmenbedingungen wie »Zeit, finanzielle Ressourcen, [und] hegemoniale Kräfte«, die eine Reflexion erfahren sollten (Linska 2012: 119).

Drei weitere zentrale Aspekte sollen im Rahmen der Selbstreflexion der Forscherin diskutiert werden:

1. Überlegungen um Emotionen und Selbstfürsorge in herausfordernden Situationen im Feldforschungsprozess,
2. Herausforderungen der Positionierung in der Feldforschung
3. und die Schwierigkeit des Feldausstieges.

3.6.5.1. Überlegungen zu Emotionen und Selbstfürsorge in herausfordernden Situationen im Feldforschungsprozess

Die Feldakteure erleben mitunter unvorhergesehene, unerwartete oder irritierende Situationen, zu denen sie sich verhalten müssen. Diese gehen mit Emotionen einher, die nicht immer für alle Feldteilnehmer sichtbar sind oder als solche erkannt werden sollen. Gerade Situationen um die existenzielle Bedrohung der Ausweisung von Feldakteuren in ihrer Rolle als Asylantragssteller habe ich als besonders herausfordernd erlebt. So sorgten mich besonders die Schicksale der albanischen Familien Bozhdaraj sowie der afghanischen Familie Bakhtari und lösten Irritation und Ungewissheit aus. Im Falle der Familie Bozhdarajs wurde der Asylantrag bereits wenige Wochen nach der Einreise im Frühjahr 2015 abgelehnt. Nachdem die Familie einen Härtefallantrag gestellt hatte, der ebenfalls abgelehnt wurde, erhielt sie zunächst den Duldungsstatus. Seitdem hatte es mehrere Schreiben gegeben, die auf die Ausreise der Bozhdarajs hinwirkten, da Albanien als sicheres Herkunftsland galt. Die Familie nahm mehrfach eine anwaltliche Beratung in Anspruch und stellte im Jahr 2016 sogar einen Antrag auf Bleiberecht, der jedoch ebenfalls abgelehnt wurde. Schon bald darauf erreichte die Familie eine Nachricht, dass sie in wenigen Tagen das Land zu verlassen habe. Die Eltern ließen die Frist verstreichen, doch die ältesten beiden der drei Kinder, Aldoniza und Anduena, verabschiedeten sich bereits von ihren Schulfreunden. Daraufhin tauschte ich Facebook-Kontaktdaten mit Aldoniza. Zwei Wochen später wurde die Familie nachts aus der Unterkunft abgeholt und nach Tirana geflogen. Andere Bewohner aus der kommunalen Unterkunft und Schulfreunde versuchten, die Familie zu erreichen, doch ihre Handys blieben ausgeschaltet, und auch das Facebook-Konto war fünf Tage nach der Rückführung der Familie gelöscht.

Familie Bakhtari hatte ihre Anhörung zum Asylantrag im Oktober 2015. Seitdem warteten Vater Rashed und sein Sohn Jawid auf Neuigkeiten. 2016 folgte die Ablehnung ihres Antrages durch das Bundesamt für Migration und Flüchtlinge (BAMF). Die beiden sorgten sich täglich um ihren Verbleib in Deutschland und rangen um Abgrenzung zu ihrer Vergangenheit in Afghanistan. Als beide einer evangelischen Kirchengemeinde beitraten, sahen sie sich dem Unmut und der Ausgrenzung vonseiten einiger Bewohner der kommunalen Unterkunft ausgesetzt. Mithilfe eines Anwaltes versuchten sie, eine Abschiebung zu verhindern, die jedoch erst im Jahr 2017 bis auf Weiteres ausgesetzt wurde.

Beide Familien-Schicksale sind nur schwer für die Betroffenen auszuhalten, auch wenn im Falle der Bakhtaris mit einer Erleichterung zu rechnen ist. Doch zu tief sitzen die Angst wegen der existenziellen Bedrohung und die Aussichtslosigkeit, als dass sich Vater und Sohn hätten freuen können. Im Falle der Familie Bozhdarajs waren Sozialarbeiter und die Nachbarn aus der Unterkunft in Aufruhr, als die Familie schließlich ausgewiesen wurde und nicht mehr erreichbar war. Der englische Begriff »*deportation*« kursierte vor allem 2015 und 2016 in den Unterkünften, als die deutschen Sprachkenntnisse noch wenig ausgeprägt und die Sorgen um eine Ausweisung am präsentesten waren. Er findet immer wieder Erwähnung in meinen Feldnotizen und ängstigte nicht nur die Feldakteure, sondern auch mich, bis mir bewusst wurde, dass ich ihn stets mit den Massendeportationen aus der Zeit des Nationalsozialismus in Deutschland in Verbindung bringe. Mit deutschen Feldakteuren, Lehrern und Praktikern, verwende ich in Gesprächen hingegen die Begriffe »Ausweisung« und »Abschiebung«. In der Zeit der Forschung passten sich geflüchtete Feldakteure dahin gehend an und verwendeten zunehmend selbst den Begriff »Abschiebung«. Meine Emotionen im Feldtagebuch hinsichtlich der beiden Familien hielt ich beispielsweise wie folgt fest:

»Es ist unerträglich, nicht zu wissen, ob Jawid und Aldoniza morgen in der Schule sind oder nicht.«

Meine Sorgen gingen auch darauf zurück, dass ich als Forscherin in der Unterkunft manchmal einen »Informationsvorsprung« gegenüber den Lehrern hatte und so regelmäßig im Schulsetting nach Asyl-Neuerungen oder familiären Gegebenheiten gefragt wurde. Dies brachte mich häufig in eine Zwickmühle, der ich mich zu entziehen versuchte, da ich erstens loyal gegenüber den Familien und den mit mir geteilten Informationen sein wollte, und zweitens mir unsicher war, wie schnell sensible Informationen sich in der Schule verbreiten würden. Dieses Spannungsverhältnis belastete mich oft und verstärkte sich in der Zeit, als die Familien von Abschiebung bedrohten waren. Als Familie Bakhtari erstmalig von der Asyablehnung erfuhr, begann Jawid in der Schule apathisch zu wirken. Er nahm nicht mehr aktiv am Unterricht teil, aß nicht mehr während der Schulzeit und wirkte, als habe er seinen Lebensmut verloren. Als eine Lehrerin mich um Rat fragte, entschied ich, sie zu informieren, da zu dieser Zeit auch Jawids Vater nicht von der Schule zu erreichen war. Dieser, so zeigte sich erst später, unternahm einen Suizidversuch.

Die Notwendigkeit der Auseinandersetzung mit den eigenen Emotionen zu Feldinhalten sind nicht nur als Technik der Selbstreflexion zum Zwecke von Forschungserkenntnissen anzusehen, sondern auch dahin gehend, eine entsprechende Fürsorge für das eigene Wohl zu gewährleisten (vgl. Linska 2015; Strauss 2015). So habe ich im Laufe meiner Forschungserfahrung feststellen müssen, dass auch ich verletzlich bin und bestimmte Feldereignisse ihre ›Spuren hinterlassen‹.

3.6.5.2. Herausforderungen der Positionierungen der Feldforschung

Selbstreflexionen um Positionierung begleiteten einen Großteil meiner Forschung, da sich Feldbeziehungen mit und zu Feldakteuren immer wieder änderten oder bestimmten Dynamiken unterworfen waren. So umarmte mich der 10-jährige Dino zur Begrüßung zunächst regelmäßig, bis eines Tages der 14-jährige Saad einen Witz darüber machte. Fortan nickte mir Dino wochenlang zur Begrüßung nur zu, bis er sich bei älteren Schülern den Handschlag abschaute, um dann einen solchen mit mir zu praktizieren. Mit anderen Feldakteuren, wie Deborah, war es ein langer Prozess, bis vertraute Gespräche geführt werden konnten. Doch jedes Mal, wenn sie sich öffnete und ich an unsere herzlichen Begrüßungen oder Witze anknüpfte, schien sie sich besonders verletzlich zu fühlen und ging mir kurz darauf wieder aus dem Weg, bis sie sich wieder wohler fühlt, offenbar Kraft gesammelt hatte und erneut meine Nähe suchte, sodass wir unsere Gespräche fortsetzten. Mit anderen Teilnehmern schien der Kontakt stetig besser zu werden. Langsam entwickelten sich Beziehungen, die Freundschaften gleichten, bis auf die Tatsache, »dass ich ja eigentlich hier bin, weil es mein Job ist«, wie ich in meinem Feldtagebuch beschämt festhielt. Privates von Beruflichem zu trennen, fällt während der Feldforschung immer schwerer, nicht allein durch die rege Messenger-Kommunikation, sondern hauptsächlich, weil Beziehungen sich vertiefen, und auch dadurch, dass man sich häufig sieht. Narayan plädierte in seiner Vorstellung der »enact[ed] hybridity« dafür, dass der Forscher, unabhängig vom Feld, auch in seiner ›Heimat‹ Teil einer privaten und einer beruflichen Welt sei und sich dazu verhalten müsse (Narayan 1993). Während der Feldforschung finde sich das Selbst des Forschers dann zusätzlich fragmentiert in Form unterschiedlicher Rollen und damit einhergehender Erwartungen wieder, so Kondo (1986: 78). Dieser Belastung sah ich mich ebenfalls ausgesetzt und besann mich zunächst auf die positiven und der Forschung zuträglichen Aspekte, wie Hegner sie beschreibt:

»Die Idee unterschiedlicher Referenzrahmen, zwischen denen Ethnolog_innen beständig hin und her wechseln und die doch immer (mehr oder weniger intensiv) gleichzeitig präsent sind, stellt ein griffiges Konzept dar, mit dem das methodische ›Nähe- und Distanz-Problem‹ sich gleichsam auflöst. Man lässt sich gleichermaßen auf die verschiedenen Kontexte ein, in denen man sich bewegt, und dies voll und ganz. Es kommt nicht auf die besondere Fertigkeit der kognitiven Distanzierung an, sondern auf das ethnografische Talent, sozial und kulturell ›durchlässig‹ zu werden und – ganz postmodern – mehrere Rollen gleichzeitig und rückhaltlos einnehmen zu können.« (Hegner 2013: 13)

Dennoch blieben Überlegungen um Distanzierung für mich während der Feldforschungsphase präsent. Nicht nur hinsichtlich der Möglichkeit zur Reflexion, sondern auch aus einem Verpflichtungsgefühl den Feldakteuren gegenüber. Als Forscherin war ich zuweilen beschämt, weil mir klar war, dass die Forschung einen Endpunkt hatte. Klarer, als es den Familien mitunter zu sein schien. »Einmal da, bin ich einfach immer dabei, ohne dass es infrage gestellt wird«, notierte ich im April 2016 in meinem Feldtagebuch. Diese Asymmetrie zwischen den Familien und mir und die Tücke der teilnehmenden Beobachtung nach DeWalt und DeWalt (1998) waren zuweilen schwer auszuhalten.

So auch kurz nach der Geburt von Deborahs Tochter Hope. Wir saßen redend auf dem Bett im Zimmer der Familie in der Unterkunft. Ihr Mann Solomon saß mit dem 10-jährigen Gabriel im Schneidersitz auf dem Boden und besprach die Mathematik-Hausaufgaben. Deborah hatte ihre neugeborene Tochter auf dem Arm, als es an der Tür klopfte. Eine Hebamme kam, um die erste Untersuchung von Mutter und Kind vorzunehmen. Ich hatte von diesem Termin nichts gewusst und beobachtete, wie Deborah die Hebamme hereinbat und begrüßte. Als Solomon plötzlich aufstand, sich die Hosenbeine abklopfte und den interessiert wirkenden Gabriel bat, mit ihm hinauszugehen, mochte auch ich gehen, doch Deborah signalisierte mir, dass ich mich wieder setzen sollte, sodass ich aufmerksam der Untersuchung ihrer kleinen Tochter (das Vermessen, Wiegen und die Nabelschnuruntersuchung) sowie der Untersuchung von Deborahs Bauch durch die Hebamme beiwohnte. Diesen intimen Moment durften aufgrund der sozial geregelten Geschlechtertrennung nicht ihr Mann und ihr Sohn als Familienmitglieder, aber ich als Frau mit ihr teilen. Hatte ich anfangs noch die Überlegung, dass sie mich wahrscheinlich als Unterstützung zur Kommunikation mit der Hebamme be-

nötigte, stellte ich schnell fest, dass Deborah der bis dato fremden Frau gegenüber nicht nur offen, sondern sogar sehr selbstbewusst gegenüber war. Es war schließlich ihr zweites Kind, sagte sie ihr und hielt dabei gewissenhaft und routiniert ihre Tochter im Arm.

Der Herstellung einer Verbindung zu Feldakteuren wie Deborah, die intime Momente ihres Lebens mit mir teilten, Rechnung tragend, folgte eine ständige Abwägung um Positionierung und Grenzen sowie, nicht zuletzt, um die Rolle als Ethnologin. Schließlich war es mir ein Anliegen, zu vermeiden, dass sich die Beschreibungen Kondos eines »[...] subtle sense of superiority over the ›people studied‹, [...]« (Kondo 1986: 84), der in vielen Ethnografien mitschwingt, für meine Arbeit bewahrheiteten. Diese ›Gefahr‹ liegt vor allem in der Ausgangssituation begründet, dass sich Forscher und Feldakteure ein Begegnen auf Augenhöhe sukzessive erarbeiten müssen, indem sie während des Forschungsprozesses Zeit miteinander verbringen und gemeinsame Erfahrungen machen. Dennoch kann die zugrunde liegende systemische Asymmetrie zwischen beiden nicht aufgehoben werden (vgl. DeWalt 1998).

3.6.5.3. Schwierigkeit des Feldausstiegs

Die Schwierigkeiten des Feldausstiegs stehen in einem Zusammenhang mit der Positionierung im Feld. Die Herausforderung gestaltete sich für mich auf den Ebenen ›den richtigen Zeitpunkt finden‹, ›lernen, sich aus dem Feld zurückzuziehen und Distanzierungsmöglichkeiten finden‹ und ›damit umzugehen lernen, dass die Forschung abgeschlossen ist‹. Die in Abschnitt 3.3.5 geschilderte Herausforderung zum Zeitpunkt des Feldausstiegs konnte ich mithilfe eines vertrauensvollen kollegialen Gespräches bewältigen, in dem ich den Ratschlag und die Unterstützung erhielt, dass ein Feldausstieg in Betracht gezogen werden müsse, sobald der Forscher sich ernsthaft ausgelaugt fühle und bereits eine große Menge Datenmaterial gesammelt habe. Ab dem Zeitpunkt dieses Gespräches dauerte es jedoch abermals 10 Wochen, bis der Feldausstieg tatsächlich erfolgte, indem ein fester Termin gesetzt wurde, der sich an der Schließung der kommunalen Unterkunft, in der ich forschte, sowie am Sommerferienbeginn der Schule orientierte. Doch auch nach dem offiziellen Abschluss der Forschung blieb das Feld noch lange für mich bestehen, da ich zum einen punktuell insgesamt vier Nachfolgeinterviews führte, und zum anderen Feldakteuren im Alltag zuweilen regelmäßig begegnete. Dies machte es wiederum notwendig, zu ›lernen, sich aus dem Feld zurückzuziehen und Distanzierungsmöglichkeiten zu finden‹. Dies gelang mir zunächst

nur in geringem Maße. Ich war weiterhin in rege Messenger-Unterhaltungen eingebunden und erhielt Informationen darüber, wer wohin verzogen beziehungsweise welcher Unterkunft in welchem Stadtteil zugewiesen worden war und wie es sich dort lebte. Weiterhin wurde ich nach Ende der Schulsummerferien erneut in elterliche Fragen und Sorgen um Schulabschlüsse, Praktika-Möglichkeiten und Sozialverhalten der Kinder während des Schulalltages eingebunden. Offenbar hatte es einige Eltern beruhigt, mich während der Schulzeit in der Nähe ihres Kindes zu wissen, um später von mir hören zu können, wie sich dieses benommen oder ob es Konflikte gegeben hat. Zwar versuchte habe ich stets, mich von dieser Mittlerrolle zu befreien, jedoch gab es immer wieder Anfragen und Erkundigungen hierzu. Somit fand ich eine Lösung darin (neben persönlichen Gesprächen zu meinem Feldausstieg und dem Abschluss der Forschung, die ich bereits Monate zuvor immer wieder geführt hatte), mich sukzessive aus den Messenger-Unterhaltungen zurück-zuziehen. Ich nahm mir vor, nicht mehr sofort zu antworten, was auch in dem Maße nicht mehr möglich war, da ich nun wieder zunehmend Zeit am Schreibtisch verbrachte, um Daten aufzubereiten und zu sortieren, Artikel zu lesen und in einen kollegialen Austausch einzutreten. Ich setzte mir eine feste abendliche Zeit, um zu lesen, was in den virtuellen Gruppen besprochen wurde und ob ich einbezogen worden war oder ob es Direktnachrichten zu beantworten gab. Diese festen Zeiten entlasteten mich sehr. Bald stellte ich fest, dass ich stets weniger in Unterhaltungen dieser Art eingebunden war. Auch direkte Nachrichten nahmen stetig ab. Dies könnte dahin gehend gedeutet werden, dass man sich weniger sah und somit weniger am Leben des Anderen teilhatte. Schließlich waren die Feldakteure selbst auch in neue Unterkünfte oder sogar Privatwohnungen verzogen und hatten jeweils neue Stadtteile kennenzulernen und Netzwerke zu knüpfen, vielleicht gab es aber auch Gefühle der Enttäuschung, die sich neuerdings im ›Kurzangebunden-sein‹ äußerten. Allgemein änderte sich der Nachrichtenstil im Jahr 2017 zu Small-Talk-Unterhaltungen, von denen viele abbrachen (zum Beispiel durch neu erworbene Vertrags-Smartphones samt Telefonnummern) oder nur noch punktuell reaktiviert wurden, etwa um (nicht-personalisierte) Glückwünsche zu Feiertagen zu senden. Rya und Nour Sayed (im April 2018 10 und 13 Jahre alt) wichen jedoch davon ab und sendeten auch neun Monate nach meinem Feldausstieg noch regelmäßig Nachrichten mit Fotos, Emojis¹⁶ und Nachfragen zu meinem Befinden. Damit ist die letzte Ebene der Schwierigkeiten

16 Emotionen ausdrückende Piktogramme.

des Feldausstiegs zu thematisieren: »damit umzugehen lernen, dass die Forschung abgeschlossen ist«. Dies war nicht nur herausfordernd hinsichtlich einzelner virtueller Unterhaltungen, sondern auch bezüglich zufälliger Treffen, die jedoch anteilig ebenfalls abnahmen, und damit in Verbindung stehenden aufkommenden Fragen. So kam es zum Treffen auf dem Jahrmarkt in Mittstadt im Herbst 2017, als mir die Jugendlichen Saad (15 J.), Adil (18 J.) und Mohamad (18 J.) begegneten, die gerade das Autoscooterfahrsgeschäft verlassen hatten und aus ihren Pilotenjacken jeweils eine Flasche Bier herausholten. Mohamad öffnet die drei Flaschen mit einem Öffner, den er am Schlüsselbund befestigt hatte, und die drei prosteten sich zu, als sie mich sahen. Mohamad und Adil grinsten lediglich, Saad jedoch zuckte zusammen, blickte erschrocken zu seinem Bruder Adil und zu Mohamad, dem er während meiner Forschungszeit stets nacheiferte, und entschied sich dann dazu, Adil seine Flasche in die Hand zu drücken und auf mich zuzugehen. Wir grüßten uns und er sagt als Nächstes: »Das ist nur ein Witz mit Alkohol, das weißt du, ja?« Vermutlich sorgt ihn der Gedanke, ich könne seine Eltern informieren. Dann stießen Adil und Mohamad zu uns, die kein Problem damit zu haben schienen, ihr Bier vor mir zu trinken. Immer wieder stießen die beiden mit ihren Flaschen an und grinsten ein wenig provokant in meine Richtung. Ich ignorierte die Flaschen und unterhielt mich mit Saad, als Mohamad ihn darauf hinwies, dass er seine Flasche noch austrinken müsse, schließlich wollten sie nun zur Achterbahn weiterziehen. Saad ist die Situation sichtlich unangenehm. Er fühlte sich offenbar unwohl, die Bierflasche während meiner Anwesenheit zu halten. Ich versuchte es ihm zu erleichtern, indem ich den Dreien viel Vergnügen auf der Achterbahn wünschte und mich freundlich verabschiedete. Während meines Heimweges fragte ich mich immerfort, warum die Situation mich so irritierte. Weil Saad ein Bier trank trotz seines Alters? Weil seine Eltern vermutlich nicht Bescheid wussten? Weil Adil und Mohamad so provokant waren? Ich durchforstete noch am selben Abend meine Notizen zu den Dreien und stelle fest, dass vor allem Mohamad und Saad mir gegenüber während der Ramadan-Zeit häufig erwähnten, dass sie keinen Alkohol tranken und somit »gute Muslime« seien. Zu diesen Äußerungen kam es vor allem dann, wenn wir zuvor über die zum Christentum konvertierte Familie Bakhtari gesprochen hatten, vermutlich um sich abzugrenzen. Saad fiel das Fasten damals nicht leicht, aber Mohamad ließ es aussehen, als sei nichts dabei, sodass Saad sich besonders anstrebte. Dass er Mohamad nacheiferte, wurde dann wiederum in Aussagen deutlich, in denen er stolz betonte, noch nie Alkohol getrunken zu haben, nicht wie die deutschen Jugendlichen. Wa-

ren die Drei nun einfach älter geworden und probierten sich aus? Hatte die Pubertät begonnen und sie provozierten deshalb? Oder hatten sich tatsächlich Werte gewandelt? Oder war dies nicht der Fall und sie hatten nur Strategien gefunden, ihren Werten zum Trotz Alkohol auszuprobieren? Oder ging es um ein Nachahmungsverhalten Dritter? Wussten ihre Eltern Bescheid oder hatten sie zumindest eine Ahnung? Und ließen sie sie gewähren oder ignorierten sie es, falls sie etwas wussten? Fragen über Fragen überkamen mich und letztlich wieder die Feststellung, dass die Forschung abgeschlossen war, die Leben der Jungen aber nicht, und die Erkenntnis, dass nicht überall Kohärenz nachzuvollziehen ist und die Feldakteure selbst Kohärenz ihres Handelns herstellen müssen.

Um mit diesen Herausforderungen umzugehen, war es hilfreich, das Feldtagebuch zu führen und auch lange nach Abschluss der Forschung meine Gedanken um Positionierung und Feldausstieg zu beschreiben und zu sortieren. So wurde es mir zunehmend möglich, eine Sprache zu finden, um meine Selbstreflexionen auch mit meiner eigenen Bezugsgruppe, mit Kolleginnen und Kollegen, besprechen zu können, um andere Deutungen, vor allem aber auch gegenseitigen Rückhalt zu erfahren.

Indem ich in den vergangenen Jahren der Frage nachgegangen bin, welche Erscheinungsformen von Religion in den Flüchtlingsunterkünften, in denen ich mich bewegte, auftraten und wie mit diesen umgegangen wurde, konnte sukzessive erschlossen werden, worin die Leistungen meiner ethnografischen Arbeit bestehen, aber auch, welche Grenzen ihr gesetzt sind. So hoffe ich dazu beitragen zu können, religionsbezogenen Phänomenen, die ich in den Dimensionen religiöser Zugehörigkeiten und Zuschreibungen, des gemeinsamen Wohnens, der Erwartungen an religiöse Feste und Praktiken sowie im Rahmen religiöser Irritationen und Spannungen verorte, für den spezifischen Kontext nordrhein-westfälischer Flüchtlingsunterbringungen Aufmerksamkeit zu verschaffen, indem ich sie dicht beschreibe und samt ihres Bedeutungsgehaltes für die sozialen Akteure analysiere. Dabei leistet meine Arbeit vor allem auch die Zusammenführung der Perspektiven der Flüchtlinge und der Praktiker in den Einrichtungen hinsichtlich jener Phänomene und der aus ihnen resultierenden Interaktionen. Grenzen sind der Arbeit jedoch dann gesetzt, wenn nach ›Repräsentativität‹ gefragt wird. Diese ist mittels des ethnografischen Ansatzes nicht zu leisten, sodass ihr auf anderem Weg nachgegangen werden muss.

4. Forschungsethik

Was ist Forschungsethik und welche Dimensionen umfasst sie im Speziellen bei einem ethnologischen Projekt? Christel Hopf verweist darauf, dass der Begriff ein Sammelbecken all der

»[...] ethischen Prinzipien und Regeln [darstelle], in denen mehr oder minder verbindlich und mehr oder minder konsensuell bestimmt wird, in welcher Weise die Beziehungen zwischen den Forschenden [...] und den in sozialwissenschaftliche Untersuchungen einbezogenen Personen [...] zu gestalten sind.« (Hopf 2015: 589-590)

Diese Regelungen erfolgen im Rahmen disziplinärer oder institutsinterner ethischer Leitlinien oder durch einen disziplinären Ethik-Kodex, der Forschern Orientierung bietet. Ein Orientierungspunkt umfasst die informierte Einwilligung der Teilnahme an einem Forschungsprojekt, den *informed consent*. Dabei müssen die Feldakteure ihrer Teilnahme zustimmen. Diese Zustimmung kann auf unterschiedlichen Ebenen erfolgen. So ist es beispielsweise nicht in allen Kulturkreisen und Settings üblich, Unterschriften von Feldakteuren einzuholen, insbesondere in Kontexten, in denen Feldakteure nicht überwiegend alphabetisiert sind oder in denen der Umgang mit Dokumenten nur im behördlichen Kontext üblich ist, in dem das Erfahrungswissen Wachsamkeit lehrt, da möglicherweise Machtausübung durch Korruption und Nachteile für die eigene Person oder Familie entstehen könnten. Auch über »Identität und Ziele von Sozialforschern« (Hopf 2015: 592) muss in diesem Zusammenhang reflektiert werden. Reicht es aus, Teilnehmer nach ihrer Teilnahme an einem »Projekt« zu fragen und sie zu bitten, sie begleiten zu dürfen, oder müssen diese über Forschungsfrage und *Erkenntnisabsicht* im Bilde sein? Müssen sie sich darüber bewusst sein, *was konkret* fortan in ihrem Alltag für den Forscher von Interesse sein wird; auf welche *Praktiken* der Forscher Wert legen wird? Hopf wendet dazu ein, dass insbesondere

im explorativen Forschen Schwerpunkt und Fragestellung einer Dynamik unterworfen seien und die Erklärung des Forschungsvorhabens möglicherweise anders oder falsch verstanden werde (vgl. ebd.: 592f.). Es sei daher besonders von Nöten sich »[...] auf den Wahrnehmungs-, Interpretations- und Werthorizont der untersuchten Gruppe ein[zu]stellen [...]« (ebd.: 593) Weiterhin hätten Feldakteure stets die Möglichkeit, ihre Teilnahme abzusagen und damit die mit ihnen im Zusammenhang stehenden erhobenen Daten zurückzuziehen. Forschungspraktisch jedoch ist dies schwierig, wenn der Forscher seine Teilnehmer nur für eine kurze Zeit an einem »fernen Ort« aufsucht und sich dann nie wieder bei diesen meldet. Mackenzie et al. nennen diese Form »fly in, fly out« research« (Mackenzie et al. 2007: 314) und legen nahe, dass es somit zu einer Form der Ausbeutung der Feldakteure und deren Schicksal komme (vgl. ebd.). Pittaway und Bartolomei bekräftigen dies, indem sie Aussagen ehemaliger Feldakteure aus Thailand und Kenia teilen, die verärgert darüber sind, wie mit ihren Geschichten und Fotos umgegangen werde (Pittaway/Bartolomei 2002 und 2003; vgl. Pittaway et al. 2010).

Im Folgenden werden zentrale Aspekte forschungsethischer Überlegungen wie Agency, Schutz der Persönlichkeitsrechte, Verantwortung und Reziprozität vorgestellt und ein Umgang im Forschungsprozess der vorliegenden Arbeit mit jenen besprochen.

4.1. Begrifflichkeiten

Bereits während der Forschung wird deutlich, dass Begrifflichkeiten gefunden werden müssen, um angemessen mit Feldakteuren und über sie im Rahmen ihrer neuen Existenz und Rolle sprechen zu können. Dass eine Auseinandersetzung darüber jedoch nicht von *political correctness* und Sorgen über die externe Positionierung im Diskurs geprägt sein, sondern vielmehr dazu dienen soll, angemessen beschreiben zu können, ist eine Erkenntnis, die am Beispiel Mohamad Sayeds verdeutlicht werden soll, den ich im Jahr 2016 zu einer städtischen Bibliothek begleitete, um einen Leihausweis für ihn zu beantragen. Gemeinsam standen wir am Informationsschalter vor einer Mitarbeiterin. Ich sprach sie darauf an, dass Mohamad gern einen Ausweis hätte. Sie nannte die üblichen Konditionen und fragte nach seinem Personalausweis, um seinen Namen und seine Adresse zur Ausweisausstellung aufzunehmen, bezahlen könnten wir dann direkt vor Ort. Ich merkte, dass ich sie nun

darauf hinweisen musste, dass Mohamad ein Flüchtling war und er den damit verbundenen günstigeren Leihausweis beantragen wollte. Da der Begriff des ›Flüchtlings‹ zu diesem Zeitpunkt gesellschaftlich ungemein aufgeladen und ich mir unsicher darüber war, inwiefern Mohamad dieser Diskurs bekannt war, versuchte ich, ihn im Gespräch mit der Bibliothekarin zu vermeiden. Mein Ziel war es dabei, Mohamad nicht vor den Kopf zu stoßen und die Mitarbeiterin zeitgleich vorsichtig auf seinen Status aufmerksam zu machen, sodass er bald das Bibliotheksangebot nutzen konnte. Ich erklärte umständlich, Mohamad käme nicht »von hier« und verwies darauf, dass es wichtig für ihn sei, am Angebot der Bibliothek und vor allem am deutsch-arabischsprachigen Angebot ›teilhaben‹ zu können. Die Mitarbeiterin fragte jedoch, nun sichtlich verwirrt, erneut nach dem Personalausweis oder einem Pass, es stünden schließlich noch weitere Wartende in ihrer Beratungsschlange. Nun schien es Mohamad zu reichen. Er nahm zunächst Blickkontakt mit mir auf, wie um sich rückzuversichern, dass er nun das Gespräch mitführen wollte, er grinste ein wenig verlegen, und sagte dann, in Richtung der Mitarbeiterin an die Theke gelehnt, lächelnd: »Entschuldigung. Bin ich ein Flüchtling. Eigentlich, Natalie wissen das. Hab ich nicht Personalausweis.«, Daraufhin begann die Mitarbeiterin, die notwendigen Unterlagen auszudrucken, die er ausfüllen sollte. Mohamads Blick in meine Richtung, der zunächst beobachtete, wie nun alles in die Wege geleitet wurde, sprach nun Bände. Mit hochgezogenen Augenbrauen drehte er sich, ein wenig belustigt, in meine Richtung und sagte: »Kein Problem.«

In der Reflexion scheint dieses Erlebnis zentral für meine folgenden Überlegungen zu sein. Es zeigt es so vieles, führt aber zunächst zu vielen Fragen: Weshalb habe *ich* das Gespräch mit der Mitarbeiterin eigentlich begonnen? Ging ich davon aus, dass Mohamad schüchtern sein könnte oder aufgeregt wegen des Gespräches mit einer Fremden, oder aufgrund seiner Deutschkenntnisse? Oder wollte ich ihn gar ›an die Hand nehmen‹, um ihm zu helfen? War ich möglicherweise selbst unter Zeitdruck und wollte das Gespräch möglichst schnell erledigen mit dem positiven Ergebnis des Erhalts des Leihausweises? Doch warum dann der Verzicht auf den Flüchtlingsbegriff? Für Mohamad sind sein Status und der damit verbundene Begriff offensichtlich und eindeutig. Beides ist nicht zu ändern. Seine Hautfarbe und fremde Sprache verdeutlichen dies, wie er sagte. Er sei eben kein Deutscher, sondern aus dem Irak. Auch ein Reziprozitätsanspruch kommt mir in den Sinn und Begriffe wie ›Agency‹ und ›no harm‹. »Weil es das ist, was man eben so liest, wenn man mit Flüchtlingen forscht?«, schreibe ich dazu fragend in mein Feldta-

gebuch. Schließlich habe ich der Mitarbeiterin gegenüber eindeutig gefärbte Begriffe benutzt. So sollte mich der Begriff der ›Teilhabe‹ in ihren Augen möglicherweise in ein gutes Licht im komplexen Diskurs stellen, als jemand, der den Flüchtlingen hilft, ihnen sogar einen Bibliotheksausweis besorgt. Ich hätte im Boden versinken vor Scham, als wir kurz darauf die Bibliothek gemeinsam verließen. Doch Mohamad schien die Situation mit Humor zu nehmen. Und vermutlich hielt er mich von da an für ein wenig schräg. Schließlich sind ›refugee‹ und ›Flüchtling‹ Begriffe, die er täglich nutzt, um sein Dasein in Mittstadt zu erklären oder um einen bestimmten Bedarf zu begründen und Ressourcen zu erlangen. Mit erneut hochgezogenen Augenbrauen und angedeutetem Grinsen fragt der 17-Jährige mich beim Verlassen des Gebäudes schließlich: »Hast du vergessen, oder was?«

Auch wenn Ziese und Gritschke zurecht darauf hinweisen, dass »[d]er Begriff ›Flüchtling‹ insofern [...] problematisch [ist], als er die so Bezeichneten auf den Aspekt der Flucht reduziert und gleichzeitig einen Rechtsbegriff beschreiben.« (Ziese/Gritschke 2016: 24), und nachfragen »Wer spricht hier also über wen und wer besitzt die Macht, Begriffsbildungen und Definitionen im öffentlichen Diskurs zu setzen und durchzusetzen?« (ebd.), soll dennoch auf eine häufig vorkommende Moralisierung des Machtbegriffs hingewiesen sein, deren prominentester Analytiker Foucault ist. Indem er den Möglichkeitshorizont aufzeigt, wird die produktive Dimension von ›Macht‹ deutlich, die diese auf diese Weise nicht mehr als einseitigen oder ausschließlich negativen Begriff verstehen lässt (vgl. Foucault 2005: 240ff.). Für Jenkins geht damit auch die Kategorisierung als Abgrenzung zum »immigrant« einher (Jenkins 2015: 166-147).

Es soll in dieser Arbeit eine Orientierung am Flüchtlingsbegriff auf zwei Ebenen erfolgen. 1) In Anlehnung an Eppenstein und Ghaderi, die diesen wählen, um »[...] die Ambivalenz und Uneindeutigkeit deutlich zu machen, und politische, normativ-moralische oder handlungspraktische Aushandlungsprozesse [mit diesem] zu analysieren.« (Eppenstein/Ghaderi 2017: 6) Dabei wird der Begriff weiterhin verwendet als »[...] dominante[r] diskursive[r] im Deutschen gebrauchte[r] Begriff, wissend um dessen ›Unreinheit‹ und Varianz« (ebd.; vgl. Friese 2017). Zweitens soll aus ethnologischer Perspektive darauf geachtet werden, welche Begriffe die Feldakteure als dominante Feldbegriffe neben der Bezeichnung ›Flüchtling‹ verwenden und in welchem Kontext dies geschieht. Wann sie, also, von sich selbst als ›Schüler‹ oder ›Bewohner‹ sprechen, und wann sie als ›Klient‹ oder ›Schuttsuchender‹ angesprochen werden. ›Flüchtling‹ wird demnach im Folgenden

vor allem als Kategorisierung und punktuell auch als Selbstbezeichnung durch Feldakteure verwendet.

4.2. Datenschutz und Schutz der Persönlichkeitsrechte

Hopf verweist auf die »Datenschutzgesetze auf Bundes- und Landesebene« (Hopf 2015: 590), die »Wahrung der Persönlichkeitsrechte« (ebd.) sowie auf die Wahrung des »informationellen Selbstbestimmungsrechts des Betroffenen« (Gola/Schomerus 1997: 113) im Zusammenhang mit qualitativen Forschungsvorhaben. Als konkrete Maßnahmen der Gewährleistung des Datenschutzes haben sich Anonymisierungen und Pseudonymisierungen auf mehreren Ebenen erwiesen. So erinnert Hopf daran, dass jegliche Transkripte und Protokolle in dem Maße eine Anonymisierung benötigen, »[...], dass keine Rückschlüsse auf die befragten Personen, die Organisationen und Regionen, in deren Kontext die Erhebungen durchgeführt wurden, möglich sind [...]«. Die Herausforderung dabei bestehe darin, »[...], dass gleichzeitig der Informationsgehalt nicht so zusammenschmilzt, dass eine Auswertung sinnlos wird.« (Hopf 2015: 596) In der vorliegenden Arbeit sind daher sämtliche Personen- und Institutionsnamen geändert. Weiterhin wurden punktuell Funktionsbezeichnungen geändert, um Einzelne zu schützen. Auch der Name der Kommune ist verfremdet worden. Weiterhin werden keine Fotos von Personen oder Institutionen in der Arbeit verwendet.

4.3. Forschung mit Individuen in prekären Lebensverhältnissen

Gerade die Forschung mit Menschen in widrigen Umständen macht es notwendig, sich mit deren konkreten Lebenswirklichkeiten und strukturellen Möglichkeiten in Beziehung zur Forscherrolle auseinanderzusetzen. Im Folgenden sollen forschungsethisch relevante Aspekte der Rolle und Interaktion im Feld, der *Agency* sowie der Repräsentation vorgestellt werden, die die ethnologische Forschung durchweg begleiten und formen.

Susann Huschke betont die Notwendigkeit grundsätzlicher ethischer Überlegungen rund um ethnografisches Forschen, indem sie Fragen vor schlägt:

»[H]ow did all of my relationships in the field shape [...] the data that I produced? From what position are people (including research participants as well as fellow activists) speaking, for whom, to whom? How is that related to larger social and cultural structures, hegemonic discourses, and everyday struggles?« (Huschke 2015: 63)

Mackenzie et al. schlagen weitergehend einen kritischen Umgang mit dem *Agency*-Begriff vor. So seien »[p]ersons who are subject to oppression or abuse, or whose social and political environments are highly restrictive [...]« (Mackenzie et al. 2007: 310), dennoch in der Lage, »[...] to express their autonomous agency in some aspects of their lives.« (ebd.) Überlegungen um Autonomie und *Agency* gingen immer auch mit Reflexion einher, die in einer Forschungsethik als »[...] Ensemble dynamischer Handlungskodizes und -rahmen« (Krause 2016: 16) bestimmt werden sollten. Damit geht auch einher, wie komplex das Anbieten von Hilfe, Hilfestellung und die Annahme dieser durch ›Hilfsbedürftige‹ mitunter sein kann und welche Implikationen dies beinhaltet (vgl. Harrell-Bond 1986; Bochow 2015). Patrick Heiss und Albert Piette sprechen sich in diesem Zusammenhang dafür aus, zwischen Individuum und sozialer Rolle zu unterscheiden und zu reflektieren: »[...] how to conceive the individual, on the role of the individual in the production and reproduction of society [and], the mutual perception of individuals [...]« (Heiss/Piette 2015: 16). Dies kann besonders dann gelten, wenn es um Menschen geht, die aufgrund ihres Status oder ihrer Biografie verletzlich sind. Daher sei es besonders in Projekten, in denen mit Flüchtlingen gearbeitet werde, notwendig, vertrauensvolle Beziehungen zwischen Forscher und Feldakteuren zu etablieren, »[...] given the facts of different actors with different interests, working with people possibly traumatized through experiences of violence, mistrust in institutions and their representatives, and a highly public sphere [...]« (Vertovec et al. 2017: 53). Dem fügen Voutira und Doná die Flüchtlings-Besonderheit hinzu: »[...] people remain in a state of limbo for longer periods of time without themselves knowing where the final destination is or if there is one.« (Voutira/Doná 2007: 168) Umso wichtiger sei es daher für die Feldakteure ›da‹ zu sein und diese zu unterstützen, wenn sie Hilfe brauchen, so Huschke, um ihnen die Gewissenheit zu geben, »[...] that there is someone you can call, somewhere you can go to.« (Huschke 2015: 59) So beschreibt es einer der Feldakteure, der mit Huschke arbeitet, als Schock, in Europa erstmalig mit Phänomenen von Einsamkeit und Anonymität umgehen zu müssen, dies habe er in Lateinamerika so bisher nicht erfahren

(vgl. ebd.). Huschke nutzt dies, um unter anderem über die Bedeutung von Sozialkapital (vgl. Bourdieu 1983) hinsichtlich des Einlebens in einem neuen Kontext zu reflektieren.

Mackenzie et al. benennen eine zentrale ethische Herausforderung bezüglich der spezifischen Arbeit mit Flüchtlingen:

»[...] how to be attentive and respond to the effects of forced displacement, encampment, and dependence on humanitarian assistance on refugee participants' capacities for autonomy, while also recognizing and respecting their resilience and agency.« (Mackenzie et al. 2007: 300)

Wenn Forscher sich die Verletzlichkeit ihrer Feldakteure bewusst machen und einen angemessenen Umgang pflegten, könnten diese bereits Autonomie in Form von Selbstbestimmung ausüben (vgl. ebd.: 302f.). Das Reflektieren von Machtbeziehungen im Feld (Hierarchien und Autoritäten, auch Dolmetscher und Übersetzer als Autoritäten) und der Einhaltung von Absprachen über vertrauliche Angelegenheiten mit Feldakteuren (also welche Informationen als Datenmaterial verwendet werden dürfen und welche nicht), könnten erste Schritte hierfür sein (vgl. ebd.: 303ff.). Auch Rückbesprechungen tragen zur Autonomieerfahrung von Feldakteuren bei, indem ihre Sichtweise auf Narrative erfragt und ernst genommen wird. Breuer et al. bringen weiterhin die Problematik der Repräsentation ins Spiel, indem sie, mit Verweis auf Gottomiks Überlegungen zu Geertz' Konstruktionen des jeweils Anderen (vgl. Gottomik 1997: 78ff.), die »Ethnografierten als Leser ethnografischer Darstellungen« (Breuer et al. 2018: 381) einbeziehen. Diese seien »[...] in bestimmter Weise Beschriebene, Analytierte, Typisierte, explizit oder implizit Beurteilte. Sie sehen sich gewürdigt, belobt oder auch bloßgestellt, gekränkt, verraten.« (ebd.) Daher plädieren Mackenzie et al. für eine intensive Feldphase, der eine explorative Forschung vorausgeht, um die Feldteilnehmer kennenzulernen und auf sie eingehen zu können (vgl. Mackenzie et al. 2007: 314-315). Sie verweisen an dieser Stelle vor allem auf den Ansatz von Rodgers (2004), der teilnehmend forsche, indem er intensiv mit den jeweiligen Feldteilnehmern Zeit verbringe und sich daher für »small-scale qualitative approaches« (Mackenzie et al. 2007: 315) ausspreche, die besser zu realisieren seien. Sein Ansatz des »*hanging out*« beinhaltet besonders interpersonale Interaktionen und informelles Handeln und Gespräche während der Forschung. Dabei sei es bedeutsam, offen für die tatsächlichen Belange der Flüchtlinge selbst zu bleiben, ohne zu beanspruchen, diese zu repräsentieren. Nur so könne die Multidimensiona-

lität der verschiedenen Lebenswirklichkeiten der Teilnehmer verstanden und ihr damit Rechnung getragen werden (vgl. Rodgers 2004: 49).

4.4. Forschung mit Kindern und Jugendlichen

Hinsichtlich der Forschung mit Kindern und Jugendlichen als besonderer Gruppe ist zu beachten, dass diese sich in bestimmten Hinsichten von Erwachsenen unterscheiden. So stellt MacDougall heraus:

»Children are the first and most ferocious students of culture. Moreover, they move within society as witnesses and agents, constantly re-imagining and modifying it. They are concerned, in their own way, with the most important questions of human fulfillment and survival. Their conceptions of the world may be largely for themselves, but over the generations these inevitably affect the thinking of adults.« (MacDougall 2006: 144-145)

Gerade Kinder und Jugendliche mit Migrationsbiografien seien mit besonderen Herausforderungen konfrontiert, die es im Forschungsprozess zu berücksichtigen und in der Darstellung zu zeigen gelte, so Ragazzi, die mit Kindern und Jugendlichen mit »transcultural experience« (Ragazzi 2009: 4) arbeitet, unter ihnen auch Flüchtlingskinder. Zum einen befänden sich diese Kinder in der Situation, sich neben der Neuorientierung in Europa weiterhin mit ihrer Vergangenheit auseinanderzusetzen und diese in ihr neues Leben zu integrieren. Auf der anderen Seite seien sie dabei einem immensen Druck ausgesetzt (vgl. ebd.). So geht Ragazzi näher darauf ein, mit welchem Druck die Heranwachsenden konkret konfrontiert sind:

»As I hope to argue in this study, migrant children can often teach us crucial knowledge about the condition of displacement, since they occupy a very critical position: one demanding that they constantly adapt despite competing allegiances of family and community. They are also often under extreme pressure as part of a generation that must ›manage‹ migratory success and achievement, given that in many cases they are the generation for whom the act of cultural displacement was first planned and executed.« (ebd.)

Dieser Druck ist den Kindern und Jugendlichen, die Teil dieser Arbeit sind, ebenfalls punktuell anzumerken. Er geht auch mit der religiösen Praxis und den Erwartungshaltungen der Eltern einher, wie am Fallbeispiel des ›Zuckerfestes‹ (Kapitel 8) anlässlich des Ramadans deutlich wird. Die Schwestern Al-

doniza und Anduena, 11 und 10 Jahre alt, sollen im Jahr 2016 auf Geheiß ihrer Mutter erstmalig fasten und müssen Wege finden, damit umzugehen. Dabei versuchen sie, einen Konflikt mit ihren Eltern zu vermeiden, in der Schule vor Lehrern und Mitschülern als glaubwürdige Muslima aufzutreten und gleichzeitig die eigenen Bedürfnisse nicht zu vernachlässigen.

Zito erinnert jedoch daran, dass auch Flüchtlingskinder als heterogene Individuen zu betrachten sind, »[...] in unterschiedlichen sozialen Konstellationen und Kontexten, mit unterschiedlichen Erfahrungshintergründen und aktuellen Möglichkeiten.« (Zito 2017: 235) Das neue Leben beinhaltet möglicherweise »[...] Spannung[en], ein Doppelleben, [...] Entwurzelung, [oder] Haltlosigkeit [...]« (ebd.: 237), bietet jedoch auch Chancen im Rahmen »neue[r] Horizonte [und] Wahlmöglichkeiten« (ebd.). Weiterhin müssten viele Kinder sich damit auseinandersetzen, dass Kindheit in den meisten europäischen Kontexten als »entökonomisiert« gelte: »Kinder tragen nicht zur Sicherung des Lebensunterhaltes bei, sondern die Kindheit wird als Phase des Spiels und der Ausbildung definiert« (ebd.: 238). Dies beziehe mitunter ein, dass ältere Kinder oder Jugendliche irritiert darüber sein können, im Aufnahmeland weniger Entscheidungsspielraum oder Verantwortung zu haben, als sie es von ihrem Herkunftskontext gewohnt sind (vgl. ebd.). So fand sich auch der 15-jährige Jawid Bakhtari, der mit seinem Vater aus Afghanistan floh, in einem besonderen Spannungsverhältnis hinsichtlich der an ihn gestellten alltäglichen Erwartungen wieder: In der Flüchtlingsunterkunft trug er gleichberechtigt mit seinem Vater die Verantwortung für die Bedarfe des täglichen Lebens. Er ging einkaufen, kochte, putzte und nahm Termine selbstständig wahr. Weiterhin besprach er mit seinem Vater jegliche Post der Behörden, übersetzte, dolmetschte und setzte sich mit der Situation um eine mögliche Abschiebung ins Heimatland auseinander. In der Schule wiederum fühlte er sich oft bevormundet. Die Lehrerin trug ihm auf, in welchem Buch er zu arbeiten hatte; der Stundenplan schrieb vor, wann er sich in welchem Klassenraum zu befinden hatte; und wenn er die Toilette aufsuchen wollte, muss er zunächst aufzeigen, um der Lehrerin dies mitzuteilen, sodass sie ihm den Schlüssel für die entsprechenden Räumlichkeiten aushändigen konnte. So verstand Jawid es an manchen Tagen als Entlastung, weniger Entscheidungen treffen zu müssen, an anderen Tagen, besonders dann, wenn er innerlich aufgewühlt war, machte es ihn aggressiv und ließ ihn am Nutzen des Schulbesuchs zweifeln. Einen direkten Zusammenhang mit Jawids Herkunft zu unterstellen, wäre möglicherweise zu kurz gefasst. Es kann davon ausgegangen werden, dass er auch in Afghanistan festgelegte und altersgerechte Privilegien genoss, sich

dafür in anderen Kontexten jedoch an ein Regelwerk zu halten hatte. Die Unterordnung in der Schule in Deutschland könnte somit auch als Rationalisierung Jawids gedeutet werden, in der sich seine Unzufriedenheit über seinen neuen Alltag ausdrückt. In der Folge idealisiert er sein Herkunftsland, indem er der Forscherin gegenüber argumentiert, welche Freiheiten er in Afghanistan hatte und dass er dort als ›Mann‹ behandelt worden sei. So wird deutlich, dass auch Jawid eine »Phase des Spiels und der Ausbildung« (ebd.: 238) erlebt hatte, diese sich jedoch anders ausgestaltete als die seiner deutschen Mitschüler, indem sie anderen Rahmenbedingungen unterlag. Auch weitere Umstände, welche die Alltagswirklichkeit geflüchteter Minderjährige betreffen, die Zito in den Blick nimmt, können so durch eine andere Perspektive ergänzt werden. Hinsichtlich der Vulnerabilität der geflüchteten Kinder und Jugendlichen stellt die Autorin fest:

»Kindern stehen in Flüchtlingsunterkünften meist keine Rückzugsräume zur Verfügung, sie sind in der Regel gemeinsam mit ihren Familien untergebracht, oft in einem Raum, und häufig haben alle Beteiligten nur Zugang zu gemeinschaftlich genutzten Küchen und Sanitäreinrichtungen in zweifelhaftem hygienischem Zustand.« (ebd.: 246-247)

Obgleich die beschriebenen Umstände in den meisten Fällen zutreffend sein mögen, so muss dennoch festgehalten werden, dass die Autorin diese Begebenheiten als Missstände beschreiben kann, indem sie diese an den Umständen der meisten deutschen Kinder und Jugendlichen misst. Für die meisten in Deutschland sozialisierten Minderjährigen wäre eine solche Art der Unterbringung möglicherweise ungenügend oder würde als unzureichend aufgefasst werden. Gleichzeitig entspricht sie in anderen kulturellen Kontexten gewissermaßen der Lebenswirklichkeit des familiären Zusammenlebens. Dennoch sind es diese Umstände, die auch für die Kinder und Jugendlichen dieser Arbeit zutreffend sind. Umso notwendiger sei es, Verantwortung als Forscher zu übernehmen und eine »[...] Forschungsethik als fundamentale Handlungsprinzipien und somit Verhaltenskodizes [...] in der wissenschaftlichen Auseinandersetzung mit Teilnehmenden und der Umgebung im Feld [...]« ernst zu nehmen, so Krause (Krause 2016: 16). Dabei seien besonders die Punkte »[...] Schadensminimierung, Verbindungen und Verantwortungen von Teilnehmenden und Forschenden sowie [eine] adäquate Datennutzung« (ebd.) zu berücksichtigen. Ethnologisches Forschen mit minderjährigen Flüchtlingen biete viele Chancen, so Hart, denn:

»[...] the ethnographic approach [...] focuses on displacement not primarily as cause but as context for children's experience [...] to inform a set of circumstances in which everyday life and aspirations continue to be pursued by the young.« (Hart 2014: 389)

Dennoch müssen während des Forschens wie auch hinsichtlich des Erstellens der Ethnografie bestimmte Aspekte bedacht werden. So sind die Forschungslegitimation (vgl. von Unger et al. 2016), das Prinzip der Nichtschädigung (vgl. Hopf 2015: 594), die Reziprozität im Forschungsprozess (vgl. Mackenzie et al. 2007: 310; Huschke 2015: 64) sowie das Schreiben über Flüchtlinge (vgl. Jenkins 2015: S. 144ff.; Kondo 1986: 83) zu berücksichtigen.

4.5. Selbstreflexion

Die Frage, ob mein Vorgehen »so richtig« ist, stellte ich mir wiederholt während meiner Feldphase im Zusammenhang mit den Notizen in meinem Feldforschungstagebuch wie auch aufgrund der Gespräche mit Kollegen. Hinsichtlich unterschiedlicher Dimensionen machte ich dabei Notizen, sei es dazu, wie ich mein Forschungsprojekt in der Unterkunft ankündigte, nämlich auf Vorschlag der Sozialarbeiterin über einen Aushang, der meinen Namen samt E-Mail-Adresse, mein Forschungsinteresse sowie ein Bild von mir zeigte, wie ich ihre Zustimmung zur Teilnahme einzuholen beabsichtigte und welche Vereinbarungen ich mit den Feldakteuren individuell wollte. Dabei orientierte ich mich an den Ethik-Leitlinien der Deutschen Gesellschaft für Sozial- und Kulturanthropologie¹. Ich erklärte meine Forschungsabsichten und achtete besonders auf den Schutz der Persönlichkeitsrechte der vorkommenden Individuen. Weiterhin arbeitete ich an keiner Stelle mit Versprechungen, Kompensationen oder Aufwandsentschädigungen, sodass die Teilnahme derjenigen Familien, die sich dafür entschieden, eine freiwillige Entscheidung sein konnte.

1 Vgl. Hahn et al. 2008.

5. Erste Dimension: Religiöse Zugehörigkeiten und Zuschreibungen am Fallbeispiel des Ramadan

Im Folgenden werden die vier Dimensionen anhand von Fallbeispielen vorgestellt, in denen sich ›Religion‹ in Flüchtlingsunterkünften durch unterschiedliche Phänomene zeigt. Dabei fungieren sowohl eine nordrhein-westfälische Erstaufnahmeeinrichtung als auch eine kommunale Unterkunft als Setting.

Die Fallbeispiele werden jeweils eingeleitet und in Beziehung zur Forschungsfrage gesetzt. Im Anschluss erfolgt eine Beschreibung des Kontextes auf der Grundlage teilnehmender Beobachtungsprotokolle sowie eine Beschreibung der sozialen Akteure des Falles aufgrund narrativer beziehungsweise Experten-Interviews. Anschließend werden die jeweiligen Interaktionen im Fall beschrieben und erfahren daraufhin eine Analyse. Diese wird im Schluss des Kapitels zusammengefasst.

Hinsichtlich der Frage, welche Erscheinungsformen von ›Religion‹ sich in Flüchtlingsunterkünften zeigen und wie jene Phänomene dort ausgehandelt werden, zeigt das Fallbeispiel ›Ramadan‹ das Geschehen um den Fastenmonat ›Ramadan‹ anhand zweier Ebenen im Setting einer Erstaufnahmeeinrichtung in Nordrhein-Westfalen auf. Zunächst wird hierbei die Erstaufnahmeeinrichtung als Standort vorgestellt und theoretisch mitsamt den verbundenen Herausforderungen dieser Unterbringungsart verortet. Auch der Fastenmonat ›Ramadan‹ wird erläutert. Im Folgenden wird zunächst der Prozess geschildert, in den sich der Einrichtungsleiter gemeinsam mit zwei Sozialarbeiterinnen begibt, um die Möglichkeit einer Bedarfsermittlung um das Fasten unter den geflüchteten Einrichtungsbewohnern zu eruieren. Es folgen die Beschreibung der dem Leiter plausibel erscheinenden Vorgehensweise sowie die Schilderung weiterer Beobachtungen, die mit der gefundenen Art der Bedarfsermittlung in Zusammenhang stehen. Dem schließt sich eine Analyse

des Einrichtungshandelns wie auch des Bewohnerhandelns an. Beide Ebenen werden daraufhin zusammengeführt.

5.1. Die Erstaufnahmeeinrichtung

Die Erstaufnahmeeinrichtung stellt den Lebensmittelpunkt für diejenigen Flüchtlinge dar, die in den Jahren 2015 und 2016 die Kommune Mittstadt erreichen. Sie fungiert als zentrale Unterkunft zur Aufnahme und späteren Umverteilung der Antragssteller. Nur wenige Bewohner der Einrichtung bleiben letztlich in Mittstadt. Einige werden des Landes verwiesen, andere werden auf weitere Kommunen umverteilt, in denen sie fortan in kommunalen Unterkünften leben. Im Folgenden wird das Leben in der Erstaufnahmeeinrichtung mitsamt seinen Herausforderungen geschildert und theoretisch fundiert. Weiterhin wird der Ramadan als Fastenzeit für muslimische Bewohner näher Erläuterung erfahren.

5.1.1. Das Leben in der Unterkunft

Die Unterkunft wurde ab November 2015 besucht. Zum Zeitpunkt des Fallbeispiels, das sich über einen Zeitraum von Mai bis Juli 2016 erstreckte, wohnten einige der Familien und Einzelpersonen, die ich im November kennengelernt hatte, noch immer dort. Noch immer warteten sie auf einen Asylbescheid und damit auf einen »transfer« – also darauf, einer nordrhein-westfälischen Kommune zugeteilt zu werden. Doch viele Bewohner warteten zudem auf eine Abschiebung. Sie waren aus den Balkanstaaten angereist, hatten zum Teil schon mehrere Monate in deutschen Unterkünften verbracht oder auf der Straße gelebt. So ist es auch im Fall einer Familie aus Mazedonien. Die Kinder, 10 und acht Jahre alt, sprachen gut Deutsch und erklärten, die Hälfte ihres Lebens hätten sie in der »Heimat« verbracht, die andere Hälfte in Deutschland. Sie seien »viel rumgekommen«, hätten unterschiedliche Schulen auf ihren unzähligen Stationen kennengelernt und seien mittlerweile vertraut damit, dass den Eltern nach einigen Monaten ein Schriftstück zugeht, das ihnen mitteile, die Familie müsse erneut das Land verlassen. Dieses könne man noch »ein paar Wochen« ignorieren, erzählen die Kinder. Dann komme »irgendwann die Polizei«, meist in der Nacht und bringe sie »nach Hause«. Damit verfügen diese Bewohner der Unterkunft bereits über mehr Erfahrungswissen zum Aufenthalt in Deutschland. Im Forschungszeitraum stammen bundesweit die

meisten Flüchtlinge aus Syrien, Afghanistan, dem Irak, dem Iran und Eritrea (vgl. BAMF 2017: 12). Diese Herkunftsverteilung deckt sich mit der der Erstaufnahmeeinrichtung. 500 Personen bezogen das Gelände im Sommer 2015, bis zum Sommer des Jahres 2016 waren es teilweise über 1000 Personen, die auf dem Gelände der Erstaufnahmeeinrichtung in zum Teil umfunktionierten Turnhallen Platz fanden. Zum Zeitpunkt der Forschung lebten etwa 800 Personen in der Einrichtung. Alle von ihnen lernten täglich Neues. Die deutsche Sprache wie auch Wissenswertes über das deutsche Sozialsystem. Sie lernten deutsches Essen kennen, das ihnen täglich ausgeteilt wurde, und mit unterschiedlichen Personengruppen auf dem Gelände umzugehen – mit Sozialarbeitern, mit den Mitarbeitern der Sicherheitsfirma, die sich selbst ›Securities‹ nannten, mit Studierendengruppen, die die Unterkunft besuchten, mit interessierten Besuchern aus dem Stadtviertel, mit der Presse, mit der Polizei, die die Einrichtung in Konfliktfällen aufsuchte, und mit Ehrenamtlichen. Die Engagierten kamen in größeren Gruppen, zum Beispiel als Vereinsmitglieder, allein oder mit ihren Ehepartnern oder Kindern. Es waren junge Menschen, die zum Beispiel als Unterstützer für NGOs tätig waren, ältere Menschen, die pensioniert waren und zum Beispiel in der Kleiderkammer aushalfen, oder Menschen mittleren Alters, die sich punktuell engagierten: in der Kinderbetreuung, der Essensausgabe oder indem sie Sprachkurse auf dem Gelände anboten. All diese Personen mussten von den Bewohnern in die Kategorie ›Ehrenamtliche‹ eingeordnet werden. Dabei war auszuloten, von wem sie zum Beispiel einen Rat annahmen, also wer ihnen kompetent und vertrauenswürdig erschien, und wem sie ihre Kinder zur Betreuung anvertrauten. Sie mussten weiterhin lernen, dass ihre Kinder erst beschult werden durften, sobald die Familie einer Kommune zugewiesen wurde, und dass damit viele Phasen der Langeweile einhergingen, was wiederum Konflikte in der Unterkunft verursachte, da die Kinder und Jugendlichen gerade im Herbst und Winter jeden Tag auf engstem Raum mit ihren Familien verbrachten – ohne eine Aufgabe.

Im November 2015 verband ich mit der Unterkunft anfangs ein unangenehmes Gefühl, da der Zugang restriktiv gehandhabt wurde. Ich musste mich stets mit Vor- und Nachnamen an- und abmelden, mein Dasein erklären und dann auf dem Gelände nach einem ansprechbaren Sozialarbeiter suchen, der mir den Aufenthaltsraum öffnen konnte. Die Bewohner selbst trugen farbige Armbänder, die mit einem Chip versehen waren, sodass sie sich beim Betreten und Verlassen der Unterkunft ›ein- und ausloggen‹ konnten. Es war verboten und folgenreich, das Armband abzulegen. Wer ohne Arm-

band zur Essensausgabe erschien, erhielt beispielsweise kein Essen. Eltern sorgten sich daher stets darum, dass ihre Kinder die Armbänder beim Spielen beschädigen oder verlieren könnten. Sich als Forscherin ohne Armband auf dem Gelände zu bewegen, bedeutete, in jeglicher Hinsicht frei zu sein. Frei zu kommen und zu gehen, wann es einem beliebt und vor allem frei in den eigenen Entscheidungen: der Wahl des Wohnraumes mitsamt eigenem Badezimmer oder dasjenige zum Abend zu essen und zu kochen, für das man sich selbst entscheidet.¹ Es war außerdem zuweilen unangenehm, von den Kindern auf dem Gelände ›begrüßt‹ zu werden, da einige es sich zum Spaß machten, ihre Besucher zu empfangen, indem sie an ihnen hochsprangen oder versuchten, sich an deren Körper festzuklammern, zum Beispiel am Bauch oder indem sie huckepack auf den Rücken sprangen. Brachte man ihnen Süßigkeiten mit, rissen manche Kinder diese regelrecht aus den Händen, ähnlich verhielt es sich mit anderen Mitbringseln wie Stiften und Spielzeugen. Die Anfangszeit der Forschung, mitten im Winter, war zunächst verbunden mit dunklen und kalten Tagen und dem Aufenthalt in beengten Räumen. Die Fluktuation der Menschen machte mir zusätzlich zu schaffen, da nur wenige länger als ein paar Wochen blieben und man nicht immer erfuhr, wann und wohin Familien oder Einzelpersonen einer Kommune zugewiesen oder des Landes verwiesen wurden. Nie vorab zu wissen, was mich im Feld erwartete, war zwar spannend, aber auch zehrend und kräfteraubend. Genauso verhielt es sich mit der Tatsache, ständig improvisieren zu müssen. Konnte kein Sozialarbeiter aufgefunden werden, hockte ich mich an manchen Tagen in den Flur oder in die kleinen Privaträume mit Familien. Brachte ich Tee mit, gab es keinen Wasserkocher mehr im Aufenthaltsraum. Freute ich mich auf ein Folgegespräch mit jemandem, war die Person zur verabredeten Zeit nicht da, womöglich nicht mal mehr im Land. Auch Sprachbarrieren machten es ab und zu schwierig, sich zu unterhalten in dieser frühen Forschungsphase. Manche Personen sprachen nur Arabisch oder Lokalsprachen, sodass wir wenig kommunizieren konnten, obgleich es viel zu sagen gegeben hätte. Eine ältere Dame kam mir einmal weinend entgegengelaufen. Sie sprach dringlich auf mich ein – ich wusste nicht, in welcher Sprache –, hielt meine Hand und vergrub dann ihr Gesicht in ihren Händen. Sie wurde von zwei kleinen Jungen im Vorschulalter begleitet. Einer sagte »Warte!« zu mir, und zu dritt liefen sie in Richtung des Sozialarbeiterbüros. Ich ging ihnen hinterher, doch

1 In der Einrichtung herrscht aufgrund der Hygiene- und Brandschutzvorschriften ein striktes Kochverbot.

da das Büro nicht besetzt zu sein schien, sagte der Junge erneut: »Warte!« Die Drei liefen daraufhin zurück in eines der Wohnhäuser auf dem Gelände, diesmal schneller. Immer wieder sah die ältere Frau sich dabei panisch um. Ich machte mir Sorgen und betrat kurz nach ihnen das Wohnhaus, konnte die Drei aber nicht mehr finden. Daraufhin klopfte ich an ein paar Türen von Wohnräumen im ersten Stock, doch niemand öffnete. Schließlich sah ich sie nie wieder und werde nie erfahren, was die ältere Frau und die beiden Jungen dermaßen verunsichert hatte. Solche Erfahrungen prägten auch mein Verhalten in der Kontaktaufnahme in der Unterkunft. Ich wurde nach Beginn der Forschung zunächst zunehmend schüchtern, schließlich wusste ich nicht, mit wem ich sprechen kann und mit wem ich es zumindest versuchen könnte. Waren arabische Muttersprachler aus der Gruppe der Studierenden dabei, die mich manchmal begleiteten, war ich offener. Nicht nur konnte ich mich dann besser mit einzelnen Bewohnern unterhalten, sondern mir war es so auch möglich, mich mit einem Peer über die geführten Gespräche austauschen. Mit zunehmender Zeit, die ich auf dem Gelände verbrachte, legte sich meine Zurückhaltung, nachdem ich einen Kreis von Feldakteuren identifiziert und auch ein besseres Verhältnis zu den Sozialarbeitern und dem Sicherheitspersonal aufgebaut hatte. Ich erhielt deren Handynummern, sodass ich nur anzurufen brauchte, wenn ich einen Schlüssel für einen Aufenthaltsraum benötigte, und ich musste mich nicht mehr am Eingang ausweisen, sondern wurde von den Mitarbeitern am Einlass erkannt und zugeordnet. Das entstehende Vertrauensverhältnis zu einzelnen Mitarbeitern auf dem Gelände, das mir besonders dadurch deutlich wurde, dass wir plötzlich auch miteinander ironisch sprechen und lachen konnten, trug maßgeblich dazu bei, dass ich wieder zu meiner ursprünglichen Offenheit im Feld zurückfand.

5.1.2. Herausforderungen des Lebens in der Unterkunft

Flüchtlingslager oder »Camps« unterliegen einer langen Forschungstradition, deren Machtbeziehungen und -gefälle wurden unter anderem von Foucault (1979), Arendt (1958) und Agamben (1998, 2005) untersucht. Bakewell erklärt dies, indem er Flüchtlingslager als Orte mit unterschiedlichen räumlichen, ökonomischen und politischen Konfigurationen beschreibt (vgl. Bakewell 2014: 127), die von denen einer Stadt abwichen. Auch die historische Etablierung dieser Orte wird damit deutlich, da aus organisatorischer Perspektive eine möglichst große Anzahl von Menschen hinsichtlich der Ressourcenverteilung von Wasser, Schutz und medizinischer Versorgung unter-

stützt werden könne (vgl. ebd.: 128, 134). In Europa und Nordamerika gäbe es darüber hinaus die Möglichkeit des »self-settlement« (ebd.: 129): »[...] once a refugee's status has been determined, he or she is free to settle where they please (although refugee welfare provision may be limited to a particular location).« (ebd.) Doch gerade die Lager seien es, die Herausforderungen für ihre Bewohner bürten, stellt Agier in seiner Analyse von Flüchtlingslagern als »urban ethnographic case« (Agier 2002: 318) fest, indem er unter anderem auf ein hohes Aufkommen sexueller Gewalt (vgl. ebd.: 327) an jenen Orten verweist. Eine weitere Besonderheit sehe er darin, dass »[...] nationalities become ethnicities in the relational sense.« (ebd.: 333) Dies begründet er damit, dass sich unterschiedliche Gruppen zuweilen zusammenschließen, um eine bessere gemeinsame Sichtbarkeit zu erreichen. Dabei übergingen sie bewusst Unterscheidungen, die sie in ihren Herkunftsländern als verschieden markierten. Für die Zeit des Lageraufenthaltes sei dieses Vorgehen besonders hilfreich: »These ethnonyms do not erase former affiliations but become quite real, operational identity terms, for as long as the camp lasts.« (ebd.: 334) Hinsichtlich dieser Tatsache komme Trägern der Einrichtungen eine bedeutende Rolle zu. Ob diese einen Dialog in Form von interethnischen Treffen und damit auch ein kulturelles Lernen förderten oder dies vermieden, da sie eine Konfliktquelle hierin sähen, sei entscheidend (vgl. ebd.: 337), besonders hinsichtlich der Liminalität, die die Bewohner mit ihrem Aufenthalt erlebten (vgl. ebd.) und die sie dazu veranlasse, »[to redefine] his or her place by taking advantage of the ambivalence of the life of the camp, between emergency and duration, the here-and-now and the long term, the sentiment of physical or social death and the recommencement of life.« (ebd.)

Weiterhin sei das Leben in jenen Einrichtungen in besonderem Maße ausgezeichnet durch das Warten, wie Dilger et al. zeigen:

»Der Alltag der Geflüchteten zeichnet sich durch die Ambivalenz aus, einerseits aufgrund von Verwaltungsangelegenheiten und Kinderbetreuung (gefühlt) keine Zeit zu haben, andererseits jedoch im Zustand von Ereignislosigkeit, Lethargie und des ständigen Wartens verhaftet zu sein. Dieser liminale Zustand des in-between führt dazu, dass sich die Erwartungen an die Zukunft bis ins Unrealistische projizieren [...]« (Dilger et al. 2017: 131; siehe auch Bruhn et al. 2016).

Besonders die strukturellen Bedingungen der Unterbringung seien es, die das Zusammenleben der Bewohner punktuell erschwerten, so Christ et al., die Konflikte in Flüchtlingseinrichtungen in fünf Kategorien unterteilen: »Kon-

flikte auf der individuellen Ebene [...], Konflikte zwischen Gruppen[, aggressives Verhalten und Kriminalität[, geschlechterbasierte und häusliche Gewalt [sowie] Konflikte mit Mitarbeitern und zwischen Institutionen« (Christ et al. 2017: 3). Auch religiöse Konflikte verorten sie in diesem Schema, wobei fraglich ist, ob diese tatsächlich allein der Unterbringungsart geschuldet sein können. Nagel stellt diesbezüglich fest, »[...] die Fluchtmigration nach Deutschland [sei] v[or] a[llem] muslimisch geprägt: [...] im Jahr 2015 waren es drei von vier Asylsuchenden.« (Nagel 2018: 71) Dies lässt ihn in der Folge fragen: »Aber welche Rolle spielt Religion überhaupt im Leben der Flüchtlinge?« (ebd.: 72)

5.1.3. Ramadan

Die Unterkunftsleitung im Fallbeispiel antizipiert, dass vor allem das Fasten im Rahmen des Ramadans ein Wunsch der muslimischen Bewohner sei. Das Fasten, als vierte, verpflichtende Säule des Islam, ist bestimmt durch Sure 2,185. Die Fastenzeit beginnt dabei mit einer Absichtserklärung des Gläubigen. Ausnahmen bestehen für kranke Menschen, Reisende sowie für schwangere und stillende Frauen, auch können versäumte Tage nachgeholt werden. Während des Ramadans soll keine Nahrungsaufnahme zwischen Sonnenauf- und -untergang erfolgen. Dies beinhaltet auch die Zunahme von Getränken. Am Abend findet jeweils ein Fastenbrechen statt. Nach Ende des Fastenmonats wird ein dreitägiges Fest gefeiert, das Eid al-Fitr.

5.2. Die Interaktionen

Im Folgenden werden die beobachteten Handlungsabläufe und Interaktionen aufgrund von Beobachtungsprotokollen der teilnehmenden Beobachtung sowie von Gesprächen mit Sozialarbeitern und Personal des Sicherheitsdienstes in der Notunterkunft geschildert. Damit werden situative Dynamiken deutlich, auf deren Grundlage wiederum eine Analyse erfolgen kann.

Vor Beginn des Ramadans im Jahr 2016 antizipierte die Einrichtungsleitung der Erstaufnahmeeinrichtung, dass aufgrund der etwa 800 Bewohner aus mehrheitlich muslimischen Herkunftsländern ein Bedarf bestehen könnte, statt der üblichen Mahlzeiten ein abendliches Fastenbrechen stattfinden zu lassen. Dabei orientierte sich der Leiter der Einrichtung, Herr Schuhmann, der diese Idee mit zwei leitenden Sozialarbeiterinnen, Marlen und Isabell,

besprach, an anderen nordrhein-westfälischen Aufnahmeeinrichtungen, mit denen er im Kontakt stand. Er erklärte im Gespräch, dass einige ihm bekannte Einrichtungsleiter aus anderen Kommunen entschieden hätten, die Möglichkeit zu prüfen, während des Ramadans eine abendliche Essenslieferung zu bestellen. Dies sei jeweils abhängig vom Cateringunternehmen gewesen, das die Großunterkünfte belieferte.

Da eigenständiges Kochen auf dem Gelände der Erstaufnahmeeinrichtung aus Brandschutz- und hygienischen Gründen nicht gestattet war und es somit nicht infrage kam, dass die Bewohner eigenständig darüber entschieden, ein spätes Abendessen zu sich zu nehmen, besprach auch Herr Schuhmann die Möglichkeit einer spätabendlichen Essenslieferung für die Bewohner telefonisch mit dem zuständigen Caterer. Dabei wurden jedoch konkrete Zahlen benötigt. Für das Catering-Unternehmen, das das Frühstück, Mittagessen und Abendessen für die Unterkunft stellte, indem es diese täglich belieferte, war es hierbei relevant, 1) welche Mengen an Abendessen geliefert werden sollten, 2) was zu liefern war, 3) um welche Uhrzeit dies erfolgen sollte und ob 4) während des Fastenmonats weiterhin ein Frühstück und Mittagessen bereitzustellen waren.

Herr Schuhmann besprach infolge des Telefonats mit den beiden Sozialarbeiterinnen, die die Koordination übernehmen sollten, zunächst, dass das bisherige Abendessen – bestehend aus hellem und dunklem Brot mit verschiedenen Belagmöglichkeiten (Schnittkäse), einer Variation an Aufstrichen (Frischkäse, Marmeladen und Nugatcreme) sowie einem Nachtisch (ein Pudding oder ein Cremedessert) und nicht-alkoholischen Getränken (Wasser und eine Saftvariante) – weiterhin zu liefern war. Er begründete dies damit, dass diese Abendessenvariation bereits in den Organisationsabläufen erprobt und den Bewohnern bekannt war sowie einen gut kalkulierbaren Posten im Einrichtungshaushalt darstellte. Bezüglich der Organisationsabläufe bedachte Herr Schuhmann auch, dass die Bewohner ihre Mahlzeiten stets zur gleichen Uhrzeit im Rahmen eines festen Zeitfensters erhielten. Die Essensausgabe erfolgte eigenständig, indem sich die Bewohner selbst bedienten, was allerdings von Ehrenamtlichen unterstützt wurde. Dabei nahmen sie zum Beispiel die Verteilung von Brot vor, schenkten Getränke aus und portionierten und verteilten den Nachtisch in kleinen Schälchen. Auch die Begrenzung der Mengen, insbesondere beim Nachtisch, wurde von den Ehrenamtlichen gesteuert, um zu vermeiden, dass einige Bewohner keinen Nachtisch erhalten, sodass Konflikten vorgebeugt werden konnte. Der Einrichtungsleiter zeigte

sich dankbar für den ehrenamtlichen Einsatz und war darauf bedacht, den Engagierten keine weiteren Umstände zu machen.

Bezüglich der Uhrzeit der Lieferung traf er in Absprache mit dem Cateringunternehmen die Entscheidung, dass diese um 20 Uhr erfolgen sollte, da der Sonnenuntergang im Juni 2016 um etwa 21:45 Uhr stattfand, 20 Uhr war die spätestmögliche Lieferzeit des Dienstleisters. Für die späte Lieferung musste Herr Schuhmann jedoch einen Aufpreis einkalkulieren. Dieser war vom Unternehmen noch zu berechnen und sollte ihm mitgeteilt werden, sobald alle weiteren Variablen feststanden. Aufgrund dieses Aufpreises in noch ungewisser Höhe sowie der Tatsache, dass Herr Schuhmann keine Zahlen darüber zur Hand hatte, wie viele Personen sich am Fasten beteiligen würden und somit kein Frühstück und Mittagessen in Anspruch nähmen, überlegte er Anfang Mai 2016 gemeinsam mit den Sozialarbeiterinnen, welche Möglichkeiten infrage kämen, um den Bedarf der Bewohner zu ermitteln, sodass dieser schnellstmöglich an den Caterer weitergeben werden konnte. Dabei musste Herr Schuhmann sich an der Vorgabe des Lieferunternehmens orientieren, zwei Wochen vor Beginn der Lieferung eine Rückmeldung zum Auftrag zu geben, indem er konkrete Zahlen nannte, sodass die Kosten hierfür berechnet und der Auftrag vom Unternehmen für den Zeitraum des Ramadans umgestellt werden konnten.

Zu dritt besprachen die Sozialarbeiterinnen gemeinsam mit Herrn Schuhmann zwei Möglichkeiten der Bedarfsermittlung. Die erste Möglichkeit bestand darin, eine schriftliche Abfrage unter den Bewohnern durchzuführen. Dies musste jedoch in die Arbeitsabläufe der Sozialarbeiterinnen integrierbar sein. Man könne nicht »den ganzen Tag rumlaufen und Zettel verteilen«, äußerte sich Sozialarbeiterin Marlen in der Reflexion des Gespräches. Dieser Einwand leuchtete allen ein, da die Sozialarbeiterinnen ihre Zeit für die Beratung der Bewohner benötigten und es auf dem großen Gelände ohnehin schon schwierig war, »vom einen Ende zum anderen zu kommen«. Einige Mitarbeiter nutzten daher Fahrräder oder Roller, um die einzelnen mitunter weit auseinanderliegenden Wohngebäude zu erreichen. In den Wintermonaten fuhren manche sogar mit dem Auto die Strecken ab, wenn die Zeit drängte. Die daran anschließende Überlegung bestand darin, Ehrenamtliche damit zu beauftragen, eine schriftliche Umfrage unter den Bewohnern zu verteilen, dies lehnte Herr Schuhmann jedoch mit der Begründung ab:

»Wir hätten denen jetzt auch nicht noch mehr aufhalsen können. Die übernehmen ja schon die Kinderbetreuung, das Sortieren in der Kleiderspende, die Essensausgabe, und manche machen noch die Sprachkurse und bieten Ausflüge an. Letztlich sind das ja auch immer die Gleichen. Und die müssen schon, in gewissem Maße, entscheiden können, wo sie sich einsetzen.« (Herr Schuhmann, 2016)

Auch die Möglichkeit, die Mitarbeiter der Reinigungsfirma oder das Personal des Sicherheitsdienstes damit zu beauftragen, bei ihren Rundgängen die Zettel an die etwa 800 Personen zu verteilen, wurde schließlich mit der Begründung verworfen, dass man deren Hilfsbereitschaft nicht überstrapazieren dürfte, zumal diese Tätigkeit zum einen nicht in deren Aufgabenprofil vorgesehen und zum anderen nicht absehbar war, wie zeitaufwendig es tatsächlich war, ein Schriftstück an sämtliche Bewohner auszuteilen, insbesondere unter der Berücksichtigung der Tatsache, dass zu diesem Zeitpunkt zwischen 80 und 100 Bewohner in einer Turnhalle auf dem Gelände in darin aufgestellten Holzpritschen schliefen und nicht absehbar war, wann all diese Bewohner eine schriftliche Umfrage erreichen würde. Marlen sagt dazu:

»Stell dir das mal vor. Die haben ja keinen Briefkasten oder so. Am Ende liegen die Zettel dann alle in der Turnhalle rum und wir bekommen Ärger mit der Putzfirma, weil die das dann wegräumen müssen.« (Marlen, 2016)

Dabei sprach sie die Komponente ihres Berufs an, der eine vorausdenkende Planung notwendig machte und nicht nur auf die unmittelbaren Bedarfe der Bewohner, sondern auch auf die der Mitarbeiter der an den Abläufen der Unterkunft beteiligten Firmen reagieren musste. Ihre Kollegin Isabell griff zusätzlich auf ein gemeinsames Erfahrungswissen in der Arbeit mit Flüchtlingen zurück, indem sie auf die Alphabetisierungsrate der Bewohner referiert, die »ja gar nicht alle lesen und schreiben können«, und dann weiterhin antizipiert: »Und da haben doch auch nicht alle einen Stift zum Ausfüllen. Dann müssten wir ja noch 800 Stifte bestellen und verteilen.« Für Herrn Schuhmann war auch aufgrund dieses potenziellen weiteren Postens klar, dass eine schriftliche Bewohnerabfrage nicht infrage kam. Marlen unterstrich die Überlegungen ihrer Vorrednerin mit dem Hinweis darauf, dass Schriftstücke allgemein selten eine Beachtung im Unterkunftsalltag fänden:

»Flyer zum Beispiel oder Briefe, das geht schon sehr, sehr oft verloren bei den Leuten. Und Aushänge liest ja eigentlich gar keiner. Da hat man manchmal das Gefühl, das hängt man nur für sich und die Kollegen aus. Und ich

kann mir gar nicht vorstellen, wie wir das dann hinterher alles einsammeln sollten, weil die meisten würden das [die Umfrage] jetzt eh nicht zurück ins Büro bringen. Also, davon würde ich auf jeden Fall ganz stark ausgehen.«
(Marlen, 2016)

Die zweite Überlegung der Drei bezog sich daher auf eine mündliche Abfrage, die jedoch ebenfalls von Marlen kritisch hinterfragt wurde. Ähnlich wie bei einer schriftlichen Abfrage könne man nicht »rumgehen und an alle Türen klopfen«, zumal dieser Vorgang so lang wiederholt werden müsste, bis tatsächlich alle Bewohner zu Hause angetroffen worden wären, was sich über einen nicht absehbaren Zeitraum hätte ausstrecken können. Eine mündliche Abfrage könnte außerdem nicht im Büro der beiden Sozialarbeiterinnen stattfinden, da dort nur ein weiterer Sitzplatz für Beratungsgespräche vorhanden sei. Außerdem sei es unmöglich, individuelle Uhrzeiten mit allen Bewohnern für einen Gesprächstermin zur Abfrage zu vereinbaren, so Isabell. Im weiteren Gespräch wurde deutlich, dass sich die Sozialarbeiterinnen gemeinsam mit Herrn Schuhmann lediglich vorstellen konnten, eine mündliche Abfrage zu einem Zeitpunkt durchzuführen, an dem möglichst viele, wenn auch nicht alle Bewohner anzutreffen wären. Schnell waren die Zeiträume der Mahlzeiten Gegenstand des Gesprächs. Damit war auch ein zentraler Ort gefunden: das Zelt der Essensausgabe mitten auf dem Gelände. Da die Teilnahme der Bewohner am Frühstück am höchsten sei, sollte die Abfrage mit Beginn des Frühstücks von 7:30 Uhr bis 8:30 Uhr erfolgen und bis zum Ende des Mittagessens um 14 Uhr andauern. So erfolgt denn auch die Umsetzung.

Am Montag, dem 23. Mai 2016, etwa zwei Wochen nach dem Gespräch zwischen Herrn Schuhmann, Isabell und Marlen, stellten die Sozialarbeiterinnen morgens gegen 7 Uhr einen Tisch mit einem Stuhl im Essenszelt auf. Da ihr Dienst üblicherweise um 8 Uhr begann, waren die beiden an dem Tag schon früher da. Auf meine Nachfrage, ob sie diese Überstunde später geltend machen und vorzeitig nach Hause gehen könnten, lachten beide nur: »Schön wär's«, sagte Isabell. Die Abfrage sei schon vorbereitet, erzählte mir Marlen, und zeigt eine Liste mit zwei Spalten. Auf der linken Seite standen Nachnamen und in Klammern dahinter eine Zahl, die sich auf die Personenanzahl einer Familie bezog. Die rechte Spalte war mit »Fasten?« überschrieben. Hier beabsichtigte Marlen in den nächsten Stunden anzukreuzen, ob und wie viele Personen während des Ramadans fasten werden. Kurz vor 7:30 Uhr, als bereits viele Bewohner zur ersten Essensausgabe vor dem Einlass standen und ihre Armbänder in Richtung der Mitarbeiter hielten, sah ich Isabell einen zwei-

ten Stuhl an den Tisch mit den Fragebögen tragen. Wer denn da noch käme, frage ich sie. »Yasin«, antwortete sie mir und lächelte ausweichend. Der junge Mann vom Sicherheitspersonal hatte sich kurzfristig bereit erklärt, die Sozialarbeiterinnen sprachlich zu unterstützen. In den Planungen sei völlig untergegangen, »dass uns die meisten ja gar nicht verstehen«, sagte Isabell. »Das ist ja auch mal ›ne schöne Abwechslung«, erzählte der Wachtmann dann, während er neben Marlen Platz nahm und sich die von den Sozialarbeiterinnen erstellte Liste ansahen.

»Ansonsten bin ich immer da vorne [am Einlass der Einrichtung] und da ist schon wenig los, sag' ich mal. Wenn ich mit Michael und Birgit eingeteilt bin, dann müssen wir meistens die Zimmer kontrollieren und so. Da ist schon mehr los, sag' ich mal. Von daher ist das hier mal ganz nett«, erzählte Yasin (Yasin, 2016).

Auf meine Nachfrage, wie er Marlen und Isabell denn heute konkret unterstützen werde, erklärte er, Isabell habe ihm mitgeteilt, dass man jemanden »zum Übersetzen« benötige. »Ich kann ja Arabisch, das ist kein Thema«, so Yasin. Er sei vor 23 Jahren in Deutschland zur Welt gekommen, sein Vater stamme aus Tunesien und habe seine deutsche Mutter in Mittstadt kennengelernt. Er sei stolz, in »seiner Stadt« geboren zu sein, aber auch, dass er »die Kultur« seines Vaters »mitbekommen« habe, was er besonders an der Sprache festmachte. Yasin trug während seiner Tätigkeit die dunkle Uniform des Sicherheitsdienstes: dunkelblaue Hose und schwarze Stiefel sowie eine dunkelblaue Pilotenjacke aus Nylon, auf deren Rücken in Großbuchstaben »SECURITY« aufgedruckt war. Um seinen Hals hing ein Schild an einem Band mit seinem Vor- und Zunamen, seinem Passbild sowie dem Namen der Sicherheitsfirma. Er müsse sich jederzeit ausweisen können, so Yasin, vor allem bei Polizeieinsätzen in der Einrichtung sei dies entscheidend, sodass die Beamten »in dem Trubel« sehen könnten, »mit wem sie es zu tun haben«. Der 23-Jährige hat eine sportliche Figur mit breiten Schultern. Nach Schichtende fahre er oft mit dem Fahrrad ins nahegelegene Fitnessstudio, um noch etwa zwei Stunden gedanklich abzuschalten. Erst dann sei er bereit nach Hause zu fahren und die Arbeit hinter sich zu lassen. »In der Arbeit« machten ihm am meisten Bewohner zu schaffen, die sich nicht »zu benehmen« wüssten. Besonders in Konfliktsituationen unter männlichen Bewohnern der Einrichtung wurde Yasin dann von seinen Kollegen hinzugezogen, um zu dolmetschen, jedoch vor allem, um die Lage zu beruhigen, indem er muttersprachlich schlichtete: »Ich bin da wie ein Feuerwehrmann. Wenn's brennt, muss ich ran«, erzählt

er grinsend. Er habe dabei zwar keine Angst, in eine Schlägerei zu geraten, jedoch belaste es ihn, oft derjenige zu sein, der »durchgreifen« müsse, da er von seinen Kollegen vorgeschickt werde. »Durchgreifen« bedeutet für Yasin unter Umständen auch, randalierende, alkoholisierte oder anderweitig auffällige Männer so lange fixieren zu müssen, bis die Polizei eintrifft.

Im Verlauf der weiteren Stunden sah ich Isabell die Frühstücksteilnehmer ansprechen und nach ihren Namen fragen. Ich sah zu, wie sie sie in der Schlange arrangierte, damit sie möglichst in alphabetischer Reihenfolge standen, und wie sie zuweilen entnervt durch die Listen blätterte und Namen abstrich. Dabei gab sie Marlen Handzeichen und machte zwischendurch eine Pause, um einen Kaffee am Frühstücksbuffet zu trinken. »Es läuft eigentlich okay«, erzählte sie dabei. »Für mich ist es halt stressig, aber die Bewohner machen gut mit.« Nur mit den Namen klappe es »nicht so gut«, da viele Bewohner irritiert seien, was den Nachnamen betreffe und immer wieder auf ihren Vornamen verweisen würden. Isabells Liste war jedoch nach Nachnamen geordnet, und viele Bewohner-Vornamen tauchten immer wieder auf, sodass manche Personen schwer zu unterscheiden waren.

Ich sah in den weiteren Stunden auch Yasin mit Erwachsenen, Jugendlichen und Kindern vor Beginn ihres Frühstücks beziehungsweise des Mittagssessens sprechen. Die Abfrage durch ihn schien in den meisten Fällen schnell zu funktionieren. Yasin sprach die Bewohner kurz an, konzentrierte sich bei Familien stets auf die Väter und grüßte sie auf Arabisch. Dabei beugte er sich freundlich lächelnd ein wenig über den Tisch und nickte in Richtung der Bewohner. Dann zeigte er mit seinem Stift auf das Blatt vor ihm und stellte eine Frage in Richtung der vor ihm stehenden Bewohner – der Familien oder Einzelpersonen. Manchen Bewohnern gestikulierte er zusätzlich, beide Handflächen übereinander haltend, dass es sich um einen Sachverhalt handle, der ein wichtiges Dokument beinhaltete. Die Adressaten seiner Ansprache lächelten in der Regel zustimmend und wirkten freundlich. Marlen, die neben Yasin saß, wirkt währenddessen beinahe wie dessen Sekretärin, da sie kaum in den Abfrageprozess einbezogen wurde. Sie suchte vielmehr in ihren Listen die Nachnamen der Personen heraus und wartete darauf, dass Yasin ihr knapp mitteilte »ja« oder »nein«, also ob gefastet werden würde oder nicht, um dies sodann anzukreuzen. Lediglich wenn Bewohner nicht auf die arabische Ansprache reagierten oder irritiert aufgrund der Sprache wirkten, suchten sie Marlens Blick oder sprachen sie direkt an. Marlen erklärte dann auf Deutsch oder Englisch den Hintergrund der Abfrage und bat um eine Antwort. Gerade Bewohner mit Kindern wurden von diesen häufig gedrängt, sich zu beeilen,

da die Mahlzeit wartete, doch auch andere Bewohner schienen der Situation möglichst schnell, wenn auch höflich, entkommen zu wollen, indem sie sich freundlich lächelnd langsam Richtung Buffet entfernten. Manch andere Bewohner, insbesondere Männer, schienen das Gespräch mit Yasin zu genießen und begannen eine Konversation, die Yasin schließlich in Richtung eines Endes lenken musste, um weitere Bewohner befragen zu können.

Gegen 14:15 Uhr beendeten Marlen, Isabell und Yasin die Befragung. Marlen überschlug, dass sie, obwohl die Befragungen selbst recht zügig verlief, innerhalb von knapp sieben Stunden nur etwa 350 Bewohner befragt hätten. Sie erklärte dies damit, dass einige Bewohner zuweilen außer Haus äßen, Termine wahrnahmen oder bis zu dreitägige Besuche bei der Familie oder Freunden im Bundesland angemeldet hätten. Dennoch ist sie unzufrieden mit dem Ergebnis: »Das ist ja nicht mal die Hälfte.« Isabell stellt anlässlich der ersten Durchsicht von Marlens Liste direkt nach der Befragung fest: »Krass, da haben ja fast alle ›ja‹ gesagt.« Yasin beendete seinen Dienst an diesem Tag. Er war bereits seit 20 Uhr des Vortages im Einsatz² und hatte mit seinen Kollegen besprochen, dass er nach Hause gehen und den morgigen Tag aufgrund seiner Unterstützung der Sozialarbeiterinnen freinehmen könne, seine Kollegen würden ihn vertreten.

Herr Schuhmann, mit dem das Resultat der Umfrage später ausgewertet wurde, betonte zunächst, dass er froh sei, dass »alles geklappt« habe. Er benötige »das Ergebnis« schließlich sofort zur Auswertung, um sich erneut mit dem Caterer in Verbindung setzen zu können. Auch werde keine weitere Umfrage durchgeführt. Dafür hätten die Sozialarbeiterinnen »keine Zeit«, schließlich sei »fast der ganze Arbeitstag dafür draufgegangen«. Auch wenn etwas weniger als die Hälfte der Bewohner befragt werden konnte, zeige »das Ergebnis« die Bedeutung des Fastens für diese, was ihn darin bestätige, eine Umstellung der Mahlzeiten mit dem Caterer zu organisieren. Seine Auswertung der Befragung habe konkret ergeben, dass von 312 Befragten 304 angegeben hätten, fasten zu wollen. Wenn man dies auf die Gesamtbewohnerzahl

-
- 2 Die Mitarbeiter des Sicherheitsdienstes arbeiten jeweils 12 Stunden pro Schicht, von 8 bis 20 Uhr sowie von 20 bis 8 Uhr. Dabei wechseln sich insgesamt sechs Teams, zusammengesetzt aus jeweils sechs Personen, ab. Der Einrichtungsleiter hat die Sicherheitsfirma darum gebeten, bei der Erstellung der Dienstpläne darauf zu achten, dass in jedem Team und pro Schicht mindestens ein Mitarbeiter mit Sprachkenntnissen der größten Bewohnersprachgruppen (vor allem Arabisch und Farsi) zugegen sei, um in Notfällen den Sozialarbeitern assistieren zu können oder in Konfliktfällen ansprechbar zu sein.

hochrechne und davon ausginge, dass ohnehin viele »woanders essen«, sei es nicht notwendig ein Frühstück und Mittagessen während der »Ramadanzeit« anzubieten. Schließlich müsse verhindert werden, dass durch eine »Fehlkalulation« die überschüssigen Mahlzeiten »umsonst bezahlt und dann weggeschmissen« würden. Auch könne man den Ehrenamtlichen so möglicherweise anbieten, statt bei der Ausgabe von drei Mahlzeiten täglich, während des Ramadans nur bei der Ausgabe des Abendessens zu assistieren. So sei es »vielleicht besser zu verschmerzen, dass das dann so spät stattfindet«.

Herrn Schuhmanns Absprachen mit dem Caterer wurden während des Ramadans wie geplant umgesetzt. Die Lieferung jeweils einer Mahlzeit, des Abendessens, erfolgte vom 6. Juni bis zum 5. Juli 2016 um 20 Uhr. Die Überschüsse wurden jeweils am Folgetag um 20 Uhr abgeholt. Die Essensausgabe fand täglich zentral ab 21:45 Uhr statt. Etwa ein Drittel der Ehrenamtlichen leistete Unterstützung bei der Mahlzeit, was jedoch ausreichend zu sein schien. Die Stimmung der anwesenden Bewohner beim gemeinsamen Essen war vergnüglich. Um 22:45 Uhr wurden die letzten Teller eingesammelt und die Essensreste in Metallboxen zur Abholung durch die Cateringfirma am nächsten Tag verwahrt. Gegen 23 Uhr verließen die ersten Ehrenamtlichen dann das Gelände. Herr Schuhmann zeigte sich zufrieden mit dem organisatorischen Ablauf. Der Aufpreis für die spätere Lieferung sei glücklicherweise »noch im Rahmen« gewesen.

Im Gespräch mit den Sozialarbeiterinnen und einzelnen Mitarbeitern des Sicherheitsdienstes zum »Ramadan« stellte sich heraus, dass die leitenden Sozialarbeiterinnen Isabell und Marlen den Ablauf ebenso positiv bewerteten wie ihr Vorgesetzter. »Ich finde, wir können echt froh sein, dass es läuft«, sagte Isabell, »und dass die Bewohner bei uns die Möglichkeit haben, zu fasten«, fügte Marlen hinzu. Martin, ein 32-jähriger Kollege Yasins, der während seiner Schicht im »Begegnungsraum« auf dem Gelände eingeteilt war, machte noch eine weitere Beobachtung. Der Raum, in dem neben zwei Sofas und einem Kickertisch auch der einzige Süßigkeitenautomat auf dem Gelände stand, wurde seit Beginn des Ramadans täglich von großen Kindergruppen frequentiert. »Das sind immer so 15 bis 20 Kinder etwa«, erzählt er. Dabei seien ihm unterschiedliche Gruppen aufgefallen.

»Die Ersten kommen gegen acht, wenn ich hier aufschließe. Das ist schon was. Normalerweise kommen so drei, vier Kinder am Tag. Aber auch erst nachmittags. Und dann holen die sich meistens M&Ms. Oder irgendwas mit

Schokolade. Aber jetzt holen die sich ja praktisch alles. Auch Caprisonne und Brausebonbons.« (Martin, 2016)

Martin berichtete weiter, dass die Kinder mehrmals am Tag kämen und ihn auch schon darum gebeten hätten, Geldscheine zu wechseln, um dem Automaten Süßigkeiten entnehmen zu können. »Das kann ich natürlich nicht. Ich hab hier ja nur mein eigenes Geld bei. Ich kann hier nicht groß Geld wechseln«, erklärt er. Außerdem sei es ihm in den ersten beiden Wochen des Phänomens unangenehm gewesen, die Betreiberfirma täglich anzurufen und um eine Nachfüllung des Automaten zu bitten:

»Die denken ja erst mal, du willst die verarschen. Normalerweise kommen die einmal die Woche und füllen den [Automaten] auf, und ich hab da plötzlich jeden Tag angerufen. Das war schon krass. Aber jetzt schicken sie einfach jeden Morgen jemanden her. Das ist ja für die auch kein Thema, eigentlich. Die denken sich bestimmt, wir Securities sind einfach mal mega verfressen. [lacht].« (ebd.)

5.3. Analyse

Aus Perspektive der Einrichtung, die zum Zeitpunkt der Abfrage 1) über kein Erfahrungswissen in der Betreuung und Unterbringung von einer derart großen Anzahl an Bewohnern verfügte, 2) erstmalig einen Ramadan mit einem Caterer koordinierte, der sich überhaupt bereit erklärte, am Abend Lebensmittel zu liefern und 3) einen Weg finden musste, zu vermeiden, dass die tagsüber zu den üblichen Mahlzeiten gelieferten Lebensmittel ungenutzt blieben, kamen noch weitere Herausforderungen hinzu, für die eine Lösung gefunden werden musste. So stand für Herrn Schuhmann weiterhin im Fokus, religionssensibel zu agieren und den Bedarfen der Bewohner bezüglich des Fastens gerecht zu werden. Damit konnte zum Beispiel unter anderem zusammenhängen, dass er sich in Kontakt und Austausch mit anderen nordrhein-westfälischen Einrichtungsleitern befand, die sich bereits mit der Durchführung der abendlichen Essenslieferung an Ramadan befasst hatten, sodass er von dieser Gruppe Anerkennung bezüglich seiner Bemühungen erfahren wollte. In diesen Zusammenhang fiel auch der weitere Aufgabenschwerpunkt Herrn Schuhmanns – nämlich, die organisatorischen Abläufe in der Unterkunft zu gewährleisten und dabei sowohl auf die Bedarfe der Sozialarbeiter als auch auf die der Ehrenamtlichen zu achten. Beide Gruppen waren in der Einrich-

tung, trotz hoher Frustrationstoleranz, einer hohen Fluktuationsrate ausgesetzt, und Herr Schuhmann wusste um die Schwierigkeit, neue Sozialarbeiter einzuarbeiten, die dann sukzessive mehr Verantwortung übernahmen, sowie um die Herausforderung, Ehrenamtliche, zu akquirieren und vor allem zu koordinieren, die die Abläufe der Einrichtung möglichst langfristig durch ihr Engagement unterstützen sollten. In seiner Arbeit musste sich der Leiter stets an zeitliche Vorgaben und Fristen wie auch an ein Budget halten. Somit waren auch seine Überlegungen auf Grundlage der Einschätzung der beiden Sozialarbeiterinnen zur Bedarfsermittlung um das Fasten der Bewohner nachvollziehbar. Diese berieten ihn aufgrund ihres Erfahrungswissens zu den Arbeitsabläufen in der Einrichtung, also dazu, was unter bestimmten Kriterien möglich und umsetzbar war und was ihnen nicht möglich erschien.

Somit bezog sich auch Herrn Schuhmanns Wahrnehmung des Ramadans auf rein organisatorische Kriterien. Indem er vor allem die Kostenkalkulation und die Personalsituation sowie die Unterstützung der Ehrenamtlichen in seiner Reflexion erwähnte, benannte er jene Kriterien, denen er gerecht werden wollte und musste. So musste er unter anderem ausloten, was den Ehrenamtlichen zugemutet werden konnte. Die Spätessensausgabe mit Ehrenamtlichen zu realisieren, erschien ihm zunächst unwahrscheinlich, da diese normalerweise von 18 bis 19 Uhr arbeiteten. Dennoch schlug er ihnen dann vor, dass sie während des Ramadans die Essensausgabe ab 21:45 Uhr unterstützten, dafür jedoch nur einmal täglich. Auch schien sein Wissen um den Islam ein schematisches zu sein, was unter anderem daran deutlich wurde, dass er die Auswertung der Abfrage als »das Ergebnis« bezeichnete, also von einer absoluten, endgültigen Tatsache auszugehen schien.

Auch die Sozialarbeiter mussten im Rahmen ihrer Tätigkeit die organisatorischen Abläufe gewährleisten, sie bewerteten die Abfrage in diesem Zusammenhang als positiv, zum Beispiel mit einer Äußerung wie der folgenden: »Ich finde, wir können echt froh sein, dass es läuft«, so Isabell. Jedoch wurde auch der religionssensible Anspruch der Sozialarbeiter deutlich, insofern Marlen darauf hinwies: »und dass die Bewohner bei uns die Möglichkeit haben, zu fasten«. Die Konformität der Bewohner spielte insofern eine Rolle, als Isabell feststellte, diese »machen gut mit.« Damit spielt sie möglicherweise darauf an, dass die Bewohner sich von ihr beim Anstellen in der Schlange arrangieren ließen. Es hatte sogar den Anschein, als wären die Bewohner in diesem Moment Organisationseinheiten, die es zu ordnen galt. Auch die Herausforderung, dass nicht alle Bewohner ihren Nachnamen kannten, erwähnte Isabell in diesem Prozess als hinderlich. Anhand der Analyse des Fallbeispiels

um die Abfrage des Fastens wird deutlich, dass religiöse Zugehörigkeit vonseiten der Einrichtung als Zuschreibungskategorie gehandhabt wurde und auch mit einer Verhaltenserwartung korrelierte: indem die geflüchteten Bewohner aus Gründen des organisationalen Handelns entweder in der Rolle des ›Muslim‹ oder des ›Nicht-Muslim‹ wahrgenommen wurden.

Auch hinsichtlich der konkreten Abfragesituation sind Besonderheiten abzulesen, zum Beispiel bezüglich der Umkehrung des Hierarchiegefälles zwischen Marlen und Yasin. Yasin, der als ›Security‹ üblicherweise den Sozialarbeitern unterstellt war oder zumindest seine Aufgabenerfüllung an deren Vorgaben anzupassen hatte, sah sich nun in der Situation, dass diese ihn um Hilfe baten, um die Befragung unter den Bewohnern überhaupt durchführen zu können. Yasin schien klar zu sein, dass Marlen und Isabell in dieser Situation nicht ohne ihn auskämen und regelrecht abhängig von seiner Unterstützung waren, und es scheint, dass er diese ungewohnte Rolle genoss. Auch scheint es, dass er erleichtert darüber war, zugewandt und freundlich gegenüber den Bewohnern auftreten zu können, anstatt ihnen, wie es häufig der Fall war, in Konfliktsituationen zwischen Bewohnern gegenüberzutreten.

Im Folgenden soll die Bewohnerperspektive des Fallbeispiels analysiert werden, was zum einen eine Herausforderung darstellt, weil es sich um viele Individuen handelt, die an diesem Tag an der Befragung teilnahmen, und zum anderen herausfordernd ist, da aufgrund der hohen Fluktuation in der Unterkunft nur zu einigen wenigen Bewohnern während der Forschung in der Erstaufnahmeeinrichtung als Transitort tiefere Beziehungen entstehen konnten. Weiterhin sei speziell die ethnologische Forschung mit Muslimen eine Herausforderung, so Marranci. Zum einen sei Wissen über die Religion des Islam notwendig, zum anderen sei der Erfolg des Forschungsprojektes jedoch abhängig von »[...] the capacity of the fieldworker to develop emotional empathy with his or her studied community. This process [...] requires trust.« (Marranci 2008: 86) Ein Vertrauensverhältnis zu einzelnen Bewohnern in der Erstaufnahmeeinrichtung aufzubauen, stellte aufgrund der hohen Fluktuation jedoch mitunter eine Herausforderung dar. Hier kann dagegengehalten werden, dass eine Forschung mit Akteuren anderer oder keiner Religionszugehörigkeit dieselben Herausforderungen mit sich bringt. Auch kann argumentiert werden, dass ein konkretes Wissen um den Islam nicht nötig ist, sofern genaue Beobachtungen und Analysen erfolgen, die die Feldakteure als soziale Akteure und Individuen mitsamt ihren spezifischen Hintergründen deutlich werden lassen. Weiterhin ist es Marranci zufolge entscheidend, sich darüber bewusst zu sein, dass »[...] the power relationship within the field

is more complex than can be expected in other contexts; particularly if the fieldwork is conducted in the west.« (ebd.) Die unterschiedlichen Dynamiken aufgrund von vorgenommenen Kategorisierungen allein unter muslimischen Bewohnern der Einrichtung, die unter anderem Vorbehalte, Vorurteile, Werturteile und Stereotypisierungen einer jeweils anderen Gruppe umfassen, unterliegen eben jenen von Marranci benannten Machtbeziehungen im Feld und drücken sich auch durch Positionierungen um Zugehörigkeiten aus. So spielt es aus Bewohnerperspektive durchaus eine Rolle, wer, von wo aus, aus welchen Gründen und zu welchem Zeitpunkt geflüchtet ist. Auch die konfessionelle Zugehörigkeit, die Sprachkenntnisse sowie der soziale und ökonomische Status haben Einfluss darauf, mit wem man im Aufnahmekontext Zeit verbringt, von wem man Ratschläge annimmt und wem man vertrauen kann.

»Gemeinsamkeit wird oftmals durch einen sozialen Wir-Grenzhorizont wahrgenommen, der zwischen den Insidern und den Outsidern zu unterscheiden hilft, und zugleich wird sie durch diese Unterscheidung gefestigt.« (Pfaff-Czarnecka 2012: 22)

Dabei würden vor allem Narrative als Instrument genutzt, um sich einem solchen Horizont zuzuordnen und sich eindeutig in diesem zu positionieren (vgl. Sigona 2014: 378). Diese seien daher als Kohärenzkonstrukte als situativ, positional und relational zu betrachten (vgl. ebd.). Malkki unterstreicht dabei die Komplexität der Narrative als komplexe Produkte, indem sie darauf verweist, dass diese einer bestimmten Dramaturgie unterlägen und unter anderem mit Sprichwörtern als Überzeugungsinstrument angereichert würden (vgl. Malkki 1995: 53). Daher bezeichnet sie derartige Konstrukte als »mythico-history« (ebd.: 54), da sie sowohl eine Reinterpretation des Erlebten als auch eine moralische Deutung der eigenen Erfahrungen miteinander vereinten (ebd.).

Da der Schwerpunkt der Datenerhebung im Fallbeispiel darauf lag, den konkreten Ablauf der Befragung zu erfassen, soll im Folgenden die Schwierigkeit der Abfrage für die Bewohner mittels Hypothesen erfasst werden. Im Fallbeispiel spiegeln sich diese Schwierigkeiten nun in zwei Aspekten: zum einen in der unzureichenden Kenntnis des sozialen Rahmens durch die Bewohner, dessen Komplexität für die meisten Befragten zum Zeitpunkt der Abfrage kaum zu erschließen war, gerade in Anbetracht der Tatsache, dass viele Bewohner nur für wenige Wochen, maximal jedoch drei bis vier Monate in der Erstaufnahmeeinrichtung lebten, bevor ihr nächster Standort fest-

stand. Goffman beschreibt die Wahrnehmung dieses gesellschaftlichen Rahmens wie folgt:

»[e]in Spiel wie das Schach schafft für den, der ihm folgen kann, eine bewohnbare Welt, eine Ebene des Seins, ein Ensemble von Gestalten mit anscheinend unbegrenzt vielen verschiedenen Situationen und Handlungen, in denen sich ihre Eigenart und ihr Schicksal verwirklicht.« (Goffman 1980: 13)

Ein Großteil des beobachtbaren Handlungskomplexes des Rahmens sei dabei auf nur wenige »aufeinander bezogene Regeln und Praktiken zurückführbar« (ebd.). Die Unsicherheit in Bezug auf die Deutung dieser Regeln und Praktiken wurde in der Abfrage-Situation deutlich. So schienen einige Bewohner verwirrt gewesen zu sein, was die alphabetische Aufstellung in der Schlange nach Nachnamensbeginn betraf. Nicht nur war das alphabetische Aufstellen den meisten Flüchtlingen unbekannt, auch nutzten viele Bewohner ihren Nachnamen in den Herkunftsländern nicht oder nur selten. Manche Bewohner berichteten den Sozialarbeitern, sie hätten erstmalig mit dem Grenzübertritt nach Deutschland oder sogar erst mit der Zuteilung in die Erstaufnahmeeinrichtung einen Nachnamen erhalten, indem sie von Behördenbeauftragten einen zugewiesen bekommen hätten oder so lange danach befragt worden seien, bis sie ihren Vornamen als Nachnamen genannt hätten oder sich schlichtweg einen für sie plausiblen zu ihrem Vornamen passenden Namen ausgedacht hätten, erläuterte Marlen. Der erhaltene Name stünde nun zwar in einem Dokument, das sie als Flüchtlinge aufzubewahren hätten und zuweilen vorzeigen müssten, habe für sie im Alltag jedoch keinerlei Bedeutung. So ist auch zu erklären, weshalb ein Arrangement nach Nachnamen ein schwieriges Unterfangen für die Sozialarbeiterin darstellte – weil es nämlich, bis auf wenige Ausnahmen, von ihr allein ausging (Marlen 2016).

Der zweite Aspekt, der die Befragung als problematisch kennzeichnet, ist deren Funktion als Bekenntnisinstrument. Dabei spielt es durchaus eine Rolle, dass die Befragung der Bewohner öffentlich und für alle Nebestehenden hörbar stattfindet. Zunächst ist davon auszugehen, dass dem Handeln der Einrichtung als Organisation ein bestimmtes Religionsverständnis zugrunde liegt. Dieses kann auf die Konfessionalität des Trägers zurückgeführt werden und lässt sich unter anderem an den Bemühungen des Leiters sowie der Sozialarbeiterinnen ablesen, religionssensibel agieren zu wollen, indem organisatorische Maßnahmen ergriffen werden, um die Zeit des Ramadans möglichst angemessen für die Bewohner der Einrichtung zu gestalten. Im Folgen-

den kann argumentiert werden, dass mit der Organisation, die auf bestimmte Art und Weise Religion thematisiert, indem sie sie ermöglicht oder nicht ermöglicht, ein Verständnis der Innerlichkeit des Glaubens einhergeht, das nahelegt, dass man sich bei der Frage nach dem Fasten als Bewohner lediglich entscheiden müsse. Die Einrichtungsleitung kommt so ihrem religions-sensiblen Anspruch nach, indem ein jeder Bewohner samt seines Glaubens Berücksichtigung findet. Für die meisten Bewohner ist jedoch die Annahme naheliegend, dass diese ein Verständnis von Bekenntnisreligiosität teilen, das Kulturalismus und Ritualismus als Dimensionen des Religionsverständnisses einbezieht. Dabei steht nicht der Glaube selbst, sondern vor allem der öffentliche Vollzug des Handelns durch Praktiken im Vordergrund (vgl. Stauth 1993). Man kennt die Regeln des sozialen ›Spiels‹ und spielt im Sinne Goffmans ›Theater‹. Dieser veranschaulicht den Komplex unterschiedlicher Techniken mit den Worten:

»[...] wie [...] der Einzelne sich selbst und seine Tätigkeit anderen darstellt, mit welchen Mitteln er den Eindruck, den er auf jene macht, kontrolliert und lenkt, welche Dinge er tun und nicht tun darf, wenn er sich in seiner Selbstdarstellung vor ihnen behaupten will.« (Goffman 2003: 3)

Hinsichtlich des Auf- und Durchführens sozialer Praktiken sind im gewohnten Umfeld Möglichkeiten und Wege bekannt, sich bestimmten zum Beispiel unliebsamen oder heiklen Situationen zu entziehen. Eine öffentlich präsentierte Zuwiderhandlung wird jedoch als Tabubruch angesehen. Ob den Sozialarbeitern aber dieses Konzept der Religion als ›Spiel‹ bekannt ist, ist fraglich. Für die muslimischen Bewohner ist jedoch davon auszugehen, dass die soziale Dimension des Glaubens durchaus relevant ist: Wie verhält man sich in der Öffentlichkeit und wie nicht, und wie erfolgt der Umgang mit Tabus? Dabei gibt es immer auch Grauzonen. So kann in unterschiedlichen kulturellen Kontexten während der Fastenzeit an Straßenständen hinter Tüchern oder Stellwänden gegessen werden,³ oder es gibt andere vorbeugende Maßnahmen wie verdunkelte Scheiben an Restaurants, sodass die Gäste von außen nicht sichtbar sind und Vorbeigehende nicht in Versuchung gebracht werden. Diese Möglichkeiten hatten die Bewohner der Erstaufnahmeeinrichtung in der Situation der Abfrage, auf die sie zum Zeitpunkt ihrer Durchführung

3 Es sei darauf hingewiesen, dass bestimmte Gruppen temporär oder grundsätzlich vom Fasten ausgeschlossen sind. Auch besteht die Möglichkeit, Tage des Fastens nachzuholen.

nicht vorbereitet waren, jedoch nicht und sahen sich damit konfrontiert, eine Entscheidung treffen zu müssen. Bewohner, die das Fasten aktiv verneinten, mussten sich gleichsam der Tragweite dessen bewusst sein und damit rechnen, dass ihre Entscheidung Effekte auf ihre Zugehörigkeitskonstellationen und sozialen Status in der Einrichtung haben konnte. Somit war die Abfrage zum Fasten für viele Bewohner möglicherweise eine Herausforderung, die schwer zu handhaben war. Bejahten sie, verhielten sie sich in der Situation erwartungsgerecht als Muslime und konform. Das Bejahen war daher mit einer niedrigen Hemmschwelle verbunden, zumal den Bewohnern nicht bewusst war, welche Auswirkungen ihre Antwort in der Folge auf ihren Alltag haben würde. Der Grund, warum also viele Bewohner angaben, fasten zu wollen, könnte vor allem auf dieser Entscheidungsebene liegen.

Weiterhin musste der Umstand berücksichtigt werden, dass den Bewohnern in der Erstaufnahmeeinrichtung kein tatsächlich privater Raum zur Verfügung stand. Zwar erhielten sie mit ihrem Einzug ein Zimmer, jedoch wurde dieses einmal wöchentlich unangekündigt auf Alkohol, Drogen und Waffen durchsucht,⁴ was sich aus der besonderen Art der Unterbringung ergab. Auch boten die Räumlichkeiten den Bewohnern keine Möglichkeit, selbst zu kochen. Familien, die vom Einkaufen kamen und Einkaufstüten mit sich führten, konnten auf den langen Fluren zwischen den Wohnräumen nicht unentdeckt bleiben. Somit war es auf dem Gelände nahezu unmöglich, von seinen Mitmenschen unbemerkt nicht zu fasten. Auch wurde mir während der Forschung durch Bewohner von Tabus wie dem Verzehr von Schweinefleisch berichtet. Jedoch entwickelte sich dies nicht zum Bekenntnisgegenstand, da es in der Unterkunft nicht angeboten wurde. Vielmehr konnte Schweinefleisch unbemerkt privat beim Imbiss im Stadtteil oder beim Mittagstisch in der Metzgerei eine Querstraße weiter konsumiert werden. Es wäre jedoch gemäß Goffman durchaus ein Tabubruch, Schweinefleisch in der Unterkunft zu verzehren oder dort auf den Verzehr hinzuweisen. Die unterschiedlichen

4 Dieses Vorgehen wird vor allem von geflüchteten Familien stark kritisiert, da die Frauen sich in solchen Situationen oftmals nicht genügend bedecken können und dem zu meist männlichen Sicherheitspersonal, das die Kontrollen durchführt, plötzlich ohne Kopftuch gegenüberstehen. Häufig gibt es Situationen, in denen die Ehemänner, sofern sie anwesend sind, dann aggressiv gegenüber dem durchsuchenden Sicherheitspersonal reagieren und dieses aus der Wohnung bitten. Nicht selten eskalieren diese Situationen. Auch scherzen Bewohner infolgedessen oft, sie verstünden nicht, wozu sie einen Wohnungsschlüssel hätten, schließlich könne ohnehin jederzeit eine ihnen unbekannte Person die Wohnung betreten.

Mechanismen und Vorgehensweisen, mit diesen alltäglichen Herausforderungen umzugehen, bezeichnet de Certeau als taktisches Handeln. Demnach handelten jene Akteure taktisch, die nicht über strategische Macht verfügten, sondern eher eingeschränkte Handlungsspielräume hätten (vgl. de Certeau 1988: 16ff.). Auch die Person Yasin kann Teil dieser taktischen Überlegungen im Fallbeispiel der Abfrage zum Fasten gewesen sein. So ist es möglich, dass aufseiten der Bewohner eine Irritation darüber herrschte, dass Yasin während der Abfrage präsent war und diese sogar selbst durchführte. Auch, dass er dabei seine gewohnte Uniform trug, die ihn als Mitglied des Sicherheitspersonals kennzeichnete, hat möglicherweise irritiert. Hinsichtlich der Frage, wie er dabei von den Bewohnern wahrgenommen wurde, kann gemutmaßt werden, dass er vor allem als eine Autorität galt. Schließlich übernahm er anstatt Marlen in der Situation das Gespräch. Weiterhin war der Tisch der beiden, die die Abfrage durchführten, so positioniert, dass er den Weg zum Frühstücksbuffet versperrte. Somit musste ein jeder Bewohner aus der Schlange sich auf ein Gespräch mit Yasin einlassen. Auch war anhand der körperlichen Reaktionen einiger Bewohner ablesbar, dass diese sich höflich dem Gespräch entziehen wollten, indem sie auf Abstand gingen und subtil auf ein Gesprächsende hinzuwirken schienen. Möglicherweise hatten sie Yasin aus früheren konflikthafter Situationen erkannt oder von ihm gehört und fürchteten, ihn mit ihrer Antwort zum Fasten zu enttäuschen, oder sie rechneten möglicherweise mit Nachteilen für ihren weiteren Aufenthalt.⁵ Andere ver-

-
- 5 Ein Gemeindereferent der evangelischen Kirche Mittstadts, Herr Rostam, äußerte sich zu diesen Bedenken im Jahr 2017, indem er auf die Wahrnehmung von Autoritäten aus Perspektive der Flüchtlinge einging: »Die Menschen haben hier einfach mehr Freiheiten und sie haben auch nicht mehr so viel Angst. Vorletztes [2015] und letztes Jahr [2016] da war das ja noch anders. Da hatten viele Angst, dass sie nicht hierbleiben dürfen und abgeschoben werden. Aber die, die hierbleiben durften, sag ich mal, die haben jetzt mehr Selbstvertrauen. Als diese Interviews waren. Die meisten haben ja gar nicht verstanden, was das BAMF ist und wer die Leute da sind. Die haben immer gedacht, das ist ein Gericht. Haben gesagt: ›Der Richter hat mir das gesagt oder dieses gesagt‹. Aber ich habe dann erklärt: ›Nein, das ist kein Richter. Das ist einfach ein Angestellter. Wenn du irgendwo hingehst, oder, ich sag mal hinwillst, musst du ja immer erklären, warum. Das musst du ja auch erklären, wenn du in eine Wohnung ziehen willst. Warum will ich hier einziehen. Und wenn du in ein neues Land willst, musst du das den Leuten eben auch erklären.‹ Das habe ich dann immer gesagt. Und: ›Sei einfach ehrlich, hab keine Angst. Erzähl ganz in Ruhe deine Geschichte.‹« (Herr Rostam, 2017) Auch Yasin scheint von den Bewohnern als Autorität wahrgenommen zu werden, die jedoch, wie im Beispiel des ›Richters‹, der sich als einfacher Angestellter herausstellt, nicht infrage gestellt wird.

hielten sich ihm zugewandt und schienen das Gespräch zu genießen, indem sie scherzten oder ihm schmeichelten. Auch dies kann als ein Taktieren gemäß de Certeau gedeutet werden, zum Beispiel in der Hoffnung, sich Yasin zum Verbündeten zu machen, um ihn in schwierigen Situationen zum Teil des eigenen Netzwerkes zählen zu können. Es wurde jedoch deutlich, dass Yasin von den Bewohnern der Unterkunft als Autorität wahrgenommen wurde.

Somit kann festgestellt werden, dass das Entscheidungsmoment der befragten Bewohner nicht nur die beiden Aspekte des gesellschaftlichen Rahmens und der Befragung als Bekenntnisinstrument umfasste, sondern ebenso die kontextuellen Bedingungen und Machtgefälle, die vor allem auch Yasin in seiner Funktion einbezogen. Am Beispiel der Aussagen eines Referenten einer Moscheegemeinde Mittstadts, Herrn Karami, und dessen Erläuterung des sozialen Drucks im Zusammenhang mit dem Fasten im Jahr 2017 wird deutlich, welche Rolle das Fasten für einen Teil der Flüchtlinge spielte:

»Ich würde sagen, 50 % der Flüchtlinge, mit denen ich zu tun habe, fasten. Aber es wird jedes Jahr weniger. Das lässt immer mehr nach. Wenn sie hierherkommen [nach Deutschland], dann ziehen sie das durch, aber irgendwann merken sie: Das ist schwer in Deutschland! Aber man darf auch nicht vergessen: viele haben auch zu Hause nie gebetet oder gefastet. Das wird hier aber ganz oft erwartet von anderen Muslimen. Man macht das dann eben mit. So wie man als Jugendlicher auch mal probiert hat, Zigarette zu rauchen [lacht]. Weil es alle anderen eben auch gemacht haben. Da entsteht eben so ein Druck. Und die, die nicht fasten, gehen aber trotzdem zum Fastenbrechen der [Moschee-] Gemeinden. Das ist ja auch klar: da ist was los, da gibt's lecker Essen. Da fragt ja niemand: ›Hast du auch gefastet?‹« (Herr Karami, 2017)

Das Fasten als Bekenntnisinstrument kommt durch die Teilnahme der Bewohner der Unterkunft am Fasten zum Ausdruck. Hier referiert Herr Karami auf eine gegenseitige Erwartungshaltung. Gleichsam wird deutlich, dass man sich dieser kaum entziehen kann und es leichter ist, an den gemeinschaftlichen Aktivitäten wie dem Fastenbrechen teilzunehmen als nicht daran teilzunehmen und möglicherweise in Erklärungsnot deswegen zu geraten. Auf dem Fest selbst werde zudem das Fasten als Teilnahmebedingung nicht infrage gestellt, sodass die Bewohner es durchaus genossen, in festlicher Atmosphäre beisammen zu sein und gemeinsam zu essen.

Die Effekte der Befragung für zumindest einen Teil der Bewohner sind an den mitgeteilten Beobachtungen Martins ablesbar, die als weitere Hinweise auf das Bewohnerverhalten an Ramadan dienen können. Seit Beginn des Ramadans suchten mehrere Gruppen von jeweils »15 bis 20 Kinder[n] etwa« (Martin, 2016) den einzigen Süßigkeitenautomaten auf dem Gelände der Erstaufnahmeeinrichtung über den Tag verteilt auf, wobei eine Besonderheit auffiel: »[a]ber jetzt holen die sich ja praktisch alles. Auch Capri-Sonne und Brausebonbons.« (ebd.) Zuvor holten sie sich gewisse Mengen an Schokoladensnacks. Dies kann als ein Anlass genutzt werden, verschiedene Lesarten als Hypothesen darzustellen. So wäre es denkbar, dass die Kinder aus muslimischen Familien stammten, aber durch die fehlende soziale Praxis und Eingebundenheit in Ramadan noch orientierungslos waren. Auch könnte es sein, dass es sich um Kinder aus muslimischen Familien handelte, deren Eltern ihnen ein Fasten nicht zumuten wollten und sie daher zum Süßigkeitenautomaten schickten. Schließlich konnten sie Kinder zum Beispiel christlicher Familien aus dominant muslimischen Herkunftsländern sein, die von anderen Bewohnern jedoch als muslimisch wahrgenommen wurden und den Familienmitgliedern auf diese Weise ermöglichten, nicht zu fasten. Es ist jedoch auch plausibel, dass diese Kinder aus Familien stammten oder von diesen geschickt wurden, die bisher entweder an noch keinem Ramadan teilgenommen hatten oder sich lieber gegen eine Teilnahme am Fasten entschieden hätten. Das in diesem Fall taktische Handeln dieser Bewohner, also die Frage nach dem Fasten zu Bejahen und im Laufe des Ramadans dann nach einer Möglichkeit zu suchen, dennoch unbemerkt Nahrungsmittel zu sich zu nehmen, was mithilfe der Kinder, die in der Regel vom Fasten ausgenommen sind, und dem Automaten auf dem Gelände möglich war, könnte dann darauf zurückzuführen sein, dass aufseiten der Bewohner die Sorge um Nonkonformität bestand. Es existierte also der Wunsch, sich nicht den antizipierten Erwartungen der Einrichtung, während der Abfrage repräsentiert durch Yasin, anzupassen, und ebenso die Sorge vor der Erfahrung sozialen Drucks von Menschen, denen man sich zugehörig fühlte oder zugehörig fühlen wollte – seien es Angehörige derselben Konfession oder Landsleute. Damit ginge auch einher, dass sich Bewohner um den Eindruck, den sie als Vertreter einer religiösen Gruppe hinterließen, zum Beispiel Yasin gegenüber, sorgten, oder dass Angehörige sozialer Minderheiten ihre religiöse Zugehörigkeit möglicherweise nicht preisgaben, um sich anzupassen. Diese Lesart scheint vor allem dann plausibel, wenn, de Certeau folgend, die Feldakteure als Individuen, die eher eingeschränkte Handlungsspielräume haben (de Certeau 1988: 16ff.),

betrachtet werden. In diesem Fall wäre auch damit zu rechnen, dass Feldakteure einige Entscheidungen aus dem Grund treffen, weiteren Erklärungen zu entgehen.

5.4. Zusammenfassung

Das Fallbeispiel schildert die Ausgangssituation der Leitungsebene der Erstaufnahmeeinrichtung sowie den Prozess des Findens einer passenden Bedarfsermittlung, um festzustellen, ob die geflüchteten Bewohner daran interessiert sind, anlässlich von Ramadan zu fasten. Erwartungen der Bewohnerschaft diesbezüglich wurden im Vorfeld nicht geäußert. Es wurden die unterschiedlichen Kriterien in Bezug auf Personal, organisatorischer sowie zeitlicher Planung und Kostenkalkulation ersichtlich, die den Einrichtungsleiter schließlich zur Entscheidung bewegten, die Bedarfsermittlung in Form einer mündlichen Abfrage durch die Sozialarbeiterinnen durchführen zu lassen. Wie deutlich wurde, bestand der Anspruch der Leitungsebene sowie der Sozialarbeiter darin, besonders religionssensibel zu agieren, insbesondere aufgrund des Bewusstseins hinsichtlich der Tatsache, dass überwiegend muslimische Bewohner zu beherbergen waren.

Die Frage, welche Erscheinungsformen von ›Religion‹ in der Unterkunft auftreten, kann für das Fallbeispiel um die Organisation Ramadans somit in der Weise beantwortet werden, dass ›Religion‹ im Beispiel als Zuschreibungskategorie durch die Organisation fungiert und mit bestimmten Verhaltenserwartungen um Konformität der Bewohner einhergeht. Indem die Befragung zum Fasten für die Bewohner zum Bekenntnisinstrument wurde, verlangte sie diesen eine Entscheidung ab, die nicht nur untereinander und hinsichtlich der Zugehörigkeit zu einem Kollektiv und den damit verbundenen Privilegien, sondern auch vor dem Mitglied des Sicherheitspersonals Yasin Bestand haben musste, der die Befragung durchführte. Es zeigte sich, wie sozialer Druck entstand, indem zwei unterschiedliche Glaubensverständnisse sich einander gegenüberstehen. Diesbezüglich wird davon ausgegangen, dass viele Bewohner ein Verständnis von Bekenntnisreligiosität teilten, das auf soziale Praktiken referierte und den öffentlichen Vollzug des Handelns in den Vordergrund stellte (vgl. Stauth 1993; Tezcan 2019). Somit kann im Sinne dieser Deutung ›Religion‹ als soziales ›Spiel‹ (Goffman 2003) verstanden werden, wohingegen die Einrichtungsleitung eher ein Verständnis der Innerlichkeit des Glaubens vertrat. Demnach ist die Befragung eine legitime Möglichkeit der

Erfragung des Fastens. Angesichts dessen muss die oder Befragte sich lediglich entscheiden, ob sie oder er fastet oder nicht, was letztlich vom eigenen Glauben abhängt.

6. Die kommunale Unterkunft als Bedeutungsträger

Im Folgenden wird die kommunale Unterkunft als Lebensmittelpunkt und Handlungsrahmen samt ihres Bedeutungshorizontes für die Akteure vorgestellt. Dabei wird auf die konkreten Räumlichkeiten sowie deren Ausgestaltung, Nutzung und Bedeutung für die Bewohner eingegangen. Weiterhin erfolgt eine Beschreibung derer, die sich in der kommunalen Unterkunft bewegen, und der Art und Weise, wie diese Personen miteinander interagieren. Dabei wird auch das Sample jener vorgestellt, die als Feldakteure Teil dieser Arbeit sind. Auf Grundlage dieser Beschreibungen wird die Unterkunft für die folgenden Fallbeispiele erfahrbar.

6.1. Die kommunale Unterkunft

›Die Unterkunft‹, ›Einrichtung‹, ›mein Haus‹ oder auch nur der Straßenna-
me bezeichnen allesamt einen konkreten Ort für einen bestimmten Personen-
kreis in Mittstadt. Jede Begrifflichkeit wird aus einer bestimmten Perspektive
heraus verwendet und dient der Bezeichnung eines Ortes, der aus politischer
Perspektive eine Unterbringung gewährleisten soll und aus Perspektive der
Bewohnerschaft vorübergehend Schutz und Rückzugsmöglichkeiten bietet.
Die Unterkunft ist der Ort, an dem geflüchtete Menschen einen Großteil ih-
res Alltags in Mittstadt verbringen. Sie schlafen, kochen und essen in den
Räumen. Sie waschen ihre Wäsche, putzen die Hausflure und bearbeiten ih-
re Post. Sie feiern Geburten und Geburtstage, Weihnachten und Ramadan,
Ostern und das Opferfest. Sie gründen Familien, erziehen ihre Kinder, tau-
schen sich untereinander aus und sind im Gespräch mit den Sozialarbeitern
und Ehrenamtlichen. Sie schließen Freundschaften und Kompromisse, erle-
ben Konflikte und suchen Lösungen. Derjenige Aspekt jedoch, der die Be-

sonderheit ihres Status beschreibt, ist das Warten. Denn sie bewohnen die Unterkunft vor allem wartend und hoffend.

Im Folgenden wird die kommunale Unterkunft als Raum des Geschehens für Flüchtlinge und ihre Mitmenschen in Mittstadt vorgestellt. Es werden die Räumlichkeiten mitsamt ihrer Bedeutung für die Bewohner vorgestellt, ferner wird dargestellt, welche Personengruppen sich in der Unterkunft bewegen oder mit dieser in Verbindung stehen und wie diese Kontakte entstehen. In der Vorstellung der einzelnen empirischen Fallbeispiele wird die Unterkunft auch als Bedeutungsträger erfahrbar, sodass erschlossen werden kann, welche Bedeutung für die jeweiligen Akteure sich aus den Räumlichkeiten und deren konkreter Nutzung ergibt.

6.1.1. Standortbeschreibung und Wahrnehmung der Unterkunft

Die Unterkunft ist eine von etwa 70 Standorten der Kommune und wird als temporäre Einrichtung geführt. Als kommunale Unterkunft wird sie von denjenigen Flüchtlingen bewohnt, die bereits eine dreijährige Aufenthaltserlaubnis haben, unter subsidiärem Schutz stehen oder noch auf ihren Asylentscheid warten. Die Einrichtung beherbergt ausschließlich Familien, insgesamt 150 Personen. Etwa zwei Drittel der Bewohner sind Minderjährige. Syrien, Afghanistan, der Irak und Eritrea sind die Hauptherkunftsländer. Nur wenige Familien stammen aus den sogenannten Balkanländern.

Während der Zeit der Nutzung als Familienunterkunft gibt es immer wieder Aus- und Zuzüge, bedingt durch Ausweisungen oder die Tatsache, dass Familien die Stadt verlassen, um zum Beispiel mit Verwandten eine Wohnung im Ruhrgebiet zu beziehen, oder dadurch, dass sie mithilfe von Ehrenamtlichen auf dem freien Wohnungsmarkt in Mittstadt eine Wohnung finden. Weiterhin ziehen zuweilen Flüchtlinge aus anderen kommunalen Unterkünften mit ihren Kindern ein. Es gilt die Vorgabe der Stadt, die kommunalen Unterkünfte maximal zwei Jahre zu bewohnen, bis im Idealfall dem Asylantrag zugestimmt und ein Bleiberecht gewährt werde. Dann solle idealerweise der Umzug in eine Privatwohnung erfolgen. Da dies in vielen Fällen aufgrund des Wohnraummangels und Schwierigkeiten bei der Finanzierung jedoch nicht realisierbar ist, leben einige Familien, die bereits 2013 oder 2014 als Flüchtlinge nach Mittstadt kamen, mehrere Jahre dauerhaft in kommunalen Unterkünften. Doch nicht nur die betroffenen Familien, sondern auch die sie unterstützenden Ehrenamtlichen sind frustriert von der Wohnraum-

suche. Sozialarbeiterin Lisa berichtet von den Bemühungen vieler Ehrenamtlicher, die unterstützen möchten, jedoch schnell an ihre Grenzen stoßen:

»Die meisten suchen einen Monat jeden Tag lang eine Wohnung, telefonieren und hängen sich rein, und wenn sie dann kein Erfolgserlebnis haben, dann sieht man sie irgendwann auch nicht mehr wieder. Es ist aber auch nahezu unmöglich in [Mittstadt] was zu finden, das passt. Und wenn die Familien noch gar kein Deutsch können, nimmt kein Vermieter sie.« (Lisa, 2017)

Aufgrund der vielen Nachfragen habe sogar eine große Immobilien AG, die sich auf sozialen Wohnungsbau in der Region spezialisiert hat, zwischenzeitlich ihr Büro geschlossen. Die Sozialarbeiterin sieht dies als zusätzliches Hindernis bei der Wohnungssuche:

»Das war sehr frustrierend, weil es praktisch die einzige ›Face-to-Face-Anlaufstelle für unsere Bewohner und Ehrenamtlichen war. Alles andere läuft übers Telefon und E-Mails. Aber bei E-Mails kommt fast nie eine Antwort zurück, und am Telefon ist es oft auch schon schwer, sobald der Vermieter hört, dass die Wohnung für Flüchtlinge sein soll. Und wenn die Familie dann noch mehrere Kinder hat, ist das fast unmöglich.« (ebd.)

Die Wohnsitzauflage übt dabei zusätzlichen Druck auf die angespannte Situation aus. Bedingt durch einen Beschluss der Landesregierung Nordrhein-Westfalens, der am 1.12.2016 in Kraft tritt, sind Flüchtlinge fortan für drei Jahre an die ihnen zugewiesene Kommune gebunden, was mit einer verbesserte[n] Integrationsperspektive begründet wird. Diejenigen, die bis dato der Wohnungssuche in Mittstadt überdrüssig geworden sind, dürfen die Stadt dennoch nicht verlassen, was insbesondere kinderreiche Familien zunehmend vor eine Herausforderung stellt, zumal ihnen bekannt ist, dass es sich bei der Familienunterkunft um eine temporäre Einrichtung handelt. Im April 2017 wird den Bewohnern ein voraussichtlicher Schließungstermin zum Sommer 2017 kommuniziert, der erneut unter Druck setzt. Auch die Sozialarbeiter wissen bis dato nicht, ob, wie und wo sie dann weiterbeschäftigt sind. Die Familien aber sehen sich nun akut in der Situation, eine Wohnung finden zu müssen. Nur noch wenige von ihnen haben ehrenamtliche Unterstützer, die in diesem Anliegen helfen. Diejenigen, die nicht die Möglichkeit haben einer dauerhaften kommunalen Einrichtung in Mittstadt

zugewiesen zu werden, da sie nicht in der höchsten Prioritätsstufe¹ eingeordnet sind, werden anderweitig aktiv. Shabnam Rahmani, die seit 2015 in der Familienunterkunft lebt, beschreibt ihr Vorgehen wie folgt:

»Für uns, wir haben gefunden ein[e] Wohnung in Essen. Essen schön Stadt. Die Kinder können da Schule gehen, können da Kita gehen. Wir nicht dürfen raus. Nicht raus aus [Mittstadt]. Ich weiß, ich weiß. Aber die Kinder jeden Tag weinen. Ich jeden Tag weinen auch: ›Was ist mit mein[em] Haus? Wo wohnen? Wo wir wohnen?‹ Weißt du? In [Mittstadt] es gibt kein[e] Wohnung. Kein[e] Wohnung! [Wischt sich Tränen mit dem Handrücken von der Wange]. Ich muss machen, [dass] wir haben ein[e] Wohnung. Wir gehen [nach] Essen. Große Wohnung. Wir gehen da. Wir wohnen da. Wir suchen Arbeit.«
(Shabnam, 2017)

Auch andere Familien, wenn auch wenige, finden eine solche Lösung für sich, obgleich sie sich der Konsequenzen² bewusst sind. Die Sozialarbeiterin Lisa erläutert, dass sie zwar vermute, dass einige Familien diesen Weg gingen, bei einer Familie habe sie sogar einen konkreten Verdacht, da sich diese nur in unregelmäßigen Abständen ihre Post abhole, die Wohnsitzauflage habe jedoch nur Bestand, solange die Asylsuchenden Sozialleistungen empfangen. Daher nähmen diese Familien die Möglichkeit einer eigenen Wohnung in einer anderen Kommune auch in der Hoffnung auf eine Arbeitsstelle wahr, die sie wiederum von der Auflage befreien und ihnen mehr Unabhängigkeit verschaffen würde. Dennoch sieht Sozialarbeiter Thomas einen zusätzlichen Aspekt in der Suche von Flüchtlingen nach eigenem Wohnraum:

»Man darf aber auch nicht vergessen, welche Vorteile es für die Familien hat, hier [in der Unterkunft] so behütet zu wohnen. Weil, nicht alle Familien sind auch schon so weit, allein zu wohnen. Das betrifft zum Beispiel die Sprache, aber auch das Klarkommen im Alltag. Dass man seine Post öffnet und

1 Die Sozialarbeiter führen eine unverbindliche interne Prioritätenliste, sodass sie auf Nachfrage des Sozialamtes Auskunft darüber geben können, welche Familie zwingend eine kommunale Unterbringung in einer dauerhaften Einrichtung benötigt. In der obersten Prioritätsstufe sind zum Beispiel Familien mit einem behinderten Kind oder einem Kind, das pflegebedürftig ist, eingeordnet. Aus dieser Zuordnung ergibt sich jedoch kein Anspruch für die Familien, und auch die Sozialarbeiter wissen nicht, wessen Wünsche erfüllt werden können.

2 »Verlassen [Asylsuchende] den definierten Bereich ohne Genehmigung, droht ein Bußgeld von 2.500 Euro. Ab dem zweiten Verstoß ist sogar eine einjährige Haftstrafe möglich.« Berufsverband der Rechtsjournalisten e. V. 2018.

beantwortet, dass man an Termine denkt und auch hingeht, zum Beispiel. Manchen, denke ich, ist gar nicht so richtig bewusst, was wir alles übernehmen für sie. Und das ist ja gar nichts Schlimmes. Sie müssen sich ja auch hier einleben. Aber letztlich hilft es manchen auch nichts, eine fertige Wohnung präsentiert zu bekommen. Sie müssen sich schon auch lernen, sich alleine zu kümmern.« (Thomas, 2017)

Auch auf einer Sitzung des Trägers mit Sozialarbeitern der Unterkunft als auch Vertretern anderer Organisationen im Juni 2017 ist der Unmut der bis dato noch 78 Bewohner aufgrund der baldigen Schließung der Einrichtung ein Gesprächsthema.

6.1.2. Außerhalb der Unterkunft

Die Eingangstür des Gebäudes besteht hauptsächlich aus Glas und zwei metallenen Griffleisten. Links und rechts des Eingangs erstrecken sich lange Fensterreihen, die mit weißer Holzverkleidung und weißen Fensterbrettern ausgestattet sind. Ein Großteil der unteren Fensterreihen im Erdgeschoss ist von innen mit Tüchern, Stoffen und Zeitungspapier verhangen, um vor Blicken von außen zu schützen. Seitlich des Eingangs ist ein circa zwei Meter langes Schild des Trägers mit der Aufschrift »Kommunales Flüchtlingswohnheim« gut sichtbar angebracht. Es stehen vereinzelt Fahrräder vor dem Eingang sowie Mitarbeiter und Bewohner, die eine Zigarettenpause machen. Vorbeigehende Fußgänger und vorbeifahrende Radfahrer richten ihre Aufmerksamkeit jeweils mit interessierten Seitenblicken auf das Gebäude.

6.1.3. Der Eingangsbereich

Die Besonderheit des Gebäudes besteht zum Beispiel in seinen hohen Decken mit den an den gelblichen Wänden angebrachten Notausgang-Symbolen. Weiterhin besonders ist der orangefarbene Linoleumboden mit Marmoreffekt und schwarz gummierten Abschlussleisten, der auch auf den steinernen Treppen angebracht ist, sowie das weiß-grelle Licht der weitläufig angebrachten Rasteranbauleuchten. Die Wirkung der Farbtöne des verblichenen Weiß und Gelb der Wände, die Farbgebung des grellen Lichtes von den Decken und das matte Orange des verlebten zweckmäßigen Bodenbelages tragen zu einer kühlen und nüchternen Atmosphäre bei, die von der tat-

sächlichen Kühle im Gebäude noch unterstützt wird, die zu jeder Jahreszeit präsent scheint.

Frontal im Eingangsbereich der Unterkunft hängt ein hölzernes ›Schwarzes Brett‹ mit aktuellen Informationsbroschüren zu zum Beispiel Sprachkursen sowie Aushängen einzelner Angebote Ehrenamtlicher in der Unterkunft. Weiterhin hängt ein Gesamtprogramm an Terminen aus, die regelmäßig stattfinden. So gibt eine Person montags bis freitags von 9 Uhr bis 12:30 Uhr sowie an drei weiteren Tagen von 14 Uhr bis 16:30 Uhr Deutschunterricht. Angehende Sozialpädagogen veranstalten einmal wöchentlich einen »Kinder- und Jugendtreff«, und es gibt weitere Sprachkursangebote für die Zielgruppen der ›Senioren‹, der ›Frauen‹, der ›Männer‹, der ›Erstklässler‹, der ›Zweitklässler‹ und der ›Jugendliche[n]‹. Außerdem gibt es mehrere Angebote für Kinder wie ein

›Schachtraining (6-12 Jahre)‹, ›Physik für Flüchtlinge (Grundschüler)‹, ›Theater mit Kindern‹, ›Fußball (6-12 Jahre)‹ und ›Nachhilfe‹. Jugendliche und junge Erwachsene haben weiterhin die Möglichkeit, extern an einem ›Jugendtreff‹ in einem nahegelegenen Jugendklub teilzunehmen. Im Laufe der Zeit ändern sich die Teilnahme an den Angeboten sowie die Angebotsstruktur selbst, sodass bis zur Schließung der Einrichtung nur noch der wöchentliche Nachmittagstreff für Jugendliche mit wechselndem Personal stattfindet. Die Gründe liegen zum einen darin, dass die Bewohnerschaft bereits extern zur Teilnahme an Sprach- und Integrationskursen verpflichtet ist, und zum anderen darin, dass ehrenamtliches Engagement allgemein nachlässt oder Unterstützer zielgerichtet als Mentoren für einzelne Familien fungieren möchten.

Dem Flur rechter Hand folgend, ist ein Waschmaschinenraum eingerichtet. Sechs Maschinen sowie zwei Trockner stehen der Bewohnerschaft zur Verfügung. An der Tür ist eine Information zu den Waschzeiten angebracht. Nach 22 Uhr sollen die Maschinen aufgrund der Nachtruhe nicht mehr benutzt werden. Die Information ist mit drei Ausrufungszeichen versehen.

6.1.4. Die Büros der Sozialarbeiter

Linker Hand des Flures befinden sich die Büros der beiden Sozialarbeiter Lisa und Thomas. Im hinteren Büro sitzt Thomas, der noch eine weitere Einrichtung betreut und daher an drei Wochentagen im Gebäude präsent ist. Im größeren vorderen Büro sitzt Lisa, der die Leitung der Einrichtung obliegt. Sie ist an fünf Tagen in der Woche anwesend. Der Raum ist einem dunklen Grauton

gestrichen, der Boden mit hellgrauem Linoleum-Belag ausgekleidet. Die beiden Fenster im Raum sind – an der Gebäuderückseite – in den Außenbereich gerichtet, eines davon auf die Sanitärcontainer der Frauen. Die Büromöbel in Birkennachbildung sind zweckmäßig im Raum angeordnet. Ein Schreibtisch mit Computer und Plastikablagen mit einem vorstehenden Tisch als Abstellmöglichkeit für einen Tintenstrahldrucker und ein Laminiergerät ist quer zur Steckdosenleiste ausgerichtet. Daneben stehen ein schwarzer Drehstuhl mit Armlehnen und Rollen sowie ein schwarzer Plastik-Papierkorb unter dem Tisch. Ein Festnetztelefon gibt es nicht. Telefonate werden mit dem Diensthandy getätigt.

Im Raum sind Informationen für die Angestellten sowie für die Bewohner verteilt. Eine Wanduhr aus Plastik, angebracht zwischen den beiden Fenstern, informiert über die Zeit. Der darunter hängende Kalender gibt Auskunft über das Datum. Hinter dem Schreibtisch hängen Pinnwände mit Telefonnummern und Ansprechpartnern, Behördenadressen und Muster-Formularen, daneben eine Jahresübersicht des Trägers, in der Urlaubstermine und Feiertage eingetragen sind. An der Innenseite der weißen Holztür hängt ein Busfahrplan für das Stadtgebiet, rechts daneben ein orangefarbener Kasten mit dem Aufdruck ›Erste Hilfe‹. Auf dem runden Tisch liegen Broschüren der Stadt zu aktuellen Angeboten aus.

Lediglich die selbstgemalten Bilder der Kinder mit Herzen und dem Namen ›LISA‹ in verschiedenen Varianten, zum Beispiel in Verbindung mit einem selbstgeschriebenen ›SEHER LIEBE‹ oder ›Ich lieben dein Herz‹, sowie die Wohnzimmerpflanzen scheinen keinem erkennbaren Zweck zu dienen, außer dem, den Raum als nahbaren Ort erscheinen zu lassen, an dem man sich gerne aufhält. »Wie es hier aussah, als wir übernommen haben«, erinnert sich Lisa: »Wir hatten nichts.« Dann lachend: »Da stand ein Stuhl im Raum und den Rest mussten wir dann organisieren.«

Die weiße nach innen öffnende Tür des Büros ist stets geschlossen aufgrund des Luftzuges im Gebäude und um eine Diskretionsmöglichkeit zu gewährleisten, während Telefonate oder persönliche Gespräche und Beratungen geführt werden. An der Außenseite der Tür sind die Sprechstundenzeiten der Sozialarbeiterin von einem laminierten A4-Dokument abzulesen. Da diese nicht beachtet werden, weil die Sozialarbeiterin jeden Tag vor Ort ist und dadurch ansprechbar erscheint, wird dennoch mehrmals pro Stunde angeklopft. Auch strecken Kinder häufig den Kopf ins Zimmer in Verbindung mit der Frage: ›Lisa?‹ Das Büro fungiert in erster Linie als Ort für Gespräche zwischen der Sozialarbeiterin und den Bewohnern und mitunter externen Per-

sonen, jedoch auch für Erledigungen im Sinne der Bewohnerschaft sowie für Planungen und Absprachen mit Lisas Kollegen Thomas. Hinter den restlichen Türen im Erdgeschoss befinden sich die Wohnräume der Flüchtlingsfamilien.

6.1.5. Die oberen Stockwerke

Über eine Tür im Erdgeschoss und den Treppenaufgang führt eine Wendeltreppe in die oberen beiden Stockwerke des Gebäudes sowie in das Untergeschoss, um die Außenanlage mit den Toiletten zu erreichen. Der Bereich des Treppenaufgangs ist ebenfalls mit orangefarbenem Linoleum ausgelegt. Auch die Treppenstufen sind damit überzogen. Das grelle Licht der Flurbeleuchtung erhellt den Bereich, in dem zwischen acht und zehn Kinderwagen und Buggys für Kleinkinder stehen – die einzige Abstellmöglichkeit für die Familien. Jacken, Mäntel, Decken, Regenplanen und Fußsäcke für die Buggys hängen über dem metallenen Treppengeländer. Regenschirme stehen aufgespannt zum Trocknen daneben oder baumeln verschlossen am Geländerende. Ein Rutschauto und zwei Roller stehen auf dem Boden.

Die Gemeinschaftsküche liegt zentral in der Mitte des langen Flures. Sie ist gesäumt von weißen Kacheln und wirkt durch ihre Edelstahlausstattung professionell. Zwei Herde mit insgesamt vier Herdplatten stehen nebeneinander. Über ihnen hängt eine große Dampfabzugshaube mit Haken für Pfannen, Töpfe und Suppenkellen an den Seiten. Die Küchenschränke mit Schiebetüren aus Edelstahl bieten Stauraum für Teller und weitere Utensilien. Die offenen Regale, die sich in die Höhe stapeln, sind leer. Abgedeckte Steckdosen und eine Durchreiche mit Warm- und Kaltausgabe erinnern ebenfalls an die frühere Kantine. An den Seiten sind an die Ecken angepasste Gewürzregale aus Edelstahl an die Kacheln angeschraubt. Eine Tablettablage aus Edelstahl grenzt an eine breite Arbeitsfläche sowie an eine gläserne Auslage, in der früher vielleicht Teilchen oder Kuchen als Dessert angeboten wurden. Auf der Rückseite der Arbeitsfläche befindet sich ein großes Spülbecken mit einem hoch sitzenden Wasserhahn. Um die Ecke steht eine leere Tiefkühltruhe. Wenn die Familien hier kochen, ist es laut. Es klappert, zischt und spritzt. Die Stimmen hallen laut wider und sind auch in den Fluren und Privaträumen zu hören.

6.1.6. Die Wohnräume

Die Wohnräume liegen jeweils einander gegenüber und säumen den langen mit Linoleumboden ausgelegten Flur. An den an den Wänden angebrachten Namensschildern aus Plastik stehen Familiennamen. So steht auf einem Schild handschriftlich: ›RAHMANI‹. Darunter, links neben der Tür, stehen acht Paar Schuhe vor den Zimmern im Flur: ein paar rosafarbene Zehensandalen, ein größeres Paar schwarze Zehensandalen, ein Paar braune Anzugschuhe, ein paar helle Turnschuhe und vier Paar Kinderschuhe in unterschiedlichen Größen – einmal gelbe Gummisandalen, zwei Paar identische schwarze Turnschuhe in unterschiedlichen Größen und ein Paar Gummistiefel. Die Schuhe stehen der Größe nach nebeneinander aufgereiht.

Die weiße hölzerne Bürotür mit einem Sichtfenster aus Ornamentglas, die in den Wohnraum führt, schließt nicht ganz am Boden ab. Im dadurch entstehenden Schlitz liegen zwei Briefe. Es handelt sich um Post vom Jobcenter. Das gläserne innere Viereck der Tür ist verhangen mit hellblauem Stoff. Klopft man an die Tür, so hallt es im gesamten Flur. Von innen sind Stimmen zu hören. Eine Frauenstimme, säuselnd auf arabisch, und zwei Kinderstimmen. Der dünne metallene Türgriff sitzt locker und wackelt leicht hin und her, wenn er von innen heruntergedrückt und die Tür geöffnet wird. Mit dem Betreten des Raumes fällt auf, dass es darin sehr warm ist. Dennoch tragen die Bewohner Pullover. Schnell wird die Tür nach Eintritt wieder geschlossen. Beim Betrachten der Innenseite der Tür fällt auf, dass der von außen sichtbare blaue Stoff Teil eines großen Tuches ist, dass mithilfe zweier Nägel im oberen Bereich der Tür fixiert wurde und so als Sichtschutz von außen dient. Der Raum ist etwa 12 Quadratmeter groß und schließt an einen weiteren Büroraum an. Hier leben sechs Personen. Der Boden ist mit mehreren unterschiedlichen Teppichen in verschiedenen Größen ausgelegt. Frontal zur Tür befindet sich ein fast deckenhohes Fenster im Raum. Auch hier wurden Tücher eingeklemmt oder festgenagelt. Gedämpftes Tageslicht sowie eine kleine Nachttischlampe erhellen den Raum. Unter dem langen schmalen Fenster fällt ein kleiner gusseiserner Heizkörper auf. Links im Raum führt eine Tür zum nächsten Büro, dem zweiten Wohnraum der Familie Rahmani. Im ersten Raum schlafen die Eltern Shabnam und Khaled mit dem jüngsten Sohn Jamal auf einem Ausziehsofa. Im Nebenraum schlafen Shabnams Schwester Jasina und der mittlere Sohn Saad auf einer Matratze. Der 17-jährige Adil schläft im selben Raum auf einer eigenen Matratze, die quer vor dem Fenster an der Heizung steht.

Im Eingangsbereich der Wohnung steht ein kleiner gläserner rechteckiger Couchtisch, der mit grauen Servietten auf denen Sterne abgebildet sind, ausgelegt ist. Darauf steht ein gläserner Aschenbecher, der sauber gespült ist. Neben der Tür steht ein offenes Bücherregal. Es ist mit Kleidung gefüllt, die mehrfach gefaltet dort Platz findet. Im obersten Regalbrett liegen dicke Pull-over aus Fleece und Wolle in unterschiedlichen Farben. Darunter gefaltete Jeanshosen und mehrere dunkle gefaltete Stoffpakete. Auf den unteren Regalbrettern liegen Jacken, Mützen, Schals und Kinderhandschuhe sowie unterschiedlich farbige Tücher aus glatten, fließenden Stoffen, mit denen sich die Frauen ihre Kopfbedeckung binden. Die unteren Regalbretter sind mit einem angenagelten Tuch verhängen, dort befinden sich Unterwäsche und Socken der Familie. Links neben der Eingangstür steht ein ähnliches Regal. Ebenfalls aus dunklem Sperrholz. Ebenfalls mit Kratzern versehen. Bunte Kinderaufkleber sind an den Seiten angebracht. Im Regal stehen ein Wasserkocher, fünf kleine Teegläser, eine weiße Teekanne und eine blaue Keramik-Zuckerdose. Mutter Shabnam erzählt, dass ein Teeglas zu Bruch ging. Da sie kein ähnliches zu kaufen finde, müsse eines der Kinder warten, wenn es Tee gebe. Aber die Erwachsenen und Gäste würden ohnehin zuerst trinken, sagt sie lachend. Im Regalbrett darunter steht eine dunkelblaue Packung »XXL-Gebäckmischung«, eine Packung graue Servietten mit weißen Sternen, eine Packung Reis sowie eine Packung Linsen. Zwischen Regal und Eingangstür hängt ein schwarzes Amulett, das mit bunten Kügelchen verziert ist. Es hat den Umriss einer Hand. In seiner Mitte ist ein Text in arabischer Schrift abgebildet. Das Hamsa-Amulett lässt vermuten, dass die Familie muslimisch ist.

Etwa auf Hüfthöhe zieht sich eine Steckdosenleiste durch den Raum. Auf dem Fenstersims liegen zwei an Ladegeräte angeschlossene Smartphones, die wiederum mit Steckdosen verbunden sind. Daneben ist ein Konvektor als elektrischer Heizstrahler angeschlossen, der neben der Heizung steht. Eine kleine Leselampe steht ebenfalls auf dem Fenstersims, deren Kabel führt zur darunterliegenden Steckdosenleiste. Die Luft im Raum ist warm und trocken. Es riecht nach Tee und Zigarettenrauch. Aus einem der Smartphones klingt leise Musik. Ein Mann singt auf Arabisch. Streicher spielen dazu.

6.1.7. Der Außenbereich

Im Außenbereich der Unterkunft stehen sechs Sanitärcontainer, nahtlos aneinandergereiht, die von den Bewohnern der Unterkunft genutzt werden. Die

Container sind quaderförmig, etwa zwei Meter hoch und in hellgrauem Farbton mit Lamellen. Über ein Rastergitter aus Metall als Anhöhe erreicht man die Container, die sich durch eine metallene graue Tür betreten lassen. An den Containerecken ist ein gelber Streifen angebracht, auf dem ein schwarzes Piktogramm abgebildet ist, das jeweils eine Frau oder einen Mann zeigt. Drei der Container sind demnach für Frauen, drei weitere für Männer zugänglich. Die Container beinhalten Duschen und Toiletten sowie Waschbecken. Für Frauen und Männer stehen jeweils zwei Dusch- und ein Toilettencontainer zur Verfügung mit insgesamt sechs Toilettenkabinen und 12 Duschkabinen darin. Jungen und Mädchen benutzen die Toiletten ebenfalls getrenntgeschlechtlich. In jedem Container sind ein bis zwei kleine Ornamentglas-Sichtfenster zu sehen, die tageslichtdurchlässig sind, jedoch keinen Einblick von außen ermöglichen. Sie sind etwa auf Kopfhöhe eines Erwachsenen an den Containerseiten angebracht. Die Innenbereiche der Container sind mit weißem Kunststoff ausgekleidet. Jeweils vier Waschbecken stehen auf der linken und rechten Seite des Containers zur Verfügung. Darüber hängen vier Spiegelfliesen an den Wänden. Zwischen zwei Spiegelfliesen ist jeweils ein metallener Papierspender angebracht, aus dem grüne zweilagige Papiertücher zu ziehen sind. In den Duschcontainern ist zusätzlich eine Ablagemöglichkeit für Hygieneprodukte über den Waschbecken installiert. Auf der gegenüberliegenden Seite sind sechs graue Plastikkabinen zu sehen. Über eine etwa 30 cm hohe Schwelle zur Verhinderung des Auslaufens des Duschwassers können diese betreten werden. In jeder Kabine ist eine dunkle Metallstange am oberen Kabinenrand angebracht. An dieser hängt ein durch weiße Plastikringe befestigter Duschvorhang aus weißem Polyester. Weiterhin stehen zwei Boiler zur Warmwasseraufbereitung am Ende des Containers versetzt vor den beiden Fenstern. In den Toilettencontainern befinden sich auf einer Seite jeweils sechs Toilettenkabinen, die durch weiße Stellwände mit grauen abschließbaren Plastikgriffen an den sechs weißen Türen getrennt sind. Die Kabinenränder reichen nicht bis an den Boden und die Decke, sodass jeweils ein Abstand entsteht. Auch ein offener Spalt zur Nachbarkabine entsteht somit. In allen Containern sind drei weiße Beleuchtungselemente an der Decke angebracht, die ein grelles Licht ausstrahlen. Der Boden ist jeweils mit grauem PVC-Kunststoff ausgelegt.

Im Container stehend hört man von draußen Hundegebell, Gespräche vorbeigehender Passanten an den Hecken hinter den Containern sowie Kinderlachen. Obwohl man im Container steht, befindet man sich im Freien, geschützt nur durch Plastikwände.

6.2. Wer bewegt sich in der Unterkunft?

In der Unterkunft bewegen sich täglich circa 180 Personen. Davon 150 Bewohner, zwei Sozialarbeiter, zwei Hausmeister, drei bis fünf Personen des Sicherheitsdienstes, zwischen 10 und 20 Ehrenamtliche und Praktikanten sowie zwischen sieben und zehn Externe, die die Unterkunft in ihrer Funktion als Dolmetscher, Hebamme, Lehrer, Fachkräfte sozialer Dienst, Psychologe oder Behördenmitarbeiter aufsuchen. Im Folgenden soll erläutert werden, welche Personengruppen sich mit welcher Absicht in der Unterkunft aufhalten beziehungsweise diese aufsuchen.

6.2.1. Die Bewohner

Die größte Personengruppe in der Unterkunft stellen die Bewohner. Sie besteht aus 150 Personen, die als Familien kamen oder mit ihrer Ankunft in Deutschland Familien gründeten. Der Großteil der Bewohner lebt seit Herbst oder Winter 2015/2016 in der kommunalen Einrichtung. Demnach ist auch der Sprachstand im Deutschen im Herbst/Winter 2016/2017 so weit, dass mit den meisten Bewohnern problemlos eine Konversation in deutscher Sprache möglich ist. Viele Bewohner haben einen Integrationskurs³ bereits mit dem Sprachniveau B1 abgeschlossen oder bereiten sich auf diese Prüfung vor. Zwei Bewohner interessieren sich zu diesem Zeitpunkt für die Aufnahme eines Studiums und beschäftigen sich mit den Lehrinhalten für den C1-Sprachtest sowie mit Möglichkeiten der Kostenübernahme eines Intensivsprachkurses an der Universität. Der Großteil der Familien stammt aus den Herkunftsländern Syrien, Afghanistan, Irak und Eritrea. Männer und Frauen sind anteilig ausgeglichen vertreten. Sämtliche Altersgruppen bewohnen die Einrichtung, vom Neugeborenen bis zum Senior.

Der Alltag der Familien gestaltet sich, abhängig vom Alter der Kinder, unterschiedlich. Es ist üblich, dass bereits früh morgens Betrieb in der Unterkunft herrscht. Noch vor sieben Uhr werden die ersten Sanitärcontainer

3 Auf den Seiten des BAMF zur skalierten Sprachprüfung wird die Information angegeben, dass, »[u]m das »Zertifikat Integrationskurs« zu erhalten [...]«, man »zunächst in der Sprachprüfung »Deutsch-Test für Zuwanderer« (DTZ) das Gesamtergebnis B1 nachweisen« müsse, um zu »zeigen [...], dass ein wesentliches Ziel des Integrationskurses erreicht« wurde. Siehe Bundesamt für Migration und Flüchtlinge 2018.

aufgesucht. Kinder laufen durch die Flure und verabreden sich mit Freunden. Tee und Verpflegung für die Kindertagesstätte oder die Schule werden hauptsächlich von den Müttern oder Großmüttern in den Wohnungen zubereitet. In manchen Familien gibt es morgens schwarzen Tee zum Frühstück, in anderen Limonade oder Milch. Beliebt zum Frühstück sind Fladenbrote mit Schokocreme, Nüsse, Weintrauben oder Kartoffelchips. Bei vielen Familien sind weiterhin Trinkpäckchen mit Fruchtsaft oder Kakao für die Kinder beliebt. Kleine Kinder werden häufig gestillt oder bekommen morgens ein wenig Reis oder Salzbrezeln gefüttert, während die Eltern die Kinder beim Umziehen unterstützen oder dabei, deren Schulmaterialien zusammenzusuchen. Großeltern schlafen meist länger oder helfen den jüngeren Kindern. Etwa 7:15 Uhr verlassen die älteren Kinder einer Gruppe das Haus. Sie laufen zur etwa fünf Minuten entfernten Bushaltestelle, um weitere 15 Minuten zur weiterführenden Schule zu fahren. Ihr Unterricht beginnt um 7:50 Uhr in der ›Klasse International‹. Mit ihnen gehen einige Jugendliche, die an der gegenüberliegenden Bushaltestelle warten. Sie sind knapp 30 Minuten unterwegs zum Berufskolleg. Die erste Stunde beginnt dort um 8 Uhr.

Die jüngeren Schulkinder verlassen die Unterkunft kurz nach den Älteren, ebenfalls gemeinsam, um circa 7:30 Uhr. Sie laufen etwa 15 Minuten, manchmal länger, zu einer in der Nähe gelegenen Grundschule mit offenem Ganztagsbereich. Oft bringen zwei Väter die Kinder bis zur Haustür der Unterkunft, um sie dort zu verabschieden und dann eine Zigarette gemeinsam zu rauchen. Etwa eine Stunde später werden sie gemeinsam dieselbe Bushaltestelle wie ihre Kinder aufsuchen, um zum Integrationskurs zu fahren. In den meisten Sprachschulen beginnt der Unterricht um 9 Uhr. Die Schulkinder verlassen die Unterkunft im Winterhalbjahr stets im Dunkeln. Mütter mit drei- bis sechsjährigen Kindern verlassen das Haus meist zwischen 7:30 Uhr und 8:45 Uhr, um die Kinder zur Kindertagesstätte zu bringen, Arzttermine oder eine Behördensprechstunde wahrzunehmen, Besorgungen zu tätigen oder ebenfalls zum Sprach- oder Integrationskurs zu fahren. Alle Bewohner bewegen sich zu Fuß, mit dem Fahrrad oder mit dem Bus in der Stadt.

Im weiteren Verlauf des Morgens werden Besorgungen erledigt, Sprechstundentermine bei den Sozialarbeitern zum Verstehen und Beantworten der Post oder ehrenamtliche Angebote wahrgenommen – vor allem von denjenigen, deren Kinder bereits unterwegs oder krank sind und daher zu Hause bleiben oder noch unter drei Jahren alt sind, hauptsächlich nutzen jedoch Frauen dieses Angebot. Da der Zeitunterschied zu Syrien lediglich eine Stunde beträgt, sind viele Familien bereits morgens im Kontakt mit ihren Angehö-

rigen mittels Instant-Messaging-Diensten oder durch soziale Netzwerke. Viele erwachsene Bewohner nutzen die morgendliche Busfahrzeit dazu, Nachrichten aus ihren Heimatländern auf dem Handy zu lesen oder mit Familie und Freunden zu chatten. Die morgendliche Suche nach Wohnungsangeboten auf dem Handy hat nachgelassen, da sie als frustrierend empfunden und häufig darauf gehofft wird, dass ehrenamtliche Unterstützer oder Sozialarbeiter Termine für Wohnungsbesichtigungen vereinbaren oder sich passende Angebote über andere persönliche Kontakte ergeben. Die älteren Schüler, die ein Handy besitzen, nutzen die morgendliche Zeit im Bus eher dazu, mit einem Ohrstöpsel im Ohr Musik zu hören und sich mit ihren Freunden zu unterhalten. Häufige Gesprächsthemen sind andere Mitschüler, bevorstehende Ausflüge, Leistungsanforderungen in den Unterrichtsfächern, einzelne Lehrkräfte sowie der aktuelle Stundenplan: ob Schwimmunterricht oder Sportunterricht, ob die Englischlehrerin immer noch krankgeschrieben ist, ob im Ganzttag das wöchentliche Tanzangebot stattfinden wird.

Am Nachmittag sind die Schüler erst spät zurück in der Unterkunft. Sie besuchen den Ganzttag bis 15:30 Uhr. Manche nehmen im Anschluss noch ein Vereinsangebot wahr, indem sie zum Beispiel Fußball spielen. Oder eine Arbeitsgemeinschaft dauert etwas länger, sodass sie häufig erst den Bus um kurz vor 16 Uhr zurücknehmen können. Gerade im Winterhalbjahr kommt es auf der Strecke des Heimwegs nachmittags durch den Pendlerverkehr nicht selten zu Staus, sodass die Kinder erst zwischen 16:30 Uhr oder 16:45 Uhr die Unterkunft erreichen. Währenddessen ist es dunkel geworden. Das Mittagessen liegt bereits einige Stunden zurück, sodass die Schüler zu diesem Zeitpunkt oft hungrig sind und sich ab und zu im nahegelegenen Supermarkt noch mit Brötchen oder Süßigkeiten verpflegen. Zurück in der Unterkunft beginnen die meisten Angebote für Kinder und Jugendliche täglich zwischen 16 Uhr und 17:30 Uhr. Vor allem die Teilnahme am Kinder- und Jugendtreff ist beliebt. Dort treffen sich auch Geschwisterkinder nach einem langen Tag wieder. Einige Stunden später, meist zwischen 20 und 21 Uhr, gibt es das Abendessen, das vorwiegend die Mütter in der Gemeinschaftsküche zubereitet haben. Es muss nun oftmals noch Wäsche gewaschen werden, was nur bis 22 Uhr erlaubt ist, eventuell ist auch ein Einkauf zu tätigen oder der Putzplan noch abzuarbeiten. Schulaufgaben sind zu erledigen oder etwas für den nächsten Tag vorzubereiten. Ein Unterstützer kommt zu Besuch, um beim Ausfüllen von Anträgen behilflich zu sein oder über eine Wohnungsbesichtigung zu informieren. Jemand aus der Heimat meldet sich über das Telefon. Eine Nachbarin erzählt eine Anekdote von ihrem Tag, oder jemand berichtet

über einen Vorfall beim Jobcenter. Die Kinder müssen gewaschen und umgezogen werden. Es ergibt sich womöglich auch noch eine Frage, die für den Integrationskurs oder die Schule zu klären ist. Vielleicht erwischt man den arabischsprachigen Hausmeister noch vor Dienstschluss auf dem Flur. Gegen 22 Uhr schlafen die meisten Kinder, gegen Mitternacht auch die meisten Erwachsenen. Aus manchen Wohnungen dringt noch leise Musik oder Geräusche einer Fernsehsendung, aus anderen sind Gespräche oder Streite zu hören, aus wieder anderen kann ein Weinen oder Schluchzen vernommen werden. Woanders schreit ein zahnender Säugling. Im Erdgeschoss unterhält sich das Sicherheitspersonal.

In der Arbeit werden insgesamt sieben Familien vorgestellt, die intensiv in ihrem Alltag begleitet wurden und das Sample⁴ der Studie stellen. Weiterhin werden die von ihnen besuchten Einrichtungen aufgeführt.⁵ Die Familien treten jeweils im Rahmen der Fallbeispiele in Erscheinung.

6.2.2. Die Sozialarbeiter

Die beiden Sozialarbeiter Lisa und Thomas arbeiten an drei Tagen in der Woche zusammen. Lisa leitet und betreut die Einrichtung 40 Stunden in der Woche und nimmt ihre Arbeit ab 8 Uhr auf. Ab 7:45 Uhr ist sie in der Unterkunft, begrüßt die Kollegen und Bewohner, die sie antrifft, und winkt den Schulkindern zu, die morgens den Schulweg antreten, wenn sie mit dem Fahrrad ankommt. Ab 8 Uhr sind dann die ersten Anrufe zu erledigen. Hierbei handelt es sich meist um Telefonate, die sie für Familien führt, um zum Beispiel Sachverhalte beim Jobcenter oder der Versicherung zu erfragen oder zu klären. Weiterhin kommt sie der Pflicht nach, bestimmte Auflagen des Trägers oder der Stadt zu erfüllen, indem sie sich beispielsweise um die Einhaltung und Umsetzung der Brandschutzverordnung kümmert. Dabei ist sie damit beschäftigt, Aushänge für die Flure und im Eingangsbereich zu laminieren und die Bewohner anzusprechen, ihre Schuhe nicht im Flur stehen zu lassen. Auch zur Umsetzung der Auflagen muss sie oftmals telefonieren. Hinzu kommen Telefonate zu Aus- und Einzügen von Bewohnern, Telefonate mit Behörden wie dem Jugendamt, mit Dolmetschern, Ärzten, Migrantenorganisationen oder Beratungsstellen mit rechtlicher Expertise, um zum Beispiel gegen die Abschiebung einer Familie vorzugehen. Auch wenn Bewohner in

4 Siehe Anhang Sample der Studie.

5 Siehe Anhang besuchte Einrichtungen der Feldakteure.

anderen zentralen Einrichtungen negativ auffallen, erfährt Lisa telefonisch davon. Dann wird darüber gesprochen, ob eine Verlegung in ›ihre Unterkunft‹ denkbar sei, wie sich die dortige Zusammensetzung gestaltet und ob noch ausreichend ›Platz‹ vorhanden sei. Parallel nimmt sie Bewohner in Empfang, die sich vor ihrem Büro sammeln, indem sie sie einzeln aufruft, im Büro Platz nehmen lässt und ihnen zuhört. Aus diesen Gesprächen ergeben sich nicht selten weitere Punkte für die von ihr geführte ›Tagesliste‹, die es abzuarbeiten gilt. Manche Bewohner müssen auch weitergehend betreut werden, brauchen medizinische, psychologische oder rechtliche Unterstützung oder müssen in den Arm genommen und getröstet werden. Wieder andere reden sich in Rage, werden wütend oder randalieren sogar. Dann muss Lisa schlichten und »schauen, dass ich Thomas oder einen Hausmeister dazu hole oder die Ehefrau.«

Um 10 Uhr beginnt sie ihre ›Post-Runde‹, bei der sie die Post an alle Familien der Unterkunft verteilt. Hierbei klopft sie an jede Tür. Wer nicht da ist, bekommt die Post vor die Tür gelegt oder unter dem Schlitz hindurchgeschoben. Diejenigen, die sich gerade in der Wohnung aufhalten, meistens Frauen mit kleinen Kindern, bitten sie herein und laden sie auf einen Tee ein. Diese gemeinsame Zeit nutzt Lisa, um die Post zu besprechen und Fragen vorab zu klären. Dies sei gerade wichtig in Hinblick auf offizielle Schreiben, deren Beantwortung mit einer bestimmten Frist einhergeht. Weiterhin haben die Bewohner in dieser Zeit genügend Raum, um mit Lisa über familiäre oder private Probleme zu sprechen. Zum Beispiel über Streit mit dem Ehemann, ein unverständliches Verhalten der Kinder, über Sorgen um Angehörige in der Heimat oder auch über gesundheitliche Probleme. Lisa achtet daher darauf, dass stets sie die Post verteilt, auch wenn Thomas an diesem Tag in der Einrichtung ist, sodass die Bewohner eine feste Ansprechpartnerin haben. Nicht zuletzt seien diese Besuche auch eine Möglichkeit, sich ein Bild von den individuellen Lebensumständen der Bewohner zu machen, so Lisa:

»Wenn da zum Beispiel Zigarettenstummel rumliegen, erinnere ich noch mal an die Brandschutzordnung, aber auch daran, dass der Rauch für Kinder gefährlich ist. Das wissen viele ja gar nicht. Oder ich kann ›nen Tipp geben und sagen ›Sollen wir mal lüften? Hier ists gerade so stickig.‹ Ansonsten entdeckt man so natürlich auch viel schneller Schimmel in den Wohnungen. Die Leute kommen jetzt nicht zu mir und sagen ›Ich hab‹ ›nen Schimmelbefall‹, sondern das kriege ich meistens eigentlich bei der Postrunde mit.« (Lisa, 2016)

Gegen 13 Uhr macht Lisa eine kurze Mittagspause in ihrem Büro. Nicht länger als 20 Minuten nimmt sie sich Zeit für ihr belegtes Brot und einen Apfel oder eine Banane, während sie die neusten Nachrichten ihrer Kollegen mit der Bitte um Rückruf auf dem Diensthandy liest. Stehen in dieser Zeit Termine mit Externen an, verschiebt sie ihre Mittagspause. Im Anschluss setzt sie erneut Schreiben auf, telefoniert, bespricht Fragen oder Probleme mit dem Hausmeister oder dem Sicherheitspersonal und berät fortwährend Bewohner in ihrem Büro. An Nachmittagen finden häufig Termine oder Besprechungen mit ihrem Kollegen Thomas, Externen, der Trägervertretung oder dem Sozialamt statt, zu denen sie hinfährt, wenn sie nicht die jeweiligen Personen in der Unterkunft empfängt. Um 16 Uhr endet ihr Dienst, wobei Lisa nicht selten länger bleibt, um eine Angelegenheit zu besprechen. Am Ende des Tages ist bereits eine neue Tagesliste für den kommenden Tag entstanden.

6.2.3. Die Hausmeister

Die beiden Hausmeister Amir und Kerem teilen sich eine volle Stelle in der Unterkunft. Da Amir der ältere ist und einen engen Kontakt zu den beiden Sozialarbeitern pflegt, wird er von Bewohnern und Externen häufig als Kerems Vorgesetzter wahrgenommen. Weiterhin kocht er sich seinen Kaffee vorzugsweise im Büro der Sozialarbeiter und trinkt diesen dort gern mit Thomas oder Lisa, anstatt die Kaffeemaschine im Aufenthaltsraum des Sicherheitspersonals zu benutzen, so wie Kerem es tut. Die beiden kümmern sich im Alltag um verstopfte Toiletten, defekte Waschmaschinen, Schimmelentfernung und kleinere technische Arbeiten. Amir überschreitet diesen Aufgabenradius jedoch regelmäßig, da er mit vielen Bewohnern in engem Kontakt steht, und um ihre Sorgen und Nöte weiß und diese zuweilen in ihren Angelegenheiten berät. Als arabischer Muttersprachler, der in Marokko aufwuchs und im Kindesalter nach Deutschland kam, ist er den Bewohnern somit näher als Kerem, dessen Eltern aus der Türkei stammen und der in Mittstadt geboren wurde und aufwuchs. Kerem spricht kaum Türkisch und kein Arabisch und ist mit seinen 29 Jahren »froh, dass ich 'ne vernünftige Stelle hab.« Er verlässt die Unterkunft pünktlich zu Dienstschluss und freut sich, sich im Anschluss seiner Frau und seiner kleinen Tochter widmen zu können, von der er seinen Kollegen vom Sicherheitsdienst gern stolz Fotos auf seinem Handy zeigt. Der 48-jährige Amir hingegen hat zwei erwachsene Söhne, die nicht mehr zu Hause wohnen. Seine Frau arbeitet abends für eine Reinigungsfirma und verlässt die gemeinsame Wohnung bereits um 17 Uhr, sodass Amir die Abende stets

allein verbringt. Daher bleibt er gern nach Dienstende in der Unterkunft, unterhält sich mit Bewohnern oder raucht mit ihnen auf den Eingangsstufen sitzend eine Zigarette. Jedoch treibt ihn auch ein persönliches Interesse an:

»Also ich möchte schon wissen, was sind das so für Leute, weißt du? Sind das echt so Schmarotzer, die hier auf der faulen Haut rumliegen? Weil das weiß man ja nicht. Und ich sprech< ja die Sprache, da kann ich sowas viel schneller rauskriegen als die [Lisa], zum Beispiel.« (Amir, 2016)

Darauf angesprochen, ob bislang auch Freundschaften zwischen ihm und einzelnen Bewohnern entstanden sein, äußert er sich ambivalent. Zum einen sei der Umgang mit den meisten sehr wohl freundschaftlich und in die Situation vieler könne er sich hineinversetzen, wenn er ihre Lebensgeschichte kenne. Auf der anderen Seite würden ihm viele kritische Fragen zum Leben in Deutschland gestellt, die ihm unverständlich erscheinen oder ihn ärgern. So werde er zum Beispiel häufiger gefragt, weshalb er nur ein Fahrrad statt eines Autos besäße, und es würden Witze darüber gemacht. Einige Männer würden ihm stets Fotos ihrer Häuser und Autos in der Zeit vor dem Krieg auf dem Handy zeigen und ihn damit necken, dass sie sogar Chauffeure gehabt hätten. Amir ärgert dieses Gehabe, und er argumentiert, dass ein verschwenderischer Lebensstil nicht dem seinen entspräche, schließlich sei er »ein ehrlicher Arbeiter« und müsse nicht »dem Staat auf der Tasche liegen«. Auch, dass die Ausübung seiner Religion häufig Anlass zur Kritik gibt, ärgert ihn. Er werde zuweilen als »kein echter Muslim« dargestellt, sagt er. Auch, »wenn das ja immer so scherzhaft verpackt« sei. Insbesondere Tarek Ahmadi mache gern Witze darüber, dass er mit der ansässigen Moscheegemeinde besser vernetzt sei als Amir. Amir hält dagegen, dass er »keine Zeit habe« zum Freitagsgebet zu gehen und auch nicht ohne seine Frau gehen wolle, da er schließlich »nicht so viele da kenne«.

Amirs Solidarisierung mit einzelnen Bewohnern und seine ambivalente Rolle verlangen ihm unter anderem ab, dass er bei Streitigkeiten zwischen Familien als Dolmetscher und Vermittler von Lisa hinzugerufen wird. Zusätzlich schaltet er sich in solchen Situationen auch selbst ein, indem er beispielsweise während eines Polizeieinsatzes in der Unterkunft spontan Lisas Rolle und Verantwortung übernimmt, die in der Situation unsicher ist und mit den Polizeibeamten die Situation und das weitere Vorgehen bespricht, sodass er von diesen sogar für den Einrichtungsleiter gehalten wird. Dennoch geht mit seinem Engagement auch ein Erwartungsdruck einher. Als er für eine Woche krankgeschrieben ist, erhält er permanent Anrufe von Kerem, der das Handy

an Bewohner weiterreicht, die darauf bestehen, mit Amir über bestimmte Alltagsprobleme zu sprechen. Amir fühlt sich verpflichtet und kann diese Anrufe nicht ablehnen, fühlt sich jedoch unwohl, da er zu diesem Zeitpunkt auch seiner Frau gegenüber seine Involviertheit in die Angelegenheiten der Bewohner rechtfertigen muss.

6.2.4. Das Sicherheitspersonal

Das Sicherheitspersonal besteht aus einer Gruppe von fünf Personen, wovon jeweils zwei bis drei Mitarbeiter tagsüber arbeiten und zwei bis drei im Nachtdienst eingesetzt sind. Die Gruppe besteht aus vier Männern und einer Frau im Alter zwischen 30 und 60 Jahren. Die Kollegen nennen sich intern und anderen in der Unterkunft gegenüber »Securities«. Sie sind akzeptiert von den Bewohnern, obgleich weniger nahbar als die beiden Hausmeister. Sie treten in Erscheinung, indem sie Bewohner grüßen, darauf achten, dass sich keine Unbekannten im Gebäude aufhalten, und indem sie zuweilen mit den Kindern herumalbern. Außerdem sind sie für die Einhaltung der Ruhezeiten zwischen 22 Uhr und 7 Uhr morgens zuständig und greifen in Notfällen wie häuslicher Gewalt in den Abendstunden ein. Sie teilen sich den Aufenthaltsraum mit den beiden Hausmeistern und tauschen sich dort vor allem über ihre Dienstpläne und Abläufe in der Unterkunft aus. Es sind keine arabischen Muttersprachler unter ihnen, und abgesehen vom freundlichen Umgang mit den Kindern, pflegt keiner von ihnen Freundschaften mit den Bewohnern wie Amir es tut.

6.2.5. Externe in der Unterkunft

Eine Vielzahl von externen Personen bewegt sich regelmäßig im Gebäude. Dolmetscher, Übersetzer, Hebammen, Behördenmitarbeiter, Lehrer, Psychologen sowie weitere Sozialarbeiter. Die größte Gruppe unter ihnen stellen jedoch die Ehrenamtlichen. Eine fluktuierende Anzahl von Ehrenamtlichen unterstützt die Bewohner der Unterkunft unter der Woche mithilfe freiwilliger Angebote. Auf einem Aushang im Erdgeschoss ist stets ein aktueller Plan der Angebote zu sehen. Außerdem hat Lisa eine Facebook-Gruppe eingerichtet, um die Ehrenamtlichen untereinander zu vernetzen. Der Personenkreis der Ehrenamtlichen kann unterteilt werden in zwei Hauptgruppen: pensionierte Anwohner aus der Peripherie der Unterkunft sowie Studierende der unweit gelegenen Hochschulen. Zwar engagierten sich vereinzelt auch Hausfrauen

und, anlässlich der Eröffnung der Unterkunft, sogar Familien, doch dies habe schnell nachgelassen, erklärt Lisa, der zugleich die Aufgabe obliegt, das ehrenamtliche Engagement zu koordinieren.

Die Ambivalenz des Ehrenamts in der Unterkunft besteht für Lisa darin, dass sie zum einen dankbar die Angebote und Impulse der Freiwilligen aufnimmt, auf der anderen Seite aber die Engagierten in ihren Vorstellungen zuweilen bremsen muss. Schließlich müsse sie stets die Interessen der Bewohner im Blick behalten und gleichzeitig »die Ehrenamtlichen bei der Stange halten«, so Lisa. Als Beispiel fungiert eine pensionierte Gymnasiallehrerin, Frau Müller, die einen täglichen Deutsch-Sprachkurs in der Zeit von 8 bis 11 Uhr anbietet. Sie gestaltet diesen mit der Erwartungshaltung, dass eine regelmäßige Teilnahme an Werktagen verpflichtend ist, und führt daher eine Anwesenheitsliste. Bereits nach einigen Wochen nehmen sukzessive weniger Bewohner am Kurs teil. Sie erscheinen zunächst an einzelnen Tagen nicht und kommen bald gar nicht mehr.

Frau Müller wiederum argumentiert mit ihrem Zeiteinsatz und mangelnder Wertschätzung. Lisa muss nun vermitteln zwischen den Kursteilnehmern, die hauptsächlich aus Frauen mit jungen Kindern oder älteren Damen bestehen, und der ehrenamtlichen Kursleiterin. Sie muss erklären, dass die Frauen nicht täglich teilnehmen können, da sie unterschiedliche Verpflichtungen haben, und dass der Kurs in einem Zeitrahmen gestaltet sein müsse, der realistisch sei. Die Anzahl der Wochentage oder der Stunden zu verkürzen, ist für Frau Müller jedoch ein Affront.

Das Rollenverständnis von Frau Müller kann Lisa nun zunächst lediglich akzeptieren. In den folgenden Wochen zeigt sich jedoch, dass kaum noch Teilnehmer zum Kurs erscheinen, was für immer mehr Frustration bei Frau Müller sorgt. Regelmäßig erscheint sie nach dem Kurs in Lisas Büro, um ihr davon zu berichten. Lisa wiederum versucht, sie zu beschwichtigen und von einer Änderung der Kursstruktur zu überzeugen. Dies lehnt Frau Müller jedoch ab und beruft sich dabei erneut auf ihre beruflichen Erfahrungen. Indes macht Amir Scherze darüber, dass die Frauen in der Unterkunft sich morgens und vormittags bewusst Frau Müller entziehen würden, indem sie ihre Wäsche eher mittags erledigen würden, um Frau Müller nicht auf dem Flur zu begegnen, oder indem sie die jüngeren Kinder vorschickten, um zu prüfen ob Frau Müller vor Lisas Büro warte. So berichtet Amir [lachend]:

»Stell dir das mal vor, als der Kleine von den Sayeds krank war, der Aftab, da hat Nimaz den ganzen Morgen auf dem Flur zu ihm gesagt: ›Du darfst

im Flur Fußballspielen, aber dann musst du auch Bescheid sagen, wenn die Deutsche kommt.« Dann hat Nimaz den Flur geputzt und Aftab musste gucken, ob die Müller kommt!« (Amir, 2016)

Das Beispiel zeigt, dass beide Seiten, Sozialarbeiter und Ehrenamtler, bereit sein müssen sich auf die jeweilige Expertenfunktion des Anderen einzulassen. Vor allem müssen dabei die Rahmenbedingungen und die Wünsche der Zielgruppe, der Bewohner der Unterkunft, miteinbezogen werden und Berücksichtigung finden. Das Beispiel zeigt weiterhin, dass andernfalls die Zielgruppe Wege findet, sich den Erwartungen der Beteiligten zu entziehen.

6.3. Die Unterkunft als Bedeutungsträger für die Akteure

Die Familienunterkunft dient als zentraler Aufenthaltsort für die Bewohner, die dort unter anderem ihre Kinder bekommen und versorgen, ihre Mahlzeiten zu sich nehmen, gemeinsam Tee trinken, Briefe erhalten und bearbeiten müssen, sich um die Schulangelegenheiten der Kinder kümmern und permanent auf Wohnungssuche sind. Sie haben besonders viel Kontakt zu den Sozialarbeitern und Ehrenamtlichen, denen sie Fragen stellen und auch ihr Leid klagen. Sie suchen nach Rückzugsräumen, Ausbildungen, Studienplätzen und Arbeit und wünschen sich auch Prestigeobjekte wie einen großen Fernseher oder ein aktuelles Smartphone-Modell. Sie halten Kontakt zu ihrer Heimat über ihre Familien und sind dabei stets darauf bedacht, keinen schlechten Eindruck bei den Angehörigen zu erwecken. Manche Familien videochatten daher vorzugsweise in den Abendstunden, wenn Dämmerlicht herrscht und die Wohnungseinrichtung für die Familie aus dem Heimatland im Video nicht erkennbar ist. Andere Familien telefonieren immer dann mit der Familie, wenn sie etwas Positives zu berichten oder »etwas erreicht haben« in Deutschland: wenn der Sohn einen Ausbildungsplatz oder die Tochter den Sprachkurs erfolgreich bestanden hat. Doch der Alltag der Bewohner ist vor allem durch das Warten geprägt. Warten auf Post, auf Anrufe, auf Informationen, Bescheide, Geld vom Jobcenter, den Asylbescheid, eine Wohnung, eine Arbeit, einen Sprachkursplatz, einen Kitaplatz, einen Schulplatz, und immer wieder auf ein Lebenszeichen von Verwandten und Freunden aus der Heimat.

Auch die Räumlichkeiten sind für die Bewohner der Einrichtung mit Bedeutung gefüllt. So steht der Aufenthaltsraum für die jungen Bewohner, vor allem für den Ort des Kinder- und Jugendtreffs. Gleichzeitig ist er der Ort

großer Feierlichkeiten wie der Adventsfeier, auch für die Erwachsenen. Die Jugendlichen kommen, um gemeinsam Zeit am Kicker- oder Billardtisch zu verbringen. Die jüngeren Kinder nutzen den Raum vor allem im Winter, um darin zu toben. Viele der gespendeten Gesellschaftsspiele sind beschädigt und frustrieren die Kinder, andere sind nicht zu verstehen, da niemand die Anleitung verstehen kann. Das Basteln im Winter mit den Kindern ist nur bedingt möglich: »Es ist sehr kalt hier. Wenn wir basteln, ich muss immer so machen«, sagt Zainap Ahmadi und schüttelt sich, als ob sie fröre. Auch der Toiletten- und Duschgang wird für viele Bewohner mit Kälte assoziiert. Selbst in Frühjahr und Sommer ist es morgens kalt. Das Verlassen der Unterkunft durch den Hof, um die Sanitärcontainer aufzusuchen, sei jedoch auch schambehaftet. Jogger und Spaziergänger mit Brötchentüten in der Hand spähen zuweilen in den Hinterhof der Unterkunft. Das grelle Licht im Innenraum der Container und die Kälte in ihnen sind für viele Bewohner schwierig zu ertragen. Shabnam Rahmani erklärt, besonders für Frauen sei es unzumutbar, unbekleidet hinter den Plastikwänden zu stehen, um zu duschen und morgens die Kinder zu waschen, in dem Wissen, die Männer der Unterkunft täten im Container nebenan genau dasselbe. Auch die Toiletten im zweiten Stock der Unterkunft werden von einigen Bewohnern nur ungern aufgesucht. Solomon Gestar, dessen Wohnraum am anderen Ende des Flures liegt, erklärt, dass er den 10-jährigen Gabriel seit dem Einzug ins Gebäude nachts immer zur Toilette begleiten müsse, da er sich vor dem Flur fürchte, den er als lang und dunkel wahrnehme, sowie vor den Stimmen, die aus den angrenzenden Wohnungen zu hören seien. Die Situation sei unzumutbar, und er wisse nicht, wie dies in absehbarer Zeit zu lösen sei.

Doch auch die Wohnräume, als intimster Bereich, gehen mit bestimmten Herausforderungen für die Bewohner einher. Auch diese seien häufig kalt und böten keinen Sichtschutz. So erklärt Shabnam Rahmani die Notwendigkeit, Türen und Fenster mit Tüchern zu verhängen, sodass ein Umziehen in den Räumen ohne Einsicht von außen überhaupt möglich sei. Die Räume scheinen ungenügend isoliert zu sein. Dies betreffe auch die Fenster, was zu einer durchgehend hohen Lärmbelastung für die Familien führt, deren Wohnungen zur Hauptstraße liegen. Busse, Taxis, Autos und Motorräder werden Tag und Nacht wahrgenommen.

An diesen Beispielen wird deutlich, weshalb die meisten Bewohner sich dringend eine eigene Wohnung wünschen. Die Geräumigkeit und Privatheit, die diese verspricht, stellt einen besonderen Anreiz dar. Doch auch die Möglichkeit, eigene (statt gebrauchter oder gespendeter) Möbel und Matratzen,

Kleidung, Schuhe und Küchenutensilien zu besitzen, ist attraktiv für die Bewohner. Weiterhin wünschen sich die Bewohner, eigene Räumlichkeiten auch zu etwas Eigenem zu machen, indem sie eigene Regeln befolgen: zum Beispiel zu ihren Wunschzeiten kochen, die Wäsche waschen, Musik zu hören oder eine Zigarette zu rauchen.

Sensorische Eindrücke⁶ des Gebäudes, die wahrzunehmen sind, beziehen sich unter anderem auf die verwendeten Materialien in der Unterkunft wie Linoleum, Metall, Glas und Gusseisen, die pflegeleicht und daher zweckmäßig sind. Die Farben in der Unterkunft sind, bis auf den orangefarbenen Fußbodenbelag, vorwiegend dunkel. So dominiert dunkles Holz die Einrichtung der meisten Wohnerräume, bedingt durch die vielen Möbelsachspenden und Sperrmüllfunde in diesem Farbton: Möbel, die frühere Besitzer aussortiert haben, weil sie ihnen nicht mehr angenehm erschienen. Weiterhin entsteht durch die Rasteranbauleuchten im Gebäude ein Licht, dass als unangenehm wahrgenommen wird. Es beleuchtet zwar die Räume und Flure der Bewohner, jedoch wirkt es unnatürlich und kalt. Auch der Geruch in der Einrichtung ist ein besonderer. Es riecht auf den Fluren intensiv nach frisch gewischtem Linoleum-Fußböden und dem dafür verwendeten Zitronenreiniger, vereinzelt nach Zigarettenrauch vor den Zimmertüren sowie nach Parfüm und dem Weichspülmittel der Wäsche. Die akustischen Wahrnehmungen im Gebäude sind zum einen Geräusche, die durch Geräte und Gegenstände erzeugt werden, beispielsweise durch Waschmaschinen, Fernsehapparate und Mobiltelefone, die Rutschautos im Flur sowie das Geschirr und Besteck in der Küche. Zum anderen wird die Umgebung durch die unterschiedlichen Stimmen im Gebäude akustisch erlebt: Kinderstimmen, Erwachsenenstimmen, Lachen und Weinen, Flüstern und Rufe sind in verschiedenen Sprachen zu hören. Männer- und Frauenstimmen, hohe wie tiefe, junge wie alte. Es sind die Stimmen der Bewohner, der Ehrenamtlichen, der Sozialarbeiter, des Sicherheitspersonals, der Hausmeister; die Stimmen aus Telefonaten und Videochats von fernen Orten⁷ sowie die Stimmen direkt aus der Unterkunft.

6 Hier findet der sensorisch-ethnographische Ansatz Pinks Anwendung: »[...] a sensory analysis will usually begin from the assumption, that people inhabit multisensory environments, places which themselves are constantly being remade.« (Pink 2010: 131)

7 Die Bedeutung der Kommunikation für Flüchtlinge durch Mediennutzung mittels Plattformen und Angeboten wie Videochats, Übersetzungs-Apps und soziale Medien, stellen Emmer et al. heraus. Ihnen zufolge bestehe eine hohe Internetaffinität vor allem unter syrischen und irakischen Flüchtlingen, die aufgrund ihrer Herkunftsländer besseren Zugang zu Smartphones besäßen als andere Gruppen (vgl. Emmer et al. 2016:

Der Forschungsfrage nachgehend, welche Erscheinungsformen von Religion in der Familienunterkunft auftreten und wie die damit zusammenhängenden Interaktionen dort verhandelt werden, wird für die Dimension ›Religiöse und ethnische Zugehörigkeiten im Spannungsfeld des Gemeinsamen Wohnens‹ das Fallbeispiel des Putzplans eingeführt. Ausgangslage dafür ist, dass sich die Nachbarsfamilien Rahmani und Gestar einen Flur teilen, den sie, gemäß den Vorgaben der Sozialarbeiter, gemeinsam reinigen beziehungsweise sauber halten sollen.

51). Die Mediennutzung konkreter untersuchend, falle auf, dass Syrer vorwiegend die Plattform ›WhatsApp‹ nutzten, wohingegen Iraker eher auf Facebook zugriffen (vgl. ebd.). Die Autoren zeigen weiterhin, dass auch die Wahrnehmung Deutschlands in Zusammenhang mit der Mediennutzung steht (vgl. ebd.: 52). Diese Befunde decken sich mit meinen Daten.

7. Zweite Dimension: Religiöse und ethnische Zugehörigkeiten im Spannungsfeld des gemeinsamen Wohnens am Fallbeispiel des Putzplans

Welche Erscheinungsformen von Religion treten in der kommunalen Unterkunft auf und welche Aushandlungsprozesse ergeben sich daraus für die beteiligten Akteure? Für die Dimension des gemeinsamen Wohnens soll anhand des Fallbeispiels um den Putzplan herausgearbeitet werden, was konkret im Alltag geschieht und woraus sich die Konflikte für die beteiligten Familien ergeben. Im Folgenden werden die beiden beteiligten Familien näher vorgestellt und verortet. Anhand von Beobachtungsprotokollen und Interviewausschnitten wird dann in der ersten Ebene des Fallbeispiels den beiden Akteursperspektiven nachgegangen, indem ein Fokus auf ihren Handlungspraktiken und Narrativen liegt. Dabei werden Differenzkriterien herausgearbeitet sowie der Einsatz und die Wirksamkeit von Grenzziehungen und ihre Markierungen für die Akteure analysiert. In der zweiten Kapitelebene wird die Rolle der Sozialarbeiter in der Einschätzung und im Umgang mit dem Konflikt um den ›Putzplan‹ analysiert. Weiterhin wird ihr Lösungsansatz anhand ihrer strukturellen Arbeitsbedingungen erläutert, ferner werden dessen Effekte für die Praktiker wie auch für die Bewohner dargestellt. Gleichsam wird reflektiert, wie und in welchen Situationen sich die Feldakteure gegenüber der Forscherin präsentieren und was sie dazu veranlasst, bestimmte Taktiken im Feld anzuwenden oder zu vernachlässigen.

7.1. Fallbeispiel ›Der Putzplan‹ – aus Bewohnersicht

Es folgt eine Vorstellung der beiden beteiligten Familien Gestar und Rahmani, vor allem der Frauen, die als Hauptakteure des Fallbeispiels fungieren. Dem schließen sich die Schilderungen der Interaktionen aus der teilnehmenden Beobachtung an. Daraufhin folgen eine Analyse des Falles mitsamt der Verortung der Akteursperspektiven sowie die Präsentation der Feldakteure gegenüber der Forscherin.

7.1.1. Hintergrundinformationen und Narrative der Familien

7.1.1.1. Familie Rahmani

Familie Rahmani stammt aus Halab/Aleppo in Syrien. Sie floh aufgrund des Krieges und rechnet sich der Gruppe der Sunniten zu. Vater Khaled ist alphabetisiert und spricht Englisch, Mutter Shabnam ist Analphabetin. Auf ›WhatsApp‹ schickt sie sich Sprachnachrichten mit der Familie in Syrien oder kommuniziert per Videotelefonie. Sie spricht kaum Englisch, jedoch besseres Deutsch als ihr Mann. Der älteste Sohn Adil spricht brockenweise Englisch. Die jüngeren Söhne Saad und Jamal haben in Deutschland in der Schule Englisch gelernt und sprechen mittlerweile gut Englisch und Deutsch. Shabnams Schwester Jasina spricht kein Englisch und tut sich als Einzige aus der Familie auch sehr schwer mit der deutschen Sprache. Sie hat keine eigene Schulerfahrung. Die Familie lebt in Deutschland seit dem Frühjahr 2015.

Beschreibung Shabnam

Shabnam ist eine kleine und zierliche Frau von etwa 1,60 m mit wachen hellblauen Augen, einer geraden Nase und heller Haut. Sie schminkt sich täglich. Ihre Augen betont sie mit schwarzem Kajal und Wimperntusche, für ihre Lippen benutzt sie einen dezenten roséfarbenen Lippenstift. Sie tue dies, um von einer Narbe abzulenken, die sie auf der linken Schläfe trägt, da sie als Kind gestürzt sei, aber auch, weil eine Ehefrau und Mutter sich »schön machen« solle. Sie lackiert ihre Nägel gern und ärgert sich, wenn die Farbe nach einigen Tagen abblättert. Zum Spaß schimpft sie dann mit sich selbst, dies sei ein Zeichen dafür, dass bestimmte Nagellackfarben (zum Beispiel knallrot) nicht für »alte Frauen« (Shabnam, 2016) wie sie gedacht seien. Shabnam trägt stets einen locker gebundenen Hijab in deckenden Farben wie weinrot, dunkelgrün, hellbraun oder marineblau. »Das ist Farben für mich« (ebd.), sagt sie

und lacht und erklärt, für mehrfarbige und gemusterte Kopftücher sei sie zu alt. Ihren Nichten in Syrien habe sie jedoch oft Stoffe dieser Art gekauft, um ihnen eine Freude zu machen. Dazu trägt sie vor allem langärmelige, weite Oberteile sowie weite schwarze Polyesterhosen oder lange Röcke und entweder Turnschuhe oder mit Strasssteinen besetzte Flipflops dazu. Zwar finde sie die Gummistiefel ihrer Kinder praktisch, die sie erst in Deutschland kennengelernt habe, bricht jedoch in ein lautes Lachen aus, als ich sie frage, warum sie selbst kein Paar besitze. Die Vorstellung sei einfach absurd, antwortet sie. Eine erwachsene Frau. In ihrem Alter. Das müsse sie ihrer Schwester erzählen, sagt sie lachend.

Shabnam steht ihrer zwei Jahre älteren Schwester Jasina sehr nah. Zusammen reden die beiden viel miteinander. Dabei fällt auf, dass Shabnam weitaus lauter spricht und impulsiver ist als ihre ältere Schwester. Diese wiederum scheint sich stets nach Shabnam und ihrem Mann zu richten. Sie ist es, die tagsüber die Einkäufe für die Familie erledigt, ihren jüngsten Neffen von der Schule abholt und für die Familie Tee kocht und Gebäck serviert. Außerdem kleidet sie sich stets in Schwarz und trägt ausschließlich geschlossene schwarze Schuhe. Zwar lackiert auch sie sich die Nägel, jedoch ist Jasina ungeschminkt, was sie auf ihre Rolle als unverheiratete Frau zurückführt. Jasina fragt Shabnam häufig um Erlaubnis oder holt sich eine Rückmeldung bezüglich des Tagesablaufs ihrer Neffen ein: ob sie Jamal schon ins Bett bringen solle; ob sie Saad nicht noch ein wenig Reis bringen könne, da er nicht genügend zu Abend gegessen habe; ob sie Adils Sportkleidung in die Wäsche geben könne. Shabnam wiederum spricht vertraut, aber bestimmt mit ihr. Die beiden nehmen sich häufig in den Arm, lachen gemeinsam oder beratschlagen sich.

Shabnam ist lebensfroh und genießt ihre Stellung in der Familie und Unterkunft. Sie beweist häufig Sinn für Humor. Ihre Aussagen sind nicht selten ironisch gemeint. Sie stößt ihren Gesprächspartner gern neckend mit dem Ellenbogen an und ihr typisches kehliges Lachen scheint die gesamte Familie zu vereinen, sogar den in sich gekehrten und manchmal wortkargen Adil. Wenn Shabnam spricht, steht sie meist im Mittelpunkt der Unterhaltung. Mit erhobenem Zeigefinger und hochgezogenen Augenbrauen gibt sie etwas zum Besten und macht sich damit nicht nur bei der eigenen Familie, sondern auch bei anderen Familien aus der Unterkunft beliebt. Ihre Meinung wird von anderen arabischen Frauen sehr geschätzt. Sie vertrauen ihr und suchen sie häufig auf, um einen Rat einzuholen oder sich über etwas mit ihr auszutauschen. Shabnam wird daher häufig in benachbarte Wohnungen im

Gebäude zum Tee eingeladen oder lädt zu sich ein. Manchmal werden sogar kleine Geschenke von den Kindern anderer Familien für sie und ihre Familie abgegeben, zum Beispiel selbstgemachtes Gebäck.

Geschichte der Familie Rahmani

Der älteste Sohn Adil besuchte die Schule in Syrien bis zur 9. Klasse und arbeitete von 2013 bis 2015, im Alter von 13 bis 15 Jahren, im Auto-Geschäft des Onkels mit. Der Onkel und der Vater Khaled verkauften die Autos, Adil arbeitete in der Werkstatt. Der mittlere Sohn Saad ging bis 2014 in die Schule. Damals war er 10 Jahre alt. Saad habe die Schule geliebt, erzählt er. Morgens holten drei Freunde aus der Nachbarschaft ihn von zu Hause ab, und dann seien die vier Jungen gemeinsam die circa 20 Minuten zur Schule zu Fuß gegangen. In der Schule sei es zwar strenger zugegangen als in Deutschland, jedoch habe die Gesellschaft seiner Freunde dies kompensiert. Mitten im Schuljahr hätten die Eltern aufgrund der zunehmenden Gefahr dann den Schulbesuch untersagt. Fortan musste Saad zu Hause bleiben und habe selbstständig lernen sollen. Vor der Flucht im Frühjahr 2015 wurde durch die Familie abgewogen, ob Shabnams ältere, unverheiratete Schwester Jasina, die ebenfalls im Haus der Familie Rahmani lebte, mitzunehmen sei oder bei den Eltern bleiben solle. Sie entschieden sich dafür, sie mitzunehmen, da die Großeltern argumentierten, Shabnams jüngste Schwester Sabire, 30 Jahre alt, bleibe schließlich mit ihrer Familie in der Nachbarschaft wohnen. Da Sabire und ihr Mann auch zwei Töchter im Alter von 6 und 8 Jahren haben, solle Shabnams Familie nach Europa gehen, um eine gute Ausbildung für die Söhne zu erhalten, die älter seien als Sabires Kinder. Shabnams Mann Khaled erklärt hierzu, dass Sabires Töchter aufgrund des Krieges nie eingeschult worden und ohnehin nicht alphabetisiert seien. Seine Söhne hingegen hätten bessere Chancen in Europa und seien überdies mutiger, um ein solches Unterfangen zu wagen. Die Flucht der Familie Rahmani wurde dann über den Verkauf des gemeinsamen Wohnhauses finanziert, in dem die drei Generationen bislang gelebt hatten. Die Großeltern, Shabnams Eltern, zogen daraufhin bei Sabires Familie ein. Sabires Mann, der ebenfalls ein eigenes Autohaus besaß, gab der Familie zusätzlich Geld und besorgte die Flugtickets. Für Jasina blieb nun kein Platz mehr im Haus, daher sollte sie mit nach Europa gehen, beschlossen die beiden Schwäger gemeinsam mit den Großeltern. Jasinas Rolle bestand im Hause der Rahmanis vor allem in der Kinderbetreuung, der Unterstützung der übrigen Familienmitglieder beim Einkauf und als Begleitung zu Arztbe-

suchen oder dabei, Botengänge zu erledigen. Sie sei stets unterwegs gewesen, sagt sie. Immer habe es eine Erledigung gegeben, so war zur Apotheke, zum Arzt oder auf den Markt zu gehen. Auch ein Großteil der Hausarbeit fiel ihr zu. Sie habe das Haus »sauber« (Jasina, 2016) gehalten, geputzt und Wäsche gewaschen. Außerdem habe sie täglich alles fürs Kochen vorbereitet: »Kartoffel[n] schälen, Möhre[n], Fleisch machen« (ebd.). Gekocht wurde dann gemeinsam mit Schwester Shabnam und der Mutter. Was mit Khaleds Eltern sei, frage ich ihn. Die seien früh gestorben, erzählt er mir. Er sei bei einer Tante aufgewachsen und habe mit 16 Jahren Shabnam kennengelernt und geheiratet. Im Jahr darauf starb auch seine Tante. Er sei froh darum, dass seine Familie die heutigen Ausmaße des Krieges nicht erleben muss, sagt er.

Da der jüngste Sohn, Jamal, 2015, kurz vor der gemeinsamen Flucht, erst sieben Jahre alt gewesen sei, habe er am wenigsten verstanden, was vor sich geht und viel geweint. Er habe besonders viel Nähe bei der Mutter gesucht, obgleich er sich gerade seinen Brüdern angenähert hatte und seit Neustem viel Kontakt mit ihnen pflegte, was Shabnam sehr freute. Er solle selbstständiger werden, sagt sie. Das habe sich auch ihr Mann gewünscht. Mit sechs Jahren hätte er 2014 eingeschult werden sollen, doch wegen der Luftangriffe blieben er und sein Bruder Saad zu Hause bei der Familie. Für Saad war es die Zeit, in der er sich viel zu Hause langweilte und Gespräche mit dem Großvater führte, der mit im Haus lebte. Zunehmend sei er an Religion interessiert gewesen, und der Großvater hätte es gern gesehen, wenn er eine *Madrasa*¹ besucht hätte, so Shabnam. Der Krieg nahm der Familie die Entscheidung darüber jedoch ab. Im März 2015 brach die Familie nachts zum Flughafen auf. In Deutschland angekommen, lebten sie zunächst in einer Landeseinrichtung in Nordrhein-Westfalen, in der sie sechs Monate blieben, bevor sie Anfang Oktober 2015 der Kommune Mittstadt zugewiesen wurden und in die kommunale Unterkunft einzogen. Noch im Oktober erhielten Jamal und Saad einen Schulplatz. Jamal wurde mit acht Jahren in die erste Klasse eingeschult, da er über keine schulische Erfahrung verfügte. Und der 12-jährige Saad besuchte fortan die internationale Klasse einer Hauptschule und wurde in das fünfte Schuljahr eingestuft. Für den damals 15-jährigen Adil ist es schwieriger. Es habe die Möglichkeit bestanden ihn in die 10. Klasse derselben Hauptschule einzuschulen, doch da sein letzter Schulbesuch zu diesem Zeitpunkt bereits

1 Eine traditionelle Schule, an der vorwiegend die Auslegung des Koran, der Hadithen und der Scharia gelehrt wird (Schweizer 2015: 224ff.).

mehr als zweieinhalb Jahre zurückliegt, solle die Familie seinen 16. Geburtstag im Dezember abwarten und ihn dann an einem Berufskolleg anmelden, erinnern sich die Rahmanis an den Ratschlag des damals zuständigen Sozialarbeiters. Im Februar 2016 besucht Adil schließlich ein Berufskolleg und tut sich mit der Sprache zwar anfangs schwer, jedoch freut es ihn, die Möglichkeit zu haben, im Rahmen des Schulbesuchs handwerkliche Praktika absolvieren zu dürfen.

7.1.1.2. Familie Gestar

Familie Gestar stammt aus Asmara in Eritrea und gibt religiöse Verfolgung als Fluchtmotiv an. Sie fühlt sich einer christlichen Pfingstgemeinde zugehörig. Mutter Deborahs Sprachkenntnisse umfassten die Lokalsprache Tigrinya, ein wenig Arabisch, wenig Englisch und sehr gute Deutschkenntnisse. Vater Solomon spricht ebenfalls fließend Tigrinya und ein wenig Arabisch sowie gutes Englisch und Deutsch. Die Familie lebt in Deutschland seit dem Sommer 2015.

Solomon

Solomon, Jahrgang 1976, stammt aus einer Pfingstkirchenfamilie und wurde mit 18 Jahren, kurz nach Ende seines Schulabschlusses, zum Militärdienst eingezogen, was ihm Angst machte, da dieser in Eritrea viele Jahre andauern könne und kein verbindliches Ende habe, wie er sagt.² Als er nach 6 Jahren entlassen wurde, schrieb er sich an der Universität von Asmara zum Studium der katholischen Theologie ein und studierte fünf Jahre lang bis zum Jahr 2005. Er erinnere sich gern an diese unbeschwerte Zeit zurück, sagt er mit einem milden Lächeln. Ruhig und bedacht spricht Solomon in sicherem Englisch. Beim Sprechen schaut er häufig auf seine Hände. Nach Beendigung eines Satzes lächelt er gewissenhaft. Er ist ein etwa 1,80 m großer Mann mit kurzgeschorenen Haaren und spricht für seine Erscheinung mit recht hoher Stimme. Er trägt eine Brille sowie gebügelte Hosen und Hemden mit gestrickten Pullundern darüber. Wenn er die Unterkunft verlässt, trägt Solomon stets

2 Hierzu beschreibt Treiber auf Grundlage seiner ethnografischen Forschungsarbeiten, dass Korruption im eritreischen Militär ein häufiges Phänomen sei. Dies betreffe sowohl die Dauer des Wehrdienstes als auch die Anerkennung der Mitgliedschaft, die stets auch in Zusammenhang mit Machtdemonstrationen stünden und somit für Verunsicherung und Misstrauen sorgten (vgl. Treiber 2005; Treiber 2016; Treiber 2017).

einen Regenschirm bei sich, den er meist als Spazierstock verwendet und der ihm Halt zu geben scheint.

Noch im Jahr seines Abschlusses bittet ihn der Pfarrer seiner kleinen Pfingstgemeinde, das Amt fortzuführen, da dieser seine Gesundheit beeinträchtigt sah. Rückblickend schätzt Solomon: »But he was afraid, also. Even in the year 2005 it was not acceptable to be Christian as we are«. (Solomon, 2016) Damit spielt er auf die Verfolgung von Christen vor allem aus protestantischen Freikirchen in Eritrea an. Seine etwa 50-köpfige Gemeinde habe sich damals noch offener getroffen als in den Jahren darauf, in denen die Bibelkreise ausschließlich im Privaten stattgefunden hätten und als zum Beispiel Geburtstagsfeiern getarnt waren. In den drei Jahren vor der Flucht, etwa von 2012 bis 2015, seien es aufgrund mehrerer Verhaftungen nur noch bis zu 10 Personen gewesen, die Solomon als Pfarrer betreute. Aufgrund seines Studiums der katholischen Theologie und seiner späteren Anstellung als Lehrer an einer katholischen Schule, die ihn vor dem Verdacht, einer Pfingstkirche anzugehören, schützte, sowie aufgrund seines geringen Alters sei Solomon in den Augen des Priesters im Jahr 2005 offenbar ein passender Nachfolger gewesen, mutmaßt er. Ein Jahr später, im Jahr 2006, heiratete er mit 30 Jahren eine fünf Jahre jüngere Kollegin. Die junge Lehrerin wird jedoch in den folgenden sechs Jahren nicht schwanger, sodass die Leute beginnen, darüber zu reden und Gerüchte entstehen. Die Gemeindemitglieder begegneten der Tatsache, dass Solomons Ehe kinderlos blieb, kritisch und begannen, seine Frau zu meiden und schlecht über sie zu sprechen. Auch von anderen Lehrerinnen wird Solomons Frau zunehmend gemieden. 2012 raten seine Eltern ihm schließlich sogar dazu, eine andere Frau zu nehmen, doch er ist unentschlossen und schiebt die Entscheidung immer weiter auf. Seine Frau war zu dieser Zeit bereits häufig krank, und er hätte sie nicht im Stich lassen wollen, erzählt er. 2013 starb sie dann unerwartet mit 31 Jahren an einer Lungenentzündung und Solomon fühlte sich »guilty and betrayed at the same time« (ebd.). Schuldig habe er sich gefühlt, weil er nichts habe tun können, damit es ihr besser geht, und weil er in dem Glauben gewesen sei, sie werde sich bald wieder erholen. Er habe sich von Gott verraten gefühlt, da dieser erlaubt habe, dass Solomon seine »best years« (ebd.) mit einer Frau verbrachte, die ihm keine Kinder gebären konnte.

Deborah

Deborah lerne ich kennen, als sie 23 Jahre alt ist. Sie ist eine große hagere Frau mit langer Stirn und hohem Haaransatz. Ihr krauses Haar fällt offen herab. An manchen Tagen fixiert sie es mit Haarklemmen, doch es sei nicht lang genug, um es zurückzubinden, beschwert sie sich spielerisch. Blondes Haar wachse schneller, sagt sie, und nickt in meine Richtung. Ihre Hautfarbe ist etwas heller als Solomons. Deborah hat eine lange gerade Nase und wache, ausdrucksstarke Augen. Sie beobachtet jeden Raum, den sie betritt, aufmerksam. Nicht selten dreht sie sich in Gesprächen unvermittelt ruckartig um, wenn wir uns an für sie bislang unbekannten Orten treffen. Außerdem sitzt sie nicht gern mit dem Rücken zur Tür. Im Gegensatz zu Solomon scheint Deborah ihr Gegenüber in Gesprächen stets ausführlich zu mustern, als ob sie jede Regung im Gesicht als mögliche Andeutung wahrnehmen wollte. Auch sie spricht überlegt und kontrolliert wie ihr Mann. Deborah verwendet kein Make-up, habe sich aber für ihre frühere Stelle als Sekretärin täglich geschminkt. Sollte sie in Deutschland Arbeit finden, werde sie sich wieder schminken. In der Unterkunft sehe sie keinen Sinn darin, geschminkt zu sein.

Zunächst spreche ich unbeschwert mit ihr über sie und ihre Familie. Darüber, dass beide Kinder ihre Grübchen hätten, und über die Besonderheit, dass beide Kinder angewachsene Ohrläppchen hätten wie ihre Mutter. Eines Abends beim spätsommerlichen Spaziergang im Park nahe der Unterkunft bricht es aus Deborah hervor. Solomon sei nicht der Vater ihres Sohnes Gabriel. Ihm sehe er daher nicht ähnlich und es belaste sie sehr, dass es so sei.

Sie bekam Gabriel mit 15 Jahren, im Jahr 2007, nachdem sie von einem Mann aus der Nachbarschaft vergewaltigt wurde. Die Mutter glaubte ihr, der Vater zunächst nicht, er schlug sie. Die Mutter konnte den Vater jedoch besänftigen, sodass er entschied, da die Gemeinschaft der Familie nicht geglaubt hätte, sollte nichts unternommen werden. Deborahs Peiniger galt als angesehener Geschäftsmann, von dem viele Menschen im Viertel sich Geld leihen oder in seiner Schuld standen. Außerdem hatte er den Bau der Mädchenschule bezuschusst, die Deborah damals besuchte, erzählt sie. Auch in ihrer Pfingstgemeinde sei er angesehen gewesen. Sein Vater war derselbe Pfarrer, der zwei Jahre zuvor Solomon bat, das Amt zu übernehmen. Solomon sollte erst in Deutschland davon erfahren, wenn Deborah genügend Mut und Distanz zur Heimat hat, um ihm zu gestehen, wer Gabriels biologischer Vater ist. Ob Gabriel es wisse? Das sei nicht klar, erzählt Deborah. Sie spreche nicht mit ihrem Sohn darüber. Er kenne den Mann aus der Gemeinde schließlich

von klein auf. Es könnte verwirrend für ihn sein und sie könne sich nicht vorstellen, dass sie je den Mut für ein solches Gespräch aufbringe.

Während Deborahs Schwangerschaft war ihre Mutter selbst erst 32 Jahre alt, sie wies ihre Tochter an, fortan das Haus nicht zu verlassen, sodass die Schwangerschaft geheim bliebe. Deborah war sich jedoch darüber im Klaren, dass zu diesem Zeitpunkt dennoch Familienmitglieder und Nachbarn von der Schwangerschaft wussten, und vermutet rückblickend, dass die Mutter sie aus Scham zu Hause ließ: »Vielleicht sie möchte nicht, dass ich gehe [in die] Schule weil alle werden reden über mich und mein[en] Bauch.« (Deborah, 2016) Ihre Mutter argumentierte außerdem, es sei besser, dem Nachbarn, ihrem Peiniger, vorerst nicht zu begegnen. Es wurde daraufhin eine Krankheit vorgetäuscht, an der Deborah leide. Die Großeltern wussten ebenfalls Bescheid. Deborahs Großmutter kaufte sogar Medikamente für sie und erzählte im Krankenhaus ihren Bekannten von der angeblich kranken Enkelin. Das Kind brachte Deborah schließlich zu Hause im Beisein ihrer Mutter und Großmutter zur Welt. Sie sagt dazu: »Der letzte Tag von mein[er] Kindheit.« (ebd.) Ihr Sohn wurde fortan als Deborahs jüngster Bruder aufgezogen. Daher wählten auch ihre Eltern den Namen für den Jungen: Gabriel. Deborah fühlt sich entlastet und sagt, sie habe in dieser ersten Zeit manchmal sogar vergessen, dass es eigentlich ihr Kind sei. Sie erlebte keinen Milcheinschuss und war beruhigt, dass ihre Mutter Gabriel aufzog, da sie ohnehin erfahrener in dieser Rolle gewesen war. Bald durfte Deborah auch wieder zur Schule gehen, sie gesteht, sie sei manchmal froh gewesen, den Jungen so tagsüber nicht sehen zu müssen, da er sie an »was passiert [ist]« (ebd.) erinnerte. Abschließend stellt sie fest: »Ich war ein Baby selber und wie kann ich eine Mutter sein für ein Baby?«

2010, als Gabriel 3 und Deborah 18 Jahre alt war, sollte sie aufgrund ihrer Volljährigkeit zum Militär eingezogen werden. Dies zu verhindern war nur möglich, wenn eine 18-Jährige verheiratet, schwanger oder bereits Mutter war, erzählt sie. Da Gabriel nicht als ihr Sohn registriert war, zahlten die Eltern einem befreundeten Arzt Geld, der ihr eine Schwangerschaft bescheinigte, sodass eine Aussetzung des Militärdienstes erwirkt werden konnte. Deborah begann im Anschluss an ihren Schulabschluss als Sekretärin für ein mittelständisches Unternehmen zu arbeiten, das von einem Gemeindemitglied geführt wurde.

Im Jahr 2014 wurden Deborahs Eltern und ihre drei Jahre jüngere Schwester Rita nach dem Gottesdienst gemeinsam mit anderen Gemeindemitgliedern inhaftiert. Es heißt, sie seien im Gefängnis getötet worden. Deborah

und Gabriel waren an diesem Tag bei den Großeltern, die krank geworden waren, um für sie einzukaufen. Deborah, die damals 22 Jahre alt war, hielt Kontakt mit dem Pfarrer Solomon ihrer Pfingstgemeinde, um zu erfahren, was geschah. Solomon war damals 37 Jahre alt und Witwer. Er nahm sich Deborahs an, und sie und Gabriel zogen in sein Haus. Er habe sie schließlich auch davon überzeugt, Gabriel die Wahrheit zu sagen, erzählt Deborah. So erfuhr der damals 7-Jährige, dass seine Schwester eigentlich seine Mutter ist und seine Eltern seine Großeltern sind. Solomon heiratete Deborah kurz darauf und erkannte Gabriel als seinen Sohn an. Aufgrund der zunehmend angespannten Situation in Asmara riet er Deborah, bis auf Weiteres einen anderen Vornamen anzunehmen, um religiösen Angriffen vorzubeugen. Sie nannte sich fortan ›Almaz‹ und ihren Sohn ›Batha‹, jeweils Namen aus der Tigrinya-Sprache. Bei der Heirat ging es Solomon vor allem um Schutz, doch bald darauf stellte sich auch Liebe ein, erzählt er lächelnd. Ende 2015 wurde die Situation für die kleine Familie immer brenzlicher. Der Schulleiter hatte herausgefunden, dass Solomon einer Pfingstgemeinde angehörte und Regierungsbehörden informiert. Deborah erfuhr über Umwege davon. Die Familie versteckte sich etwa eine Woche bei Deborahs Großeltern. Die Gemeinde konnte sich zu diesem Zeitpunkt ohnehin nicht mehr treffen, da das Risiko zu groß war. Als Deborah Schwangerschaftssymptome aufwies, entschied Solomon schließlich, dass die Familie nach Europa fliehen sollte. Solomon zahlte einem Freund etwa 3000 Euro, der Kontakt zu Schleppern hatte, die die Gestars wiederum über die Grenze in den Sudan bringen sollten. Deborahs Großeltern unterstützten sie dabei finanziell, wollten jedoch selbst zurückbleiben. Seitdem haben sie nichts mehr von ihnen gehört. Eine ehemalige Nachbarin fand Deborah jedoch auf Facebook (unter wiederum einem anderen Namen als ›Almaz‹) und schrieb ihr, ihre Großeltern seien an Altersschwäche gestorben und drückte ihre Anteilnahme aus. Deborah weiß bis heute nicht, ob dies stimmt, und traut sich nicht auf die Nachricht zu antworten, da sie Angst hat, es könne sich um einen Trick handeln, um sie in ein Gespräch zu verwickeln und ihren Aufenthaltsort zu erfahren. Es sei unwahrscheinlich, dass beide gleichzeitig an Altersschwäche gestorben seien, sagt sie kontrolliert. Vielmehr sei nicht auszuschließen, dass sie ermordet wurden.

Als der Familie die Flucht über die Grenze in den Südsudan gelang, ging es weiter über Libyen nach Italien. Die Überfahrt im Schlauchboot im Juli 2015 kostete Solomon erneut etwa 3000 Euro. Circa 200 Personen waren es im Schlauchboot, erinnert sich Deborah. Gabriel erlebte dort, wie Menschen ertranken und verhungerten, und sei seit der Überfahrt »ein andere[r]

Mensch« (ebd.). Der ausgeglichene Junge sei plötzlich aufbrausend gewesen, dann wieder in sich gekehrt. Er habe verzweifelt geweint, dann wieder Solomon und seine Mutter angeschrien. Er sagte erstmalig, er vermisse »seine Eltern« und Rita sowie die Großeltern. Sie sei nie seine Lieblingsschwester gewesen, gesteht Deborah. Gabriel habe immer mehr Kontakt zu Rita gehabt und lieber Zeit mit ihr verbracht. Rita war immer zu Haus und habe ihren Eltern im Haushalt geholfen, während Deborah zur Schule ging und später arbeitete. Als er erfuhr, dass gerade *sie* seine Mutter sei, sei das auch deshalb ein Schock für ihn gewesen, weil die beiden so unterschiedliche Charaktere seien, erklärt sie. Auch das Verhältnis zu Solomon sei in der Zeit der Flucht, vor allem während der Zeit in Italien und Österreich, spannungsbehaftet gewesen, so Deborah. Solomon sei zwar stets wie ein Vater zu ihm gewesen, doch während der Flucht sei auch er oft gereizt und wütend gewesen, dass Gabriel ihn nicht immer als solchen sehe, sondern stattdessen seinem Großvater hinterhertrauerte. Er habe sein Leben aufs Spiel gesetzt, um die beiden zu beschützen und all seine Ersparnisse aufgebraucht, um die Flucht zu ermöglichen. Mit Gabriels Gefühlsausbrüchen habe er zu dieser Zeit nicht umgehen können, so Deborah. »Solomon [wollte] für uns neue Zukunft und nicht, dass wir schauen in [die] Vergangenheit.« (ebd.) So sucht sie das Verhalten ihres Mannes zu dieser Zeit zu entschuldigen.

Ende August 2015 erreichen sie Deutschland und landen schließlich in Nordrhein-Westfalen, in derselben Aufnahmeeinrichtung, in der zu diesem Zeitpunkt seit fünf Monaten auch Familie Rahmani lebt. Jedoch begegnen sie sich dort nie. Nach knapp sechs Monaten beziehen sie die kommunale Unterkunft in Mittstadt, im Februar 2016. Zu diesem Zeitpunkt lebt Familie Rahmani wiederum bereits seit fünf Monaten dort.

Deborah ist mittlerweile im achten Monat schwanger. Den Sozialarbeitern möchte sie nichts sagen, da sie sie kaum kenne und außerdem fürchte, das Kind zu verlieren. Als sie Blutungen hat, wendet sie sich schließlich doch an Lisa, die sie wiederum an eine Gynäkologin vermittelt. Deborah hat Angst vor dem Termin. Solomon und Gabriel begleiten sie, warten jedoch im Wartezimmer. Die Ärztin bestätigt schließlich, dass es dem Ungeborenen gut gehe und prognostiziert, es sei ein Mädchen. Deborah freut sich sehr darüber. Solomon wählt einen Namen, der ihm passend erscheint: Hope. Das Mädchen wird schließlich im April 2016, etwa drei Wochen zu früh, geboren.

In der Unterkunft wohnen die Gestars zunächst neben einer albanischen Familie, mit denen sie sich auch den Flur teilen. Solomon dazu:

»I can't remember the name. They were a Muslim family. But I only know that because I talked to the husband about it. Nice family. Good children. Just a hard [überlegt] future for them. The woman could not sleep at night because of all the stress. The children were very young. About Hope's age. Three children. One baby and two toddlers. One afternoon my wife knocked at their door. The children at Kinderbetreuung had gotten some sweets and she wanted [to] offer [some] to their children, but no one was there. The next day, Lisa told us, they had been sent back to their country during the night.«
(Solomon, 2017)

Nach acht Monaten werden die Nachbarn der Gestars im Oktober 2016 des Landes verwiesen. Noch im selben Monat zieht Familie Rahmani vom Erdgeschoss in die beiden benachbarten Räume. In einem Raum schlafen die Eltern Shabnam und Khaled mit dem jüngsten Sohn Jamal auf einem Ausziehsofa. Im Nebenraum schlafen Shabnams Schwester Jasina und der mittlere Sohn Saad auf einer Matratze. Der 17-jährige Adil schläft im selben Raum auf einer eigenen Matratze, die quer vor dem Fenster an der Heizung steht.

Familie Gestar schläft nebenan zu viert in einem Bett in ihrer Wohnung. Deborah schläft mit Hope im Arm, da sie diese nachts am äußersten Rand des Bettes stillt. Sie scherzt, Solomon und Gabriel bräuchten viel Platz. Solomon sagt, seine Frau schlafe am äußersten Rand, da dort der Heizstrahler stehe und sie diesem mit der gemeinsamen Tochter am nächsten sein solle.

7.1.2. Die Interaktionen

Bereits kurz nach dem Einzug der Rahmanis in die benachbarte Wohnung kommt es zu Konflikten. Anhand von Beobachtungsprotokollen und narrativen Interviews mit den Familien ergibt sich ein Konfliktpotenzial, das sich hauptsächlich auf den gemeinsam zu erledigenden Putzplan konzentriert. Dieser sieht vor, dass diejenigen Familien, die sich einen Flurbereich teilen, diesen sauber halten. Der Bereich soll täglich von Müll und Schuhen befreit, gefegt oder gesaugt und im Anschluss gewischt werden. Ob dies abwechselnd geschieht und in welchem Turnus die Familien sich dies aufteilen, obliegt ihnen. Die Sozialarbeiter Lisa und Thomas kontrollieren jedoch die Flure, und auch der Hausmeister Amir achtet darauf, dass diese sauber sind.

Zunächst äußert die Familie Rahmani Unzufriedenheit. So ist im Beobachtungsprotokoll festgehalten, dass Shabnam beginnt, die Sauberkeit des Flures an Tagen zu vergleichen, an denen ihre Familie ihn gereinigt hat, im

Vergleich zu den Tagen, an denen Familie Gestar diesen gereinigt hat. Dabei geht sie mehrmals vorm Betreten ihrer Wohnungstür den Flur auf und ab, blickt sich um, und schnalzt mit der Zunge. Am nächsten Morgen um neun Uhr, als die Kinder bereits in der Schule sind, beginnt sie den Flur gemeinsam mit Jasina zu reinigen. Dabei stellen sich die beiden Schwestern zunächst zwei Stühle in den Flur. Während Jasina mit gebeugtem Rücken und einem Handfeger den Flur reinigt, sitzt Shabnam mit gekreuzten Beinen auf einem der beiden Stühle und unterhält sich mit ihr. Nachdem Jasina einen Putzeimer geholt und mit heißem Wasser gefüllt hat, schickt sie sich an, diesen mit Reinigungsmittel zu füllen. Shabnam nimmt ihr dieses jedoch plötzlich aus der Hand, um es nach ihrem eigenen Ermessen zu dosieren. Sie macht dabei eine Bemerkung, die Jasina ein wenig zu kränken scheint, diese geht jedoch nicht näher darauf ein. Shabnam taucht den Wischmopp nun in das heiße Wasser und zieht zwei lange Bahnen über den Linoleumboden des Flures. Dann drückt sie den Mopp ihrer Schwester in die Hand und setzt sich wieder auf den Stuhl. Diesmal stützt sie ihren rechten Ellenbogen auf dem Oberschenkel ab und legt den Kopf dabei in die rechte Hand. Die beiden sprechen nicht mehr, doch die Situation scheint vertraut. Shabnam beobachtet gedankenversunken Jasina beim Wischen des Flures. Als dieser gewischt ist, verlässt Jasina erneut die Etage mit dem Putzeimer. Nach einigen Minuten kommt sie zurück. Nun befindet sich kaltes Wasser im Eimer. Shabnam knibbelt an ihren Fingernägeln, macht einen Kommentar und sieht im Folgenden zu, wie Jasina den Flur erneut wischt. Im Anschluss setzen sich beide im Schneidersitz auf die Stühle, die sie nun mit dem Rücken zur Wand geschoben haben, sodass sie sich unterhalten können, während der Flur trocknet. Im Anschluss räumt Jasina die Putzutensilien ein Stockwerk tiefer zurück in den Haushaltsraum. Der Flur riecht nun intensiv nach Zitronenputzmittel.

An Tagen, an denen Familie Gestar den Flur geputzt hat, prüft Shabnam diesen erneut kritisch. Sie erklärt dann verärgert, dass Familie Gestar den Flur stets abends putzen würde. Er solle laut Putzplan jedoch morgens geputzt werden, da er sonst zu Lisas Postrunde am Mittag bereits wieder verdeckt sei. Außerdem würde Deborah den Flur nicht gründlich genug reinigen. Zu der Kritik hinsichtlich des Einhaltens der Putzzeiten kommen die Zweifel hinzu, dass Deborah den Flur tatsächlich jeden zweiten Tag putze, da sie abends keine Putzgeräusche aus ihrer Wohnung höre. Sie bespricht diese Vermutung auch mit ihrem Mann Khaled, mit Schwester Jasina und mit den Nachbarn Nimaz Sayed und Fatima Ahmadi. Häufig sitzen die Frauen gemeinsam beim Tee und reden über Familie Gestar und deren Putzverhalten.

Bei einem dieser Treffen in der Wohnung der Ahmadis wirft der 10-jährige Sohn Khadir, der eine Klasse mit Gabriel Gestar besucht, ein, dass Gabriel einmal den Flur putzen sollte, weil Deborah mit der zweijährigen Tochter beschäftigt war. Dies nehmen die Frauen in ihr Gespräch auf und reagieren sehr emotional darauf. Es sei nicht richtig, seine Kinder die Hausarbeit erledigen zu lassen, sagt Shabnam. Sie habe sogar drei Kinder und habe diese Arbeit nie ihrem Mann oder ihren Kindern überlassen müssen. Nimaz stimmt ihr zu und betont, dass sie und Fatima sogar noch ganz junge Kinder, zwei Sechsjährige, zu betreuen hätten und dennoch tagsüber den Flur wischten. Ein weiterer Kritikpunkt der Frauen besteht darin, dass Familie Gestar der Aufforderung Lisas Folge leistet, die Schuhe der Familie in der Wohnung statt im Flur vor der Wohnungstür abzustellen, da dies aus Brandschutzgründen nötig sei. Die Frauen beschreiben dies als »schmutzig« und schnalzen ablehnend mit den Zungen. Für muslimische Familien sei dies undenkbar.

In den folgenden Wochen ist zu beobachten, dass mehr und mehr Putzutensilien im Haushaltsraum fehlen. Jedoch scheint dies nur Familie Gestar zu bemerken, die es mir gegenüber anspricht. Zunächst fehlt der Mopp, dann auch der Plastikeimer und schließlich mehrere Flaschen des Putzmittels. In den Teerunden der Frauen um Shabnam kommen weitere Vorwürfe auf. Ständig bleibe die Post der Familie Gestar vor der Wohnungstür liegen. Dies sei unordentlich und offenbar sei die Familie daher nicht interessiert daran, ihre Post zu beantworten und sich um ihre Angelegenheiten bezüglich des Asylbescheides und des Jobcenters zu kümmern. Bei einer Postrunde stellt Lisa bald darauf fest, dass sich Shabnam weigert, die Post für ihre Nachbarn, die Gestars, anzunehmen. Da es sich um einen wichtigen Brief handelt, möchte Lisa ihn ungern vor der Wohnungstür ablegen. Doch Shabnam schrickt regelrecht davor zurück und ist bedacht darauf, diesen nicht zu berühren.

Deborah ist tagsüber mit der 2-jährigen Hope beschäftigt. Sie erledigt, sobald Gabriel in der Schule ist, die Einkäufe, räumt in der Wohnung auf und bereitet Essen zu, während Solomon einen Sprachkurs besucht. Nachmittags treffen sich Solomon und Deborah ab und zu in einer evangelischen Gemeinde in der Nähe, die sie zu Fuß erreichen können, um den Bibelkreis zu besuchen. An manchen Abenden reinigt Deborah den Flur, während Hope von Gabriel betreut wird, der mit ihr spielt. An anderen Abenden übernimmt Gabriel dies, wenn seine Mutter das Essen zubereitet oder telefoniert. Der Junge benutzt dafür lediglich den Wischeimer, den er mit kaltem Wasser aus dem Wasserhahn im zweiten Stock füllt sowie das Putzmittel. Wenn Deborah putzt, tut sie es ähnlich wie Shabnam und Jasina, jedoch wischt sie nicht

nach. Auch wischt sie schneller und beschränkt das Staubsaugen zuvor auf einige Sekunden. An manchen Abenden putzt die Familie den Flur nicht. Es ist weiterhin zu beobachten, dass Solomon und Khaled sich größtenteils ignorieren. Sie grüßen sich nur mit einem kurzen Nicken bei Begegnungen in der Unterkunft. Die Frauen der Familie Gestar und Rahmani ignorieren sich sogar morgens im Flur bei dem Gang zum Gemeinschaftsbad und auch dann, wenn sie die Kinder in die Schule bis zur Haustür der Unterkunft begleiten. Aus den Beobachtungsprotokollen geht ebenfalls das Verhalten der beiden Familien hervor, wenn sie einen Raum teilen müssen, zum Beispiel wenn sie gemeinsam vor dem Büro der Sozialarbeiterin warten müssen. Shabnam und Jasina schnalzen dann häufig mit der Zunge, um ihre Ablehnung auszudrücken. Auch nehmen sie körperlich Platz ein, indem sie die drei freien Stühle vor dem Büro zu zweit besetzen. Beide sitzen auf den äußersten Stühlen, schräg einander zugewandt, mit übereinandergeschlagenen Beinen, dass keine weitere Person sich setzen kann. Sie mustern Deborah demonstrativ von oben bis unten und sprechen und kichern dabei. Auf diese Weise grenzen sie sich gezielt von ihr ab. Deborah nimmt in solchen Situationen keinen Blickkontakt auf. Sie spielt mit ihren Händen³ oder führt ein Gespräch mit Gabriel auf Tigrinya.

7.1.3. Analyse des Fallbeispiels

Aus den Gesprächen mit den beiden Frauen ergeben sich zwei Perspektiven, die im Folgenden aufgezeigt werden. Es wird deutlich, dass Shabnam ihren jüngsten Sohn regelmäßig befragt, wie sich Gabriel Gestar in der Schule mache, und warnt ihn davor, Kontakt zu dem ebenfalls 10-Jährigen aufzunehmen. Gabriel und Jamal Rahmani besuchen eine Klasse, kennen die Dynamiken der Eltern und halten sich daher zurück. Die beiden Jungen sitzen in ihrer Klasse aufgrund des Sitzplans nebeneinander, den ihre Lehrerin festgelegt hat. Sie bezeichnen sich jedoch nicht als Freunde. Vielmehr antwortet Jamal, als ich ihn frage »Was weißt du über Gabriel?«: »Er ist ein Christ und er ist auch zehn Jahre alt« (Jamal, 2017). Hierbei wird deutlich, dass Jamal die

3 Deborah ist eine der wenigen Frauen in der Unterkunft, die kein eigenes Handy besitzt. Die meisten Wartenden vor Lisas Büro schreiben Nachrichten auf ihrem Handy, sehen sich Fotos darauf an oder spielen Spiele darauf. Dass Deborah mit ihren Händen spielt, wirkt in diesem Kontext sehr ungewöhnlich und kindhaft. Deborah benutzt ab und zu Solomons Telefon, möchte jedoch kein eigenes Handy, da sie Angst hat, ihr Aufenthaltsort könne so bekannt werden.

religiöse Argumentation seiner Mutter übernimmt und Gabriel vorrangig als Christen wahrnimmt. Diese Argumentation hat ihren Grund zum einen in der Bezeichnung »die Christen«, (Shabnam, 2016), mit der seine Eltern Familie Gestar benennen (obgleich es noch andere christliche Familien in der Unterkunft gibt), und zum anderen in Shabnams Warnungen gegenüber ihren Kindern und anderen Familien, Familie Gestar sei ungepflegt, was sie ebenfalls religiös konnotiert, indem sie ihre Wahrnehmungen immer wieder in Verbindung mit der christlichen Konfession der Familie bringt. Auch gegenüber der Forscherin äußert sie sich entrüstet. So beschreibt sie die zweijährige Hope mit der Aussage: »Kleine[s] Mädchen haben so [hält die Hände in einem Bogen über ihrem Kopf] Haare! [schnalzt mit der Zunge]« (ebd.). Gleichermaßen bietet auch Deborahs kurzes krauses Haar Anlass für Entrüstung. Auf Shabnam wirkt dies unrein. Doch nicht nur die Struktur ihres Haares, sondern auch die Tatsache, dass sie es so kurz trägt und nicht bedeckt, ärgert sie. Deborah wirkt auf Shabnam weiterhin durch ihr hageres, ungeschminktes Erscheinungsbild unfraulich und nicht mütterlich. Diese Fremdheit spiegelt sich für sie auch in Deborahs dunkler Hautfarbe. Als diese im Gespräch thematisiert wird, schaltet sich Shabnams Schwester Jasina ein und bittet Shabnam mir zu übersetzen: »Schmutzig[e] Haut. Ist schmutzig[e] Familie« (ebd.). In diesem Dreiergespräch erklären die beiden Schwestern auch, sie würden einige Putzutensilien im Waschmaschinenraum hinter den Waschmaschinen verstecken, sodass diese der Familie Gestar nicht zugänglich seien. Dabei betonen sie die Notwendigkeit es zu vermeiden, dass »schmutzig[e] H[ä]nde« (ebd.) diese berührten. Als sie erfahren, dass Gabriel zuweilen die Putzdienste seiner Familie übernimmt, beziehen Shabnam und Jasina dies auf ihr Rollenverständnis als Frau und ihre damit einhergehenden Erwartungen. Dass ein Kind die Aufgaben der Mutter erfüllen müsse, noch dazu ihr Sohn, bestätigt sie darin, dass Deborah keine gute Mutter sei, da ihr Verhalten vom dem Jasina und Shabnam bekannten Standard abweicht. Als die beiden ihren Ärger gegenüber Lisa ansprechen, beschränken sie sich jedoch auf die Schilderung, dass Deborah den Flur nicht ordnungsgemäß sowie selten putzen würde. Sie schildern weiterhin, dass sie eine Ungerechtigkeit darin sähen, allein für den Zustand des Flures zuständig zu sein. Einen weiteren Sachverhalt, der ein Ärgernis für Shabnam darstellt und deren Bild von Deborah prägt, verschweigen sie Lisa jedoch. Nämlich, dass Familie Gestar der Aufforderung der Sozialarbeiterin Folge geleistet hat, die Schuhe der Familie statt auf dem Flur im Inneren der Wohnung aufzustellen. Shabnam äußert erneut, dies sei »schmutzig«

(ebd.) und nicht nachvollziehbar, die Sichtweise der Sozialarbeiter außer Acht lassend.

Aus Deborahs Perspektive besteht zunächst ein großes Unwissen hinsichtlich ihrer Nachbarn. Sie kennt die Familienmitglieder vom Sehen im Flur und weiß, dass Gabriel und Jamal eine Klasse besuchen. Die Namen aller Familienmitglieder der Rahmanis kennt sie jedoch nicht. Die Familie oder auch Shabnam als Einzelperson bezeichnet sie daher stets als »Rahmani« (Deborah, 2016), was auf eine Distanz zu den Nachbarn hindeutet. Dass das Putzen konfliktbehaftet ist, fällt Deborah durch das Verhalten, vor allem aber durch Mimik und Gestik von Shabnam und Jasina auf. Was Rahmanis jedoch nicht wissen, ist, dass Solomon und Deborah ein wenig Arabisch verstehen und daher auch, wenn schlecht über sie gesprochen wird. Dies führt zusätzlich dazu, dass sich Deborah von den Nachbarn distanziert. Deborah führt die von ihr wahrgenommene Feindseligkeit ihrer Familie gegenüber auf religiöse Differenzen zurück. Zwar hatten die Gestars bereits Kontakt und positive Erfahrungen zu und mit einer muslimischen Familie aus Albanien, die vor den Rahmanis die Wohnung bewohnte, jedoch argumentiert Solomon, dass sie aus einem Land kämen, in dem es normal sei, Muslimen gegenüber vorsichtig zu sein, da von diesen potenziell eine Bedrohung ausgehen könne. Die persönliche Verfolgungserfahrung stärkt diese Ansicht der Familie. Zudem steht Shabnam im engen Kontakt mit einer weiteren syrischen Frau aus der Unterkunft, die zufällig den Namen Almaz trägt. Dies war Deborahs muslimischer Deckname in Eritrea, der sie noch immer Angst erleiden lässt, sobald sie ihn hört. Deborah geht den Rahmanis auch daher aus dem Weg. Das Putzen verschiebt sie so weit auf die späten Abendstunden, dass es ihr unwahrscheinlich erscheint, ein Familienmitglied der Rahmanis auf dem Flur anzutreffen. Hört sie laute Geräusche aus der benachbarten Wohnung oder hat sie den Eindruck, jemand komme auf den Flur, stellt sie zum Beispiel das Staubsaugen sofort ein. In einem weiteren Gespräch erklärt sie mir, sie sauge stets nur kurz, um niemanden zu stören. Ein anderes Mal sagt sie, sie sauge abends schnell den Flur, um die Ruhezeiten einzuhalten, daher werde manchmal nicht alles sauber. Als sukzessive Putzutensilien verschwinden, erklärt Deborah zunächst für etwa zwei Wochen, sie habe das Putzen »vergessen« (Deborah, 2016). Sie zuckt dabei mit den Schultern und meidet meinen Blick, obgleich sie mich sonst in Gesprächen genau mustert. Als sie den zunehmenden Unmut der Rahmanis in dieser Zeit bemerkt, teilt sie zunächst Gabriel für den Putzdienst ein und begründet seine Mithilfe mir gegenüber wie folgt: »Ist kein Baby, Natalie!

Ist er 10 Jahre!« (ebd.) Doch der Zehnjährige kann den schweren Staubsauger nicht die Treppen hinauftragen, sodass er auf das Staubsaugen verzichtet. Als er dann weder Kehrblech und Besen noch Wischmopp, Eimer und Putzmittel findet, gibt er schließlich auf, möchte dies seinen Eltern gegenüber jedoch nicht zugeben. Zunächst erzählt er seiner Mutter, das Putzen sei besonders schnell gegangen, dafür wird er von Deborah damit belohnt, dass er ein Spiel auf Solomons Smartphone spielen darf. Doch nach weiteren drei von Gabriel ausgeführten Putzdiensten, die tatsächlich nicht stattfinden, wird Deborah vor dem Büro der Sozialarbeiterin böse von Shabnam und Jasina angesehen und hört, wie diese von ihr auf Arabisch als »schmutzig« (ebd.) sprechen. Daraufhin ist sie bestürzt und erzählt mir, dass sie nun das Gespräch mit Lisa suchen werde, um deren Hilfe zu erbitten. Lisa gegenüber stellt sie die Situation zunächst so dar, dass sie von den Nachbarn schikaniert werde, obgleich sie ihre Putzdienste regelmäßig ausführe. Bei weiterer Nachfrage räumt sie ein, dass sie abends oft müde sei und daher ab und zu einen Putzdienst nicht ausgeführt habe. Als Lisa sie mit den Vorwürfen der Rahmanis konfrontiert, wird Deborah jedoch ungehalten und ärgert sich über die Regeln in der Unterkunft, die nicht nachvollziehbar seien. Weiterhin äußert sie: »Warum ich muss sauber machen? Flur ist nicht schmutzig. Flur ist sauber!« (ebd.) Die Situation mit den Rahmanis ärgere sie, es gehe nur darum, zu zeigen, wer den Flur besser reinigen könne. Ein sauberer Flur müsse jedoch nicht geputzt werden, nur um den Dienst eingehalten zu haben. Wütend verlässt sie das Büro der Sozialarbeiterin. Als ich sie nach dem Gespräch allein antreffe, frage ich sie, weshalb sie Lisa gegenüber die fehlenden Putzutensilien nicht erwähnt habe. Deborah tut so, als wüsste sie nicht, wovon ich spreche. Auch die Tatsache, dass die Schuhe der Familie Rahmani noch immer im Flur stünden, sei ihr nicht aufgefallen.

Die beschriebenen Alltagspraktiken der beiden Familien können mit de Certeau als nicht zufällig oder bewusst beschrieben werden (vgl. de Certeau 1988: 11). In der Untersuchung jener kreativen Praktiken zieht de Certeau vor allem Verbindungslinien zu Foucault (1977), indem er Praktiken als Mittel zum Umgang mit einer Disziplinierung thematisiert. Jene Praktiken dienten dazu, sich einen bestimmten Raum anzueignen und seien in ihrer Vielzahl mit »Handlungsweisen« (de Certeau 1988: 16) am besten umschrieben (vgl. ebd.). Die dabei anzuwendenden »Praktiken und Listen« (ebd.) bilden die Grundlage seiner wesentlichen Unterscheidung in Strategien und Taktiken, die de Certeau in ein bestimmtes Machtverhältnis einbettet. Dabei setzten Strategien ein »mit Macht und Willenskraft ausgestattetes Subjekt« (ebd.: 23) wie auch

einen Ort voraus, der diesem Subjekt eigen sei (vgl. ebd.). Taktiken wiederum bezeichneten »ein Kalkül, das nicht mit etwas Eigenem rechnen kann« (ebd.), schon gar keinen eigenen Ort: »Die Taktik hat nur den Ort des Anderen.« (ebd.) Die Taktik sei daher fluider als die Strategie, müsse flexibler reagieren, »günstige Gelegenheiten« (ebd.) abpassen und das Kräfteverhältnis an den Stellen zu ihren Gunsten nutzen, an denen es sich anbiete (vgl. ebd.: 23f.). Gerade am »Ort des Anderen« (ebd.: 23) stelle dies eine Herausforderung dar. Damit sind auch die Feldakteure dieser Arbeit konfrontiert. Im Fallbeispiel des Putzplanes taktieren Shabnam und Deborah beide im Rahmen ihrer Möglichkeiten. Shabnam, indem sie Putzutensilien versteckt sowie ihre Einschätzung der Familie Gestar mit anderen Familien teilt und so Mehrheiten in der Unterkunft für sich gewinnt. Deborah taktiert, indem sie zum Beispiel ihr arabisches Sprachverständnis nicht offenbart und genau abwägt, welche Details im Konflikt um den Putzplan sie Lisa anvertraut um sich deren Unterstützung gegen Familie Rahmani zu sichern. Weiterhin gibt sie mir gegenüber vor, über bestimmte Sachverhalte nicht im Bilde zu sein. Möglicherweise ist es ihr unangenehm, da sie dann vorherige Argumentationslinien nicht aufrechterhalten könnte oder ihr diese nicht mehr kohärent erscheinen würden. Eventuell sind ihr bestimmte Details wie die Schuhe im Flur vor der Wohnung der Rahmanis jedoch auch nicht aufgefallen. Eine andere Begründung wäre, dass sie dies ignoriert – vor Erschöpfung oder aus Sorge um eine Intensivierung des Konflikts. Nach de Certeau geschieht das Taktieren im Alltag nie zufällig (vgl. de Certeau 1988: 11). Vielmehr sollen die beobachteten Interaktionen der Feldakteure vor dem Hintergrund ihrer persönlichen Biografien und Werdegänge beleuchtet werden. So findet Deborah einen individuellen Umgang mit ihrer religiösen Zugehörigkeit vor dem Hintergrund dessen, was ihr in Eritrea widerfahren ist. Sie bezeichnet sich als Christin und besucht regelmäßig die Gottesdienste einer Gemeinde außerhalb der Unterkunft, legt jedoch Wert darauf, in der Unterkunft selbst kein Kreuz um den Hals zu tragen. Dies kann im Sinne von Malkkis Konzept des pragmatischen Umgangs mit Identität (vgl. Malkki 1995: 155) verstanden werden, die argumentiert, dass Flüchtlinge häufig bereits in ihren Herkunftsländern Erfahrungen mit ethnischer und religiöser Pluralität gesammelt und dabei gelernt hätten, mit dieser flexibel umzugehen (vgl. ebd.). Dabei seien neben ethnischen und religiösen Zugehörigkeiten zum Beispiel auch Sprachzugehörigkeiten pragmatisch gehandhabt worden. Mittels dieses Managens multipler Identitäten sei es möglich gewesen, zum Beispiel Unannehmlichkeiten oder Bedrohungen abzuwenden (vgl. ebd.: 156). Dies spiegelt sich in Deborahs Ver-

wendung des arabischen Vornamens ›Almaz‹ während ihrer letzten Monate in Eritrea sowie in ihrer Flucht, auf der sie eine muslimische Zugehörigkeit suggeriert. Weiterhin wird durch Malkkis Ansatz deutlich, dass Deborah innerhalb der Unterkunft möglicherweise keine Aufmerksamkeit auf die Tatsache ziehen möchte, dass sie Christin ist, um potenzielle weitere Konflikte zu vermeiden.

Ein Taktieren nach de Certeau geht zudem einher mit der Präsentation gegenüber der Forscherin. So ist Shabnam darauf bedacht, mir gegenüber als leidgeplagt aufzutreten, wenn es um ihre Nachbarn geht, sie drückt dies durch vielfaches Seufzen oder für sie dramatische Mimik und Gestik aus. Sie legt weiterhin wert darauf, dass mir deutlich wird, dass sie dem Rollenbild entspricht, dass sie von anderen Frauen ebenfalls erwartet: als liebende, aufopferungsvolle, reinliche Mutter, die sich um ihre Pflichten zum Wohle der Familie kümmert. Sie appelliert damit auch an das Rollenbild, das sie von mir hat.

Deborah möchte ebenfalls kohärent mir gegenüber argumentieren, was erklären könnte, weshalb sie bestimmte Details nicht erinnert oder besonders betont. Die Interaktionen der beiden Frauen mit mir machen mir zusätzlich klar, dass beide mich nicht nur als hellhäutige deutsche Frau und Mutter wahrnehmen, sondern zudem als Christin, was sich bei Deborah darin ausdrückt, dass sie mich ab und zu nach meinem Kreuzschmuck fragt. Schließlich könne ich diesen bedenkenlos bei mir tragen. Auch fragt sie mehrfach, welcher »Gemeinde« (Deborah, 2017) meine Familie angehöre, und ist stets unzufrieden mit der Antwort, dass ich keiner Gemeinde angehöre. Bei der nächsten Nachfrage gibt sie dann vor, vergessen zu haben, welcher Gemeinde ich angehöre. Ich solle ihr nur den Namen noch mal nennen und dürfe sie auch gern dorthin führen.

Shabnams Wahrnehmung meiner religiösen Zugehörigkeit kommt unter anderem im folgenden Interviewausschnitt zum Ausdruck, der zugleich zentral für den Konflikt zwischen den beiden Familien ist:

»Familie Gestar nicht gut. Nicht sauber machen. Immer meine Schwester und ich machen Flur sauber. Familie Gestar stellen Schuhe ab vor der Tür. So viele [überlegt] Schmutz. Nicht waschen [sie zeigt auf den Waschmaschinenraum]. Kinder [von] Familie Gestar nicht sauber. Nicht riechen gut. Haare schmutzig. Das ist, weil Familie Gestar aus Afrika, weißt du. Ja, aus Eritrea. Viele Menschen da. Nicht viele Christen, glaube ich. Nur wenig. Aber Familie Gestar ist Christen. In Deutschland Christen sind sauber, weil deutsche

Menschen sind sauber. Sehr sauber. Aber in Afrika Christen sind nicht sauber. Wir Muslime sind sauber. Sind saubere Familien. Kochen und sauber machen. Wohnung sauber. Kind sind sauber. Ich nicht gehe an der Tür von Familie Gestar [sie hält sich die Nase zu]. Ich kann nicht, weil Muslim. Nicht gut für mich und für mein[e] Familie. In Islam ist einfach so.« (*Shabnam*, 2016)

Dabei ist zunächst erkennbar, dass ihre Aussage einer bestimmten Gliederung folgt. Sie beginnt mit ihrer feststehenden Einschätzung der Familie Gestar hinsichtlich des konkreten Problems des Putzplanes. Dabei betont sie, dass stets sie es sei, die gemeinsam mit ihrer Schwester den Flur reinige. Dem schließt sich der Hinweis darauf an, dass Familie Gestar die Schuhe im Inneren der Wohnung abstellt, für sie »vor der Tür«, was Shabnam als unzumutbar empfindet. Sie suggeriert außerdem, die Familie würde ihre Wäsche nicht waschen, indem sie auf den Waschraum zeigt, und stellt im Folgenden eine direkte Verbindung zu den Kindern her, die daher nicht »sauber« seien. Sie lässt zunächst offen, ob sie sich dabei zum Beispiel auf Kleidung oder auf Körperhygiene bezieht, unterstreicht ihr Empfinden jedoch mit der eindeutigen sensorischen Wahrnehmung »Nicht riechen gut.«. Daraufhin geht sie über zu äußerlichen Merkmalen der Familienmitglieder und bezieht sich hier auf die Haare der Familie, die sie ebenfalls als »schmutzig« beschreibt. Im Anschluss folgt ihr Erklärungsmodell für ihre Feststellungen: »Das ist, weil Familie Gestar aus Afrika, weißt du. Ja, aus Eritrea. Viele Menschen da.« Durch die Nennung der Herkunft der Familie, zunächst des Kontinents, dann des Landes sowie der Tatsache, dass viele Menschen dort lebten, soll deutlich werden, weshalb die Familie »schmutzig« sei. Daraufhin folgt ihre Verortung der Familie Gestar als christlich sowie der Hinweis, dass nur wenige Christen in Eritrea lebten. Dem schließt sich eine erneute Feststellung Shabnams an, die vier Punkte umfasst und von ihr als Common-Sense-Tatsache dargestellt wird: 1) seien Christen in Deutschland »sauber«, 2) dies sei nur der Fall, weil Deutsche »sauber« seien, 3) seien afrikanische Christen unsauber, 4) seien Muslime »sauber«. Für den letzten Punkt findet sie dann vier Begründungen und benutzt diese für ihr abschließendes Argument, dass ihre religiöse Zugehörigkeit sie daran hindere, sich in der Nähe der Familie Gestar aufzuhalten. Ihr Schlussstatement ist zugleich ein Kommunikationsstopp: »In Islam ist einfach so.« Dies lässt dem Gesprächspartner keine Möglichkeit, das Gesagte zu hinterfragen. Ihre Aussage endet damit.

Hinsichtlich der Präsentation gegenüber der Forscherin wird hier zunächst deutlich, wie Shabnam jene wahrnimmt. Indem sie »Christen in

Deutschland« als eigene Religionsgruppe anspricht und zusätzlich betont, dass diese »sauber« sei, kann davon ausgegangen werden, dass Shabnam die Forscherin dieser Gruppe zuordnet. Weiterhin erscheint es möglich, dass die Forscherin hier als Vertreterin des Aufnahmelandes angesprochen wird. Zudem kann diese Tendenz dem Ausloten des gesellschaftlichen Rahmens (vgl. Goffman 1980) zugerechnet werden, den sich die Feldakteure schrittweise erschließen müssen. Dabei taktieren sie, indem sie abwägen, was wem gegenüber sagbar ist (vgl. 3.6.2). Diesen Handlungsspielraum verstehen Hansen und Oliver-Smith als Hinweis darauf, dass Flüchtlinge nicht per se abhängig und verletzlich sind, sondern vielmehr ein Fokus auf den von ihnen erlebten Konflikten und Aushandlungsprozessen liegen sollte, um ihre Möglichkeitshorizonte und somit auch die Subjekte selbst besser zu verstehen (vgl. Hansen/Oliver-Smith 1982: 5). Diesem Appell soll hier gefolgt werden. So zeigt die Strukturanalyse des Interviewausschnitts weiterhin, dass Shabnam zunächst die Kategorien »Sauberkeit«, dann »Ethnie«, »Herkunft«, »Religion« erneut »Sauberkeit« und wiederum »Religion« anspricht. Dabei zieht sie deutliche Grenzen. Grenzziehungen, die auf Grundlage der Kodierungen als zentrale Kategorie der Arbeit herausgearbeitet wurden, unterliegen vor allem dem Verständnis Barths, der diese auf den Umgang ethnischer Gruppen untereinander zurückführt, indem er zunächst feststellt, dass Grenzziehungen erst durch soziale Interaktion deutlich und wirksam würden (vgl. Barth 1969: 10). Dabei bildeten Prozesse von Exklusion und Eingliederung die Grundlage für ethnische Distinktion (vgl. ebd.: 9f.). Diese Distinktionen wiederum seien Grundlage für soziale Systeme (vgl. ebd.: 10). Barth erklärt weiterhin, die ethnische Grenze »kanalisiere« soziales Leben (vgl. ebd.: 15). Auch ließe sich ihre Aufrechterhaltung im täglichen Miteinander ablesen, wenn Personen unterschiedlicher Kulturen in Kontakt stünden: »[...] ethnic groups only persist as significant units if they imply marked differences in behaviour, i.e.« (ebd.: 15) Im Folgenden erläutert Barth, wie ein Grenzziehungsprozess konkret aussehen kann:

»[...] a dichotomization of others as strangers, as members of another ethnic group, implies a recognition of limitations on shared understandings, differences in criteria for judgement of value and performance, and a restriction of interaction to sectors of assumed common understanding and mutual interest.« (ebd.: 15)

Durch den Interviewausschnitt wird nun deutlich: Indem Shabnam ein Bild der Familie Gestar konstruiert, dass sie aufgrund deren Zugehörigkeit zu ei-

ner anderen ethnischen Gruppe, nämlich »aus Afrika«, als von der Norm abweichend und ›fremd‹ herleitet, grenzt sie sich vor allem ethnisch, jedoch im weiteren Verlauf des Ausschnitts auch religiös ab. Dabei werden ihre Grenzbeziehungen dadurch wirksam, dass sie im Rahmen der Kategorie ›Sauberkeit‹ zwischen den Konzepten ›Sauberkeit‹ und ›Reinheit‹ unterscheidet und sich von den Negierungen abgrenzt. Zwar spricht sie im Ausschnitt lediglich von der Dichotomie ›sauber‹ und ›schmutzig‹, die Verwendung eben dieser beiden Termini könnte jedoch auch auf ihren im Deutschen noch begrenzten Wortschatz zurückzuführen sein. Die Nicht-Verwendung von Synonymen könnte ebenfalls für diese These sprechen. Unter dieser Prämisse wäre es auch denkbar, dass sie eine doppelte Unterscheidung, nämlich von ›sauber‹ und ›unsauber‹ sowie ›rein‹ und ›unrein‹ anspricht. Letzteres Gegensatzpaar kann hierbei auf Douglas' Konzept von ›purity‹ (vgl. Douglas 1966) zurückgeführt werden, die dieses kosmologisch verortet und darauf hinweist, dass Anomalien und Ambiguitäten als Notwendigkeiten sämtlicher religiöser Systeme fungierten. Im Rahmen dieser Konzepte verortet Shabnam auch die Haarform und -struktur ihrer benachbarten Familie und begründet dies mit konkreten Sinneseindrücken, nämlich dem ›Sehen‹ und dem ›Riechen‹, also mit ihren jeweiligen Wahrnehmungen. Diese erscheinen ihr spezifisch und intersubjektiv nachvollziehbar, indem sie einen sichtbaren Ausdruck haben. Ihre Eindrücke seien daher für jeden wahrnehmbar, was diese für sie bestätigt.

Die der Familie Gestar zugeschriebene Anomalie drückt sich für Shabnam jedoch auch in weiteren Punkten aus. Einer davon ist der gesellschaftliche Status der eritreischen Familie, der als bedeutende Differenzkategorie fungiert. So sind viele Feldakteure an der Vergangenheit der jeweils anderen interessiert, besonders hinsichtlich deren Zugehörigkeiten sowie des gesellschaftlichen und ökonomischen Status im Herkunftsland. Dies wird jedoch üblicherweise indirekt ausgelotet, indem zum Beispiel von bestimmten Aussagen, Verhaltensweisen oder einem bestimmten Habitus auf einen Status geschlossen wird. Indem Shabnam sagt »[...] Familie Gestar aus Afrika, weißt du. Ja, aus Eritrea. Viele Menschen da. Nicht viele Christen, glaube ich. Nur wenig. Aber Familie Gestar ist Christen.« Somit führt sie die Devianz der Familie Gestar zunächst auf deren afrikanische Herkunft zurück. Im Folgenden bringt sie die religiöse Zugehörigkeit ins Spiel und suggeriert die Nicht-Akzeptanz der christlichen Familie in der Herkunftsgesellschaft. Damit geht einher, dass Shabnam selbst stolze Sunnitin und sich der Tatsache bewusst ist, in ihrem Herkunftsland zur religiösen Mehrheit zu gehören. Aus vorangegangenen Gesprächen ist weiterhin bekannt, dass sie religiösen Minderhei-

ten im eigenen Herkunftsland zurückhaltend gegenübersteht. Die deutsche Gesellschaft nimmt sie scheinbar als mehrheitlich christlich wahr, was dafür sprechen würde, dass Familie Gestar gut in die deutsche Aufnahmegesellschaft passt. Dies passt jedoch nicht zur Intention der Aussage der Sprecherin. Um ihr Bild der Gestars zu unterfüttern, argumentiert sie demnach im Folgenden mit Unreinheit, mit dem Nachschub, dass deutsche Christen jedoch davon ausgenommen seien, da ›deutsche Menschen‹ allgemein ›sauber‹ seien. Es ist auch ihr Taktieren, das sie Gemeinsamkeiten zwischen den Deutschen herstellen lässt, die sie als Christen wahrnimmt. Schließlich zieht sie die Grenze auch zwischen der Forscherin und Familie Gestar. Aus weiteren Gesprächen geht hervor, dass sie die Vorstellung von ›Sauberkeit‹ und ›Deutschland‹ unter anderem mit dem Zustand der Schulen, die ihre Söhne besuchen, dem Straßenbild Mittstadts wie auch mit der Kleidung, die sie Ehrenamtliche und Sozialarbeiter tragen sieht, assoziiert.

In dem exemplarischen Ausschnitt wird ebenfalls deutlich, dass Grenzziehungen nicht unabhängig von Zugehörigkeiten untersucht werden können. Diese spielen insofern eine Rolle, als sie von Pfaff-Czarnecka als besondere Herausforderung der heutigen Zeit, vor allem in pluralen Gesellschaften, beschrieben werden. Dabei werde gerade »in den Kommunikationsräumen der Zuwanderungsgesellschaften« (Pfaff-Czarnecka 2012: 9) der Wunsch nach eindeutiger Verortung und Zugehörigkeit deutlich. Unter Zugehörigkeit versteht sie »individuell erworbenes Lebenswissen und Empfinden, deren Praxis sich in höchst konfliktiven Konfrontationen mit sozialen Grenzziehungen entfaltet.« (ebd.: 9) Soziale Grenzziehungen führten wiederum neue Spannungsfelder ein, deren Rahmen ausgehandelt werden müsse (vgl. ebd.):

»Für unser Verständnis der Zugehörigkeit ist bedeutsam, wie diese Grenzziehungen sich in den verschiedenartigen Lebenswelten entfalten und wie sie unter den Rahmenbedingungen von Machtasymmetrien zwischen denjenigen, die gesellschaftliche Normen setzen, also den Inkludierten einerseits, und den Exkludierten andererseits ausgehandelt werden.« (ebd.)

Den individuellen Lebenspfaden »zwischen verschiedenen sozialen Welten« (ebd.) folgend, sei Barths Ansatz ausbaufähig hinsichtlich eines umfassenden Verständnisses von Ethnizität, das »sowohl die gefühlte Zusammengehörigkeit und kulturelle Selbstvergewisserung als auch die ethnische ›Grenzarbeit‹« (ebd.: 64) einbeziehen solle. Hierbei sei soziale Konfrontation bedeutsam, um eine Reflexion »über die Grenzen der Gemeinsamkeit« (ebd.: 22)

zu ermöglichen. Diese könne in ihrem Resultat gleichermaßen »Widerstand« (ebd.) und »Grenzziehung, aber auch Grenzüberschreitung« (ebd.) evozieren.

Dem Beispiel folgend, wird ersichtlich, dass die Sprecherin, Shabnam, unter den gegebenen Rahmenbedingungen Grenzen so zieht, dass bestimmte Zugehörigkeiten zutage treten. Dabei scheinen ethnische und religiöse Zugehörigkeit eng miteinander verwoben. Als Begründung dafür, weshalb diese beiden miteinander in Beziehung gesetzt werden, bietet Baumann an: »In complex situations of social strife, one can often find ethnic, national, or migratory boundaries transformed into religious ones.« (Baumann 1999: 23) Dies scheint für Shabnams Argumentation plausibel. So ist im Interview zu sehen, dass sie zwar ethnische und auch nationale Merkmale anspricht, jedoch stets wieder auf religiöse Zugehörigkeit rekurriert. Zwar sind der Forscherin neben dem gesellschaftlichen Status noch weitere Kriterien bekannt, die potenzielle Differenzkriterien für die Familien darstellen und ab und zu Erwähnung finden, so der Bildungshintergrund (beispielsweise die Tatsache, dass Deborah und Solomon beide alphabetisiert sind und Solomon sogar die Universität besucht hat, wohingegen Shabnam Analphabetin ist), die Sprachfähigkeit der Familien im Deutschen (die sich unter anderem in der Kontakthäufigkeit der Familien zur Sozialarbeiterin Lisa spiegelt, die gleichsam eine Informationsressource darstellt) sowie das individuelle Fluchtmotiv (so argumentiert Shabnam häufig, ihre Familie sei aus drängenderen Gründen geflohen als Familie Gestar), was auch mit dem aufenthaltsrechtlichen Status in Deutschland in Verbindung gebracht wird (Familie Gestar erhält lediglich den subsidiären Schutzstatus⁴, wohingegen die Mitglieder der Familie Rahmani bereits frühzeitig als Flüchtlinge anerkannt werden), jedoch soll im Folgenden der Fokus auf der religiösen Grenzziehung und Zugehörigkeitskonstruktionen der Sprecherin liegen. Schließlich sieht Shabnam, dem Angebot Baumanns folgend, aufgrund der Intensität des Konflikts offenbar die Notwendigkeit einer religiösen Abgrenzung. Zwar wird in der Literatur stets darauf verwiesen, dass Religion in der Migration lediglich eine von mehreren Quellen zur Selbstverortung darstelle (vgl. Baumann 2018: 43f.), für Shabnam scheint diese jedoch zentral zu sein. Religion dient ihr zudem als Differenzmarker, den sie verschiedentlich einsetzt: implizit, indem sie auf Reinheitsvorstellungen rekurriert, die für sie mit religiöser Zugehörigkeit in Verbindung zu stehen scheinen (»Aber in Afrika Christen sind nicht sauber«), wie auch explizit, vor

4 Diese Eritrea-spezifische Kontroverse greift unter anderem ProAsyl im Jahr 2017 auf (vgl. Bartolucci 2017).

allem in der zweiten Hälfte des Ausschnitts, indem sie neben der Thematisierung des religiösen Minderheitenstatus der Gestars im Herkunftsland Bezug auf die eigene religiöse Zugehörigkeit nimmt. Dabei rechnet sie sich mit der Aussage ›Wir Muslime‹ explizit der Gruppe der Muslime zu, die sie scheinbar als imaginäre länderübergreifende Gruppe oder *Community* versteht, die, im Gegensatz zu den ›Christen‹, die lediglich in Deutschland ›sauber‹ seien, in jedem Land als reinlich und damit, ihrem Verständnis nach, auch als tugendhaft gelten.

Da Shabnam im weiteren Verlauf des Interviews auch andere muslimische Familien einbezieht, die ebenfalls ›sauber‹ seien, um so ihre Argumentation zu stützen – nämlich die sunnitische Familie Ahmadi, die schiitische Familie Sayed und die albanische sunnitische Familie Bozhdaraj –, wird deutlich, dass sie zugunsten ihrer Argumentation 1) ihr bekannte binnenislami-sche Rivalitäten und Konflikte außen vor lässt und 2) von ihre bisher praktizierten Herkunftsunterscheidungen als Indikator für ›Muslimsein‹ außer Acht lässt.⁵ Daran ist mit Pfaff-Czarnecka ablesbar, dass Grenzziehungen als situativ und relational zu verstehen sind – sie »[...] lassen Menschen kreativ werden« (Pfaff-Czarnecka 2012: 9). Die Relationalität Shabnams sozialer Grenzziehungen spiegelt sich dabei darin, wie sie Grenzen zieht (ob religiös oder ethnisch) sowie *wann* (in welchen Situationen, unter welchen Rahmenbedingungen) sie dies tut. Exemplarisch für diese Situativität soll das Beispiel des Elternabends stehen, den Shabnam und Deborah anlässlich der Einschulung ihrer beiden Söhne in die dritte Klasse der Grundschule besuchten. Ich begleitete die beiden an dem Abend und war zunächst überrascht, als auf dem circa 15-minütigen Fußweg zur Schule ein freundliches Gespräch zwischen uns Dreien darüber entstand, was die Schulzeit die beiden Söhne Gabriel und Jamal lehren werde und dass diese hoffentlich eine positive Zukunft in Mittstadt erwarte. Shabnam und Deborah nahmen mich dabei in ihre Mitte, sodass ich stets nach rechts oder links schaute, um einen von ihnen im Gespräch zuzunicken oder eine Frage zu stellen. Als wir das Schulgebäude erreichten, warteten wir zunächst vor dem Klassenraum mit den anderen Eltern der Drittklässler. Deborah und Shabnam beobachteten die Eltern aufmerksam und suchten abwechselnd Blickkontakt mit mir. Der Elternvertreterin fielen wir drei Frauen offenbar auf, sodass sie uns ansprach. Shabnam

5 Dies wird vor allem im Fallbeispiel des Zuckerfestes deutlich, in dem Konflikte mit benannten Familien schwelten aufgrund der Tatsache, dass diese den Ramadan und das *Eid al-Fitr* nicht einheitlich begingen. Diesen Umstand lässt sie jedoch außen vor.

und Deborah verdeutlichten mir durch Zunicken und Lächeln, ich solle mit der Elternvertreterin kommunizieren, sodass die Situation darauf hinauslief, dass ich deren Fragen zu Gabriel und Jamal beantwortete. Aus welchem Land sie kämen, wie alt sie seien, ob sie schon eine Schule besucht hätten. Zwar sieht meine Gesprächspartnerin dabei immer wieder auch Shabnam und Deborah an, doch die beiden hielten sich einvernehmlich etwas hinter mir. Shabnam wiegte lächelnd ihren Kopf und Deborah nickte freundlich. In meinen Feldnotizen sollte später stehen: »Ich glaube nicht, dass die beiden jemals so dicht zusammenstanden. Frau Schubert [die Elternvertreterin] muss gedacht haben, sie sind Freundinnen.« Als der Klassenraum geöffnet wurde, schob Shabnam mich sanft durch die Tür und setzte sich selbst dann links außen ans Fenster. Deborah blieb hinter mir stehen, deutete dann auf den freien Platz neben Shabnam und sagte: »Sitzen, Natalie.« Ich setzte mich, woraufhin Deborah neben mir Platz nahm. Dass die beiden mich, wie auch auf dem Hinweg, in ihre Mitte nahmen, schien mir kein Zufall zu sein. Ich fühlte mich wie eine Mittlerin, die zwischen den beiden Frauen stand und deren Schauspiel beobachtete. Im weiteren Verlauf des Abends baten mich die beiden abwechselnd im Flüsterton um Erklärungen dessen, was die Klassenlehrerin erzählte, tauschten dabei Blicke aus und grinsten sich gegenseitig und auch mich an, wenn die Klassenlehrerin oder ein Elternteil etwas äußerte, das allgemeine Belustigung auszulösen schien. Auch auf dem Heimweg verhielten sich beide höflich im Umgang miteinander. Erneut ging ich zwischen den beiden Frauen. Sie diskutierten dabei die Kopien, die sie von der Lehrerin erhalten hatten, stellten mir Fragen zu einzelnen Terminen im Schuljahr und lachten beide, als Shabnam einwarf, bei so vielen Feiertagen und Ferien frage sie sich, wann die Söhne überhaupt in die Schule gingen. Als wir die Unterkunft erreichten, wirkten sie regelrecht fröhlich und sogar ein wenig ausgelassen, noch positiver gar, als vor Beginn des Elternabends. Ich führte dies auf ihre Erleichterung zurück, endlich Gewissheit darüber zu haben, welche Klasse und Schule ihre Söhne besuchen werden, wer die Lehrerin und wie der Klassenraum ist und möglicherweise auch darüber, dass die beiden Söhne in derselben Klasse sind und sich somit beide Familien, trotz des Konflikts, potenziell über deren Befinden austauschen könnten.⁶ Weiter-

6 Khadir Ahmadi besucht zu diesem Zeitpunkt noch die vierte Klasse. Er wird erst in den nächsten Monaten zurückgestuft, sodass er fortan die Klasse mit Gabriel und Jamal besucht. Er erhält den Sitzplatz hinter den beiden Jungen im Klassenraum. Zu diesem Zeitpunkt ist der Konflikt zwischen Familie Gestar und Familie Rahmani jedoch be-

hin ist daraus zu ersehen, dass die Mütter sich in der konkreten Situation des Elternabends darüber bewusst waren, dass sie im Verhältnis zur Klassengemeinschaft der anderen Eltern 1) fremd waren und 2) beide das Beste für ihre gleichaltrigen Söhne wünschen, nämlich einen guten Schulstart und dass sie in der Schule ankommen und sich in das Schulsystem einleben sowie eine erfolgsversprechende Bildungslaufbahn absolvieren. In dieser Konstellation sind Deborah und Shabnam Verbündete, die Gemeinsamkeiten teilen. Das Situative geht wiederum daraus hervor, dass es einer Dynamik unterworfen ist, was *in welchem Kontext* verbindend und was distinktiv ist. Pfaff-Czarnecka bezeichnet verbindende neue Zusammenlebensformen in diesem Kontext als »Zusammengehörigkeit« (ebd.: 26):

»So hängen Bestrebungen, neue Mitglieder zu inkludieren [...], mit dem Erschaffen eines neuen ›gemeinsamen Nenners‹ zusammen, der nicht auf kollektiver Identität fußt, sondern vielmehr auf gemeinsamen Interaktionen, zivilbürgerlichen Umgangsformen, Engagement und dem Anbahnen gegenseitiger Verpflichtungen. Solche Praktiken sind zwar umkämpft, finden aber immer wieder in Zuwanderungskontexten statt.« (Pfaff-Czarnecka 2012: 25-26)

Indem der Zugehörigkeitsbegriff⁷ die unterschiedlichen Dimensionen von ›Verortung‹ einschließe (››Gemeinsamkeit‹, ›Gegenseitigkeit‹ und ›Anbin-

reits in einem solche Maße ausgeprägt, dass Jamal dankbar ist, Khadir in der Klasse zu haben, dessen Eltern sich gut mit seinen Eltern verstehen. Gerade angesichts der Tatsache, dass weder Jamal noch Gabriel es zum damaligen Zeitpunkt geschafft haben, Freundschaften zu anderen Kindern aus der Klasse aufzubauen, verbringen die beiden Jungen fortan viel Zeit in den Pausen sowie in der schulischen Nachmittagsbetreuung miteinander. Gabriel bleibt hier außen vor und ist weiterhin auf sich allein gestellt. Die Situation veranlasst ihn auch dazu, an manchen Tagen bewusst mit dem Bus zu fahren, wenn Jamal und Khadir zu Fuß zur Schule gehen, oder einen Umweg zur Schule zu nehmen, um nicht mit den beiden gehen zu müssen. Zuvor gingen Jamal und Gabriel einvernehmlich zusammen zur Schule, obgleich sie sich nicht als Freunde bezeichneten.

- 7 In dieser Arbeit wird mit dem Belonging-Ansatz Pfaff-Czarneckas gearbeitet, der in besonderem Maße Relationalitäten von Zugehörigkeiten betont. Weitere bedeutende Ansätze umfassen zum Beispiel die »politics of belonging« (Yuval-Davis 2006: 197), Zugehörigkeit in Bezugnahme auf Mobilität und Transnationalismus (vgl. Ingold 2000), das emotionale Zugehörigkeitsgefühl zu einem Ort (vgl. Antonsich 2010) sowie die (Re-)Konstruktion von Orten und Erinnerungen hinsichtlich einer Zugehörigkeit (vgl. Ahmed 1999; Assmann 1995).

dung« (ebd.), sei er besonders vorteilhaft⁸ (ebd.) und genau deswegen zu unterscheiden vom Identitätsbegriff (vgl. Pfaff-Czarnecka 2011). Beide nähmen Bezug auf unterschiedliche Parameter (vgl. Pfaff-Czarnecka 2012: 27). Dabei referiere ›Zugehörigkeit‹ auf das persönliche ›Aufgehoben Sein‹-Gefühl des Einzelnen in einer Gruppe: »So werden Grenzziehungen erst dann zum Thema der Zugehörigkeit, und wird die Zugehörigkeit reflexiv, wenn es zu konfliktiven Konfrontationen oder [...] zu Verlust kommt.« (ebd.) Schließlich bewirken die verbindenden Elemente und Gemeinsamkeiten beider Frauen keine Änderung ihres Verhaltens in der Unterkunft. Sie treten jedoch deutlicher hervor. Grenzziehungen müssen sich an diesem pragmatischen Umgang stets bewähren. Pfaff-Czarnecka stellt daher die Bedeutung der Relationalität für Zugehörigkeiten heraus: »Belonging's relationality consists in forging and maintaining social ties and in buttressing commitments and obligations.« (Pfaff-Czarnecka 2011: 4) Die Relationalität, insbesondere in Bezugnahme auf Ethnizität, hebt auch Baumann hervor:

»[...] just as people emphasize different aspects of their language, body language, behavior, and style in different situations, so too do they emphasize or abjure the attributes of their ethnicity. In social science code, we therefore speak of ›shifting identity‹ or ›contextual ethnicity‹. [...] Analytically speaking, ethnicity is not an identity given by nature, but an identification created through social action.« (Baumann 1999: 21)

Ethnische klar von religiösen Grenzziehungen zu trennen, fällt aufgrund der vielschichtigen Verbundenheit beider besonders schwer. Dies wird im exemplarischen Fall Shabnams deutlich. Die religiöse Grenzziehung zwischen Shabnam und Familie Gestar lässt vermuten, dass Shabnams eigene religiöse Zugehörigkeit für sie von großer Bedeutung ist. Möglicherweise stellt eine religiöse Abgrenzung für sie zugleich das Betreiben von »religioning« nach Nye (Nye 2000) dar, indem sie sich durch die religiöse Abgrenzung auf ihren eigenen Glauben und dessen Ausübung beruft. In Nyes Verständnis seien

8 Der sozialpsychologische Ansatz Shibutanis, »reference groups« (Shibutani 1955: 562) als analytisches Werkzeug zu nutzen, könnte dem Fallbeispiel ebenfalls zuträglich sein, da er sowohl die selektive Wahrnehmung sowie die unterschiedlichen Organisationsformen von Erfahrungen betont (vgl. ebd.: 564) als auch auf die Eingebundenheit von Individuen in unterschiedliche »social worlds« (ebd.: 566) verweist. Diese seien als »cultural areas« (ebd.) strukturiert, deren Grenzen anhand von Kommunikationsfähigkeiten bemessen würden (vgl. ebd.) und ihren Teilnehmern Loyalität abverlangten (vgl. ebd.: 567).

Phänomene, die unter ›Religion‹ gefasst werden, vor allem im praktischen Handeln zu beobachten: »[...] [w]hat we observe as ›religion‹ is to be found in processes, in doing, and through interactions at a number of structural and personal levels.« (Nye 2000: 217) Die Interaktion (vgl. ebd.: 217) mit Familie Gestar und der Forscherin ist demnach zentral für Shabnam, um sich nicht nur ihrer Religionszugehörigkeit, sondern auch ihres Glaubens zu vergewissern. Auch Lauser und Weißköppl verstehen derartige Akteursstrategien als Religionshandeln (vgl. Lauser/Weißköppl 2008: 17). Ihr Verständnis ermöglicht es zum Beispiel, Rollenambivalenzen der Feldakteure deutlich werden zu lassen (vgl. ebd.: 18). Die Autorinnen sprechen sich auch deshalb für eine ethnologische Religionsforschung aus,

»[...] die ausgehend von religiösen Phänomenen Licht auf die komplexen Verflechtungen und Wirkungen mit anderen Domänen der Identitätskonstruktion (Ethnizität, Nationalität, Geschlecht, Klassen- und Bildungsstatus, Alter) werfen will, wie sie sich in kulturell pluralen Einwanderungsgesellschaften zeigen.« (ebd.: 11)

Shabnams Grenzziehungen können somit nur hinsichtlich ihrer jeweiligen Eingebundenheit in Zusammenhänge um Nationalität, Ethnie, Geschlecht und sozialen Status sowie unter Zuhilfenahme ihrer Biografie verstanden werden. In diese Gleichung muss jedoch zusätzlich einbezogen werden, dass religiöse Zugehörigkeit als Differenzmarker gerade im Kontext der Situation häufig eine neue Sichtbarkeit erfahre (vgl. Baumann 2018: 44; siehe auch Krech 2008). Baumann argumentiert hierbei, dass »der gleiche Glaube« (ebd.: 43) das Potenzial habe, Zugewanderte im Aufnahmeland zusammenzuführen. Demnach scheint es ebenso nachvollziehbar, dass abweichende Religionszugehörigkeiten das Potenzial bergen, Konflikte entstehen zu lassen, die wiederum Grenzziehungsprozesse notwendig machen.

Im Fall von Shabnam Rahmani scheint es, als entspräche religiöse Zugehörigkeit für sie beinahe ethnischer Herkunft. Beide scheinen in ihren Aussagen untrennbar miteinander verbunden und korrespondieren stark. Ebenso scheinen beide für sie nicht ablegbar zu sein oder zur Diskussion zu stehen. Dies wird auch im Fallbeispiel Nagels und Rückamps deutlich, in dem es zu einem »interreligiösen Übergreif von Asylsuchenden aus Nordafrika gegen Flüchtlinge aus Eritrea« (Nagel/Rückamp 2018: 17) kommt. Dabei schildert ein Polizist die akute Bedrohung einer Gruppe Eritreer dadurch, dass diesen das Kreuz vom Hals abgeschnitten worden sei. Die Angreifer hätten »sich selbst als gläubige Moslems ausgegeben« (ebd.), so der Beamte. Die Au-

toren stellen anhand der Argumentation des Interviewpartners im Folgenden fest, dass dieser den Übergriff als rassistisch statt als religiös motiviert wertet. Ausgangspunkt sind für ihn dabei vor allem Hinweise, »auf die Diskrepanz zwischen religiöser Selbstdarstellung und Lebensführung« (ebd.). Auch hieraus geht die Herausforderung einer Trennung von Ethnie und Religion hervor, deren Grenzen als verschwommen wahrgenommen werden. Erschwert wird eine Differenzierung zusätzlich durch den von den Interviewteilnehmern der Autoren beobachteten »rassistische[n] Überlegenheitsgestus von ›Arabern‹ gegenüber ›Afrikanern‹« (ebd.) in Flüchtlingsunterkünften. Dieses Konfliktfeld sei vor allem anhand der Hautfarbe festzumachen (vgl. ebd.) und werde dann als »ethnische[r] Konflikt« (ebd.) in den Unterkünften wahrgenommen. Nagel und Rückamp stellen hierzu fest:

»Im Sammelbegriff der Ethnie verbinden sich auf diffuse Weise kulturalistische, religiöse, nationalistische und teilweise auch rassistische Deutungen gruppenbezogener Differenz.« (ebd.)

Es ist demnach eine Annäherung der sozialen Kategorie ›Religion‹ an andere Kategorien wie ›Ethnie‹ festzustellen, was im Interviewausschnitt Shabnams dadurch deutlich wird, dass Elemente, die mit ›Religion‹ in Verbindung stehen, stets wieder in Erscheinung treten. Konkret verbindet Shabnam ein bestimmtes Rollenbild als Frau mit ethnischer wie auch mit religiöser Zugehörigkeit, da sie als Reinheits-Beispiele den Sektor Haushalt und Familie anspricht. Am Ende ihrer Aussage argumentiert sie dann, es falle ihr schwer, an der Wohnungstür der Gestars vorbeizugehen, da ihrem Empfinden nach schlechte Gerüche von der Wohnung ausgingen, was sie dazu nötige, sich die Nase zuzuhalten. Bezüglich solcher Empfindungen Shabnams stellt Kristeva bestimmte Eigendynamiken hinsichtlich des Empfindens von Ängsten aufgrund von Abscheu fest. Für sie zeichnet sich dabei das Entsetzen auslösende Abjekt durch eine einzige Qualität aus: »The abject has only one quality of the object – that of being opposed to *I*.« (Kristeva 1982: 1) Die individuellen Erfahrungen des Subjekts bei einer Konfrontation mit dem Abjekt könnten für dieses traumatisch sein, so Kristeva. Dabei müsse es sich nicht um real existente Bedenken um Abjektion handeln, wie einem Mangel an Sauberkeit, sondern es gehe vielmehr um die Sorge davor, »[...] what disturbs identity, system, order« (ebd.: 4) Dies sei für die Betroffenen schwer erträglich, da diese Empfindungen auch kulturell konnotiert seien: »On the edge of nonexistence and hallucination, of a reality that, if I acknowledge it, annihilates me. There, abject and abjection are my safeguards. The primers of my culture.« (Kristeva

1982: 2) Unter Einbeziehung dieses Ansatzes kann verständlich werden, weshalb Shabnam die in unterschiedlichen Bereichen ausgeprägte Fremdheit, die sie am Herkunftsland, an äußerlichen Merkmalen, Reinheit wie auch Religion festmacht, als solche versteht und sogar ein Ekelempfinden äußert, indem sie sich im Interview die Nase zuhält. Die sprachliche Begründung für ihr Empfinden erfolgt im Zitat schließlich erneut religiös. Dadurch, dass sie Muslima sei, empfinde sie nun mal so (»In Islam ist einfach so.«). Offen bleibt die Frage, wie Shabnam sich Familie Gestar gegenüber verhalten würde, wenn diese eine muslimische Religionszugehörigkeit aufwiese.

7.1.4. Zwischenfazit

Nagel und Rückamp 2018 argumentieren für Flüchtlingsunterkünfte: »Als Konfliktarenen par excellence erweisen sich dabei die Essensausgabe sowie gemeinschaftlich genutzte Küchen und Waschräume, da hier alle Bewohnerinnen und Bewohner aufeinandertreffen.« (Nagel/Rückamp 2018: 17) Meine Befunde spezifizieren hierbei, dass es vor allem gemeinschaftlich genutzte Räume (*spaces*) sind, die durch die sie nutzenden Menschen zu *places* werden. So kann, wie im Fallbeispiel deutlich wird, durchaus auch ein Flur ein solcher Ort sein. Am Beispiel der Spannungen um den Putzplan der Unterkunft wird ebenfalls deutlich, wie ein Konflikt entsteht und über Grenzziehungen mittels »Ethnie« zu »Religion« von den beteiligten Familien wahrgenommen und auf dieser Grundlage argumentiert wird.

Die für die Analyse wichtigsten Aspekte aus dem Beispiel »Putzplan«, die für die Dimension des Gemeinsamen Wohnens herausgearbeitet wurden, betreffen zunächst das Wissen um die Nachbarn in der Unterkunft. Obgleich vermeintlich ein großes Wissen um die jeweils andere Familie zum Beispiel in Bezug auf deren Status und Hintergrund existiert, trifft dies häufig nicht zu. Vor allem handelt es sich bei diesem Wissen um implizites Wissen, das durch individuelle Vorerfahrungen, Vorannahmen, Sozialisationen und Abjektionen geprägt ist, die dann auch den Eindruck von der jeweils anderen Familie prägen.

Auch beobachtete kreative Alltagspraktiken sind nicht zufällig, sondern bestimmten Taktiken unterworfen, insofern Gelegenheiten abgepasst und zum eigenen Vorteil im Zusammenleben genutzt werden können (vgl. de Certeau 1988: 23). Dabei ist ein pragmatischer Umgang mit Identität, auch hinsichtlich religiöser Zugehörigkeiten, für Flüchtlinge oftmals ein erprobter

Weg, den sie bereits aus ihren Herkunftsländern kennen, er dient besonders als Schutz (vgl. Malkki 1995: 155f.).

Durch soziale Interaktion werden Grenzziehungen deutlich und wirksam (vgl. Barth 1969: 10). Diese stehen in einem direkten Zusammenhang mit Zugehörigkeiten und bieten Anlass zur Aushandlung (vgl. Pfaff-Czarnecka 2012: 9). Unter bestimmten Umständen und zu bestimmten Zwecken können Grenzziehungen religiös erfolgen (vgl. Baumann 1999: 23). Religion stelle dabei eine Quelle der Selbstverortung dar (vgl. Baumann 2018: 43f.) und diene so als Differenzmarker. Eine religiöse Abgrenzung kann auch der Vergewisserung des eigenen Glaubens dienen (vgl. Nye 2000: 217).

Grenzziehungen sind als situativ und relational zu verstehen (vgl. Pfaff-Czarnecka 2012: 9). Ethnisches klar von religiösen Grenzziehungen zu trennen, ist dabei kaum möglich. Die Empirie zeigt, dass beide Kategorien als diffus wahrgenommen und unterschiedlich eingesetzt werden können (vgl. Nagel 2018: 17). Rollenbilder und -erwartungen können dabei ebenso mit einem Verständnis von Ethnie und Religionszugehörigkeit einhergehen. Auch ist ein kulturell oder religiös begründetes Abscheuempfinden in diesem Zusammenhang zu erklären (vgl. Kristeva 1982: 2).

In Rückbezug auf die Forschungsfrage, welche Erscheinungsformen von Religion in der Familienunterkunft auftreten und wie die damit zusammenhängenden Interaktionen dort verhandelt werden, wird im Folgenden geschildert, wie die Sozialarbeiter den Konflikt um den Putzplan auffassen und welchen Umgang sie damit gefunden haben. Daraus geht hervor, dass ein Konflikt von außen zwar als ›Stellvertreterkonflikt‹ aufgefasst wird, für die beteiligten Akteure jedoch gleichermaßen durchaus religiös und ethnisch markiert sein kann. Dies zeigt erneut, dass ›Ethnie‹ und ›Religion‹ zuweilen stark miteinander verwobene Kategorien sind, die sich in bestimmten Zugehörigkeitsverständnissen kaum voneinander trennen lassen.

7.2. Fallbeispiel ›Der Putzplan‹ – aus Sozialarbeitersicht

Der Umgang der beiden Sozialarbeiter mit dem Konflikt der Familien Gestar und Rahmani um den Putzplan lässt sich zum einen aus teilnehmenden Beobachtungen ableiten und zum anderen anhand eines zentralen Interviews verstehen, das mit Lisa, Thomas und dem Hausmeister Amir geführt wurde. Weiterhin verdeutlicht ein Interviewausschnitt aus einem Einzelgespräch mit Lisa, inwiefern diesbezüglich strukturelle Bedingungen und Konfliktlösung

für sie als Sozialarbeiterin zusammenhängen. Daraus gehen die Perspektiven der beteiligten Akteure auf die Problematik sowie ihre Lösungsansätze hervor.

In der Folge wurden Interviews⁹ mit Lisa, Thomas und Amir sowie ein Einzelinterview mit Lisa¹⁰ geführt, die anschließend eine Analyse erfuhren.

7.2.1. Analyse

Aus den Interviews geht zunächst hervor, dass in den Unterkünften keine offizielle Datenerhebung zur Religionszugehörigkeit erfolgt. Die Wahrnehmung Lisas lautet: »Muslime aber hauptsächlich. Das ist wohl der Großteil.« Diese Einschätzung hinsichtlich der Religionszugehörigkeit der Bewohnerschaft ist statistisch zutreffend. So sind im Jahr 2015 überwiegend sunnitische Muslime eingewandert (siehe Bundesamt für Migration und Flüchtlinge 2016: 22).

Weiterhin geht aus dem Fallbeispiel hervor, dass die Sozialarbeiter punktuell ein religiöses Befremden aufzeigen. Dem soll sich mit dem Konzept der *religious illiteracy* angenähert werden, dem in der Literatur zumeist eine religionskundliche und habituelle Dimension zugerechnet wird, die unter anderem »uneasyness« im Umgang mit Religion implizieren kann. Koch et al. haben ein religionswissenschaftliches Arbeitsverständnis zur Religionskompetenz entwickelt, das diese Dimensionen aufgreift. Demnach umfasse Religionskompetenz zunächst eine Dimension der Wissenskompetenz, die sich »[...] von einem alltäglichen Religionsverständnis unterscheidet« (Koch et al. 2013: xiv) und in Deutschland vor allem vom christlichen Glauben geprägt sei. Eine weitere Dimension stelle die Selbstkompetenz dar, also die eigene gesellschaftliche Verortung wahrzunehmen, um den persönlichen Blickwinkel bestimmen zu können, so die Autorinnen (vgl. ebd.: xv). Dem schließt sich die Interventionskompetenz an, die vor allem umfasse, »Konfliktpotenziale zu erkennen, Lösungen zu entwickeln, [und] interreligiöse Prozesse zu steuern [...]« (ebd.). Nagel und Rückamp konkretisieren dies für den Kontext der Flüchtlingsunterbringungen als »[...] Unkenntnis und ggf. Verunsicherung der Mitarbeitenden gegenüber unterschiedlichen religiösen Traditionen oder auch Religion an sich [...]« (Nagel/Rückamp 2018: 19). Auch anhand Thomas' Aussage im Interview »Naja, man macht die ganzen, äh, die

9 Siehe Anhang Interviewausschnitt mit Lisa, Thomas und Amir.

10 Siehe Anhang Einzelinterviewausschnitt mit Lisa.

ganzen Bräuche ja auch nicht zu Hause.« wird eine latente Befremdung bezüglich religiöser Praktiken deutlich. Eine Zugehörigkeit zu einem konfessionellen Träger bedeutet für ihn persönlich demnach nicht, dass er sich als religiös versteht. Sein Konzept von ›religiös sein‹ verbindet er vielmehr mit der Durchführung von ›Bräuche[n]‹. Amir suggeriert wiederum diesbezüglich, dass er stets als religiös wahrgenommen und nicht gefragt werde, ob er überhaupt religiös sei: »Also ich weiß gar nicht, wovon ihr redet. Ich werd' sowas nicht gefragt [*lacht*].« Er führt dies aus, indem er seine äußeren Erscheinungsmerkmale anspricht, dadurch, dass er an sich herunter zeigt. Als weiteres Indiz nennt er seine Sprachkenntnis des Arabischen. Diese beiden Merkmale würden ihn in den Augen der Bewohner nicht nur als ›religiös‹ erscheinen lassen, sondern sogar eine eindeutige Zuordnung nach sich ziehen: »Ich könnt' ja auch Christ sein, klar. Aber die gehen eben davon aus, dass ich Moslem bin.«

Auf die Frage, wann Religion in der Unterkunft in Erscheinung tritt, wird von Thomas als erstes Beispiel der Putzplan genannt. Dass dieser auch in der Wahrnehmung vieler Bewohner konfliktbehaftet ist, spiegelt sich in den Beobachtungsprotokollen und Gesprächen mit den Familien Gestar und Rahmani wider. Dass auf die Nennung des Putzplans auch Amir und Lisa in Thomas' Lachen einfielen, könnte zum einen darauf hindeuten, dass dieser einen Scherz gemacht habe, zum anderen jedoch auch auf die Brisanz des fortwährenden Themas, das allen Akteuren bereits gut bekannt war. Da Lisa direkt auf Thomas' Äußerung eingeht und diese erläutert, ist die zweite Deutungsart wahrscheinlicher. In ihrer Erläuterung der Problematik zog sie zunächst die religiös begründete Argumentationslinie der Familie Rahmani heran: »Ja, also da wird schon mal gesagt, man kann bestimmte Aufgaben nicht erledigen wegen der Religion. Oder mit manchen Leuten den Flur nicht teilen, weil die zum Beispiel Christen sind und nicht so reinlich.« Gemäß dieser Argumentationslinie gab sie auch die Vorurteile um bestimmte Hautfarben wieder: »Oder bei Hautfarben wird das auch oft gesagt, afrikanische Familien haben's da auch nicht so leicht, zum Beispiel.« Damit sprach sie gezielt den Konflikt zwischen Familie Gestar und Familie Rahmani an, der allen Anwesenden zum Zeitpunkt des Interviews bekannt war.

Daraufhin thematisierte Thomas den bisherigen Lösungsansatz der beiden Sozialarbeiter, auf den sie sich geeinigt hatten, indem er die Wünsche der Bewohner ansprach: »Aber das WLAN-Passwort wollen trotzdem alle.« Lisa stimmte dem zu und übernahm abermals die Rolle derjenigen, die Thomas' Aussage erläuterten. Sie erklärte: »Ja, wenn es mal wieder eine ganz schlimme

Phase gab und Familien haben sich in die Haare gekriegt, weil niemand putzen wollte, haben wir ja das WLAN-Passwort nicht ausgegeben, bis die Sache geklärt war.« Anhand ihrer Aussage wurde deutlich, wie die Sozialarbeiter mit dem Konflikt um den Putzplan umgingen, nämlich indem sie als letzte Maßnahme nach Gesprächen die Bewohner sanktionierten. Aus Lisas Äußerung, »[...] Familien haben sich in die Haare gekriegt, weil niemand putzen wollte [...]«, geht zudem hervor, dass die beiden Sozialarbeiter den Konflikt nicht als religiös wahrnahmen, was er gemäß der Argumentation Shabnams war, sondern als Konflikt um die Flurreinigung. Shabnams Argumentation wurde somit zum Stellvertreter für die Putzproblematik erklärt. Thomas bestärkte diese Wahrnehmung, indem er einen Vergleich zwischen dem Zustand der Wohnräume und der Flure anführte: »In ihrer Wohnung müssen sie ja auch putzen – und wenn es drinnen tip top aussieht, kann es draußen [im Flur] ja nicht aussehen wie Sau.« Thomas' Äußerung »Da muss man dann mal über seinen Schatten springen« bestärkt die Konfliktwahrnehmung der Sozialarbeiter, dass es sich um einen Konflikt organisatorischer Natur handelte.

Im Folgenden bezog Thomas den Konflikt auf allgemeine Herausforderungen in der Unterkunft. Er benutzte dabei zunächst den von der Forscherin genannten Begriff der ›Religion‹ und setzte diesen in Verbindung mit seinem Begriff der ›Nationen‹: »Ja aber du fragtest ja wegen Religion. Ich denke manchmal, dass es auch viel um Nationen geht.« Daraufhin nennt er sein Beispiel: »Afghanen und die Araber, [die] oft ja überhaupt nicht miteinander können.« Auch dies machte er an Auseinandersetzungen fest, in die die Sozialarbeiter einbezogen würden, was scheinbar eine Belastung für ihn darstellte: »Das müssen wir uns dann auch oft anhören.« Auch unter diesen Gruppen gebe es Konflikte um das Putzen, argumentierte Thomas im Sinne seiner Wahrnehmung eines Stellvertreterkonflikts. Dabei fällt auf, dass er seinem Argument dadurch Ausdruck verlieh, dass er ›Religion‹ von ›Nationalitäten‹ entkoppelte. Lisa stützt dieses Argument der Konflikte aufgrund unterschiedlicher Nationalitäten mit ihrem Beispiel einer afghanischen Familie, die ihr vorwarf, sie »[...] würde nur für die arabischen Familien eine Wohnung suchen.« Damit führte sie eine weitere Konfliktarena ein, nämlich den eigenen Wohnraum. Auch hier würden Bewohner ein Ungerechtigkeitsempfinden aufgrund gefühlter unterschiedlicher Behandlung häufig auf die Zugehörigkeit zu einer bestimmten Nationalität zurückführen. Diese Wahrnehmung stützte Thomas wiederum, der als eine Begründung der Bewohner für ihr Ungerechtigkeitsempfinden die Sprachzugehörigkeit des Hausmeisters Amir anführte. So würden nicht-arabischsprachige Bewohner ei-

nen möglichen Ressourcennachteil darin sehen, nicht in ihrer Muttersprache und somit schwellenfrei mit einer als Entscheidungsträger wahrgenommenen Person aus der Unterkunft sprechen zu können. Thomas sprach in diesem Zusammenhang einen weiteren Aspekt an, der das Taktieren (vgl. de Certeau 1988) der Bewohner sowie Unklarheiten wegen des Rahmens (vgl. Goffman 1980) betraf:

»Viele denken aber immer, dass wir das alles klären könnten. Manche dachten ja auch wirklich lange, dass wir Einfluss auf den Asylentscheid hätten. Da kann man erklären so viel man will. Wenn das Gerücht rumgeht, dann glauben die Leute das. Die setzen ja auch Hoffnung darein. Ich versteh' das schon.«

Thomas' Aussage bestätigt die Auffassung der Sozialarbeiter, dass ein Stellvertreterkonflikt stattfinde. Sobald ein Gerücht kursiere, dass den Bewohnern Hoffnung auf Ressourcen verspreche, würden diese taktisch vorgehen, um einen Vorteil zu erlangen. Im Fall des Asylentscheides gab es tatsächlich gerade in den Jahren 2015 und 2016 Annahmen auf der Seite vieler Bewohner der Unterkunft, dass zum Beispiel ein höflicher Umgang mit den Sozialarbeitern oder die Schulleistungen der Kinder Auswirkungen auf den Asylentscheid hätten. Thomas' Aussage lässt sich in den Argumentationsstrang eingliedern, der zeigt, dass die beiden Sozialarbeiter zunächst ein Ungerechtigkeitsempfinden der Bewohner wahrnahmen, was ihnen aus Einzelgesprächen, Beschwerden, jedoch auch aus konfliktbehafteten Situationen deutlich wurde. Sie waren diejenigen, die sich in der Pflicht sahen, die Ordnung in der Unterkunft zu gewährleisten und diese gegebenenfalls wiederherzustellen. Als Manager der Ordnung in der Unterkunft war für sie zweitrangig, ob die Konflikte von der Bewohnerschaft auf die Kategorien ›Religion‹, ›Nationalität‹, oder ›Ethnie‹ zurückgingen. Vielmehr war ihnen daran gelegen, eine effektive Lösung herbeizuführen. Diese fanden sie mit dem Entzug des WLAN-Passwortes für die Bewohner, die sich in einer konflikthaften Auseinandersetzung befanden. Damit ging allerdings auch einher, dass die eigentliche Konfliktursache nicht zur Sprache kommen konnte beziehungsweise nicht ihr entsprechend vermittelt werden konnte. Die Lösungsstrategie der Sozialarbeiter war dafür umso effektiver, wenn man ihre Funktion in der Unterkunft betrachtete – als Manager und Verwalter. Das Putzen musste erledigt werden und es wurde erledigt, indem man die Bewohner mit Sanktionen konfrontierte. Aufgrund der Bedeutung des Internetzugangs für die Bewoh-

ner (siehe Kapitel 6.3; siehe Emmer et al. 2016) ist deren Verhalten angesichts der zu befürchtenden Sanktionen nachvollziehbar.

Die Effekte ihres Vorgehens scheinen für Lisa eindeutig gewesen zu sein: »Ja, also diese Machtkämpfe, wie gesagt. Zwischen arabischen und afghanischen Familien. Das war alles mal viel schlimmer. Da hat sich wirklich viel getan. Viele sind auch gut befreundet jetzt.« Allerdings liegt die Vermutung nahe, dass nicht die »Machtkämpfe« selbst abgenommen haben, sondern sich vielmehr ihre Sichtbarkeit für die Sozialarbeiter änderte, nämlich dadurch, dass die beteiligten Familien aus Sorge vor den Konsequenzen ihre Konflikte unter sich austrugen. Damit war die Ordnung in der Unterkunft zwar dem Anschein nach gewährleistet, allerdings bestand die Gefahr, dass Warnsignale für schwere Konflikte sowie die Austragung derselben sich der Einflussnahme der Sozialarbeiter entzogen. Lisas Aussage, dass viele dieser Konflikte sich aufgelöst hätten und mehr Freundschaften entstanden seien, steht zur Diskussion. Als Beispiel nennt sie die Einschulung, die Deborah und Shabnam mit ihren Söhnen erlebten. Zu deren Anlass »[...] mussten die Eltern sich eben auch mal zusammenraufen und sich austauschen.« Möglicherweise spielte Lisa hier auf das scheinbar harmonische Miteinander Deborahs und Shabnams an, die anlässlich des Elternabends höflich und freundlich miteinander umgingen. Lisa musste davon überrascht gewesen sein, nachdem ich ihr von der Situation berichtet hatte, und deutete dies als »zusammenraufen« der beiden Frauen, was abermals darauf hinweist, dass in ihrer Wahrnehmung zuvor lediglich ein lapidares Problem bestanden haben könne. Möglicherweise hatten die beiden Frauen auch einen taktischen Umgang mit dem öffentlichen Raum gefunden, in welchem sie bewusst zivilisiertes Verhalten demonstrieren. Lisas Schlussfolgerung: »Manche der Mütter trinken jetzt auch mal einen Tee zusammen. Das ist ganz schön. Das hat dann nicht immer nur mit Herkunft und Sprache zu tun.« Dies traf auf die Familien Rahmani und Gestar allerdings nicht zu. Vielmehr haben sich Khadirs Mutter Fatima und Jamals Mutter Shabnam nach Khadirs Hinzustoßen zur dritten Klasse regelmäßig zum Tee verabredet. Allerdings standen die beiden Frauen bereits anlässlich des Konflikts zwischen Familie Rahmani und Familie Gestar in regelmäßigem Kontakt, um sich über eben jene auszutauschen. Der gemeinsame Besuch derselben Klasse durch die gleichaltrigen Söhne hat diesen Kontakt noch intensiviert. Es ist denkbar, dass Lisa dies anders wahrnahm. Dafür spricht, dass sie in einem weiteren Einzelinterview zum einen die strukturellen Rahmenbedingungen ihres Berufes sowie die Herausforderungen, die damit einhergehen, anspricht: »Ich bin hier als Sozialarbeiterin mit dem Betreuungs-

schlüssel 1:100. Und das ist noch wenig. In anderen Städten liegt der bei 1:300« (Lisa, 2016). Zum anderen nimmt sie zu der Frage der Forscherin nach den unterschiedlichen Religionszugehörigkeiten Stellung: »Das weiß ich so ja nicht. Selbst bei Muslimen gibt es da ja noch mal Unterschiede. Das können wir auch gar nicht alles nachvollziehen. Da haben wir doch keinen Überblick« (ebd.). Zusätzlich wird noch ein dritter Faktor deutlich, nämlich der der Verantwortung. Indem Lisa zwischen den Pronomen ›ich‹ und ›wir‹ changierte, stellt sie heraus, dass die Problematik zwar für sie und ihren Kollegen Thomas bestehe, sie als Leiterin der Unterkunft jedoch die Verantwortung trage. Diese Belastung geht auch aus dem zweiten Interviewausschnitt des Einzelinterviews hervor. So nutzte sie das Pronomen ›wir‹ in Bezug auf das Helfen bei Verständigungsproblemen, um Konflikte zwischen Bewohnern zu lösen, jedoch das Pronomen ›ich‹, um deutlich zu machen, dass sie entscheiden muss, in welchen Situationen ein Dolmetscher bestellt werden müsse. Da dieser nicht immer bewilligt werde, müsse die Kommunikation zuweilen »[...] mit Händen und Füßen« erfolgen.¹¹

Deutlich Bezug nimmt sie im Einzelinterview auf den Aspekt der Vorurteile als Hauptkonfliktursache, die viele Bewohner bereits mitbrächten. Als Beispiel bezieht sie sich auf den Konflikt zwischen Familie Rahmani und Familie Gestar, indem sie sagt: »Da wollen die arabischen Familien oft nicht, dass afrikanische Familien mit ihnen sich den Flur teilen, weil die so dreckig seien« (ebd.). Eine Lösung hierfür sieht sie zunächst darin, dass die Familien dennoch nebeneinander wohnen bleiben, es sei denn, »[...] wenn es menschlich gar nicht passt.« Am Beispiel zweier syrischer Familien, die sich einen Flur teilten und in Streit gerieten, stellt Lisa weiterhin fest: »Es gibt aber auch Familien, die man zusammenpackt, bei denen zwar die Nationalitäten passen, aber alles andere anscheinend nicht.« (ebd.) Mit »alles andere« lässt sie

11 Die von Lisa sprachlich geäußerten teilweise diffusen Verantwortlichkeiten in der Unterkunft spiegeln sich auch in Amirs ambivalenter Rolle. Viele männliche Bewohner fühlen sich ihm nah und vertrauen ihm Sorgen, Ängste und Probleme an, die sie nicht mit Lisa teilen. Amir muss dann entscheiden, ob Lisa etwas mitteilt und was und gelangt somit zuweilen in Loyalitätskonflikte. Weiterhin hat er kaum Reflexionsmöglichkeiten, abgesehen von seiner fehlenden Ausbildung in dem Bereich. Dass Amir auch Verantwortung beim Dolmetschen und Übersetzen von Dokumenten übernimmt, scheint Lisa auf den ersten Blick zu entlasten. Tatsächlich fällt es ihr jedoch umso schwerer, zu agieren, wenn Amir nicht in der Unterkunft ist. Die Tatsache, dass sie bei bestimmten Aspekten von Amir abhängig ist, stellt sie abwechselnd als Vorteil und gegenseitige Unterstützung, in anderen Situationen wiederum als Belastung dar.

dabei einen gewissen Spielraum für Konfliktursachen offen, der zum Beispiel auch religionsbezogene Auseinandersetzungen beinhalten kann. Diese Einschätzung Lisas trifft sich mit den Befunden Nagels und Rückamps, welche die »Wahrnehmung und Einordnung dieser Konfliktlinien in hohem Maße der Interpretation der Mitarbeitenden« (Nagel/Rückamp 2018: 17) in Flüchtlingsunterkünften zuschreiben.

Aus Lisas Perspektive wird ihr zunächst bewusst, dass nicht alle Bewohner ihren Anweisungen Folge leisten, zum Beispiel ihre Schuhe aus den Hausfluren zu entfernen und stattdessen in der Wohnung abzustellen. Aus Brandschutzgründen muss sie dies als Einrichtungsleiterin jedoch gewährleisten. Sie tut dies, indem sie Aushänge anfertigt und die Bewohner in kurzen persönlichen Beratungsgesprächen oder auf der ›Post-Runde‹ daran erinnert. Ihr ist jedoch nicht nachvollziehbar, weshalb manche Familien dies nicht umsetzen, sodass sie auf Vergesslichkeit der Erwachsenen und Kinder spekuliert. Weiterhin kann sie nicht täglich prüfen, wessen Schuhe zu welchen Tageszeiten noch immer im Flur stehen. Auch bleibt ihr keine Zeit, dies selbst zu erledigen. Bei einem Post-Rundgang nimmt Lisa wahr, dass Shabnam die Post für Familie Gestar nicht annehmen möchte. Shabnam weicht regelrecht vor den ihr von Lisa hingehaltenen Briefumschlägen zurück. In den Feldnotizen wird dies mit ›Berührungsangst‹ beschrieben. Lisa deutet es in einem Gespräch anders: »Die ist nur eingeschnappt, weil ich wegen Deborah noch nichts gemacht habe«, sagt sie mir. Damit meint Lisa, dass Shabnam beleidigt sei, weil die Sozialarbeiterin ihr bisher nicht den Wunsch erfüllt habe, eine andere Familie auf dem Flur einzuquartieren. Aus Lisas Perspektive ist dies nachvollziehbar, da sie vor allem dann mit den Familien ausführliche Gespräche führt, wenn Klärungsbedarf anlässlich problematischer Situationen besteht. Um Umsetzungsschwierigkeiten wie im Beispiel ›Schuhe‹ oder sogar konkrete Konfliktursachen zu ergründen, fehlt Lisa der Überblick, was sie mit dem Hinweis auf den Betreuungsschlüssel thematisiert, ferner mangelt es auch an Zeit: Zeit mit den Familien, um deren das Zusammenleben betreffende Dynamiken verstehen zu können; Zeit, um Auseinandersetzungen nachvollziehen zu können; Zeit, um gezielte Konfliktlösung betreiben zu können. Neben dem Faktor ›Zeit‹ fehlen ihr jedoch auch Kenntnisse um Konfliktlinien aus den einzelnen Herkunftsländern. Idealerweise wäre Lisa zusätzlich auch noch mit den jeweiligen Sprachkenntnissen der Herkunftsregionen der Bewohnerschaft ausgestattet. Gegenüber der Forscherin präsentiert sie sich daher ambivalent. Auf der einen Seite als ambitionierte und tüchtige Leiterin, die ihrer Verantwortung nachkommt und ›sich kümmert‹, wie sie sagt.

Sie notiert sich alle Bewohneranliegen in Listen, nimmt Anrufe immer sofort entgegen und hakt mehrmals täglich bei Behörden bezüglich der Anliegen ihrer Klienten nach. Sie ist darauf bedacht, ihre Verantwortung ernst zu nehmen. Auf der anderen Seite lässt sie auch Einblicke zu, die sie als überlastet und verletztlich zeigen, aber auch darauf hinweisen, dass sie gern mehr leisten würde, wenn sie die Zeit und Kenntnisse hätte. Gerade die fehlenden Arabischkenntnisse ärgern sie oft, noch mehr ärgert es sie jedoch, wenn statt ihr Amir von den Bewohnern hinzugezogen wird, um den ›Sprachmangel‹ zu kompensieren¹². Auch kommentiert die Sozialarbeiterin die ›Dynamik im Team‹ ambivalent. So sieht sie ihre Stellung als einzige Frau zwischen Thomas, Amir und ihr zuweilen als etwas Positives, indem sie sich als »Henne im Korb« und die beiden Männer als »meine Jungs« bezeichnet. In anderen Situationen fühlt sie sich zurückgedrängt, besonders von Amirs Präsenz, dem sie sich ihrer Wahrnehmung nach gegenüber behaupten muss. Weiterhin ist Lisa die jüngste der drei Sozialarbeiter und als Berufsanfängerin auch die Unerfahrenste.¹³ Besonders die Anfangszeit in der Unterkunft sei ihr schwergefallen, erzählt sie. Während der ersten Monate im Dienst habe sie abends keine Zeitung mehr lesen oder die Nachrichten schauen können: »Sobald es da um ›Flüchtlinge‹ ging, war ich raus. Das war einfach zu viel. Das konnte ich nicht haben, privat.« Auch dieses Zitat verdeutlicht Lisas Wahrnehmung ihrer eigentlichen Aufgabe in der Unterkunft. So ist sie nicht für sicherheitspo-

12 Gerade zum Ende der Forschung im Jahr 2017 sprechen die meisten Bewohner gut verständliches Deutsch, sodass Lisa kaum mehr Verständigungsprobleme hat. In Einzelfällen möchten Bewohner jedoch lieber in ihrer Muttersprache kommunizieren oder nutzen diese, um Informationen in Lisas Gegenwart auszutauschen, die die Sozialarbeiterin nicht hören soll. In anderen Fällen empfände Lisa es als hilfreich, Gespräche zwischen Kindern und Eltern zum Beispiel im Arabischen nachvollziehen zu können, um besser mit der Schule über die Wünsche oder Sorgen der Bewohner kommunizieren zu können.

13 Dass Berufsanfänger die Einrichtungen leiten, ist kein Einzelfänomen. Aus mehreren Gesprächen mit Sozialarbeitern Mittstadts im Forschungszeitraum geht hervor, dass im Jahr 2015 aufgrund des hohen Personalbedarfs sehr viele Berufsanfänger eingestellt wurden. Viele sehen dies zunächst als Chance und bemühen sich sehr, jedoch teilen sie auch Lisas Erfahrung ›ins kalte Wasser geschmissen‹ worden zu sein und haben in vielen Situationen damit, was ›das Richtige‹ sei. Weiterhin ist zu beobachten, dass städtische Sozialarbeiter besonders im Jahr 2016 häufig die Stelle wechselten. Die Arbeit bei einem freien Träger biete bessere Rahmenbedingungen, so Lisa, was sie mit besseren Arbeitszeiten von 8 bis 16 Uhr, keinen Wochenendschichten und keinem Inendienst im Sozialamt begründet.

litische, juristische oder gesellschaftspolitische Belange zuständig, sondern dafür, in der Unterkunft ein geregeltes Zusammenleben nach den Vorgaben der Einrichtung zu gewährleisten. Diese Einstellung hilft ihr im Umgang mit den Bewohnern und ihren persönlichen Schicksalen und individuellen Konflikten. Allerdings führen ihr Wunsch, ›sich kümmern‹ zu wollen und sich um die Bewohner zu sorgen, sowie die persönliche Involviertheit Amirs in diese Aufgaben stets vor Augen, dass sie noch mehr leisten könnte. Bei Konflikten, in denen Bewohner wie Shabnam religiös argumentieren, wird ihr ihre »religious illiteracy« (Nagel/Rückamp 2018: 19) bewusst, was sie verunsichert. Ihre Aussage – »Das können wir auch gar nicht alles nachvollziehen. Da haben wir doch keinen Überblick.« – bezüglich der religiösen Zugehörigkeiten der Bewohner in der Unterkunft verdeutlicht dies und zeigt, dass diese eine Belastung für sie darstellen. Bewohnerkonflikte auf einer anderen Ebene zu regeln, nämlich auf Ebene der Organisation, indem mit Sanktionen gearbeitet wird, um ein gewünschtes Handeln zu erreichen, ist daher ein aus Perspektive der Sozialarbeiter nachvollziehbares Vorgehen.

7.2.2. Zwischenfazit

Anhand des Konflikts um die Erfüllung des Putzplanes konnte aus Sozialarbeiterperspektive gezeigt werden, dass alle Sozialarbeiter sich intensiv mit dem Benachteiligungsempfinden vieler Bewohner auseinandersetzten, das von Lisa und Thomas exemplarisch in den Bereichen ›Asylentscheid‹, ›Wohnungssuche‹ sowie in Aushandlungen um die zu erledigenden Tätigkeiten verortet wird. Den Wunsch nach einer Veränderung der Lebensumstände ihrer Klienten können sie nachvollziehen.

Hinsichtlich der Konfliktlösung werden aus Sozialarbeiterperspektive auch deren strukturelle Rahmenbedingungen relevant. Dabei spielte vor allem die Ressource ›Zeit‹ eine zentrale Rolle. Konflikte, die Bewohner als religiös markieren, werden von den Sozialarbeitern nicht per se als solche wahrgenommen, sondern vielmehr als Stellvertreter betrachtet. Dabei kommt erneut die Fluidität in der Unterscheidungsproblematik ethnischer und religiöser Kategorien zum Tragen. Auch kann dies auf das Konzept der »religious illiteracy« (Nagel/Rückamp 2018: 19) zurückgeführt werden, das Verunsicherungen im Umgang mit religionsbezogenen Themen für die Mitarbeiter in Unterkünften umschreibt. Auch auf dieser Ebene wäre zu erklären, weshalb Begriffe wie ›Nationalität‹, ›Ethnie‹ und ›Religion‹ beinahe austauschbar verwendet werden. Am Fallbeispiel um den Putzplan wird

deutlich, dass Erscheinungsformen von Religion, die als konfliktbehaftet wahrgenommen werden, von den Sozialarbeitern als Stellvertreterkonflikt gehandhabt und durch Sanktionen gelöst werden. Dieses Vorgehen ist problematisch für die Bewohner, die sich nicht ernst genommen fühlen und einen individuellen Umgang miteinander finden, in dessen Folge sie die Sozialarbeiter wahrscheinlich weniger einbeziehen, um weitere Sanktionen zu vermeiden. Aus Sicht der Sozialarbeiter ist dieses Vorgehen jedoch nachvollziehbar, da diese sich somit durch ihr Handeln absichern und ihrer Aufgabe nachkommen, eine Ordnung in der Unterkunft zu gewährleisten. Dabei nehmen sie die Effekte ihrer Lösungen jedoch mitunter anders wahr als die Bewohner, indem sie zum Beispiel vermeintliche Freundschaften als Resultat von »Machtkämpfen« unter Bewohnern sehen.

Ein letzter Punkt bezieht sich auf das Gefühl Lisas in ihrer Rolle als Sozialarbeiterin, die sich zuweilen als ihrer Aufgabe nicht gewachsen fühlt. Da die Sozialarbeiter und die Bewohner jedoch als unterschiedliche Statusgruppen in der Unterkunft zu verstehen sind und differente Funktionen in dieser erfüllen, bleibt Lisas Wunsch, noch mehr zu leisten, um den Bewohnern näher zu sein, im Rahmen ihrer Tätigkeit unerreichbar. In diesem Zusammenhang werden auch die individuellen biografischen Hintergründe und Erwartungen an das Berufsbild für die Praktiker in der Unterkunft relevant, die auch damit einhergehen, welche Dynamiken unter den Kollegen vorherrschen und wie die Verantwortlichkeiten und Aufgabenbereiche eingeteilt sind. Ebenso bedingt die Unterstützung durch andere Statusgruppen eine Kontroverse. So kann die Einbeziehung des Hausmeisters in seiner ambivalenten Position als hilfreich und gleichzeitig als störend oder gar übergriffig empfunden werden.

7.3. Zusammenfassung

Der Forschungsfrage nachgehend, welche Erscheinungsformen von Religion in der Unterkunft auftreten, kann für die Dimension des Gemeinsamen Wohnens am Fallbeispiel des Putzplans festgestellt werden, dass »Religion« als Konflikt in Erscheinung treten kann, der möglicherweise unterschiedlich markiert wird: als religiös, ethnisch oder als Stellvertreterkonflikt.

Am Beispiel des Putzplans wurde gezeigt, wie ein solcher Konflikt entstehen, mittels Grenzziehungen markiert und unter den beiden Familien ausgehandelt werden kann. Die Bezugnahme auf Zugehörigkeiten der situativen und relationalen Grenzziehungen ist dabei entscheidend. Wer sich wem aus

welchen Gründen zugehörig fühlt, kann durch eine religiöse Grenzziehung markiert werden und unter anderem der Vergewisserung des eigenen Glaubens dienen (vgl. Nye 2000: 217).

Das Beispiel zeigt jedoch auch, dass die Markierungen der Grenzziehungen nicht für alle Beteiligten gleichermaßen ersichtlich sind. Nicht nur sind verschiedene Lesarten aufgrund unterschiedlicher Zugehörigkeitsverständnisse möglich, was die Differenzierungen der Kategorien ›ethnisch‹ und ›religiös‹ betrifft, sondern auch die Wahrnehmung von ›außen‹ kann von den intendierten Markierungen abweichen. So nehmen die Sozialarbeiter den Konflikt um den Putzplan vor allem als Stellvertreterkonflikt wahr. Neben der Berufung auf die Uneindeutigkeit der Unterscheidung religiöser und ethnischer Kategorien könnte auch das Konzept der »*religious illiteracy*« (Nagel/Rückamp 2018: 19), das religionsbezogene Verunsicherungen der Mitarbeiter in Flüchtlingsunterkünften umschreibt, als möglicher Erklärungsansatz dienen. Dies zeigt, dass auch unter den Praktikern Unklarheit hinsichtlich der Verwendung der unterschiedlichen Kategorien besteht.

Zur Handhabung des Konflikts finden die Sozialarbeiter eine für sie praktikable Lösung, indem sie den Internetzugang restringieren, mit dem für sie positiven Effekt, dass das Putzen fortan scheinbar einvernehmlich erledigt wird. Aus Bewohnerperspektive muss daraufhin ein individueller Umgang mit dem Entzug des Internetzugangs gefunden werden, der die Sozialarbeiter künftig möglichst wenig einbezieht, um weitere Sanktionen zu vermeiden.

Im Folgenden treten die Sozialarbeiter als Akteure auf, indem sie die Ausrichtung des Fastenbrechens als Fest planen und dabei beabsichtigen, besonders religionssensibel zu agieren. Inwiefern sich dies als herausforderungsvoll herausstellt und welche Faktoren dabei aus Perspektive der Bewohner unberücksichtigt bleiben, zeigt das Fallbeispiel um das ›Zuckerfest‹.

8. Dritte Dimension: Erwartungen und Zuschreibungen in Hinblick auf religiöse Praktiken am Fallbeispiel des ›Zuckerfests‹

Das Fallbeispiel ›Zuckerfest‹ gliedert sich in zwei Ebenen. Zunächst werden die Erwartungen und Missverständnisse aufseiten der Sozialarbeiter um die Ausrichtung des Festes des Fastenbrechens beschrieben und analysiert. Dabei wird die Komplexität des Falles deutlich, die für die Sozialarbeiterin trotz ihrer Bemühungen, religionssensibel zu handeln, eine Herausforderung darstellt. Auf der zweiten Ebene, in der die Familiendynamiken um Eid, desselben Festes, anhand von Interviewmaterial sowie auf Grundlage von Beobachtungsprotokollen analysiert werden, spielen nicht nur Wahrnehmungen und Deutungen von Konzepten um Freund- und Nachbarschaft der Bewohner eine Rolle, sondern es wird auch gezeigt, inwiefern Zugehörigkeiten über Gemeinsamkeiten hergestellt werden und welchen Stellenwert eine geteilte religiöse Zugehörigkeit dabei einnehmen kann. Somit wird deutlich, dass ›Religion‹ in der Unterkunft zum Beispiel auch durch die Wahrnehmung gemutmaßter unterschiedlicher politischer Zugehörigkeiten oder anderer gesellschaftlicher Konfliktlinien im Heimatland in Erscheinung treten kann.

8.1. Erwartungen und Missverständnisse aufseiten der Sozialarbeiter

Im Folgenden wird auf Grundlage von beobachteten Interaktionen sowie einem Einzelinterview mit der Sozialarbeiterin Lisa und einem gemeinsamen Interview mit ihr, ihrem Kollegen Thomas sowie dem Hausmeister Amir geschildert, mit welchen Erwartungen die Sozialarbeiter den Bewohnern hinsichtlich der Ausrichtung eines Festes zum Fastenbrechen in der Unterkunft

begegnen. Im Rahmen der Analyse wird die Erwartungsgrundlage der Sozialarbeiter anhand der Beobachtungsprotokolle sowie der Interviewausschnitte herausgearbeitet, sodass die Irritationen und Missverständnisse vor allem aufseiten der Sozialarbeiterin Lisa deutlich werden.

8.1.1. Die Interaktionen

Auf Grundlage der Beobachtungsprotokolle der teilnehmenden Beobachtung sowie aus dazu geführten Interviews geht hervor, dass die beiden Sozialarbeiter Lisa und Thomas eine übereinstimmende Erwartungshaltung hinsichtlich der Begehung des Fastenbrechens hatten. Beide gingen davon aus, dass alle muslimischen Bewohner der Unterkunft nach Ende des Ramadans gemeinsam ein großes Fest zu diesem Anlass feiern werden, und reservierten dafür den größten Aufenthaltsraum im Gebäude, den ehemaligen Sitzungssaal, für den 7. Juli 2016. Sie sprachen zuvor diejenigen Familien, von denen sie aus persönlichen Gesprächen wussten, »dass das Muslime sind«, mehrfach darauf an, zum Beispiel während der Sprechzeiten im Büro, wenn diese mit bürokratischen Anliegen zu ihnen kamen, beim täglichen Verteilen der Post oder bei kurzen Gesprächen in den Fluren der Unterkunft. Auch die drei Familien Rahmani, Ahmadi, und Sayed wurden mehrmals auf ein gemeinsames »Zuckerfest« von Lisa angesprochen. Aus ihren Beobachtungen schloss die Sozialarbeiterin, dass die drei Familien muslimisch und befreundet waren. Dies führte sie unter anderem auf die Gemeinsamkeiten der Familien zurück, da zum Beispiel Aftab Sayed und Zainap Ahmadi, beide sechs Jahre alt, morgens gemeinsam zur Schule gingen und auch die beiden 17-jährigen Jungen Mohamad Sayed und Adil Rahmani morgens gemeinsam zur Berufsschule fuhren. Weiterhin stellte Lisa fest, dass sich die Familien im regen Austausch befanden, da sie die drei Mütter Nimaz, Fatima und Shabnam mit deren Schwester Jasina häufig bei den Vorbereitungen zum gemeinsamen Teetrinken sah. Daher ging Lisa davon aus, dass die drei Familien, gemeinsam mit anderen muslimischen Familien aus der Unterkunft, ein Fest ausrichten würden, um das Ende des Ramadans und somit das Fastenbrechen zu feiern. Lisa bezeichnete das Fest der Forscherin sowie den Bewohnern gegenüber als »Zuckerfest«. Es lässt sich vermuten, dass sie die Bezeichnung »Zuckerfest« verwendete, da ihr diese im Kontext türkischer Migration nach Deutschland zum Beispiel aus den Medien oder aus dem persönlichen Umfeld bekannt war.

Am Tag des von ihr erwarteten Festes schloss die Sozialarbeiterin morgens den ehemaligen Sitzungssaal in der Unterkunft auf und öffnete die gro-

ßen Flügeltüren. Sie hatte diesen Raum in Erwartung der Feierlichkeiten für den Tag reserviert, zwischenzeitlich spielten Kinder darin, die an diesem Tag schulfrei hatten, ansonsten blieb der Raum jedoch ungenutzt. Die Sozialarbeiter Thomas und Lisa konnten dies nicht nachvollziehen und suchten in der Folge nach Gründen. Außerdem empfanden sie Undankbarkeit ihren Bemühungen gegenüber. Einige Tage später fand ein Interview mit Lisa zum Tag des Fastenbrechens statt. Dazu trafen wir uns in ihrem Büro. Dort hing ein gemaltes A4-Bild mit der Aufschrift »Eid Mubarak«, das einen Gruß sowohl zum Fest des Fastenbrechens Eid al-Fitr als auch zum sogenannten Opferfest bezeichnet. Ein Mädchen aus der Unterkunft habe es gemalt und ihr geschenkt, sagte Lisa, als sie meinen Blick darauf bemerkte. Auf meine Nachfrage zum Ablauf des Festes antwortete sie wie folgt:

L: »Du, das war richtig komisch mit dem Zuckerfest. Thomas und ich verstehen das gar nicht. Wir haben alle immer wieder gefragt, wo wir wissen, dass das Muslime sind. Thomas hat ja diesen interkulturellen Kalender, und da steht das ja auch drauf vom Datum her, und, [leiser] also man weiß das ja auch, dass das Fest ist. Man kennt das ja. Und das ist ja auch wichtig für die Bewohner. Also für die Muslime. Und wir haben uns schon Mühe gegeben, würde ich sagen. Wir haben ja den Raum extra reserviert, damit die es sich schön machen können. Und morgens bin ich dann ja so kurz vor acht gekommen, hab aufgeschlossen, weil ich ja jetzt nicht wusste, wie viel Uhr das losgeht, und dann hab ich dann an dem Tag immer mal wieder nachgesehen in dem Raum, und dann natürlich auch ein paar Bewohner gefragt, wieso da keiner drin ist. Da wurde ja nicht mal was dekoriert oder so. Manche hatten mir ja aufs Diensthandy so Bilder per »WhatsApp« geschickt. *Eid Mubarak* und so. Zum Beispiel Mohamad. Mit dem verstehen wir uns ja auch super. Und dann hab ich bei ihm geklopft. Seine Mutter war nur da und ich habe sie beglückwünscht und sie war schon ziemlich, naja, zurückhaltend irgendwie und dann dachte ich schon, dass das ja voll komisch ist. Weil, die sind ja Muslime.«

L: »Wie hat sie das denn geäußert? Also ihre Zurückhaltung?«

L: »Sie hat zum Beispiel nur so gelächelt und genickt. Sonst reden wir aber viel mehr oder sie fragt, ob ich einen Tee mit ihr trinken will. Aber ich denk mal, sie wollte so ihre Ruhe haben, weil, das feiert ja auch sicher jeder anders. Auf jeden Fall anders als sonst. Du kennst doch Nimaz. Die ist ja auch »ne ganz Liebe. Aber sie wirkte jetzt nicht so offen an dem Tag.«

Lisa überlegte in der Folge mit ihrem Kollegen Thomas, ob das Fest möglicherweise an einem anderen Tag stattfindet und ob es unhöflich sein könnte, den Bewohnern vorab zu gratulieren. Im weiteren Gespräch erklärte sie, wie sie die Bewohner bereits zwei Wochen vor Ende des Ramadans stets auf die Ausrichtung eines gemeinsamen Fests angesprochen habe und wie diese darauf reagiert hätten:

L: »Die haben eigentlich immer genickt und waren freundlich und naja, also, ich hatte schon den Eindruck, dass die sich total gefreut haben. Der Mohammad sagte ja auch immer ›Sehr gut, sehr gut; freu ich mich‹.«

Im Folgenden artikuliert sie daraufhin:

L: »Ich hätte mich halt auch gefreut, das mal zu feiern. Das soll ja richtig toll sein, und die Kinder hatten ja auch alle schulfrei. Also, man macht sich da halt schon wirklich lange Gedanken um alles, und dann passiert gar nichts. Das ist schon irgendwie enttäuschend. Aber das müssen sie halt selber wissen. Dann brauchen wir das eben auch nicht mehr anbieten.«

Der folgende Interviewausschnitt thematisiert den Verlauf des Ramadans im Jahr 2016 im Vergleich zum Jahr 2017. Das Interview wurde mit den Sozialarbeitern Lisa und Thomas im Beisein des Hausmeisters Amir geführt.

L: »Bei Ramadan sind die Küchen ja nachts nicht abgeschlossen, damit jeder kochen kann. Wir haben da auch extra Schilder für angefertigt und die ausgehängt. Letztes Jahr war da schon mehr Stress. Aber das kommt alles im Miteinander.«

T: »Zumal ja jetzt weitaus weniger das Angebot genutzt haben oder allgemein da mitgemacht haben.«

L: »Ja, das ist wirklich viel weniger geworden. Auch viel weniger Kinder, die dieses Jahr mitgemacht haben. Ich denke, das war letztes Jahr auch wirklich ein Lernprozess. Das erste Mal Ramadan für die meisten Familien, und dann musste man erst mal klarkommen und schauen, was geht und was geht nicht.«

T: »Oder das ist einfach zu anstrengend. Letztes Jahr haben sich ja manche wirklich um die Herdplatten in der Küche gekloppt. Das war total laut. Und das Kochen in der Nacht ist ja so schon laut.«

A: »Das ganze mit den Töpfen klappern.«

T: »Ja, und dann waren ja auch die Kinder manchmal zu Hause, die eigentlich zur Schule müssten, weil die so kaputt waren. Das gab auch Stress.«

L: »Da hat dann immer die Grundschule angerufen und nachgefragt. Nur wir wussten das ja teilweise nicht. Wir fangen ja auch erst 8 Uhr an, da beginnt ja schon die Schule. Und dann musste ich erst mal nachschauen, wer überhaupt da ist und wer nicht und warum oder warum nicht. Und mit den Eltern reden. Das war wirklich... *[seufzt]*.«

T: »Nee, dieses Jahr war's viel ruhiger und es gab viel weniger Beschwerden, wirklich.«

L: »Mit den BAMF-Anhörungen, das hat sich ja auch eingependelt. Letztes Jahr hatten um Ramadan ja die meisten ihre Anhörungen. Und ich weiß noch, wie ich da an der [Ort der Anhörungsstelle] saß, bestimmt vier Stunden saßen wir da in der Hitze. Alima und ich. Und Alima war ja im achten oder neunten Monat *[schwanger]* mit ihrem Kleinen. Wir haben stundenlang gewartet auf ihr Interview, und sie ist mir fast weggekippt, aber sie wollte auf keinen Fall was trinken. Sie hat dann immer nur vor sich hingemurmelt. Und ich hab« mir richtig Sorgen gemacht, was mit ihr oder dem Baby passieren könnte. Und der Termin ist ja auch total wichtig. Da muss sie doch konzentriert sein. Das war schlimm. Irgendwie hat sie's dann geschafft. Frag mich nicht wie *[kopfschüttelnd]*.«

T: »Dieses Jahr wüsste ich nicht, dass Schwangere gefastet hätten. Also, kontrollieren kann man es ja eh nicht, aber das würde mich schon wundern. Und die ganz Kleinen eben auch nicht mehr. Wo manche Eltern mir letztes Jahr noch erzählten: »Die wollen das unbedingt von sich aus.« *[verdreht die Augen]*«
A: *[lacht kurz auf]* »Ja, genau.«

8.1.2. Analyse

Der Beginn des Einzelinterviews veranschaulicht zunächst eine persönliche Beziehung zwischen der Sozialarbeiterin und der Forscherin, die auf die Gemeinsamkeit eines ähnlichen Alters, die persönliche Ebene aufgrund der Duz-Kultur unter Sozialarbeitern sowie auf die lange Forschungsarbeit in der Unterkunft zurückgeführt werden kann. Vonseiten Lisas erfolgt eine Vergemeinschaftung mit der Forscherin, die durch den Beginn mit »Du« zum Ausdruck kommt, was in Experteninterviews unüblich ist und die Sozialarbeiterin hier als Feldakteur und reguläre Forschungsteilnehmerin verstehen lässt. Im Folgenden beginnt sie mit »das war richtig komisch« etwas zu schildern, das ihr nicht nachvollziehbar und unverständlich erscheint und somit nicht zu ihren Normalitätserwartungen passt. Daraufhin folgt die Nennung dessen, das sie irritiert: »mit dem Zuckerfest«. Dieser Ausdruck zeigt auch,

dass der Sachverhalt für die Sozialarbeiterin schwer zu fassen ist. Im folgenden Interviewverlauf wird ihr Kollege Thomas einbezogen, möglicherweise, um das Auftreten gegenüber der Forscherin zu stärken. Die Irritation sei eine gemeinsame Tatsache. Man wolle das Verhalten der Bewohner verstehen, könne es aber nicht. Gemeinsam überlegen beide, wo das Missverständnis entstanden sein könnte. Hierbei wird die Bedarfsermittlung deutlich: »Wir haben alle immer wieder gefragt«, mit der Einschränkung »wo wir wissen, dass das Muslime sind« lasse darauf schließen, dass mehrere Bewohner in der Einrichtung Muslime seien, jedoch haben die Sozialarbeiter keine konkreten Daten hierzu. Es lässt auch darauf schließen, dass von mehreren Bewohnern keine Religionszugehörigkeit bekannt ist. Sie vermuten dies aus persönlichen Gesprächen mit einigen Bewohnern und gehen weiterhin wegen der Tatsache, dass einige Frauen Kopftücher tragen und zuvor am Ramadan teilnahmen, davon aus, dass sie Muslime sind. Auch, dass Lisa weiß, dass das Zuckerfest ein Fest ist, das nur Muslime feiern, rekurriert auf spezifisches Wissen. Hier nennt sie den interkulturellen BAMF-Kalender, der im Jahr 2016 das Fest wie folgt ausgezeichnet: »Id al-Fitr (Ramadan Ende) Fastenbrechen 5.7.-7.7.«¹ Alle drei Tage sind farbig im Kalender markiert. Das Fest kann somit nicht auf einen Tag komprimiert werden. Dennoch geht Lisa davon aus, was ein unzureichendes Wissen ihrerseits belegt. Weiterhin hat der Hausmeister Amir am 7. Juli 2016 frei und ist so nicht ansprechbar für die Sozialarbeiter, die sich in religiösen Belangen oder Nachfragen üblicherweise an ihn wenden. Die Unterkunft ist zu diesem Zeitpunkt erst seit acht Monaten geöffnet, sodass es auch für die Bewohner das erste Fastenbrechen in einer kommunalen Unterbringung ist.

Der Religionswissenschaftliche Medien- und Informationsdienst (REM-ID) beschreibt das Fest wie folgt:

»[...] zusammen mit dem Opferfest, eines der beiden Hauptfeste im Islam. Es wird von allen islamischen Traditionen begangen. Das Fest findet an den ersten zwei bzw. drei Tagen des Monats Schawwal statt. Schawwal folgt auf den Fastenmonat Ramadan; zur Bestimmung des Monatsanfangs gelten die gleichen Regeln wie für den Ramadan auch, d.h. die Mondsichel muss gesichtet werden.«²

1 Bundesamt für Migration und Flüchtlinge 2016.

2 Religionswissenschaftlicher Medien- und Informationsdienst e. V. 2018.

Dabei feiere man, die Entbehrungen der 30 Fastentage erfolgreich bewältigt zu haben, und werde mit einem Festessen für seine Anstrengungen belohnt.

»Zur ausgelassenen Feierstimmung trägt natürlich auch bei, dass sich die Muslime bewusst sind, sich in der Fastenzeit intensiv mit ihrem Glauben auseinandergesetzt und eine der fünf religiösen Pflichten – das Fasten – erfüllt zu haben. Nun hoffen die Gläubigen, dass Allah ihre Bemühungen anerkennt. [...] In islamischen Ländern finden Lichterumzüge und Volksfeste statt, oft wird auch ein Feuerwerk veranstaltet. Dies ist in Ländern der Diaspora nicht möglich, so dass das Fest wesentlich durch den Besuch der Moschee [sic!] und die Feiern in den Familien bestimmt ist. [...] Die Bezeichnung ›Zuckerfest‹, die für das Fest des Fastenbrechens auch Verwendung findet, stammt aus dem Türkischen (Seker Bayramı). Hier drückt sich aus, dass in den drei Festtagen viele Süßspeisen verzehrt werden.« (ebd.)

Der REMID zeigt, wie das Fastenbrechen in muslimischen Ländern gefeiert wird und wie es konnotiert ist, nämlich sowohl religiös als auch kulturell. Weiterhin wird ersichtlich, wie üblicherweise in der Migration gefeiert wird. Da einige Familien keine Kontakte zu Moscheegemeinden wünschen oder keine persönlichen Kontakte zu Personen jener Gemeinden haben, da ihnen zum Beispiel die Gemeinden oder Netzwerke in Mittstadt noch unbekannt sind, stellt das Feiern des Fastenbrechens für diese Familien möglicherweise keine Option dar. Weiterhin ist zu bedenken, dass die Familien als Flüchtlinge weniger soziale Beziehungen in Mittstadt haben als in ihren Herkunftsländern, in denen sie zum Beispiel Familienbesuche abgestattet oder empfangen haben, zumal viele Familien zum Zeitpunkt des Festes im Jahr 2016 erst seit etwas mehr als einem halben Jahr in der Kommune leben.

Die Vermutung liegt daher nahe, dass das Wissen der Sozialarbeiterin über das ›Zuckerfest‹ nicht auf Kenntnissen der Religion des Islam beruht, sondern auf sogenanntem ›Rezeptwissen‹ als schematischem Wissen, in das sie den Sachverhalt einordnet, um auf dieser Wissensgrundlage den Tag zu organisieren. Dieses ›Rezeptwissen‹ ist jedoch nicht verwerflich, sondern kann durchaus hilfreich sein. So ist es nützlich, um Orientierung zu bieten, Sachverhalte einzuordnen und zu kategorisieren. Lisa nimmt ihr ›Rezeptwissen‹ jedoch als alleinigen Anhaltspunkt für ihre Bemühungen, ein Fest ausrichten zu lassen. Sie fragt die Bewohner nicht, was sie mit dem Fastenbrechen verbinden. Gründe dafür könnten zum Beispiel Sprachbarrieren in der Artikulation oder ein ›Aneinandervorbeireden‹ sein, bedingt durch sprachliche Verlegenheit. Dieses Phänomen ist häufig bei Bewohnern zu

sehen, die sich noch unsicher im Deutschen fühlen, wie Jasina Rahmani. Sie nutzt vor allem Wörter wie ›ja‹ oder ›nein‹, die sie also gut kennt, im Gespräch mit den Sozialarbeitern. Auch könnte es sein, dass die Rückmeldungen der Bewohner, die Lisa erhält, unauthentisch sind, da sie aus Höflichkeit oder als Schutz, den anderen nicht zu enttäuschen, geäußert werden.

Bezüglich des Termins des ›Zuckerfestes‹ beruft sich Lisa auf den Interkulturellen Kalender. Ein ›Datum‹ zu haben, erscheint ihr sinnvoll, da es nahelegt, dass das Fest an einem Tag stattfindet. Hier ist eine Analogie zum Beispiel ›Weihnachtsfest‹ zu vermuten. Dabei projiziert die Sozialarbeiterin ihre Vorstellungen in die Organisation und Erwartungen mit hinein. Ebenfalls wird ihr Bemühen deutlich, sich zu versichern, dass es das Fest überhaupt gibt und dass es stattfindet, indem sie den Kalender konsultiert sowie die Bewohner in Gesprächen darauf anspricht. Typische Situationen seien dabei Small-Talk-Situationen in den Fluren der Unterkunft, bei Post-Gängen, während Beratungen zur Jobcenter-Post oder bei ärztlichen Behandlungen in der Sozialarbeitersprechstunde. Ihre Bemühungen werden weiterhin deutlich durch die Aussage ›man weiß ja auch, dass das Fest ist‹. Damit möchte sie zeigen, dass sie darum weiß und nicht ignorant ist. Sie präsentiert sich als zugewandt, liberal und anerkennend. ›[M]an‹ könnte hierbei auch jemand aus dem Kollektiv derer meinen, die sich um Flüchtlinge bemühen. Dass zu diesem Zeitpunkt im Jahr 2016 die sogenannte ›Willkommenskultur‹ in der öffentlichen Diskussion scheinbar abnahm und die Debatte um die Kölner Silvesternacht noch im Gange war, spiegelte sich darin, dass viele Ehrenamtliche aufgehört hatten, in der Einrichtung weiterhin Unterstützung zu leisten. Möglicherweise zählt die Sozialarbeiterin sich im Interview zu den verbliebenen Engagierten. Mit ›wichtig für die Bewohner‹ bekräftigt sie, dass es wichtig sei, sich um deren Gepflogenheiten zu kümmern. Sie zeigt sich fürsorglich, spricht jedoch auch in einem Rechtfertigungsduktus. Möglicherweise sieht sie sich der Religionsforscherin gegenüber einer stärkeren Begründungslast ausgesetzt. Mit ›Man kennt das ja‹ macht sie in diesem Zuge deutlich, dass sie empathiefähig ist, und vergleicht das Fastenbrechen mit ihr bekannten Festen. Die Bewohner der Einrichtung sollen demnach auch ›ihr Fest‹ feiern dürfen. Mit ›kennen‹ ist in der Aussage der Sozialarbeiterin möglicherweise ›wissen‹ gemeint. Sie rekurriert dabei auf ein kulturelles Erfahrungswissen, wie Feste üblicherweise gefeiert werden, und benutzt im Interview dabei das Pronomen ›wir‹ für ihren Kollegen und sich selbst und das Pronomen ›die‹ für die muslimischen Bewohner. Wenn sie sich rechtfertigt, wird das ›Wir‹ hingegen zum allgemeineren ›Man‹. Auch indem sie sagt,

sie habe sich ›Mühe gegeben‹ macht sie auf verschiedenen Ebenen ihre Bemühungen deutlich: indem sie 1) zu verstehen versucht, was der Bedarf der Bewohner ist, indem sie 2) zu verstehen versucht, wie die Muslime das Fest feiern wollen, 3) indem sie ihnen zu vermitteln versucht, dass sie in ihrer Tradition unterstützt würden, indem sie 4) das Einplanen und Organisieren der Rahmenbedingungen zum Stattfinden des Festes übernimmt, indem sie 5) gemeinsam mit ihrem Kollegen versucht, das Problem des Nichtstattfindens zu verstehen und indem sie 6) den muslimischen Bewohnern ihre offene Haltung zeigt. ›Wir haben ja‹ lässt dabei auf ein gemeinsames Erfahrungswissen mit der Interviewerin schließen und suggeriert zumindest ein geteiltes Wissen. Weiterhin verdeutlicht Lisa, dass der Raum, der für die Feierlichkeiten genutzt werden soll, für andere bestehende Zwecke nicht einfach verfügbar ist, sondern vielmehr ein Teil ihrer aufgewendeten Mühe darin besteht, organisatorisch tätig zu werden, um diesen zu reservieren und somit zum Gelingen des Festes beizutragen. ›[E]xtra‹ weist an dieser Stelle auf ein besonderes und gezieltes Bemühen hin. Im Folgenden wird sukzessive eine Enttäuschung der Sozialarbeiterin deutlich: ›damit die es sich schön machen können‹. Dabei wird ›die‹ erneut zur Abgrenzung zwischen der Sozialarbeiterin und den Bewohnern verwendet und argumentiert, dass die Bedingungen und Möglichkeiten zur Ausrichtung des Festes gestellt würden, das Fest selbst allerdings von den Bewohnern ausgerichtet werden müsse. Weiterhin kann gefolgert werden, dass der hierfür reservierte Raum kein einladender gemütlicher Ort ist, sondern vielmehr Arbeitsaufwand erforderlich ist, diesen herzurichten, um ihn ›schön‹ zu haben. ›Komisch‹ aus ihrer Perspektive ist dann, dass ihre Erwartungen nicht erfüllt werden. Die Sozialarbeiterin hat durch die formalen Akte des Reservierens und Aufschließens aus ihrer Perspektive ihre Pflicht getan. Sie sieht die muslimischen Bewohner der Unterkunft, insbesondere die Familien Rahmani, Sayed und Ahmadi, als homogene Gruppe, deren Gemeinsamkeit der Flüchtlingsstatus ist. ›Man kennt das ja‹ kann ebenfalls darauf verweisen, dass die Sozialarbeiterin das Schmücken des Raumes mit dem Schmücken für eine Geburtstagsfeier oder ein Weihnachtsfest vergleicht. Nagel und Rückamp weisen in diesem Zusammenhang auf die von ihnen beobachtete Diskrepanz hin, dass von Praktikern in Flüchtlingsunterkünften der Ramadan vor allem als »fremde religiöse Praktik« (Nagel/Rückamp 2018: 11) gedeutet werde, wohingegen »[...] Weihnachten als »eigenes: kulturelles Ereignis beschrieben [werde], das die Flüchtlinge kennenlernen sollen.« (ebd.: 12) Die Vermutung liegt daher nahe, dass die Sozialarbeiterin die von ihr als ›Zuckerfest‹ benannte Feier ebenfalls als exotisch und fremd, vor allem jedoch als

religiös wahrnimmt. Daher ist es möglich, dass sie besonders religionssensibel agieren wollte.

Sie schildert weiter, am nächsten Morgen sei sie noch vor Dienstbeginn ›so kurz vor acht‹ angekommen, was ein zusätzliches Bemühen ihrerseits belegt, ›weil ich ja nicht wusste, wie viel Uhr das losgeht‹. Hier stellt sie sich als zugewandt dar, da sie gleich morgens den Raum aufschließt. Sie möchte keine Restriktionen für die Bewohner und antizipiert hier, anstatt vorher klar mit den Bewohnern abzusprechen, was diese sich wünschen. Dies spiegelt abermals ihr Bemüht-Sein, der muslimischen Bewohnerschaft gerecht zu werden. ›[W]ieviel Uhr das losgeht‹ wiederum zeigt ihre Vorstellung und Erwartung, dass an diesem Tag ein ihr kulturell fremdes Fest stattfinden wird. Ihr Organisationsaufwand wird dadurch deutlich, dass sie das Fest in ihre Arbeitsabläufe einplant und den Raum aufschließt. Sie geht jedoch von dem aus, was sie antizipiert, dass die muslimischen Bewohner planen. Etwas anderes erscheint nicht in ihrem Möglichkeitshorizont. So hat sie zwar eine konkrete Erwartung, dass etwas passiert, hat jedoch nicht konkret besprochen, ob der Raum wie, weshalb und von wem benötigt wird. Sie stellt jedoch die Bedingung ›Die sollen es sich schön machen‹ und kontrolliert auch, was vor Ort geschieht (›nachgeguckt in dem Raum‹). Daraufhin ist sie irritiert und befragt einzelne Bewohner, was wiederum bestätigt, dass zuvor nichts Konkretes besprochen worden ist. Nun spricht sie ihre Erwartungshaltung erstmals im Interview aus: »Da wurde ja nicht mal was dekoriert, oder so«, was zeigt, dass sie nicht versteht, dass die Bewohner nicht anwesend sind, obgleich ›extra‹ der Raum für sie reserviert wurde. Sie denkt, diese Geste reiche, und ist nun enttäuscht, dass nichts zurückkommt. Mit ›viele waren ja auch gar nicht da‹ nimmt sie dann eine vorwurfsvolle Haltung ein.

Indem sie die Glückwunschkarten benennt, die ihr per ›WhatsApp‹ von Bewohnern zugegangen sind, macht sie im Folgenden deutlich, woran sich ihre Vorstellungen noch orientiert haben. Es bestärkt sie weiterhin darin, dass ein Fest stattfinden werde und es eine besondere Bedeutung für die Bewohner habe. Sie macht außerdem deutlich, dass sie eine gute Beziehung zu Mohamad habe, was nahelegt, dass dies nicht mit allen Bewohnern der Fall ist. Dass sie sein Beispiel nennt, soll des Weiteren bestätigen, dass ihre Erwartungen als Ausgangsgrundlage richtig sind. Sie geht davon aus, dass man Glückwünsche nur an Personen schickt, zu denen man eine gute Beziehung hat oder mit denen man sich gut versteht. Dies trägt zum Narrativ bei, dass sie die Entwicklung nicht verstehe und diese ›komisch‹ finde. Auch eine weitere Bewohnerin, mit der sie sich gut versteht, wird im Interview angeführt. Mohamads Mut-

ter Nimaz Sayed, auf die sie bei ihrer Suche nach deren Sohn stößt und die sie ›beglückwünscht‹, was das ihrer Auffassung nach angemessene Verhalten zum Feiertag zu sein scheint. Lisa antizipiert dies als angemessene Form und ist irritiert von Nimaz' Reaktion, die sich ›zurückhaltend‹ zeigt. Erneut äußert sie den Ausdruck ›komisch‹ in der Beschreibung von Nimaz' Verhalten ihr gegenüber. Es wird deutlich, dass sich die Sozialarbeiterin mit einer permanenten Nichterfüllung der Erwartungen trotz ihrer generösen Geste konfrontiert sieht. Diese Geste geht mit einer nicht-reflektierten Erwartung einher, die permanent enttäuscht wird, da sie nicht am tatsächlichen Bedarf der Bewohner orientiert ist, sondern an ihren eigenen Erwartungen. ›[W]eil die sind ja Muslime‹ zeigt als Unterstellung und Zuschreibung, dass sie Stereotypen verwendet und damit den Bewohnern verwehrt, eigene Entscheidungen zu treffen. Sie macht ebenso deutlich, dass sie die Erwartung hat, dass Nimaz fröhlich ist. Diese wird enttäuscht, da die Irakerin lediglich ›gelächelt und genickt‹ habe, also annehmend reagiert, nicht jedoch gesprochen habe und Lisa somit signalisiert, dass sie nicht redebereit sei. Die Gründe hierfür sind unbekannt, jedoch erfragt die Sozialarbeiterin sie auch nicht, erlebt sie allerdings als enttäuschend. Dadurch, dass sie angibt, üblicherweise mit Nimaz Tee zu trinken, unterstreicht sie die gute Beziehung zur Bewohnerin, die ansonsten sehr gastfreundlich sei. Dass sie nun nicht einmal zum Tee eingeladen wird, irritiert die Sozialarbeiterin. Das gemeinsame Teezubereiten und Teetrinken mit der Sozialarbeiterin schätzt diese offenbar sehr, sie hat zum Tag des ›Zuckerfestes‹ jedoch mehr erwartet. Ihre Erklärung für Nimaz' Verhalten beruft sich auf die Individualität der Bewohner (›weil, das feiert ja auch sicher jeder anders‹), was wiederum eine Analogie zum ihr bekannten Weihnachtsfest darstellt. Sie zieht jedoch keine Erklärungsmöglichkeit in Betracht, die vorsieht, dass Nimaz zum Beispiel bedrückt ist, da sie ihre Familie vermissen könnte. Vielmehr versucht sie, allen Bewohnern die Möglichkeit zu bieten, gemeinsam zu feiern, indem sie ihnen einen Raum hierfür zur Verfügung stellt. Die Erwartung der Sozialarbeiterin ist dabei stereotyp, dass Muslime feiern, egal, in welchen Lebensumständen sie sich befinden. Anstatt nachzufragen, führt sie Nimaz' ungewöhnliches Verhalten auf die individuelle Begehung des Festes zurück. Dass sie Nimaz als ›ne ganz Liebe‹ beschreibt, legt zusätzlich nahe, dass diese eine Bewohnerin ist, die üblicherweise den Erwartungen nachkomme und diese erfüllt.

Indem die Sozialarbeiterin den Raum öffnet, berichtet sie auch von ihrer offenen Haltung. Dass sich Bewohner wie Nimaz ihr gegenüber an gerade diesem Tag verschließen, irritiert Lisa und enttäuscht ihre Erwartungen. Die-

se orientieren sich an ihren eigenen Vorstellungen davon, wie Feste bezüglich des Organisierens, Raumschmückens, des Essens, der Musik sowie des Treffens als Gemeinschaft zu begehen seien. Sie erwartet ein kulturell fremdes, exotisches Fest zu erleben, mitsamt den Aspekten Gastfreundlichkeit, Essen, Musik, Tanz und vor allem, dazu eingeladen zu werden, was im Interviewauschnitt anhand ihrer Aussage ›Ich hätte mich halt auch gefreut, das mal zu feiern« deutlich wird. Hierzu besteht jedoch Klärungs- und Kommunikationsbedarf. Die Kommunikation ist im Fallbeispiel nicht bedarfsgerecht abgelaufen. So gibt es viele Beispiele aus Bewohnerperspektive hinsichtlich des Zusammenlebens in der Unterkunft dafür, dass für die Familien nicht alles sofort verständlich ist. Zum Beispiel das ›Stoßlüften‹, das der Hausmeister häufig im Gespräch mit den Familien thematisiert, oder die Dringlichkeit, mit der die Sozialarbeiter die Bewohner auf die Aushänge im Flur hinweisen. So liegt die Vermutung nahe, dass die angesprochenen Familien unsicher sind hinsichtlich der Thematisierung des ›Zuckerfestes‹ durch Lisa. Diese reflektiert die Enttäuschungen der eigenen Erwartungen nicht. So könnte das Teekochen der Bewohner für sie auch als Geste der Dankbarkeit gedeutet werden oder als Versuch, Privatheit zwischen ihnen und der Sozialarbeiterin herzustellen. Weiterhin könnte es ein Zugewinn für die Bewohner sein, den Sozialarbeitern, die sie täglich unterstützen, auch etwas zu geben und zu zeigen, dass man gerne gibt. Die Enttäuschung Lisas darüber, dass sie einmalig nicht zum Tee eingeladen wird, erscheint in diesem Zusammenhang unverhältnismäßig. Auch wird die Heterogenität der muslimischen Familien nicht wahrgenommen. Vielmehr wird eine Vergemeinschaftung angenommen, die Lisa der Forscherin gegenüber häufig als ›Freundschaft‹ bezeichnet, ohne die konkreten Beziehungsdynamiken zu kennen. So spielen neben religiöser Zugehörigkeit noch weitere Faktoren eine Rolle für den Austausch unter den drei Familien, wie geteilte Herkunftsländer, Muttersprachen, Milieuzugehörigkeiten und Bildungshintergründe, Altersgruppen oder die Freundschaften der Kinder untereinander. Vor allem aber der Austausch über gemeinsame Anforderungen und Herausforderungen im Alltag, zum Beispiel im Umgang mit Behörden, verbindet die Familien.

Somit wirkt sich das Wissen der Sozialarbeiterin zum Fest des Fastenbrechens im Fallbeispiel sogar ungünstig und als nicht hilfreich aus, da dieses nicht an der Realität geschult ist. Es lässt sich fragen, ob mehr Expertenwissen als religiöses Wissen tatsächlich hilfreich gewesen wäre oder ob es möglicherweise besser gewesen wäre, mit Individuen direkt ins Gespräch darüber zu kommen, welche Bedarfe hinsichtlich des Endes des Fastenmo-

nats bestehen. Ein sozialwissenschaftliches Wissen hätte die Sozialarbeiter jedoch darin unterstützen können, die konkrete Situation besser zu erfassen und handhabbar zu machen. Auch wäre es aus Lisas Perspektive günstiger, einzelne Familien anstatt ›die Muslime‹ zu befragen. Es wird deutlich, dass ›die Muslime‹ von ihr im Fallbeispiel vor allem als Organisationskategorie wahrgenommen werden. Dabei ist es jedoch auch ihr Wunsch, den Bewohnern persönlich nahe zu sein, sich mit diesen auszutauschen und Tee zu trinken, jedoch scheint dies im Arbeitsalltag nicht immer möglich. Die Sozialarbeiterin hat demnach nicht den Anspruch, ›Dienst nach Vorschrift‹ zu machen, sondern zeigt vielmehr persönliches Engagement. Damit gehen jedoch auch Enttäuschungen einher, und es kommt zum ›Verpersönlichen‹ des Verhaltens. Das heißt, dass die Sozialarbeiterin das Verhalten der Bewohner ihr gegenüber persönlich nimmt, was diskutieren lässt, ob mit zunehmender Empathie zwangsläufig Einbußen der Professionalität des Sozialarbeiters einhergehen müssen und ob dies auch auf Kosten seiner Autorität geht.³ Umso mehr wird nachvollziehbar, dass Thomas wie auch Lisa in Gesprächen zu ihrem Berufsalltag oftmals auf ihr Aufgabenfeld rekurrieren, indem sie einvernehmlich thematisieren, dass es in erster Linie ihre Aufgabe sei, Ordnung und Sicherheit in der Unterkunft zu gewährleisten.

Ein weiterer Aspekt, der Lisa in ihrer Erwartungshaltung bestärkt haben könnte, dass das Fastenbrechen am 7. Juli stattfinden werde, könnte darin bestehen, dass die Grundschüler der Unterkunft für den 5. Juli freigestellt sind. Die Eltern der Grundschüler der Familien Sayed, Ahmadi, Rahmani und Bozhdaraj lassen ihre Kinder jedoch während der gesamten drei Tage zu Hause, da Fatima Ahmadi aus einem Gespräch mit der Klassenlehrerin ihrer Tochter Zainap verstanden hat, dass dies so angedacht sei und diese Information an die anderen Eltern weitergibt. Die Kinder der Internationalen Klasse der Hauptschule aus diesen Familien besuchen jedoch die Schule in diesem Zeitraum, da es sich um die letzte Schulwoche vor den Sommerferien 2016 handelt und gemeinsame Aktionen und Spieltage in der Schule geplant sind.⁴

3 Hiermit geht unter anderem die Herausforderung von Nähe und Distanz in der sozialarbeiterischen Tätigkeit mit den Bewohnern einher.

4 Dieser Entscheidung der Schüler der Hauptschule aus der Unterkunft, während der Eid-Feierlichkeiten in die Schule zu gehen, geht jedoch die Situation voraus, dass während des Ramadans einzelne Schüler nicht zum Sportfest erschienen waren, da es ihnen als zu anstrengend erschien und ihre Eltern ihnen aufgrund der Fastenzeit von der Teilnahme abrieten. Diese Entscheidung irritierte manche Lehrer und einige Mitschüler aus der Internationalen Klasse sowie aus den Regelklassen der Schule. Im Ganztags-

Die Berufsschüler Adil Rahmani und Mohamad Sayed haben an diesen Tagen Anwesenheitspflicht in der Schule. Die Sozialarbeiterin geht möglicherweise weiterhin davon aus, dass am 7. Juli gefeiert werde, da der Hausmeister Amir an diesem Tag freigenommen hat.

Ihre Erwartungen sind demnach auf verschiedenen Ebenen anzuordnen, indem sie ihre Vorstellungen auf die Art des Festes, der Institution und die Art der Gemeinschaft projiziert, und resultieren in einem Empfinden der Undankbarkeit der Bewohner. Eine Überforderung der Sozialarbeiterin könnte, neben ihrer Erwartungshaltung, ihre Enttäuschung erklären, die damit korreliert, stets in alle Richtungen bemüht zu sein, um es allen ›recht zu machen‹. Dabei scheint es für die Sozialarbeiterin besonders herausfordernd, wenn sich durch persönliche Beziehungen, die in ihrem Berufsfeld entscheidend sind, die professionelle und private Ebene vermischen, zum Beispiel durch Duzen oder dem alltäglichen Teilhaben am Leben der Anderen. Der professionelle Rahmen der formalen Institution schützt hierbei auch vor Enttäuschungen. Ebenso schützen Distanz und Anonymität, was das Berufsbild jedoch möglicherweise nicht zulässt. Die sich im Fallbeispiel zeigende Kehrseite des Engagements als emotionale Reaktion ist die Moralisierung der Beziehungen durch die Sozialarbeiterin. Diese changiert zwischen pragmatischen Lösungen in ihren Handlungen, wie im Fallbeispiel des Putzplans durch den WLAN-Passwort-Entzug, und emotionalen Reaktionen. Die jeweilige Bedarfsermittlung ist dabei der institutionellen Notwendigkeit geschuldet, im Fallbeispiel um Ramadan muss sie stattfinden, um einen Caterer beauftragen

bereich der Schule, den auch der 10-jährige Dino Okereke besucht, wird er im Zuge dessen Opfer von teils ausländerfeindlichen Beschimpfungen durch deutsche Schüler, die sich darin bestätigt sehen, dass ›Flüchtlinge‹ ›faul‹ seien und ›den Deutschen‹ Arbeitsplätze wegnähmen. Dino, der aus einer katholischen nigerianischen Familie kommt, ist wütend darüber, sich stellvertretend für muslimische Mitschüler beschimpfen lassen zu müssen. Auch Jawid Bakhtari, der ebenso wie Dino am Sportfest teilnimmt, wird von anderen Schülern beschimpft. Zwar ist der aus Afghanistan stammende Jawid zum protestantischen Christentum konvertiert, wird jedoch von seinen Mitschülern als Muslim wahrgenommen und sieht sich daher ebenfalls mit Beschimpfungen konfrontiert. Allerdings widerfährt dem 15-Jährigen keine körperliche Gewalt, da er mit seinen 1,80 m Körpergröße, breiten Schultern, tiefer Stimme und einem Dreitagebart mehr Autorität ausstrahlt. Dennoch ärgert sich auch Jawid darüber, stellvertretend für Nour Sayed, Aldoniza Bozhdaraj und Saad Rahmani, die aufgrund des Fastens nicht am Sportfest teilnahmen, von anderen Schülern beschimpft zu werden. Das Verhältnis zum 14-jährigen Saad ist dabei besonders schlecht, da dieser Jawid in der Unterkunft aufgrund seiner Konversion stets beleidigt und ihm unterschwellig Gewalt androht.

zu können. Im Fallbeispiel des ›Zuckerfestes‹ in der Unterkunft entsteht sie hingegen aus einem persönlichen Bedürfnis und Mühe heraus.

Aus dem Interviewausschnitt zum Vergleich des Ramadanverlaufs in den Jahren 2016 und 2017 geht hervor, dass die Sozialarbeiter die geringere Teilnahme am Fasten im Jahr 2017 auf der Individualebene verorten, indem Lisa äußert: »Ich denke, das war letztes Jahr auch wirklich ein Lernprozess. Das erste Mal Ramadan für die meisten Familien, und dann musste man erst mal klarkommen und schauen, was geht und was geht nicht.« Thomas pflichtet ihr bei und zieht als weiteres Indiz die Anstrengungen heran, mit der die fastenden Bewohner sich am Abend konfrontiert sehen, unter anderem dadurch, dass sie sich vor nicht-fastenden Bewohnern für die Lautstärke beim Kochen rechtfertigen müssen oder weil ihnen Beschwerden über die Sozialarbeiter kommuniziert wurden. Weiterhin führen Lisa und Thomas das Argument an, die Eltern der fastenden Kinder seien im Jahr 2016 mit der Belastung konfrontiert gewesen, sich gegenüber der Schule rechtfertigen zu müssen, besonders dann, wenn Schüler aufgrund von Erschöpfung nicht erschienen seien und die Lehrer daraufhin bei der Sozialarbeiterin anriefen, um nachzuhaken. Weiterhin stellten Konzentrations- und Aufmerksamkeitsprobleme im Unterricht sowie das Nichterledigen von Hausaufgaben oder die schlechten Leistungen in Leistungskontrollen während der Ramadanzeit besonders für die Lehrer der Internationalen Klasse der Hauptschule einen Grund dar, den Eltern und Sozialarbeitern Mitteilungen zukommen zu lassen, in denen sie das Fasten kritisieren. All dies hat aus Lisas und Thomas' Perspektive dazu geführt, dass im Jahr 2017 nur wenige Familien fasteten.

8.1.3. Zwischenfazit

Die Sozialarbeiterin möchte religionssensibel handeln, was anhand ihrer Bemühungen deutlich wird, ein Fest für die Bewohner der Unterkunft anlässlich des Fastenbrechens auszurichten. Gleichsam spiegeln ihre Bemühungen ihre Wahrnehmung des Festes als kulturell fremd und vor allem als religiös. Ihre Erwartungshaltung im Fallbeispiel schließt unter anderem Reziprozität ein, dass also die Bewohner die Mitarbeiter der Unterkunft einladen und ihnen somit eine Teilnahme ermöglichen. Der Sozialarbeiterin ist allerdings nicht bewusst, dass sich die muslimischen Bewohner nicht als eine Gruppe verstehen und anders feiern. Dieses Missverständnis wird dadurch deutlich, dass Lisa ihre Beobachtungen sozialer Interaktionen zwischen den Bewohnern anders deutet als diese selbst. Dies speist sowohl ihre Wahrnehmung der muslimi-

schen Familien als homogene Gruppe als auch die Wahrnehmung der Familien Sayed, Ahmadi und Rahmani als ›Freunde‹, wohingegen Eid traditionell als Familien- und Nachbarschaftsfest gefeiert wird. Ihre Erwartungshaltung gegenüber den Bewohnern hinsichtlich der Organisation des ›Zuckerfestes‹ ist zurückzuführen auf mehrere Aspekte: auf ein schematisches Wissen aus einem Kalender, auf persönliche Glückwunsch-Nachrichten einiger Bewohner zum Fest sowie auf ihre Beobachtungen des Fastens der Bewohner und die Tatsache, dass die Grundschüler schulfrei haben, wodurch sie auf das Stattfinden des Festes schließt. Dabei bezieht sie auch ihre eigenen kulturellen Projektionen mit ein, indem sie Analogien zum ihr bekannten Weihnachtsfest zieht. Dass ihre Erwartungen enttäuscht werden, irritiert sie in der Folge und gibt ihr das Gefühl von Undankbarkeit ihren Bemühungen gegenüber. Im Fallbeispiel wird die Herausforderung deutlich, wie viel die Sozialarbeiterin antizipieren muss, um Bedarfe ermitteln zu können.

8.2. Familiendynamiken um ›Eid‹

In der zweiten Ebene des Fallbeispiels wird die Bedeutung des Festes des Fastenbrechens aus der Perspektive Mohamad Sayeds erläutert und dabei sein diesbezügliches Verständnis sowie das zum Konzept von ›Nachbarschaft‹ erläutert, wobei er seine Deutungen einbettet. Eine Verortung dessen findet im Folgenden anhand des Aufzeigens der gesellschaftlichen und religiösen Konfliktlinien des Iraks statt. Weiterhin wird auf der zweiten Fallebene die Bedeutung religiöser Zugehörigkeit hinsichtlich geteilter Gemeinsamkeiten herausgearbeitet und anhand der Dynamiken der Familien Sayed, Ahmadi und Rahmani erläutert sowie mit dem Beispiel der albanischen Familie Bozh-daraj verglichen.

8.2.1. Die Interaktionen

Ich spreche mit Nimaz' Sohn, Mohamad Sayed, über den 7. Juli 2016. Er war 17 Jahre alt und lebte mit seiner Mutter (36 Jahre), Vater Abdul (44 Jahre), den Schwestern Nour (11 Jahre) und Rya (8 Jahre) sowie seinem Bruder Aftab (6 Jahre) seit Anfang 2016 in der Unterkunft. Die schiitische Familie stammt aus Bagdad/Irak. Mohamad besuchte ein Berufskolleg. Er war ein lebensfroher, impulsiver junger Mann, der stets glatt rasiert und mit aufwendiger Frisur auftrat. Am liebsten trug er Hemden, deren Ärmel er bis zu den Ellenbogen

aufrollte, sowie eng anliegende Jeanshosen und Turnschuhe. Außerdem benutzt er einen Männerduft, was ihm wichtig war. Mohamad flirtete gern mit den Mädchen aus seiner Schule und genoss es, mit seinem besten Freund Ferhat, der in einer anderen kommunalen Unterkunft lebte, zunehmend das Nachtleben der Stadt zu erkunden.

Als ich Mohamad fragte, ob es stimme, dass er der Sozialarbeiterin eine Nachricht zum Eid-Fest geschickt habe, reagierte er verwundert:

M: »Ja, klar, das macht man natürlich so. Ich bin ja Muslim. Hab ich bei ›WhatsApp‹ an alle Kontakte geschickt. Weißt du, hab ich da 400 oder so [lacht]. Ich hab dir auch geschickt!«

I: »Aber letztlich habt ihr das Fest ja nicht gefeiert. Du warst doch an dem Tag mit Ferhat und den beiden Mädels [aus dem Berufskolleg] im Kino, dachte ich?«

M: »[grinst] Ja, haben wir X-Men Apocalypse geguckt. Aber es geht nicht nur um den Film. Wir wollten Zeit verbringen mit den Mädchen auch [lacht]. Und ja, in Irak wir haben gefeiert das, weil meine Oma hat gefeiert und hat vorbereitet mit den Nachbarn und [der] Familie. Mein[e] Eltern haben auch für mein[e] Schwestern und mein[en] Bruder gefeiert das, weil die waren so klein. Na klar, alle mitmachen. Das gehört dazu.«

I: »Aber in Deutschland ist es anders?«

M: »Muss ich sagen, also [überlegt] [es] ist anders hier, weil wir hier nicht haben Familie, Oma, Opa, Nachbarn. Ist nicht richtig Fest, weißt du. Aber, also nicht für mich, aber für mein[e] Eltern Eid dieses Jahr geht nicht, weil es gab ein *Explosion* in Bagdad bei *Shia-Shrine*⁵. Sind wir *shia-muslim*, und für mein[e] Eltern das ist sehr schlimm. Mein Onkel wohnt in Bagdad und meine Cousins. Zwei und drei Jahre alt [stützt sein Gesicht auf den Händen auf, reibt sich dann übers Gesicht, belässt die Hände darauf und spricht weiter]. Kennst du Rahmani, kennst du Ahmadi, ja? Das sind *Sunni*-Familie[n] aus der Unterkunft]. Wie kann mein[e] Mutter reden mit diesen? [schaut mich wieder direkt an]. Ich weiß, Rahmani ist aus *Syria*, aber Ahmadi ist aus Irak. Ist *Hanbali*. Mein[e] Mutter weiß nicht, was denken die. Was denken die ganz wirklich.«

5 Anlässlich einer Eid-Feier hat es am 7. Juli 2016 ein Selbstmordattentat in der irakischen Stadt Balad, unweit von Bagdad, am Eingang eines schiitischen Schreins gegeben. Drei Täter seien beteiligt gewesen, mindestens 30 Menschen starben. Es wird vermutet, der Anschlag sei von IS-Extremisten verübt worden. Siehe exemplarisch Zeit Online 2016.

I: »Also, du meinst doch Fatima und Tarek, oder? Was haben die denn gemacht an dem Tag?«

M: »Weiß ich nicht genau, aber [Familie] Rahmani hat gesagt, sind die gegangen Moschee. Musst du mal fragen. Mein[e] Mutter sagt, haben die gar nichts gesagt zu uns über *Explosion*. Einfach geredet über andere Sachen.«

I: »Was meinst du denn, was sie hätten sagen sollen?«

M: »Entschuldigung sagen, na klar!«

I: »Ach so, also dass sie gehört haben, was passiert ist, und es ihnen leidtut, oder was?«

M: »Na klar! Entschuldigung, haben wir gehört von *Explosion*. Alles gut bei eu[rer] Familie? So sagen. So ist richtig.«

I: »Hat Familie Rahmani das denn angesprochen bei euch?«

M: »Ja! Hat Shabnam mein[e] Mutter in Arm [genommen], so [nimmt mich in den Arm]. Khaled hat geredet mit mein[em] Vater. Adil eigentlich nicht immer reden, aber ist zu mir gekommen und so. Hat Entschuldigung gesagt sogar.«

Aus Beobachtungsprotokollen der teilnehmenden Beobachtung und weiteren Gesprächen konnte rekonstruiert werden, dass die sunnitische Familie Ahmadi am 7. Juli 2016 anlässlich des Eid-Festes eine Moschee aufgesucht hat. Den Kontakt hatte ein ehrenamtlicher Unterstützer vermittelt, der der Familie zuvor beim Übersetzen von Formularen geholfen hatte. Familie Rahmani feierte an diesem Tag nicht. Mutter Shabnam, Schwester Jasina und Vater Khaled lösten mit den Kindern einen Gutschein für den Zoo ein, den sie in der Woche zuvor gewonnen hatten. Auch der älteste Sohn Adil war dabei, der eigentlich das Berufskolleg hätte besuchen müssen. Familie Sayed blieb an dem Tag zu Haus und hielt sich lediglich in der Wohnung auf, da die drei jüngeren Kinder schulfrei hatten. Nur Mohamad war tagsüber im Berufskolleg und am Nachmittag mit Freunden im Kino. In einem gemeinsamen Gespräch mit seiner Mutter Nimaz berichtete Mohamad mir gegenüber, dass die Familien Sayed, Rahmani und Ahmadi den Vorschlag der Sozialarbeiterin Lisa, ein gemeinsames Eid-Fest auszurichten, zwar verstanden hätten, dass dies jedoch für niemanden infrage gekommen sei, da die Bewohner der Unterkunft aus ›verschiedene[n] Richtungen‹ kämen.

8.2.2. Analyse

Aus dem Interview mit Mohamad geht zunächst seine religiöse Zugehörigkeit hervor, indem er äußert: ›Ich bin ja Muslim.‹ Da er sich hierin gefestigt sieht, könnte damit gegebenenfalls seine Verwunderung auf meine Frage, ob er der Sozialarbeiterin einen *Eid-Mubarak*-Glückwunsch geschickt habe, erklärt werden.

Weiterhin wird die Bedeutung des Festes des Fastenbrechens für den Jugendlichen deutlich. Er bezieht sich dabei zum einen auf sein Herkunftsland ›In Irak wir haben gefeiert das [...]‹, wobei er damit Feierlichkeiten in besonderem Maße zu verbinden scheint. Des Weiteren bezieht er sich auf familiäre Tradition: ›[...] weil meine Oma hat gefeiert und hat vorbereitet mit den Nachbarn und [der] Familie.‹ Es scheint, als sei der von ihm geschilderte Ablauf jedes Jahr gleich gewesen: dass also seine Großmutter gemeinsam mit der Familie und den Nachbarn die Vorbereitungen für das Fest traf, möglicherweise einer immer gleichen Struktur dabei folgend. Auch wäre es denkbar, dass Mohamad seine Großmutter als Autoritätsperson wahrnimmt, deren Wünsche hinsichtlich der Vorbereitungen und des Verlaufs des Festes respektiert werden müssen, da er sie in seiner Aussage als erste Person erwähnt. Im Folgenden beruft er sich auf eine weitere Dimension, nämlich die Ausrichtung des Festes als kulturelles Ereignis für die jüngeren Geschwister: ›Mein[e] Eltern haben auch für mein[e] Schwestern und mein[en] Bruder gefeiert das, weil die waren so klein.‹ Dies könnte auch implizieren, dass neben der familiären Tradition ein Wunsch der Familie darin besteht, die jüngste Generation sukzessive in religiöse Feierlichkeiten einzubeziehen und ihnen diese nahezubringen. Entgegen der Wahrnehmung von Eids als rein religiöses Fest seitens der Sozialarbeiterin kann demnach festgehalten werden, dass Mohamad das Fastenbrechen als eine familiäre Feierlichkeit kennengelernt hat. Diese weist sowohl religiöse als auch kulturelle Komponenten auf. Dass Mohamad sich der Teilnahme am Fest in seinem Heimatland hätte entziehen können, so wie er es in Mittstadt tut, als er sich für den Kinobesuch entscheidet, schließt er aus (›Na klar, alle mitmachen. Das gehört dazu.‹). Hinsichtlich der Unterscheidung der Planung und Ausrichtung eines Festes zum Fastenbrechen im Irak und in Deutschland stellt er weiterhin fest: ›[es] ist anders hier, weil wir hier nicht haben Familie, Oma, Opa, Nachbarn.‹ Daher sei es kein ›richtig[es] Fest‹ in Deutschland und Lisas Vorschlag somit nicht nachvollziehbar. Die Aussage Mohamads dazu, was konkret anders in Deutschland ist, ist wiederum insofern zentral, als sie nicht nur aufzeigt, *wen* der Jugendliche als Fa-

milie empfindet, sondern auch, was seinem Konzept von Nachbarschaft und Zugehörigkeit entspricht. Dabei wird ersichtlich, dass der Familienbegriff für ihn eine scheinbar große Gruppe von ihm bekannten Menschen einschließt – nicht allein seine Kernfamilie, vielmehr über diese hinaus mindestens auch noch ›Oma, Opa, Nachbarn‹. Die Nennung von ›Nachbarn‹, die die Familie ›hier‹ in Mittstadt nicht habe, legt nahe, dass Mohamad ein nahezu familiäres Verständnis von Nachbarschaft hat, das neben einem häufigen Kontakt, wie er auch in der Unterkunft zu den Familien Rahmani und Ahmadi gepflegt wird, vor allem Wissen über die anderen und Vertrauen voraussetzt. Dass ihm diese beiden Komponenten zumindest in der Beziehung zu der ebenfalls aus dem Irak stammenden Familie Ahmadi fehlt, geht aus seinen Äußerungen um das Attentat am 7. Juli in der Nähe Bagdads hervor. Dabei schildert er zunächst den Vorfall einer ›Explosion in Bagdad bei Shia-Shrine‹ und erklärt weiterhin seine religiöse Zugehörigkeit: ›Sind wir *shia-muslim*.‹ Somit wird eine persönliche Betroffenheit Mohamads und der Familie Sayed der Forscherin gegenüber artikuliert. Daraufhin wird auch die erweiterte Familie einbezogen, nämlich Mohamads Onkel und dessen beiden Töchter. Mohamads körperliche Reaktion des Reibens über das Gesicht und das Fortfahren, indem er die Hände auf seinem Gesicht belässt, zeigt seine Bestürztheit über die Situation. In der Folge scheint er wütend zu werden. Er bezieht nun Familie Ahmadi ein sowie deren Religionszugehörigkeit, nämlich dass sie eine ›*Sunni*-Familie‹ seien. Dem schließt sich der Vorwurf an, dass seine Mutter Nimaz in Kontakt zur Familie Ahmadi stehe. Indem er mich wieder direkt ansieht, wird der Ernst seiner Aussagen im Folgenden besonders deutlich. Nicht selten gerät Mohamad in Rage. Zwar ist er oftmals aufbrausend und temperamentvoll, jedoch in persönlichen Gesprächen mit mir bislang stets ausgeglichen und auch mal zu Scherzen aufgelegt. Ich merke ihm deutlich an, dass ihn nicht nur der Vorfall aus seinem Heimatland beschäftigt, sondern besonders auch das Verhalten der Familie Ahmadi, auf das er in der Folge eingeht. Er bezieht, nach der Nennung der religiösen Zugehörigkeit, als Nächstes das Herkunftsland ein und betont dabei den Unterschied zur Familie Rahmani, die aus Syrien stammt und daher nicht Ziel seiner Wut ist. Auch haben sie trotz der religiösen Differenz Anteilnahme gezeigt. Familie Ahmadi stamme jedoch aus demselben Land, in dem es zur ›Explosion‹ kam, aus dem Land, aus dem auch Mohamad und seine Familie stammen – dem Irak. Erneut geht er in seiner Aussage auf religiöse Zugehörigkeit ein und thematisiert, dass Familie Ahmadi ›*Hanbali*‹ seien, also Hanbaliten, eine Strömung des sunnitischen Islams. Er setzt gleichsam entweder voraus, dass mir bekannt sei, dass seine Fa-

milie schiitisch sei oder dass ich dies spätestens jetzt verstehen würde. Seine Aussage endet mit der Einbeziehung seiner Mutter Nimaz, die stets unsicher sei, was Familie Ahmadi ›denken‹ würde, und zwar ›ganz wirklich‹. Mohamad geht es offenbar darum, zu verstehen, wie die Familie Ahmadi sich positioniert. Dies gelte vor allem nach dem Vorfall im Irak auch für seine Mutter. Zwar kann Mohamad die Familie hinsichtlich ihrer Herkunft und auch religiös zuordnen, indem er sie als aus dem Irak stammende ›Sunni-Familie‹ und ›Hanbali‹ beschreibt, jedoch scheint es noch weitere Dimensionen zu geben, in die er sich tiefere Einsichten wünscht. Damit spielt Mohamad im Interview auf die vielfältigen Konfliktlinien der irakischen Gesellschaft an.

Im weiteren Verlauf des Gesprächs erklärt er, dass die Familie Ahmadi sich nicht bei seiner Familie gemeldet habe, um ›Entschuldigung [zu] sagen‹, was seine Erwartung gewesen sei. Hier spricht er möglicherweise stellvertretend für seine Mutter. So hätten die Ahmadis lediglich ›[...] geredet über andere Sachen‹ und im Anschluss das Fest des Fastenbrechens in einer Moschee begangen. Die erwähnte ›Entschuldigung‹ kann hier als Ausdrücken von Anteilnahme gedeutet werden, die sich Mohamad erhofft hat und die die syrische Familie Rahmani seiner Familie ebenfalls entgegenbrachte. Konkret wünscht er sich, dass die Familie äußert: ›Entschuldigung, haben wir gehört von *Explosion*. Alles gut bei eu[rer] Familie?‹ Da dies nicht geschieht, könnte Mohamad die Gründe dafür zum Beispiel darin suchen, dass Familie Ahmadi nicht über den Vorfall in der gemeinsamen Heimat informiert war, jedoch scheint ihm dies nicht plausibel – möglicherweise deshalb, weil sich die Familien sonst häufig über Geschehnisse im Irak austauschen und besonders durch die Nutzung sozialer Medien über aktuelle politische Entwicklungen oder Unruhen zeitnah informiert sind. Vielmehr scheint es für Mohamad der Fall zu sein, dass mehr hinter dem Verhalten der Ahmadis steckt, etwa eine *hidden agenda*, wie er mit ›Was denken die ganz wirklich‹ suggeriert. Dabei referiert er nicht nur auf religiöse Zugehörigkeit, indem er eine Grenzziehung zwischen seiner Familie und den Ahmadis auf dieser Grundlage betreibt, sondern möglicherweise auch auf die politische Verortung der Familie.

Farouk-Sluglett und Sluglett erläutern die gesellschaftlichen Konfliktlinien des Irak historisch, indem sie darauf hinweisen, dass noch nach Ende des Ersten Weltkrieges eine gesellschaftliche Verortung über die unmittelbaren »[...] social units, such as kin, sect, tribe, village, town or quarter« im Irak erfolgte (Farouk-Sluglett/Sluglett 1992: 259). Sie stellen weiterhin dar, durch welche Umstände sich dies geändert hat. Zunächst sei festzuhalten, dass 95 Prozent der Gesellschaft Muslime seien, die sich in drei ethnische und konfes-

sionelle Gruppen gliedern ließen: »Sunni Kurds, Sunni Arabs and Shi'i Arabs« (ebd.: 260). Dabei gehörten zwischen 15 bis 20 Prozent zur Gruppe der Kurden, weitere 25 Prozent seien Sunniten und 55 Prozent Schiiten (vgl. ebd.). Der Fall Bagdads als Stadt, in der stets Sunniten und Schiiten zusammengelebt hätten, sei eine Besonderheit, so die Autoren. Vielmehr sei historisch eine eher homogene Verteilung der Sunniten in den Städten und der Schiiten als ländliche Bevölkerung zu beobachten gewesen (vgl. ebd.: 261-262). Die Schiiten seien proportional einer größeren Armut ausgesetzt und nicht alphabetisiert sowie »superstitious than religious« (ebd.: 264) gewesen. Die eher städtischen Sunniten hingegen hätten schon früh einer »substantial lower middle class« (ebd.: 263) angehört und sich neben traditionellen Werten auch von »[...] ›modern‹ goals as secular education, economic development and national independence« (ebd.) angesprochen gefühlt. Zu Beginn des 20. Jahrhunderts sei die sunnitische Elite dann zunehmend von der Idee eines arabischen Nationalismus beeinflusst worden (vgl. ebd.). Die Gruppe der Schiiten, so die Autoren, habe sich von diesen Ideen weniger angesprochen gefühlt und sich vielmehr einer strikten religiösen Praxis, besonders hinsichtlich patriarchalischer Wertvorstellungen, zugewendet. Während der Herrschaft Saddam Husseins, der den Sunniten zugerechnet wird, seien die Schiiten dann lange unterdrückt worden (vgl. ebd.: 271). Darauf folgende Revolten hätten unter anderem dazu geführt, dass ein allgemeines Misstrauen herrschte.

»Under such circumstances, where the law does not protect the individual, where access to the state and its resources cannot normally be obtained on an individual basis but only through a network of patronage, and where the state is seen as a potential threat to any kind of individual liberty, citizens take refuge in family, kinship, regional and sectarian connections. This has led not to national integration but to particularism and to the fragmentation of society [...].« (ebd.: 272)

Zwar merkt Bashkin an, dass der kulturellen und religiösen Hybridität der irakischen Gesellschaftsgeschichte zu wenig Aufmerksamkeit geschenkt werde (siehe Bashkin 2009: 3ff., 169ff., 193ff.), da diese unter den vielfach rezipierten »national narratives« (ebd.: 137) verloren gehe, jedoch scheint Mohammad diese, zumindest im Interview, nicht entscheidend für sein Verständnis der irakischen Konfliktlinien zu sein. Es ist vielmehr davon auszugehen, dass die von Farouk-Sluglett und Sluglett beschriebene Folge der »Fragmentierung der irakischen Gesellschaft« besonders die älteren Familienangehörigen Abdul und Nimaz Sayed (Jahrgänge 1972 und 1980) sowie Tarek und

Fatima Ahmadi (Jahrgänge 1985 und 1986) während des Heranwachsens wie auch in ihrem Erwachsenenleben begleitete und prägte. Die Generation ihrer Kinder hingegen hat vielmehr den Terrorismus der jüngeren Vergangenheit mitsamt seinen Auswirkungen erlebt.⁶ Jedoch ist nachvollziehbar, dass Mo-hamad als 17-Jähriger bereits ein Verständnis für die Erfahrungen und Sorgen seiner Eltern und möglicherweise Großeltern hinsichtlich der Vergangenheit seines Heimatlandes entwickelt hat, auch wenn er als 1999 Geborener zum Beispiel die Besetzung des Iraks durch die Vereinigten Staaten nicht bewusst wahrgenommen haben kann. Dennoch erscheint es plausibel, dass es Mo-hamad schwerfällt, Vertrauen zu anderen Irakern zu fassen. Offenbar hat er sogar mehr Vertrauen zu der syrischen Familie Rahmani, die ebenfalls sunniti-sch ist, als zu seinen Landsleuten, den Ahmadis. Im Zuge dessen wird auch seine Aussage verständlich, weshalb der Vorschlag der Sozialarbeiterin, das Fest des Fastenbrechens gemeinsam auszurichten, für ihn und seine Familie kein ernst zu nehmender Vorschlag gewesen sei. Indem er auf »verschieden[e] Richtungen« (Mohamad, 2016) zwischen den Familien verweist, könnten hin-sichtlich der Familie Rahmani unterschiedliche Herkunftsländer, hinsichtlich der Familie Ahmadi jedoch auch ethnische, religiöse und vor allem politische Konfliktlinien gemeint sein.⁷ Auch Nagel und Rückamp weisen darauf hin, dass intrareligiöse Konflikte gerade zwischen Sunniten und Schiiten in Un-terkünften vorkämen, jedoch häufig nicht als solche erfasst würden. In einem Beispiel der beiden Autoren erfahren die Sozialarbeiter erst durch einen Dol-metscher davon. Ein Teilbereich dieser intrareligiösen Konflikte betreffe die Auslegung religiöser Vorschriften, »[...] insbesondere die Frage, ob und wie sich Frauen verhüllen sollten.« (Nagel/Rückamp 2018: 17)

-
- 6 Dafür spricht vor allem der im Irak erfolgte ›Seitenwechsel‹ im Zuge des IS-Terrorismus. Dabei sollten arabische Sunniten mit den Gefährdern kooperieren und eine IS-Miliz bilden, die einzelne Dörfer und Städte kontrolliert, was vor allem in den Jahren 2015 und 2016 zu einer schnell anwachsenden Zahl an Flüchtlingen führte. Siehe Thörner 2016.
 - 7 Der Referent einer Moscheegemeinde Mittstadts, Herr Karami, erläutert diesbezüg-lich im Jahr 2017: »Beim Fastenbrechen gibt es ja den Imam, der hält erst mal eine Rede und dann wird gebetet und dann gibt es Glückwünsche, dass das Fasten vorbei ist, und Süßigkeiten für alle. Aber das dauert nicht so lang. 20 bis 30 Minuten. Danach geht man eigentlich noch zu den Familien und Freunden. Die Flüchtlinge haben in der Unterkunft aber niemanden, der die Verantwortung übernimmt aus ihrer Gruppe, also einen Imam. Und dann gibt es ja ganz unterschiedliche Konfessionen. Deswegen gibt es dann die Spaltung und alle feiern in unterschiedlichen [Moschee-]Gemeinden.«

Die Beziehungen der vier muslimischen Familien untereinander sind möglicherweise eher *nachbarschaftlich* statt – wie es auf den ersten Blick scheint – *freundschaftlich*, wobei unterschiedliche Auffassungen von ›Nachbarschaft‹ hierbei zu berücksichtigen sind, wie Mohamads Darstellung im Interview zeigt. Dennoch haben die Familien in der Unterkunft mit niemandem so viel zu tun wie miteinander. Sie sind aufeinander angewiesen, indem sie ihre Behördenpost besprechen, sich über den Asylprozess austauschen und Alltagsinformationen teilen. Nachbarschaft, als theoretische Kategorie entsteht durch eine Art von Nähe. Dadurch kommen wiederum legitime Erwartungshaltungen auf. Wenn diese durch eine fehlende Reaktion wie dem Zeigen von Anteilnahme durch Familie Ahmadi enttäuscht werden, kann dies als Ignoranz oder zumindest als *Statement* verstanden und gewertet werden. Die Sozialarbeiterin geht aufgrund ihrer Beobachtungen und Einschätzungen von freundschaftlichen Beziehungen unter den muslimischen Bewohnern aus, für die Familien Ahmadi, Sayed und Rahmani scheint es jedoch vielmehr darum zu gehen, einen gegenseitigen Austausch und Informationsfluss in der Unterkunft zu gewährleisten. So wird zuweilen Nähe simuliert, um die soziale Beziehung zu legitimieren und Feindschaft zu vermeiden. Dementsprechend wird ein respektvoller Umgang miteinander gepflegt, der sich unter anderem durch eine Hierarchie in den sozialen Beziehungen auszeichnet, in der die Fürsorge der Erwachsenen der Gruppe aller Jugendlichen und Kinder der drei Familien zukommt, die Jugendlichen sich auch um die jüngeren Kinder kümmern und den Älteren Respekt zollen beziehungsweise darauf achten, sich auch gegenüber Nicht-Familienmitgliedern angemessen zu verhalten. Die jüngeren Kinder wiederum akzeptieren die Autorität der älteren und der Jugendlichen der jeweils anderen Familien.

Pfaff-Czarnecka stellt die Komplexität der Aufrechterhaltung und Pflege dieser Beziehungen heraus, die vor allem Chancen böten: »Freundschaft und Verwandtschaft bieten den Menschen komplexe Beziehungs-, Handlungs- und Deutungsrepertoires. Es ist möglich, je nach Erfordernis, aus diesen Repertoires auszuwählen, denn spezifische Problemlagen bedürfen spezifischer Beziehungskonfigurationen.« (Pfaff-Czarnecka 2012: 93) So wird durch Beobachtungsprotokolle deutlich, wie die Familien Sayed und Ahmadi vor dem Vorfall am 7. Juli besonders häufig in Kontakt standen, um aktuelle Entwicklungen im gemeinsamen Herkunftsland Irak zu besprechen. Meist geschah dies in der Wohnung der Familie Sayed, die etwas größer ist als die der Ahmadis. Nimaz bereitete dann üblicherweise Tee zu, bot Gebäck an und

sprach sich über ›WhatsApp‹ mit Fatima Ahmadi ab. Diese traf kurz darauf mit zum Beispiel einer Packung Kekse sowie mit ihrem Mann und den beiden Kindern ein. Sie klopfte dann an der Wohnungstür der Sayeds und Nimaz öffnete ihr. Die Frauen begrüßten sich herzlich, die Männer mit Handschlag. Die Kinder der Ahmadis begrüßten Nimaz und Abdul und widmeten sich dann den Kindern Aftab, Rya und Nour. Mohamad war seltener Teil dieser Treffen, da er erst spät von der Berufsschule nach Haus kam. Im Raum saßen die Sechs- bis Elfjährigen auf dem Boden und sprachen etwas leiser als ihre Eltern. Khadir Ahmadi war dabei manchmal außen vor. Entweder verließ er dann den Raum und suchte sich Spielkameraden auf dem Flur, oder eine der beiden Frauen schickte die Kinder zum Spielen nach draußen, falls diese zu unruhig wurden. Aftab Sayed bettelte oft noch, auf dem Handy der Mutter spielen zu dürfen. Manchmal ließ sie ihn gewähren, häufig mochte sie bei den Treffen mit den Ahmadis jedoch ihr Handy behalten, um Fotos aus der Heimat mit Fatima und Tarek zeigen und besprechen zu können, Sprachnachrichten vorzuspielen oder das Handy zum Abspielen von Musik zu nutzen und so die Atmosphäre angenehm zu gestalten. Tarek und Abdul saßen bei diesen Treffen auf den einzigen beiden Stühlen im Raum, die sie sich ans Fenster rückten. Fatima und Nimaz teilten sich den Platz auf einer Ausziehcouch. Schnell wurde deutlich, dass Familie Sayed in der Hierarchie etwas höher gestellt zu sein schien, da die beiden Erwachsenen deutlich älter waren als Fatima und Tarek. Nimaz fühlte sich jedoch mit Fatima verbunden, da sie beide etwa 20 Jahre alt waren, als sie ihr erstes Kind zur Welt brachten, und beide einen Sohn als Erstgeborenen hatten. Weiterhin behandelte Nimaz Fatimas Kinder äußerst zuneigungsvoll. Sie steckte Zainap und Khadir zum Beispiel Süßigkeiten zu, wenn sie diese auf dem Flur in der Unterkunft traf, und nahm stets ein Gespräch mit ihnen auf. Auch ließ sie sie stets Grüße an die Eltern ausrichten. Des Weiteren nahm sie Zainap oft in den Arm und scherzte mit ihr oder nahm sie mit zum Einkaufen mit ihren beiden Töchtern Rya und Nour. Im Discounter durfte Zainap sich dann, genau wie die Töchter der Sayeds, eine Süßigkeit auswählen, und während der Busfahrt achtete Nimaz darauf, dass Zainap als jüngste einen Sitzplatz erhielt. Zuweilen nahm Fatima so die Rolle einer jüngeren Schwester Nimaz' ein. Fatima fragte die Nachbarin häufig nach ihrer Meinung zu behördlichen Abläufen, machte ihr Komplimente über ihr Essen, die schulischen Leistungen der Kinder oder darüber, dass sie stolz auf ihre Söhne und Töchter sein könne. Mohamads Darstellung im Interview, dass seine Mutter Nimaz enttäuscht über eine

fehlende Anteilnahme von Fatima und ihrer Familie war, erscheint angesichts der sozialen Interaktionen der beiden Frauen und ihrer Familien plausibel.

Familie Ahmadi pflegte ebenfalls ein gutes Verhältnis mit Familie Rahmani. Da Jamal und Khadir beste Freunde waren, hatten auch ihre Eltern immer wieder Kontakt. Khadir war stets willkommen bei den Rahmanis, um zum Beispiel nach der Schule einen Snack zu essen, und Jamal genoss es, auf dem großen Fernseher der Ahmadis ungestört Serien mit Khadir anschauen zu können, da dieser entscheiden durfte, was geschaut wird. Khadirs jüngere Schwester Zainap blieb dabei außen vor. In der eigenen Wohnung musste Jamal sich jedoch stets gegen die beiden älteren Brüder durchsetzen, was ihm in der Regel nicht gelang. Ein Bündnis mit dem mittleren Bruder Saad war ebenfalls schwierig, da dieser dem ältesten, Adil, nacheiferte und sich bei Unstimmigkeiten zu dessen Gunsten entschied. Auch Jamals Mutter Shabnam und seine Tante Jasina waren ihm dabei aus seiner Perspektive keine Hilfe. Auf der einen Seite behandelten sie ihn nicht altersgerecht und bemutterten ihn zu sehr, indem sie ihn zum Beispiel gern Süßigkeiten in den Mund steckten oder ihm das Trinkpäckchen samt Strohalm während des Trinkens festhielten, sodass er sich nicht bekleckerte, auf der anderen Seite gaben sie ihm bei Auseinandersetzungen mit den älteren Brüdern klar zu verstehen, dass der 17-jährige Adil das Sagen hatte, wenn Vater Khaled nicht zu Hause war, und Jamal sich diesem eben unterordnen müsse. Wenn Shabnam zu sich einlud, dann waren stets beide Familien, die Sayeds und die Ahmadis, mit ihren Kindern eingeladen. Bei diesen Treffen stand jedoch meist Shabnam im Mittelpunkt, die etwa den neusten Klatsch aus der Unterkunft berichtete oder davon erzählte, dass Familie Gestar mal wieder nicht ihrer Putzverpflichtung nachgekommen sei. Ab und an ließen sich die Männer der drei Familien auf Shabnams Erzählungen ein, indem sie etwas einwarfen, mit den Frauen lachten oder auch zustimmend den Kopf wiegten, an anderen Tagen schien es ihnen zu viel zu sein und sie verließen die Wohnung, um sich gemeinsam auf die Stufen im Eingangsbereich der Unterkunft zurückzuziehen. Dann rauchten Abdul und Khaled einvernehmlich Zigaretten und unterhielten sich mit dem jüngeren Tarek, der nicht rauchte, oder die drei sprachen mit dem Hausmeister Amir, der nach Dienstschluss gern mal länger blieb, um sich auszutauschen.

Die albanische Familie Bozhdaraj war zu diesen Treffen in der Regel nicht eingeladen. Sie war den anderen drei Familien jedoch scheinbar freundschaftlich verbunden und stets punktuell involviert in deren Gespräche, da ein positives Verhältnis zwischen ihnen und Familie Ahmadi bestand,

denn die sechsjährige Zainap Ahmadi spielte gern mit dem dreijährigen Ardit Bozhdaraj. So trug sie ihn trotz seiner Größe gern auf dem Arm durch die Unterkunft, erklärte ihm Dinge auf Deutsch und brachte ihm neue Wörter bei. Dessen Mutter Leonita sah diesen Kontakt gern, da er sie auch ein wenig entlastete, denn sie musste häufig Streits zwischen ihren beiden 10- und 11-jährigen Töchtern Anduena und Aldoniza schlichten und stritt deshalb oft mit ihrem Mann Sidrit. Sidrit war nicht involviert, wenn die Männer der anderen drei Familien sich trafen, da er nachts am Fließband einer Produktionsfirma arbeitete und tagsüber schlief. Der Streit der beiden Töchter sowie die drohende Abschiebung der Familie belasteten ihn sehr.⁸ Die beiden 28-jährigen Eltern gingen dementsprechend rau miteinander um. Immer wieder machte Leonita Bemerkungen darüber, dass sie mit der familiären Situation unzufrieden war, was Sidrit schnell wütend werden ließ. Die Atmosphäre in der kleinen Wohnung schien stets angespannt zu sein. In Gegenwart der Forscherin wurde wenig miteinander, sondern eher übereinander gesprochen. So sagte Leonita mir einmal: »Sagst du ihm, ist scheiße in Albanien. Kein Job, keine [sic!] Geld, keine Schule!«, während Sidrit im selben Raum zu schlafen versuchte. Dieser verließ dann zuweilen die Unterkunft für einige Stunden oder versuchte mit Ohrstöpseln in den Ohren, die an seinem Handy angeschlossen waren, in den Schlaf zu finden, während die restlichen drei Familienmitglieder ihrem Alltag in der kleinen Zweiraumwohnung nachgingen, indem sie Hausaufgaben machten, spielten oder fernsahen. Zwar besuchte die älteste Tochter, Aldoniza, eine Klasse mit dem mittleren Sohn Saad der Familie Rahmani, jedoch teilten sie bis auf den gemeinsamen Schulweg keine Gemeinsamkeiten. Umso mehr war den Eltern, Sidrit und Leonita im Jahr 2016 daran gelegen, im Rahmen ihres Daseins in der Unterkunft erstmalig an Ramadan teilzunehmen. In Albanien fasteten sie bislang nicht, sodass sie ihr Dasein in der Unterkunft hierfür zum Anlass für ihren ersten Ramadan nahmen. Besonders das Zusammenleben mit ihren Nachbarn schien sie an ihre muslimischen Pflichten zu erinnern. Mutter Leonita betont diese, indem sie sich vor Beginn des Ramadans zunehmend mit Fatima Ahmadi, die ungefähr so alt wie Leonita war, darüber austauschte, ob und in welcher Form sie und ihre Kinder fasten würden. Leonita schien diesen Kontakt mit der sunnitischen Familie Ahmadi möglicherweise auch deswegen zu intensivieren, weil er ihr eine

8 Siehe dazu van Selm 2014.

gesellschaftliche Anknüpfung an die anderen muslimischen Familien ermöglichte und ihr möglicherweise auch eine Ablenkung von ihren Sorgen um eine Abschiebung der Familie bot. Weiterhin könnte ihr die Teilnahme am Ramadan durch das Praktizieren des Fastens auch eine neue Orientierung geboten haben. Indem Leonita nach Rücksprache mit Fatima ihren beiden Töchtern das Fasten zur Pflicht machte und auch ihren Mann dazu anhielt, zu fasten, wollte sie sichergehen, den Ramadan korrekt, zumindest im Sinne der irakischen Familie Ahmadi, zu begehen. Baumann merkt hierzu an, dass Migranten aus unter anderem arabischen Ländern häufig Halt fänden in »[...] religiösen Bindungen, Werten und Einstellungen.« (Baumann 2018: 44) Diese gäben »[...] Halt, Orientierung und Selbstvergewisserung. Religion ist ihnen eine Ressource, die Sinn und Zuversicht stiftet, Rückhalt und Stärke gibt.« (ebd.) Im Aufnahmeland werde »[...] die eigene religiöse Zugehörigkeit oftmals neu und geschärft [...]« (ebd.) wahrgenommen. Für Familie Sayed, die langjährige Erfahrungen mit dem Fasten hatte und das Eid-Fest im Jahr 2016 in einer sunnitischen Moschee unweit der Unterkunft beging, scheint dies zuzutreffen. Familie Bozhdarajs Teilnahme könnte jedoch auch dadurch zu erklären sein, dass Mutter Leonita Sorge hatte, bei einer Nicht-Teilnahme noch weniger zur Gemeinschaft der muslimischen Familien zu gehören. Beaman hält in diesem Zusammenhang aus einem Gespräch mit einer Feldakteurin fest: »She said it was a default when people insist on a religious rather than non-religious identity [...]« (Beaman 2017: 199). In bestimmten Kontexten sei es einfacher, auf die religiöse Zugehörigkeit als auf andere zu verweisen, was unter anderem auf die soziale Konditionierung der verhandelnden jeweiligen Gesellschaft zurückzuführen und beispielsweise am Grad der gesellschaftlichen Akzeptanz von Atheismus als Indikator messbar sei (vgl. ebd.). Sie plädiert im Folgenden dafür, Ähnlichkeiten, »[...] rather than difference or sameness [...]« (ebd.: 201) als Grundlage für Begegnungen zu stärken und damit einen Raum zu öffnen, der »[...] missteps, mistakes, forgiveness, and flexibility« (ebd.) erlaube.

Leonita betonte die Tatsache, dass ihre Familie ebenfalls, wie Familie Rahmani und Familie Ahmadi, sunnitisch war, was sie als verbindendes Element zwischen den sonst unterschiedlichen Familien sah. Ihr Muslimsein diene ihr somit als Erwartungsstrukturgrundlage. Die Familie Bozhdaraj gewann dadurch, denn sie nahmen im Zuge des Ramadans am gemeinschaftlichen Miteinander teil und stärkten ihre sozialen Beziehungen zu den anderen muslimischen Familien. Durch die Gruppendynamik des Fastens wurde ihre religiöse Zugehörigkeit zum Hauptmerkmal. In ihrer Heimat war

das Muslimsein nicht der einzige Bezugspunkt, in der Unterkunft erfahren sie durch das Muslimsein als Selbstbeschreibung jedoch einen emotionalen Gewinn für ihr Selbstgefühl. Die Tatsache, dass das Fasten während des Ramadans den beiden Töchtern im Schulalltag schwerfiel, übergang Leonita dabei. Die ältere Tochter Aldoniza fand einen Umgang damit, indem sie während des Unterrichts an der Internationalen Klasse der Hauptschule die Toilette aufsuchte, um dort wegen ihrer Kopfschmerzen aus dem Wasserhahn zu trinken. Ihren Mitschülern und Lehrern verschwieg sie dies jedoch, da sie vor ihnen nicht unglaublich wirken mochte und sich geschmeichelt fühlte, wenn nicht-muslimische Mitschüler und Lehrer das Fasten würdigten, indem sie zum Beispiel äußerten: »Ich könnte das nicht.« Oder: »Respekt, dass du das machst.« Ihrer Mutter gegenüber erwähnte sie lediglich, dass ihr das Fasten schwerfalle. Leonita tat dies ab. Es sei schließlich nur für eine begrenzte Zeit. Auch die Rückmeldung der Schule in einem Elternbrief diesbezüglich ignorierte sie. Aldonizas jüngere Schwester Anduena hatte an der Grundschule kaum eine Möglichkeit, zu fasten. Zwar hatte sie während der Frühstückspausen nach den ersten beiden Schulstunden kein Frühstück oder Getränk dabei, jedoch schnitt ihr die Klassenlehrerin in dieser Zeit immer einen Apfel oder bat andere Kinder, Anduena etwas von ihrem Frühstück abzugeben. Auch der Schulkakao und das Mittagessen im Rahmen des Offenen Ganztags-Betreuungskonzepts der Grundschule, die über ein Teilhabepaket des Sozialamts finanziert wurden, waren bereits bezahlt und standen Anduena zur Verfügung. Da sie es gewohnt war, mit ihren Mitschülern nach dem Unterricht zu Mittag zu essen, tat sie dies auch während des Ramadans. Nur ihrer Schwester teilte sie mit, dass sie in der Schule weiterhin zu Mittag aß. Ob Vater Sidrit fastete, war unklar, da er sich ausweichend äußerte und sich während des Ramadans noch weniger in der Unterkunft aufhielt als üblich. Lediglich zum Schlafen war er in der Wohnung und verließ diese dann besonders früh am Nachmittag, bevor die Töchter von der Schule nach Haus kamen, obgleich seine Schicht in der Fabrik erst um 20 Uhr begann. Um fünf Uhr morgens endete seine Tätigkeit. Mit dem Fahrrad fuhr er dann etwa 20 Minuten zurück zur Unterkunft, da um diese Uhrzeit die Busse noch nicht regelmäßig unterwegs waren, und legte sich dann schlafen, bevor die Familie gegen 6:30 Uhr aufstand, um den Tag zu beginnen. Der dreijährige Ardit fastete nicht.

Das Beispiel der Familie Bozhdaraj zeigt, wie diese eine Gemeinsamkeit über ihre religiöse Zugehörigkeit herstellte. Pfaff-Czarnecka erinnert jedoch auch daran, was »[f]amiliäre Reziprozitätsmuster« (Pfaff-Czarnecka 2012: 32)

den Individuen abverlangen, nämlich: »[...] Gehorsam, Loyalität und das Poolen, sprich: Zusammenlegen von Ressourcen [...]« (ebd.). Auch »[...] Aufrechnungen von gegenseitigen Leistungen und Commitment [...]« (ebd.) gehörten dazu und fußten »[...] auf gegenseitiger Kontrolle [...]« (ebd.). Diese, nach Pfaff-Czarnecka, »Regime der Zugehörigkeit« (ebd.) zeichneten sich weiterhin dadurch aus, »[k]ollektive[n] Erwartungsdruck in Bezug auf Anwesenheit, Investition der eigenen Zeit und finanzielle Beiträge zum Wohle der Gemeinsamkeit sowie die Bereitschaft zum langfristigen Engagement [...]« (ebd.) einzufordern. Erst dann sei ein »[...] sichere[s] Aufgehobensein in einem Wir-Gefüge« (ebd.) zu erwarten. Eine mangelhafte Investition in das Kollektiv werde wiederum sanktioniert durch »[...] Ausschluss, [...] Geringerschätzung, [oder] durch das Versagen von Unterstützung [...]« (ebd.). Was Familie Sayed sich möglicherweise in Rückbezug auf ihre familiäre Tradition der Begehung des Eid-Festes gewünscht hätte, beschreibt die Autorin mit der Performativität von Zugehörigkeit: In Bezugnahme auf Butlers Konzept von Performativität (s. Butler 1993) stellt Pfaff-Czarnecka die Bedeutung von »Ko-Präsenz« (Pfaff-Czarnecka 2012: 29) heraus, zum Beispiel, indem Migranten gemeinsame Riten praktizieren, »[...] die zugleich gemeinsame Religiosität wie die gegenseitige Wahrnehmung und Anerkennung, gemeinsam hier zu sein und ein gemeinsames Ziel zu verfolgen, zum Ausdruck bringen.« (ebd.) Nach Butler ist es besonders die Wahrnehmung der Gemeinsamkeit des Akts für die Beteiligten, die diese Performanz ausmache (vgl. Butler 1993: 12f.). Da Familie Sayed sich hinsichtlich ihrer religiösen Zugehörigkeit von den Familien Ahmadi und Rahmani unterscheidet, könnte diese binnen-islamische Differenz dazu beitragen, sich anlässlich des Ramadan-Endes zurückzuziehen. Auch der von Mohamad angeführte Vorfall des Anschlages auf den schiitischen Schrein sowie die damit verbundene Erschütterung und Sorge um Familienangehörige und Freunde könnte erklären, weshalb Familie Sayed sich nicht an der Ausrichtung einer solchen Feierlichkeit beteiligte. Zusätzlich erscheint es nachvollziehbar, dass die Familie verunsichert war, ob und wie im Aufnahmeland das Ende des Ramadans begangen wird. Eine weitere Vermutung besteht darin, dass die Organisation eines gemeinsamen Festes in der Unterkunft schwierig war, da sich niemand unter den Bewohnern zuständig fühlte, als Sprecher zu fungieren und durch den Tag zu leiten und somit die Rolle zu übernehmen, die in der Heimat religiöse Experten innehatten. Auch könnten die von den Sozialarbeitern angesprochenen Bewohner unsicher im Umgang mit den Mitarbeitern gewesen sein, da sie diese mehrheitlich als christlich wahrnahmen. Dass Mohamad auf Lisas Vorschlag hin ihrer Aus-

sage nach antwortete: ›Sehr gut, sehr gut; freu ich mich‹, könnte wiederum darauf zurückzuführen sein, dass eine Enttäuschung der Sozialarbeiterin im direkten Gespräch vermieden werden sollte.

Im Fallbeispiel um das ›Zuckerfest‹ wird deutlich, wie komplex der Sachverhalt aus Bewohnerperspektive war. Gerade die beiden Familien Ahmadi und Sayed, die in den Augen der Sozialarbeiter Landsleute und ›Freunde‹ waren, mussten einem Spannungsverhältnis standhalten, da sie nicht nur unterschiedlichen Konfessionen angehörten, sondern auch jeweils eine bestimmte Position in der kulturellen und religiösen Geschichte und den politischen Entwicklungen im Irak mit seinen zahlreichen Konfliktlinien innehatten. Unter bestimmten Bedingungen können dann auch binnen-islamische Dynamiken eine Rolle spielen, zum Beispiel, als Mohamad der Familie Ahmadi vorwarf, diese habe keine Anteilnahme im Sinne eines gemeinsamen Schuldbekenntnisses gezeigt, das er als ›Entschuldigung‹ bezeichnet. Dabei kann es verschiedene Lesarten geben. So kann eine Erklärungsmöglichkeit sein, dass Familie Ahmadi noch nicht von dem Vorfall gehört hatte, eine weitere, dass es ihnen nicht angemessen schien, darüber mit Familie Sayed zu sprechen, oder wiederum, dass ihnen die Konfliktlinien im gemeinsamen Heimatland derart bewusst und präsent waren, dass sie sich davor scheuten, diese zu thematisieren und damit möglicherweise die Gemeinschaft zu gefährden, indem sie den Vorfall ansprachen. Möglicherweise hätten sie sich dann auch deutlich politisch positionieren müssen, was sie ebenfalls gescheut oder als unangenehm empfunden haben könnten. Vor allem die potenzielle Schädigung des Nachbarschaftsverhältnisses könnte somit ein Grund gewesen sein, zu vermeiden, Familie Sayed auf die Geschehnisse im Irak anzusprechen. Die sozialen Beziehungen zwischen den Familien wurden im Fallbeispiel auf die Probe gestellt, was dadurch zum Ausdruck kommt, dass Mohamad sie hinterfragte und Gemeinsamkeiten anzweifelte. Auch dass Mohamad das Fest als reines Familienfest kennengelernt hatte, kann angezweifelt und auch dahin gehend gedeutet werden, dass er kein Interesse daran hatte, es mit den Nachbarsfamilien der Unterkunft zu begehen. Er zweifelte Gemeinsamkeiten mit den anderen Familien an, diese seien aber »[...] die erste Dimension der Zugehörigkeit [...]« (Pfaff-Czarnecka 2012: 21), indem sie auf »[...] gemeinsam[e] Schicksal[e], kulturelle[e] Formen (Sprache, Religion, Lebensstil), Werte, Wissensvorräte, Erfahrungen und Erinnerungskonstruktionen« (ebd.) verweist. Die Verhandlung der Gemeinsamkeiten erfolge dabei kollektiv (vgl. ebd.). Dabei sei folgende Unterscheidung zentral – nämlich die

»[...] zwischen der Selbstverständlichkeit der gemeinsamen Praktiken einerseits sowie der durch soziale Grenzziehungen entstehenden Wahrnehmung eines in sozialen Hierarchien verorteten ›Wir‹ andererseits. Beides kann sich gegenseitig verstärken, aber auch irritieren.« (ebd.)

Unter den Familien im Fallbeispiel sind soziale Grenzziehungen zu beobachten, die von »[...] Gemeinsamkeit[en] aus Kategorisierungen, mentalen ›Checkpoints‹, alltäglichen Unterscheidungen sowie aus öffentlichen Repräsentationen [...]« (ebd.) reproduziert würden.

Bezüglich des Verlaufs des Ramadans im Jahr 2017 trifft die Auffassung der Sozialarbeiter zu, dass einige Familien mit jüngeren Kindern im Jahr 2017 darauf verzichteten, diese am Fasten teilnehmen zu lassen, was auf einzelne negative Erfahrungen mit den Schulen im Vorjahr zurückzuführen ist, die mangelnde Konzentration und Leistungen sowie das überdurchschnittliche Fehlen der Schüler in dieser Zeit kritisierten. So fasteten Khadir und Zainap Ahmadi im Jahr 2017 nicht. Auch Familie Sayed entschied, dass die jüngeren Kinder Aftab, Rya und Nour nicht fasten sollten, von ihrem ältesten Sohn Mohamad erwarteten die Eltern es jedoch. Ebenso hielt es Familie Rahmani. Die Eltern sowie der fast 18-jährige Adil praktizierten das Fasten, den jüngeren Söhnen Saad und Jamal war es hingegen freigestellt. Jamal verzichtete darauf, sein älterer Bruder Saad fastete an den Wochenenden oder an kurzen Schultagen mit Adil und seinen Eltern. Familie Bozhdaraj musste Anfang Mai 2017, drei Wochen vor Beginn des Ramadans, das Land verlassen und wurde nach Albanien ausgewiesen. Keine der Familien entschied sich jedoch, wie von Thomas vermutet, aufgrund der Umstände des spätabendlichen Kochens gegen das Fasten oder um Rechtfertigungen gegenüber nicht-fastenden Nachbarn zu vermeiden. Vielmehr lagerten die fastenden Familien das Abendessen im Jahr 2017 auf Imbisse aus oder hatten bessere Kontakte zu ortsansässigen muslimischen Familien, mit denen sie das abendliche Fastenbrechen in deren Privatwohnungen begingen. Auch wurde das Fasten den Sozialarbeitern gegenüber in geringerem Maß als im Vorjahr thematisiert, um möglicherweise Spannungen mit diesen in der Angelegenheit zu vermeiden. Ein gemeinsames ›Zuckerfest‹ fand auch im Jahr 2017 in der Unterkunft nicht statt.

8.2.3. Zwischenfazit

Aus der zweiten Ebene des Fallbeispiels geht zunächst die Bedeutung des Festes zum Fastenbrechen für Mohamad hervor, der dies sowohl als religiöses als

auch als kulturelles Fest mit starken Bezugspunkten zu seiner Heimat und der dort ansässigen ›Familie‹ beschreibt. Dabei rekurriert er auch auf sein Verständnis von ›Nachbarschaft‹, das durch enge und vertrauensvolle Beziehungen ausgezeichnet zu sein schien. Dass die sunnitische Familie Ahmadi bezüglich des Anschlags auf einen schiitischen Schrein in der gemeinsamen Heimat keine Anteilnahme gegenüber der Familie Sayed zeigte, bedeutete für Mohamad einen Vertrauensbruch und ließ ihn die Beziehung zu den Nachbarn infrage stellen. Mohamads Grenzziehungen erfolgten jedoch nicht nur religiös, sondern auch politisch, was gleichsam die »Fragmentierung der irakischen Gesellschaft« (Farouk-Sluglett/Sluglett 1992: 272) spiegelt. Die Analyse des Fallbeispiels um das ›Zuckerfest‹ zeigt demnach, dass Zugehörigkeit nicht nur über die größtmögliche Schnittmenge an Gemeinsamkeiten hergestellt werden kann, sondern auch die Intensität der sozialen Beziehungen als Grundlage und das nötige Vertrauen relevant sind. Eine Gemeinsamkeit durch eine geteilte religiöse Zugehörigkeit kann sich als profitabel erweisen, indem sie wie im Beispiel der Familie Bozhdaraj gesellschaftliche Teilhabe und einen Zugang zu kollektiven Ressourcen ermöglicht, muss jedoch nicht ausschlaggebend für eine Zugehörigkeit zum ›Wir-Kollektiv‹ sein, was daran deutlich wird, dass Familie Rahmani und Familie Sayed trotz ihres konfessionellen und nationalen Differenzkriteriums in einem guten Verhältnis zueinander standen, indem sie wechselseitig ihre Anteilnahme am Schicksal des Anderen ausdrückten.

8.3. Zusammenfassung

Im Fallbeispiel um das ›Zuckerfest‹ konnte anhand der beiden Ebenen, der Erwartungen und Missverständnisse aufseiten der Sozialarbeiter auf der einen Seite und der Familiendynamiken der Bewohner um ›Eid‹ auf der anderen Seite, gezeigt werden, dass trotz der Bemühungen der Praktiker, religionssensibel zu agieren, die Komplexität des sozialen Beziehungsgewebes der Bewohner zuweilen eine Herausforderung darstellte. Dies resultierte mitunter in Missverständnissen, Irritationen und Enttäuschungen aufseiten der Praktiker und in Unverständnis aufseiten der Bewohner. Die Anstrengungen des Erhaltens des ›Wir-Kollektivs‹ sowie die Herausforderung, überhaupt ein Teil dessen zu werden, wurden am Beispiel der vier Familien Rahmani, Ahmadi, Sayed und Bozhdaraj herausgearbeitet, was anhand von Analysen um Gemeinsamkeiten und Zugehörigkeiten erfolgte. Dabei zeigte sich, dass

religiöse Zugehörigkeit unter Flüchtlingen durchaus bedeutsam sein kann, jedoch hinsichtlich eines Verbundenheitsgefühls nicht immer entscheidend sein muss. Vielmehr müssen auch die individuellen biografischen Hintergründe mitsamt ihren spezifischen Familienkonstellationen und -dynamiken sowie ihren ethnischen und mitunter auch politischen Zugehörigkeiten in den Heimatländern einbezogen werden.

9. Vierte Dimension: Religiöse Irritationen und Spannungen am Fallbeispiel der Konversion

Eine besondere Erscheinungsform von Religion in der Unterkunft stellt das Phänomen der Konversion dar. Dabei spielt jedoch nicht nur die individuelle Motivation des Gläubigen für den Religionsübertritt eine Rolle, auch nicht allein das Ausleben seiner neuen Zugehörigkeit, sondern in gleichem Maße sind die äußere Wahrnehmung und die Reaktionen des sozialen Umfeldes von Relevanz. Im Fallbeispiel wird anhand der Familien- und Fluchtgeschichte Rashed und Jawid Bakhtaris, angereichert mit Feststellungen im Rahmen der teilnehmenden Beobachtung sowie auf Grundlage von Interviews mit religiösen Experten Mittstadts gezeigt, wie komplex die Aushandlungsprozesse sind, die sich daraus ergeben, dass Vater und Sohn zu Konvertiten werden.

9.1. Hintergrundinformationen und Narrative der Familie Bakhtari

Familie Bakhtari stammt aus einem ländlichen Gebiet in Zentral-Afghanistan und gehört der ethnischen Minderheit der Hazara an. Die ursprünglich schiitische Familie ist aufgrund ihrer Konversion zum Christentum und den damit einhergehenden Bedrohungen nach Deutschland geflohen. Weder Vater Rashed noch sein Sohn Jawid sind alphabetisiert, als sie im Jahr 2015 der kommunalen Unterkunft in Mittstadt zugewiesen werden. Beide sprechen Hazaragi, einen Lokaldialekt, und Dari und lernen erst in Mittstadt Deutsch. Dabei nehmen Vater und Sohn jeweils zusätzliche Lernangebote wahr und können sich nach einigen Monaten bereits sehr gut verständigen.

9.1.1. Geschichte der Familie Bakhtari

Rashed Bakhtari ist 42 Jahre alt, lebte in der Provinz Daikondi und arbeitete in der Landwirtschaft, indem er Felder bestellte, als er im Jahr 2013 den aus dem Iran zugezogenen neuen Geldverleiher des Dorfes kennenlernte, der auch als Schuldeneintreiber tätig war. Dieser war der Sohn des bisherigen Eintreibers und kurz vor dessen Tod angereist, um die Position seines Vaters zu übernehmen. Er begab sich auf die Suche nach jemandem im Dorf, der ihn unterstützen konnte, und wurde an Rashed verwiesen. Er sei damals vermutlich vorgeschlagen worden, da er einer der wenigen im Dorf gewesen sei, der selbst Land besessen habe und einen guten Ruf genoss, da er aktiv im Ältestenrat der Gemeinschaft gewesen sei und stets Freunde und Nachbarn unterstützt habe, erzählt Rashed nicht ohne Stolz. Die beiden vereinbarten, dass Rashed dem Mann helfen sollte, Schulden bei den Dorfbewohnern einzutreiben, da er diese gut kenne und deren Vertrauen habe. Im Gegenzug könne er sich ein Zubrot zur Arbeit auf dem Feld verdienen. Diese Arbeit sei hart, erklärt Rashed. Das Land sei gebirgig und unterlege ständig Schwankungen: mal gebe es monatelang kein Wasser, sodass die Ernte ungenügend sei, dann wieder gebe es Überschwemmungen durch abrutschende Schneelawinen, sodass das Gemüse verderben würde und nicht mehr zum Verkauf geeignet sei. Das Angebot des Schuldeneintreibers habe er daher nicht ausschlagen können. Auch sei dessen Vater ein ehrenwerter Mann gewesen, und es habe Rashed interessiert, mehr über die Geschichte des neuen Geschäftspartners zu erfahren – speziell, was dieser im Iran erlebt habe, wo Rasheds Eltern mit seinen jüngeren Brüdern lebten.

Bereits nach einigen Monaten trug Rasheds Nebentätigkeit Früchte. Er verdiente gutes Geld, und die Familie konnte schon bald weitere Felder ankaufen. Im Ältestenrat erhielt er Anerkennung für sein Tun. Man schätzte den Sohn des Schuldeneintreibers im Dorf, da er gerechte Geschäfte mache, indem er zum Beispiel Pfandleihen anbiete und sogar einen An- und Verkauf in einem kleinen Ladengeschäft errichtet habe. Rashed profitierte lange vom neuen Geschäftsmodell. Bald konnte er sogar ein Motorrad für seinen damals 11-jährigen Sohn und einziges Kind Jawid kaufen. Es sei rot gewesen und habe in der Sonne glitzert. Jawid habe es täglich gewaschen, und das, obwohl Wasser so kostbar in der Gegend sei. Diesen Luxus habe er ihm jedoch gegönnt. Auch seine Frau sei sehr stolz gewesen, sagt Rashed lächelnd.

Je mehr Rashed mit dem Schuldeneintreiber zusammenarbeitete, desto besser lernte er ihn kennen. Man habe häufiger Tee zusammen getrunken

und offen über alles reden können, so über das einstige Taliban-Regime und über gesellschaftliche Probleme. Die neuen Impulse des Kollegen regten Rashed zum Nachdenken an. Er genoss es, Gespräche mit jemandem zu führen, der eine gute Ausbildung im Iran genossen hatte und sich gewandt auszudrücken wusste. Auch hatte er schon bald das Gefühl, auf Augenhöhe mit seinem Geschäftspartner sprechen zu können, was ihm angesichts des Bildungsunterschiedes ungewöhnlich erschien. Doch der Schuldeneintreiber schien stets ebenfalls an seiner Meinung interessiert gewesen zu sein, fragte ihn zuweilen um Rat und behandelte ihn wie einen Freund. Er freute sich, dass auch Rasheds Familie von dessen zusätzlicher Tätigkeit profitierte, und bot sogar an, der Familie einen Geldbetrag zu einem günstigen Zins zu leihen, sodass Jawid wieder die Schule besuchen konnte, die er mit 10 Jahren abgebrochen hatte, um seinem Vater bei der Arbeit zur Hand zu gehen. Der Sohn sollte lernen und seinen Horizont erweitern, argumentierte der Schuldeneintreiber. Aus ihm könne »etwas Großes« werden, erinnert sich Rashed an dessen Worte. Eines Tages hätten die Gespräche dann eine andere Richtung genommen. Es sei vor allem um »Freiheit« gegangen und darum, dass ein jeder Mensch etwas Besonderes sei. Langsam sei Rashed eingeführt worden in eine neue Art des Denkens, in eine neue Weltsicht. Der Geschäftspartner unterhielt sich plötzlich mit ihm über das Christentum, über den »Gott, der beschützt« und stets helfe – unabhängig davon, wie man sich verhalte, unterstütze er und liebe seine Gläubigen. Rashed beeindruckten diese Ideen, gleichzeitig ängstigten sie ihn, doch am Ende habe der Gedanke überwogen, dass diese Weltgewandtheit mit einem neuen Möglichkeitshorizont für seine Familie einherging. Eines Tages nimmt er Jawid mit zum Teetrinken. Jawid habe während der ersten Treffen nur zugehört und stets Blickkontakt zu seinem Vater gesucht. Nicht einen Ton habe er gesagt, erzählt Rashed schmunzelnd. Diese Treffen wandelten sich bald zu Runden des aktiven Austauschs, an denen sich nach und nach auch zwei weitere Mitglieder des Ältestenrats beteiligten, die dem Schuldeneintreiber verbunden gewesen seien. Die Regel lautete jedoch, dass keine Außenstehenden über die Treffen informiert würden, auch nicht engste Familienmitglieder, selbst Ehepartner und Kinder dürften nichts erfahren. Heikle Themen seien besprochen worden, erzählt Rashed. Wie mit den Hazara umgegangen werde, dass die Regierung sie nicht unterstütze, und auch darüber wurde gesprochen, wie die Zustände in anderen Ländern seien. Dass die Menschen in christlichen Ländern glücklich seien, dass sie frei seien.

Gerade die politischen Entwicklungen der letzten Jahre bedrückten Rashed noch immer. Mit Beginn der Taliban-Herrschaft im Jahr 1996 sei das Dorf

mehrmals bedroht worden. Immer wieder wurde das Land zerstört. Frauen und Mädchen seien bedrängt worden, und Bewohner, die sich gewehrt hätten, hätten ihren Aufstand mit dem Leben bezahlt. Die Leichen seien als Warnung mitten im Dorf zu einem Haufen drapiert worden. Viele hätten daraufhin die Region verlassen. So gingen auch Rasheds Eltern und seine beiden jüngeren Brüder Ende der 1990er Jahre gemeinsam mit weiteren Dorfbewohnern in den Iran. Rashed war damals Ende 20. Er mochte sein Dorf nicht verlassen und wollte sich stattdessen etwas aufbauen und die restliche Gemeinschaft unterstützen, um diese zusammenhalten. Kurz bevor seine Familie ging, wurde seine Hochzeit mit einem Mädchen aus dem Nachbardsdorf ausgerichtet. Alles habe sehr schnell gehen müssen, sagte er. Sie war schließlich 15 und Rashed 31 Jahre alt, als sein Sohn Jawid im Jahr 2002 zur Welt kam. Jawid sei sein größtes Glück, ein weiteres Kind habe es nicht gegeben. Seine Frau habe dies stets als großes Unglück empfunden und sich zunehmend am Dorfschrein aufgehalten, um dafür zu beten, ein weiteres Kind zu empfangen. Ihre Mutter habe ihr Kräuter verabreicht, die jedoch nicht halfen, in der Folge habe seine Frau damals sogar versucht, sich zu ertränken. Rashed führte unter anderem den labilen Zustand seiner Frau sowie deren festen Glauben als Grund dafür an, sie nicht in die heimlich geführten Gespräche mit einbezogen zu haben. Auch Jawid hätte dies verstanden. Sie habe sich vielmehr daran erfreuen sollen, dass die Familie keine Geldsorgen mehr hatte.

Im Sommer 2014 seien Rashed und sein Sohn vom abendlichen Gesprächskreis gekommen und auf dem roten Motorrad zu ihrem Haus gefahren, als sie Schreie hörten. Es seien einzelne Bilder, an die er sich erinnern kann, erzählt Jawid, der damals 12 Jahre alt war. Die Haustür habe offen gestanden. Viele Menschen aus dem Dorf hätten vor der geöffneten Tür gekniet, geschrien und geweint. Sein Vater sei von fremden Männern beschimpft worden, die Jawid noch nie zuvor gesehen hatte. Das Motorrad sei plötzlich umgestoßen worden. Als die beiden sich zur Haustür vorkämpften, entdeckten sie Rasheds Frau, die mit durchtrennter Kehle im Hausflur lag. Jawid habe zunächst nicht verstanden, dass es seine Mutter gewesen sei, sagt er. Er habe aufgrund der Dunkelheit auch das Blut nicht als solches erkannt. Erst als sein Vater ihn packte und zum Motorrad zog, sei ihm klar geworden, dass es sich um seine Mutter gehandelt habe. Rashed zog seinen Sohn weg aus der Menschenmenge, die die beiden bedrängte. Sie seien angeschrien und beschimpft worden und infolgedessen so schnell wie möglich zum Motorrad zurückgelaufen, um der Menge zu entkommen. Stundenlang seien sie in dieser Nacht auf dem Motorrad gefahren und hätten weit ab-

seits des Dorfes in den Bergen geschlafen. Sie erklären sich heute, dass die fremden Männer aus der Stadt gekommen seien, da sie anders sprachen als die Dorfbewohner. Sie seien keine Hazara gewesen. Auch hätten sie davon gesprochen, Rashed zu töten, erinnert sich dieser. Sie mutmaßen weiterhin, dass jemand sie oder weitere Mitglieder des Gesprächskreises verraten habe. Vielleicht jemand aus dem Ältestenrat, vielleicht eine neugierige Ehefrau. Ob der Rest der Gruppe um den Schuldeneintreiber noch lebte, wussten sie nicht.

Kurz darauf fuhren Vater und Sohn in den Iran. Kurz vor der Grenze verkauften sie das Motorrad und fuhren per Anhalter bis in einen Vorort Teherans. Zwei Wochen waren sie dorthin unterwegs. In Teheran vergingen noch einige Tage, bis sie Rasheds Eltern und seine Brüder fanden, die in einer Hazara-Diaspora-Gemeinde in ärmlichsten Verhältnissen lebten. Seine beiden jüngeren Brüder, die Rashed seit 17 Jahren nicht gesehen hatte, arbeiteten unter falscher Identität auf einem Markt und hatten mittlerweile selbst Familie. Seine Eltern saßen tagsüber auf der Straße, um zu betteln. Afghanen hätten es schwer im Iran, erzählt Rashed nachdenklich. Sie dürften nicht arbeiten und die Kinder nicht die Schule besuchen. Um seine Familie nicht zu verunsichern sowie um Jawid und sich selbst nicht zu gefährden, erzählten sie der Familie und anderen Mitgliedern der Diaspora-Hazara-Gemeinde, dass ihr Dorf von einer Gruppe Städter angegriffen worden sei, die unter anderem Rasheds Frau ermordet hätten. Unter den Zuhörern befanden sich einige junge Männer, die ebenfalls aus Afghanistan stammten und denen wegen kleinerer Vergehen wie Lebensmitteldiebstählen eine Abschiebung in die Heimat drohte. Sie boten Rashed und Jawid an, sich ihnen auf ihrem Weg nach Europa anzuschließen, um dort ein neues Leben beginnen zu können. Die beiden stimmten zu und begaben sich nach zwei weiteren Monaten, in denen sie sich Geld als Tagelöhner in Teheran verdienten, auf die Reise mit den insgesamt acht weiteren Männern. Ihr Weg führte sie über die Türkei und Bulgarien nach Griechenland, wo sie zwischenzeitlich in einem Flüchtlingslager festsaßen, bis nach Italien. Sie waren größtenteils zu Fuß und per Anhalter in Lastwagen unterwegs. In Italien blieben zwei der Männer zurück. Sie witterten ein lukratives Geschäft, indem sie sich einer Schleppergruppe anschlossen, von deren Mitgliedern sie zufällig eine Person aus Teheran kennen. Rashed, Jawid und die restlichen Männer fuhren mit dem Zug weiter nach Deutschland. Ihre verbliebenen Weggefährten versuchten, nach Schweden weiterzuziehen. Vater und Sohn blieben jedoch vorerst in München und wurden dort zur Weiterverteilung nach Nordrhein-Westfalen registriert. Es

sei nicht schlimm, dass die Wege sich getrennt hätten, so Rashed. Die anderen Männer seien stets freundlich ihm und Jawid gegenüber gewesen, man habe zusammengehalten und aufeinander aufgepasst, dennoch seien sie ›anders‹ gewesen als Vater und Sohn. Jawid erzählte, dass einer der Männer die Position des Anführers übernommen habe, obgleich Rashed der Gruppenälteste gewesen sei. Er habe dafür gesorgt, dass, sofern möglich, die Gebetszeiten eingehalten wurden und zum Beispiel während ihrer Reise durch die Türkei darauf bestanden, nach schiitischen Moscheen zu suchen, was sich jedoch schwierig gestaltete und die Gruppe viel Zeit gekostet habe. Der Rest der Gruppe habe sich dem jedoch gebeugt. Rashed sagt weiter, er habe während der Flucht ein paar Mal vergessen, wer er sei. Seine eigene Geschichte sei ihm zunehmend surreal vorgekommen, als sei sie jemand anderem passiert und er habe diese lediglich erzählt bekommen. Jawid gibt zu, dass es ihm mittlerweile schwerfalle, sich in seinen ehemaligen Alltag im Dorf zu versetzen und er das Gesicht seiner Mutter kaum noch rekonstruieren könne. Bilder der Mutter habe er nicht.

Im Juli 2015 kamen Vater und Sohn in einer Erstaufnahmeeinrichtung in Nordrhein-Westfalen an. Dort lebten sie bis Ende November desselben Jahres. Nach etwa drei Monaten, mit Beginn des Herbstes, hätten dort seine Anfälle begonnen, erzählt Rashed. Er fühlte sich zunehmend krank, da er nicht schlafen konnte. Immer wieder sah er in seinen Träumen seine Frau im Hauseingang liegen. Dann wiederum erinnerte er sich an die Zeit der Taliban, die jederzeit ins Haus hätten einfallen können. Sein Vater habe ihm damals geheißen, wachsam zu sein, um die jüngeren Brüder im Falle eines Übergriffs beschützen zu können. Rashed sagt, er habe regelrecht Angst vor dem Abend und der damit einhergehenden Müdigkeit nach der Arbeit auf dem Feld empfunden.

In der Zeit in der Erstaufnahmeeinrichtung sei sein Vater ständigen Stimmungsschwankungen unterworfen gewesen, erzählt Jawid. Mal sei er schreckhaft gewesen und habe zu weinen begonnen, als dem Jungen das Fenster in der Wohnung durch einen Luftzug zuknallte, mal sei er in ähnlichen Situationen aufbrausend geworden und habe aggressiv Jawid gegenüber reagiert. An manchen Morgen habe er nicht gewusst, in welchem Land er sich befinde, erzählt Rashed: »Musste ich Jawid aufwecken. Musste ich ihn fragen, wo sind wir. Sind wir in Iran, sind wir in *Bulgaria*?« Die unterschiedlichen Stimmen auf den Fluren, die vielen Menschen allgemein hätten dazu beigetragen, schätzt Jawid. Die Zeit in der Großunterkunft sei ohnehin sehr schwierig gewesen. Niemand sei zum Reden da gewesen. Die

wenigen Männer, mit denen Vater und Sohn Kontakt hatten, da sie diese etwa in der Essensausgabe häufiger sehen oder weil sie sich den Flur im Wohngebäude teilen, sind vorwiegend Syrer und Iraker mit jeweils großen Familien. Sie seien Sunniten gewesen und hätten großen Wert auf ihren Glauben gelegt. Zwar sei kein enger Kontakt zwischen den Familien entstanden, da nur ein Familienvater bruchhaft Dari sprach und weder Rashed noch Jawid Arabisch beherrschten, jedoch habe es immer wieder freundliche Annäherungen gegeben, die aber stets mit kritischen Fragen verbunden gewesen seien: »Wo kommt ihr her in Afghanistan? Wo genau? Seid ihr *sunni*, ja? Wo ist deine Frau? Wo sind die Geschwister?« (Jawid, 2017) All das habe die fremden Familien interessiert, erzählt Jawid. Sein Vater habe sich daraufhin zunehmend isoliert, seltener die Wohnung verlassen und versucht, den benachbarten Familien aus dem Weg zu gehen. Jawid habe sich ambivalent gefühlt. Er habe gern die Einladungen der anderen Familien angenommen, gemeinsame Zeit in deren Wohnung zu verbringen, auch wenn er sich kaum habe verständigen können. Dennoch hätten ihm diese Treffen ein gutes Gefühl gegeben, indem sie ihn an seine eigene Familie erinnerten. Auch gaben sie Jawid die Möglichkeit, wieder Kind zu sein:

»Ich habe mit den kleinen Kindern gespielt, zum Beispiel. Ein Junge, er heißt Ali, war 10 Jahre alt. Wir haben uns [die Erstaufnahmeeinrichtung] immer angeschaut zusammen. Ich weiß noch, wir haben zum Beispiel Spaß gemacht mit Sozialarbeitern oder einmal haben wir Fahrr[ä]der bekommen und sind so rumgefahren.« (ebd.)

Dennoch musste Jawid in dieser Zeit Verantwortung für seinen Vater übernehmen, indem er diesen bei den Nachbarsfamilien verleugnete: »Habe ich eigentlich immer gesagt ›Papa ist müde, Papa muss schlafen‹ oder ›Papa hat kein[en] Hunger‹. Aber, ja, eigentlich sie haben mich immer gefragt nach mein[em] Papa.« Besonders schwierig sei es in dieser Zeit für seinen Vater und ihn gewesen, dass kein Kontakt mehr zur Heimat bestanden habe. Die Beziehungen zum Dorf in Afghanistan waren gekappt, auch zu Rasheds Familie in Iran bestand kein Kontakt mehr, da die Eltern kein Smartphone oder Internetzugang besaßen. Abgesehen davon hätte es möglicherweise ein Nachteil sein können, weiterhin Kontakt zu Jawids Großeltern und Onkeln und damit auch zur Hazara-Gemeinschaft in Teheran zu pflegen, gibt Rashed im Gespräch zu bedenken. Die Gemeinschaft sei sicher davon ausgegangen, dass die Männergruppe während des gesamten Fluchtweges zusammenblieb. Weiterhin seien er und Jawid in den Augen der Familie Schiiten. Auch nur der

leiseste Verdacht eines Interesses am christlichen Glauben könnte zum Ausschluss aus der Familie führen oder ihnen sogar zur Bedrohung werden.

Die anderen Familien in der Erstaufnahmeeinrichtung hingegen führten viele Gespräche mit ihren Angehörigen aus den Herkunftsländern. Es schien ein ständiger Kontakt und Informationsfluss zu bestehen, so kommt es Jawid vor. Dass angesichts dessen mit Skepsis auf die Tatsache reagiert wurde, dass Rashed und sein Sohn nicht mal ein Smartphone besaßen,¹ erschien dem Jugendlichen nachvollziehbar, brachte ihn jedoch auch zunehmend in Bedrängnis, sodass er begann, Geschichten zu erfinden, die anderen plausibel erschienen. Bald verlor er jedoch den Überblick, welchem Kind und welchem Erwachsenen er was erzählt hatte, und war daher jedes Mal erleichtert, wenn eine benachbarte Familie die Unterkunft verließ und daraufhin eine neue einzog.

Während ihrer Zeit in der Erstaufnahmeeinrichtung sorgten sich die beiden auch um die Gespräche, die den Asylbescheid betrafen. Diese fanden direkt auf dem Gelände der Unterkunft in einem abgetrennten Bereich statt. Neben dem Personal des BAMF waren stets auch Dolmetscher zugegen. Einer der Dolmetscher habe sich befremdet gezeigt, dass er nicht auf dessen

1 Im Dorf, in dem die Hazara-Gemeinschaft in Afghanistan lebte, besaßen im Jahr 2013 nur zwei Mitglieder des Ältestenrates sowie der Schuldeneintreiber ein Smartphone. Jawid kannte den Umgang damit jedoch aus seiner Zeit im Iran sowie von der Flucht. Er habe häufig auf den Handys der jungen Männer, mit denen sie unterwegs waren, spielen dürfen, sofern diese es nicht benötigten, um die weitere Fluchtroute zu bestimmen. Da weder Rashed noch Jawid zum Zeitpunkt der Flucht und ihrer Ankunft in Deutschland lesen konnten, ihnen jedoch die Omnipräsenz der Geräte in der Erstaufnahmeeinrichtung unter Bewohnern und Mitarbeitern auffiel, zeigten sie sich in der Reflexion ihrer Zeit in der Unterkunft beschämt. Sie schienen den Besitz sowie die Nutzung eines Smartphones mit einem Zugang zu Bildung in Verbindung zu bringen, was insbesondere dadurch deutlich wird, dass sie in den Jahren 2016 und 2017 besonders stolz darauf waren, mittlerweile versiert im Umgang mit ihren Geräten zu sein und darauf zum Beispiel täglich Nachrichten oder die Wetter-App aufrufen zu können. Auch befanden sich Vater und Sohn zum Zeitpunkt der Forschung in ständigem Austausch über ›WhatsApp‹, wenn Jawid in der Schule und sein Vater im Integrationskurs waren. Dabei schrieben sie sich, je nach Kontext, entweder auf Dari mittels des lateinischen Alphabets, das sie in Mittstadt erlernt hatten, oder auf Deutsch. Informationen über behördliche Post oder über die Schule wurden auf Deutsch kommuniziert, Alltagsinformationen, zum Beispiel über den Einkauf, das Wetter oder Nachfragen nach dem Befinden, hingegen auf Dari.

arabische Ansprache reagierte, erinnert sich Rashed. Dann haben sie wieder warten müssen, bis jemand gekommen sei, der ›Persisch‹ sprach, wie der Dolmetscher der BAMF-Mitarbeiterin erklärt habe. Bis heute zeigt sich Jawid erstaunt, dass dieser deutsche Begriff seine Sprache bezeichne, da er so anders klinge als der ihm bekannte Name. Sein Vater sei während des Wartens unruhig gewesen und hätte am liebsten den Raum verlassen, sagt er dann. Rashed erinnert sich dazu:

»Weiß man nicht, welcher Mann da kommt und was die wollen. Kommt [jemand] aus Afghanistan, ist nicht gut für uns, weil, wir sind Hazara und wir sind Christen. Kommt [jemand] aus Iran, ist nicht gut, weil Afghani in Iran machen viele Probleme. Wir haben gewartet da, sehr lang und dann kommt ein Mann und ich schaue an Jawid und denke: ›Bitte, nicht hören mein Dari so genau, nicht hören, dass wir sind Hazara.« (Rashed, 2017)

In der ersten mehrstündigen Anhörung durch das BAMF schildern die beiden Männer infolgedessen in den Einzelinterviews der Behörde, dass sie ihr Land aufgrund der problematischen wirtschaftlichen Situation haben verlassen müssen. Sie können dabei ihren Herkunftsort glaubhaft machen, indem sie konkrete Fragen zu diesem beantworten. Rashed ist sich sicher, dass der Dolmetscher wie auch die BAMF-Angestellte dabei verstanden hätten, dass Rashed und Jawid einer Minderheit angehörten. Dennoch haben beide im Interview vermieden, den Begriff ›Hazara‹ zu verwenden. Darauf hatten sie sich im Vorfeld geeinigt. Die Interviews fanden im Oktober 2015 statt und im November erhielt Familie Bakhtari den ›Transfer‹, also das Schreiben, das sie einer Kommune Nordrhein-Westfalens zuteilte. Darüber waren sie froh, sie erinnern sich, beide geweint zu haben. Mit dem Begriff ›Mittstadt‹ verbinden sie jedoch nichts. Auch können sie zu diesem Zeitpunkt noch nicht absehen, wie langwierig und zehrend sich ihr Asylprozess noch gestalten wird.

9.1.2. Das Leben der Familie Bakhtari in der kommunalen Unterkunft

Im Dezember 2015 kamen Rashed und Jawid in Mittstadt an. Es war ihr erster Winter in Deutschland. Die Sozialarbeiterin Lisa wies ihnen eine Einzimmerwohnung im Erdgeschoss der kommunalen Unterkunft zu und zeigte ihnen die Einrichtung. Jawid kann sich an diese erste Woche in der Unterkunft kaum mehr erinnern. Er hatte Fieber und Schüttelfrost, schlief viel und konzentrierte sich darauf, viel Wasser zu trinken. Rashed erzählte ihm später, er müsse schnell gesund werden, die Sozialarbeiterin habe gesagt, er könne

in seinem Zustand die Schule nicht besuchen, dies sei jedoch eine Pflicht in Deutschland.

Zunächst tat den beiden Männern die eigene Wohnung gut. Sie waren es gewohnt, auf engem Raum zusammenzuleben, und genossen es, diesen nun nach ihren Bedürfnissen einrichten zu können. Als Erstes hätten sie sich einen Wasserkocher und Tassen gekauft, erzählen sie freudig, da dies in der Erstaufnahmeeinrichtung für Privaträume nicht erlaubt gewesen sei. In ihrem Zimmer in Mittstadt war dies jedoch kein Problem. Eine Woche nach seiner Krankheit besuchte Jawid dann die Schule. Er wurde der Internationalen Klasse der Hauptschule zugeteilt, die auch Nour Sayed, Dino Okereke, Aldonidza Bozhdaraj und Saad Rahmani aus der Unterkunft besuchten. In der Klasse war er mit 15 Jahren einer der ältesten Schüler. Im Unterricht gab er sich Mühe und zeigte sich interessiert an den Übungen, die die Lehrer durchführten – Artikel zuordnen, eine Selbstbeschreibung auf Deutsch formulieren, ein Bild einer landestypischen Mahlzeit malen, kleine Theaterstücke aufführen. Da mit individuellen Lernplänen und Arbeitsmaterialien gearbeitet wurde, besonders in den Jahren 2015 und 2016 eine hohe Fluktuation unter den Schülern der Internationalen Klasse bestand, es noch kein festes Lehrpersonal für die Klasse gab,² und die Unterrichtsstunden immer wieder

-
- 2 Das Lehrpersonal wechselte im Schuljahr 2015/2016 mehrmals. Zunächst wurde eine Lehrerin der Hauptschule zur Übernahme der Klasse eingeteilt. Diese hatte jedoch keine Erfahrung in der Arbeit mit Flüchtlingen und Neu-Zugewanderten. Daraufhin übernahm eine Lehrerin, die kurz zuvor ihr Referendariat an einer anderen Schule beendet hatte. Auch sie hat keine Berufserfahrung mit der Zielgruppe, in ihrem Studium jedoch ein Modul zu ›Interkulturalität‹ absolviert. In Gesprächen offenbarte sie bereits nach einigen Wochen, wie sehr die Tätigkeit sie belaste und dass sie sich aktiv auf Beamtenstellen in anderen Kommunen bewerbe, um bessere Arbeitsbedingungen als im befristeten Angestelltenverhältnis zu haben, vor allem aber auch, um wieder ihre Kernfächer unterrichten zu können. Die Arbeit mit der Internationalen Klasse stelle eine zu große Herausforderung dar, die ohne Sozialarbeiter oder Integrationshelfer im Klassenraum nicht zu bewältigen sei. Als sie mit ihrer Bewerbung Erfolg hatte, wurde die Klasse übergangsweise mit Vertretungsstunden beschult. Wenn die entsprechenden Vertretungslehrer erkrankt waren, musste der Unterricht ausfallen. Die Schüler, die im schulischen Ganztags angemeldet waren, verbrachten den Schultag dann im Schulgebäude, bis die Nachmittagsbetreuung begann. Kurz darauf übernahm eine Studierende die Klasse. Sie strebt im Studium zwar keine Lehramtslaufbahn an, ist jedoch arabische Muttersprachlerin. Mit dem Ende ihrer Semesterferien ging auch sie. Kurz darauf fand die Schulleitung eine Lehrerin, die sowohl Studien- als auch Berufserfahrung in der Beschulung der Zielgruppe vorweisen konnte und die Klasse fortan, gemeinsam mit einer weiteren Kollegin, unterrichtete. Zwar blieb diese Konstellation

aufgrund von Störungen oder Konflikten unterbrochen werden mussten,³ fiel lange Zeit nicht auf, dass Jawid nicht alphabetisiert war. Als es schließlich auffiel, wurde Rashed über Lisa von der Schule kontaktiert. Rashed solle zu einem Gespräch kommen, ein Dolmetscher werde organisiert. Es sei notwendig, darüber zu sprechen, über welche Schulerfahrung Jawid verfüge, welcher Bildungsweg denkbar sei und wie er auf diesem bestmöglich gefördert werden könne, bevor er dem Alter entwachse, die Hauptschule besuchen zu können. Rashed glaubt, die Angst vor diesem Gespräch mit einem Dolmetscher im Januar 2016 habe zu einer Intensivierung seiner Anfälle geführt. Er begann damit, Alkohol zu trinken, um seinen »Körper [zu] beruhigen« (Rashed, 2017). Die Tatsache, dass Alkohol in Mittstadt, im Gegensatz zu Afghanistan, erlaubt und schnell zugänglich war, habe ihn stets mehr trinken lassen. Tagsüber besucht er dennoch seinen Sprachkurs, abends trank er, um einschlafen zu können. »Ich wollte schlafen ohne Träume«, sagt er, denn noch immer verfolgten ihn die Bilder seiner Frau. Er redete sich ein, ihr Geist verfluche ihn, da ihr Tod seine Schuld gewesen sei. Er fühlte sich schuldig dafür, dass Ja-

auch für das Schuljahr 2016/2017 bestehen, jedoch änderten sich stattdessen die Zusammensetzung und das Engagement der Ehrenamtlichen, die im Unterricht einzelne Schüler unterstützen sollten.

- 3 Störungen können hierbei externer wie auch interner Art sein und unterbrechen in beiden Fällen den Unterrichtsverlauf. Als externe Störungen werden zum Beispiel der unangemeldete Besuch von Ehrenamtlichen, Lehramtspraktikanten, Therapeuten (Logopäden oder Ergotherapeuten) oder Sozialarbeiter bezeichnet, die die Klasse unvermittelt aufsuchen, um ein Kind zur Individualförderung abzuholen oder dringende Anliegen mit der Lehrerin zu besprechen. Als interne Störungen werden von der Klasse ausgehende Dynamiken bezeichnet, die den Unterrichtsverlauf ebenso beeinträchtigen oder sogar unterbrechen. Zum Beispiel dann, wenn Schüler die Lehrerin darauf hinweisen, dass sie ihre Sporttasche oder Jacke aus einem anderen Klassenraum holen müssen oder ihre Arbeitsmaterialien im dafür vorgesehenen Bereich nicht finden können. Weiterhin werden Störungen auch dadurch ausgelöst, dass einzelne Schüler die Lehrerin um etwas zu Essen bitten oder sie nach Geld fragen, da sie noch nicht gefrühstückt oder keine Verpflegung bei sich haben. Andere interne Störungen sind zum Beispiel durch Konzentrations- oder Aufmerksamkeitsprobleme zu begründen oder gehen von einem Unverständnis der Aufgabenstellung aus, was wiederum einen Kommunikationsprozess unter denjenigen Schülern auslöst, die einer gemeinsamen Sprachgruppe angehören. Auch kommt es zu internen Störungen aufgrund von Ungerechtigkeitsempfindungen einzelner Schüler, die daraufhin laut oder aggressiv ihren Klassenkameraden oder der Lehrerin gegenüber werden. Daraus können wiederum größere Konflikte entstehen, oder ältere Konflikte werden neu entfacht.

wid ohne Mutter aufwuchs und dass kein Kontakt mehr zur Familie und dem Dorf bestand.

Auch die Nachbarn der kommunalen Unterkunft, die der Ankunft der beiden Männer von Beginn an skeptisch gegenüberstanden, da üblicherweise mindestens Dreierfamilien in die Unterkunft einzogen, begannen Rashed einzuschüchtern und bestärkten ihn somit darin, sich vor diesen zurückzuziehen. Aus Protokollen der teilnehmenden Beobachtung geht hervor, wie Shabnam Rahmani Rashed skeptisch beäugte, wenn sie diesen im Waschmaschinenraum traf. Gemeinsam mit Familie Ahmadi und Familie Sayed diskutierte sie bei einer Tasse Tee darüber, dass Rashed Frauenarbeit erledige, indem er einkaufen gehe, die Wäsche wasche und den Flur putze. Es sei unzumutbar für den Sohn, ohne Mutter leben zu müssen. Ein Mann könne nicht kochen, dem Jungen ginge es sicher schlecht. Noch im Dezember erfährt Aldoniza Bozhdaraj von Dino Okereke, Jawid habe sich diesem auf dem gemeinsamen Schulweg anvertraut und gesagt, dass er Christ sei. Dino, der sich darüber freute, einen Verbündeten in der Klasse zu haben, der seine religiöse Zugehörigkeit teilte, erzählt dies daraufhin Aldoniza. Diese gab die Information an ihre beste Freundin Nour weiter, die es wiederum ihrer Mutter Nimaz erzählte. Somit kam die Information über Familie Bakhtari in der Teerunde der Frauen an und stieß auf Entsetzen. Dieses äußert sich zunächst darin, dass, wenn Rashed zuweilen im Hinterhof des Gebäudes verwirrt auf und ab lief, Shabnam aus dem Fenster schaute und ihn beschimpfte, erzählt Rashed. Einmal habe sie ihn auch bespuckt. Ob Fatima und Nimaz auch dabei gewesen seien, könne er nicht sagen. Es falle ihm schwer, die Frauen zuzuordnen, mit denen er damals erst etwa einen Monat in der Unterkunft zusammenlebte. Außerdem wisse er nicht, woher sie von seinem Geheimnis wüssten. Er und Jawid trügen bewusst keine religiösen Merkmale und würden mit niemandem über Religion sprechen. Im Februar 2016 trank Rashed bereits in dem Maße Alkohol, dass er stark danach roch. Durch den Hausmeister Amir, der schnell darauf aufmerksam wurde, wird auch Lisa darüber informiert. Gemeinsam mit Thomas besuchte sie Rashed in seinem Zimmer. Sie sammelten die Flaschen ein, die sie finden konnten, und verwarnten ihn. Der Konsum von Alkohol sei in der Unterkunft verboten.

Amir kam am Nachmittag desselben Tages erneut zu Rasheds Wohnung, gemeinsam mit einem fremden Mann. Rashed ließ die beiden herein und bot ihnen Tee an. Es stellte sich heraus, dass der Fremde Iraner war, jedoch schon viele Jahre in Mittstadt lebte. Zu Beginn sei es ein freundliches Gespräch gewesen. Es sei darum gegangen, dass sich Männer helfen müssten. Dass auch

der Iraner sich habe einleben müssen in Mittstadt – vor vielen Jahrzehnten, als er zum Studieren nach Deutschland kam. Danach ging es um Rasheds Alkoholproblem, erinnert er sich. Dass man als Muslim, besonders in Europa, darauf achten müsse, nicht vom Glauben abzukommen. Dass man sich nun in besonderem Maße an religiöse Vorgaben festhalten solle. Wie wichtig es für den Sohn sei, Halt zu finden im Vater und dem Glauben. »Habe ich nur zugehört«, erinnert sich Rashed, »Ich war ganz, ganz leise.« Bevor die beiden ihn verlassen, laden sie ihn noch in ihre Moscheegemeinde ein und hinterlassen ihre Telefonnummern auf einem Zettel. Rashed könne jederzeit anrufen. Man sei für ihn da.

Auch von diesem Gespräch erfuhren die Nachbarsfamilien. Amir deutete gegenüber den Familienvätern Khaled und Abdul an, dass Rashed ein Alkoholproblem habe. Daraufhin erfuhren deren Frauen davon. Die Tatsache, dass Rashed Alkohol trank, entrüstete die Frauen der Familien. Jawid wurde fortan in der Schule regelmäßig von Mitschülern bedrängt. Meistens gingen diese Provokationen maßgeblich von Saad Rahmani aus. Zwar war dieser darauf bedacht, Jawid nicht zu nahe zu kommen, da der 15-Jährige ihm körperlich überlegen war, dennoch spannte er andere Jungen ein, um Jawid zu irritieren oder einzuschüchtern. Dies geschah zum Beispiel, indem Jawid von einer Gruppe Jungen während des Mittagessens in der Schule gefragt wurde, ob er Schweinefleisch esse. Es wurden in der Folge viele Witze darüber gemacht. Auch dass Jawids Vater Alkohol trank, wurde in der Klasse verbreitet. In einem langen Gespräch mit der Forscherin berichtet Jawid, dass ihn dieses Verhalten zwar gestört habe, er aber nicht darauf einging und sich immer wieder ins Gedächtnis rief, dass die anderen Jungen jünger und schwächer als er seien und er sie im Zweifelsfall ernsthaft verletzen könne. Auch habe er ein 13-jähriges Mädchen aus seiner Klasse besonders gern, die ihm manchmal zulächle, wenn Jawid und seine Freunde ihn provozierten – Hira. Sie habe schöne Augen und sei sehr schlau, sagt er grinsend. Dadurch sei alles weniger schlimm.

Etwa einen Monat später, im März 2016, spottete Saad auch in der Unterkunft über Jawid, mittlerweile auch offen vor seinen Eltern oder den Familienangehörigen der Familie Sayed oder Ahmadi. Am Ende dieses Monats erhielt Familie Bakhtari einen Brief. Es war ein Abschiebebescheid. Daraufhin versuchte Rashed am nächsten Tag, sich das Leben zu nehmen, als Jawid in der Schule war. Amir fand ihn an diesem Vormittag zufällig in seiner Wohnung, als er nach ihm sehen wollte, und rief den Notarzt. Rashed wurde zunächst in die Klinik gebracht und dann nach vier Tagen in die Psychiatrie

verlegt. Dort blieb er bis auf Weiteres stationär. Es dauerte zwei weitere Monate, bevor Rashed entlassen wurde und eine Gesprächstherapie im Rahmen einer psychologischen Beratung speziell für Flüchtlinge begann. Diese und auch der Frühling im Jahr 2016 schienen ihm gut zu tun. Im Juni erhielt er schließlich einen Kontakt zu einer evangelischen Gemeinde in Mittstadt, die er kurz darauf gemeinsam mit Jawid aufsuchte.

9.1.3. Familie Bakhtari in der evangelischen Gemeinde

Im Rahmen der evangelischen Gemeinde lernte Familie Bakhtari zunächst den Pfarrer, Herrn Schneider, besser kennen, der Gespräche mit ihnen führte und sie zu Gemeindeaktionen einlud. Jawid und Rashed besuchten Gemeindeflohmärkte und ein Gemeindegottesdienst und wurden bald darauf zum Gottesdienst und zu Bibelkreisen eingeladen. Auch vermittelte der Pfarrer ihnen einen Anwalt, ebenfalls ein Gemeindeglied, der sie ehrenamtlich beriet. Erstmals konnten sie nun über ihren wahren Fluchtgrund sprechen. Sie lernten weiterhin viele geflüchtete Iraner und einige andere afghanische Familien durch die Gemeinde kennen, die bereits konvertiert waren oder diese Absicht hatten. Beide Männer fühlten sich wohl und besuchten das Gemeindezentrum fortan fast täglich. Bis zur Ausstellung des Taufscheins dauerte es dann noch fast ein weiteres Jahr, in dem sich beide intensiv in die Gemeinde einbrachten.

Im Mai 2017 kam es zu einem Anschlag auf die deutsche Botschaft in Kabul.⁴ Infolgedessen erhielten Vater und Sohn die Nachricht ihres Anwaltes, dass Abschiebungen nach Afghanistan bis auf Weiteres ausgesetzt seien und sie somit bessere Chancen hätten, in Mittstadt bleiben zu dürfen. Diesbezüglich gab Rashed jedoch zu bedenken: »Wir sind jetzt Christen. Jetzt können wir nicht mehr zurück« (Jawid, 2017). Als ich Jawid fragte, was Christsein für ihn bedeute, sprach er vor allem vom »frei sein« (ebd.). Zwar sorgte er sich noch um den Aufenthaltsstatus der Familie, doch er schmiedete mittlerweile auch schon Zukunftspläne. Er hatte bereits zwei Praktika absolviert, als Koch und als Kfz-Mechaniker, und beide Male sehr gute Arbeitszeugnisse erhalten. Sein Traum sei es aber, »in Deutschland Polizist zu werden«. Er konkretisierte seine Zukunftsvorstellungen, indem er aufzählte: »Wir haben später eine eigene Wohnung, wir gehen zur Gemeinde, ich werde ein Polizist sein und

4 Siehe exemplarisch Spiegel Online 2017.

dann kann mein Papa sehr stolz auf mich sein, wenn ich ein Polizist bin. Ich beschütze dann meinen Papa.« (Jawid, 2017)

In der Folge wurden Interviews⁵ mit dem Pfarrer der evangelischen Gemeinde, Herrn Schneider, geführt sowie mit dem libanonstämmigen Herrn Karami, der als Berater für diejenige Moschee agierte, deren Mitglieder auch der Hausmeister Amir und sein iranstämmiger Begleiter waren, die Rashed zu Beginn des Jahres 2016 aufsuchten.

9.2. Analyse

Familie Bakhtari sah sich im Fallbeispiel vor allem mit Zugehörigkeitskonflikten aufgrund ihrer neuen Religionszugehörigkeit sowie mit Apostasie-Anschuldigungen konfrontiert. Im Folgenden finden diese eine Erläuterung, indem sie in eine religionsethnologische Verortung des Konversionsphänomens eingebettet werden. Auch die mentale Gesundheit Rasheds wird hinsichtlich seiner besonderen Erlebnisse als Flüchtling thematisiert.

9.2.1. Zugehörigkeiten

Die Zugehörigkeit zu einer Minderheit wird für Familie Bakhtari anhand unterschiedlicher Konstellationen deutlich. Zunächst gehörten sie der ethnischen Minderheit der Hazara in ihrem Heimatland, Afghanistan, an, die in langer Tradition gesellschaftlicher Diskriminierung stehen (vgl. Bindemann 1987). Ebenso gehörten die Bakhtaris zur religiösen Gruppe der Schiiten, die in Afghanistan eine religiöse Minderheit stellten. Als Rashed begann, sich mit dem christlichen Glauben auseinanderzusetzen, und auch seinen Sohn einbezog, war ihm bewusst, dass dies im Dorf nicht akzeptiert wurde. Er achtete daher darauf, die selbst auferlegten Regeln der Gruppe einzuhalten und niemanden außer den Teilnehmern des Gesprächskreises einzuweihen. Auch in Teheran verstanden sich die Bakhtaris durch ihre Auseinandersetzung mit dem christlichen Glauben nicht als zugehörig. Obgleich sie sich für einen kurzen Zeitraum in einer Hazara-Gemeinschaft aufhielten und dort auch der Kontakt zu Rasheds Familie bestand, fürchteten sie Konsequenzen, wenn sie sich der Familie oder der Gemeinschaft gegenüber offenbarten. Zwar stellten Schiiten die Mehrheit der iranischen Bevölkerung, jedoch

5 Siehe Anhang Interviews mit Pfarrer Schneider und Herrn Karami.

erlebten die Bakhtaris die Stellung afghanischer Flüchtlinge im Land als problematisch, da der gesellschaftliche Status unsicher und das tägliche Leben mit vielen Hürden verbunden war. So war es nicht möglich, mit der afghanischen Staatsbürgerschaft zu arbeiten, was lediglich eine Tätigkeit als Tagelöhner übrig ließ, außerdem durften die Kinder die iranischen Schulen nicht besuchen.

Auf der Flucht erlebten Rashed und Jawid wiederum Unannehmlichkeiten aufgrund ihrer neuen religiösen Zugehörigkeit. Dadurch, dass sie sich zum Zeitpunkt der Flucht nicht mehr als Muslime verstanden, bereitete es ihnen Unbehagen, die Gebetszeiten einzuhalten sowie in der Türkei schiitische Moscheen aufzusuchen. Zwar waren sie mit ihrer ethnischen Zugehörigkeit als Hazara den restlichen acht Gruppenmitgliedern während der Flucht ähnlich, erlebten diese jedoch laut Rashed aufgrund der unterschiedlichen religiösen Orientierung als ›anders‹, sodass die Gruppe vielmehr eine Solidargemeinschaft für die Zeit während der Flucht bildete. In der Erstaufnahmeeinrichtung in Nordrhein-Westfalen waren die beiden Männer dann damit konfrontiert, unterschiedliche Sprach- und Religionszugehörigkeiten als solche zu identifizieren und sich entsprechend dazu zu verhalten, ohne dass ihnen Nachteile entstanden. Sie stellten zunächst fest, dass viele Personen, mit denen sie in der Unterkunft in Kontakt kamen, zur arabischen Sprachgruppe gehörten, was zuweilen ein Kommunikationshindernis für sie darstellte. Weiterhin wurde ihnen klar, dass unter den Familien, mit denen sie Kontakt hatten, mehrheitlich Sunniten waren. Da ihnen diese Differenzen bewusst waren, fühlten sie sich von den Fragen jener Familien wie »Wo kommt ihr her in Afghanistan?«, »Wo genau?«, »Seid ihr *sunni*, ja?«, »Wo ist deine Frau?«, »Wo sind die Geschwister?« (Jawid, 2017) bedrängt, da ihre Antworten von denen abwichen, die sie als von den Fragenden erwartete Antworten vermuteten. Somit verschwiegen sie erneut ihre religiöse Zugehörigkeit sowie ihre Zugehörigkeit zur Minderheit der Hazara. Doch auch der Bildungshintergrund sowie der Zugang zur Technik unterschied sie von den meisten anderen Bewohnern, wie sie feststellten. Im Gegensatz zu der von ihnen wahrgenommenen Mehrheit waren Rashed und Jawid nicht alphabetisiert und besaßen kein eigenes Smartphone. Auch hatten sie keinen Internetzugang oder Zugriff auf Plattformen der sozialen Medien. Des Weiteren waren sie in keinerlei soziale Netzwerke eingebunden, da sie keinen Kontakt zu Verwandten in Afghanistan oder Iran aufrechterhielten, was eine ungewöhnliche Situation für sie darstellte. In der Folge entzog sich Rashed zunehmend der sozialen Konfrontation mit den Anderen, indem er das Zimmer nur noch selten

verließ, einige Mahlzeiten ausließ und versuchte, tagsüber Schlaf zu finden. Jawid wiederum suchte zwar die Nähe zu anderen Bewohnern, musste allerdings auch Verantwortung für die Familie übernehmen, indem er den Vater verleugnete oder ihnen plausibel erscheinende Antworten auf deren Fragen gab. Dabei verstrickte er sich zunehmend in unterschiedliche Alternativversionen der eigenen Geschichte. Diese Narrative als »mythico-history« (Malkki 1995: 54) umschreibt Malkki wie folgt:

»It represented not only a description of the past, nor even merely an evaluation of the past, but a subversive recasting and reinterpretation of it in fundamentally moral terms. In this sense, it cannot be accurately described as either history or myth.« (ebd.)

Das Leben in der Erstaufnahmeeinrichtung stellte für Jawid, entsprechend Malkkis Beobachtungen (vgl. ebd.: 105f.), einen Anlass dar, die Strukturen seiner Herkunftsgesellschaft zu reproduzieren, indem er die ihm bekannten Aspekte um Macht und Autorität produktiv für seine *mythico-history* nach Malkki machte. So verlieh er in seinen Geschichten seiner Familie eine Zugehörigkeit zur religiösen Mehrheit Afghanistans, die der der Fragenden gleich ist – dem sunnitischen Islam. Weiterhin verschwieg er die Zugehörigkeit zur ethnischen Minderheit der Hazara und sprach mit anderen nicht über den wahren Fluchtgrund der Familie, der ein Interesse am christlichen Glauben impliziert. Diese Art der individuellen und flexiblen Handhabung der Zugehörigkeiten zu vor allem ethnischen und religiösen Gruppen diente vorwiegend einer strategischen Unsichtbarkeit, um zum Beispiel Unannehmlichkeiten oder Gefahren zu vermeiden (vgl. ebd.: 156). Auch Jawid schien die Notwendigkeit zu empfinden, sich hinsichtlich seiner Vergangenheit der Mehrheit derjenigen anzupassen, auf die er in der Erstaufnahmeeinrichtung traf. Es war jedoch unklar, ob er dies aus Gewohnheit tat, um Unannehmlichkeiten und Dissonanzen vorzubeugen, oder ob er es aus einer Schutzbedürftigkeit heraus verfolgte, um etwaige Konsequenzen zu vermeiden. Im Falle des Erstgesprächs zum Asylentscheid mit der BAMF-Mitarbeiterin und einem Dolmetscher scheint es eindeutiger zu sein. Indem Rashed und Jawid vorab besprachen, ihre ethnische Zugehörigkeit zumindest nicht namentlich im Gespräch zu erwähnen sowie über ihren wahren Fluchtgrund zu schweigen, wird deutlich, dass sie negative Konsequenzen aufgrund dieser Informationen befürchteten. Diese Befürchtungen schienen sich insbesondere an der Person des Dolmetschers festzumachen. So erläutere Rashed:

»Weiß man nicht, welcher Mann da kommt und was die wollen. Kommt [jemand] aus Afghanistan, ist nicht gut für uns, weil, wir sind Hazara und wir sind Christen. Kommt [jemand] aus Iran, ist nicht gut, weil Afghani in Iran machen viele Probleme. Wir haben gewartet da, sehr lang und dann kommt ein Mann und ich schaue an Jawid und denke: ›Bitte, nicht hören mein Dari so genau, nicht hören, dass wir sind Hazara.« (Rashed, 2017)

Damit wird die Situation für Vater und Sohn erklärbar. Zunächst überwiegt die Ungewissheit, mit wem die beiden sprechen werden (›*Weiß man nicht, welcher Mann da kommt* [...]‹). Diese siedelt sich auf den Ebenen an, wie viel die Person hört (›*Bitte, nicht hören mein Dari so genau* [...]‹), welches Erfahrungswissen sie hat (›[...] *nicht hören, dass wir sind Hazara*‹), und welchen Einfluss sie auf die Zukunft der Bakhtaris haben kann. Auch die Agenda desjenigen, der sie interviewen wird, also ›*was die wollen*‹ treibt Rashed um. Er schätzt die Chancen für ihn und seinen Sohn in beiden ihm denkbaren Fällen als ungut ein: Sollte die Person ein Landsmann sein, also aus Afghanistan stammen, sei dies möglicherweise nicht gut für die Bakhtaris, da sie sowohl von der Mehrheitsethnie der Paschtunen abweichen als auch von der religiösen Mehrheit der Sunniten. Zusätzlich sorgt er sich darum, dass auch das religiöse Interesse am Christentum aufgedeckt werden könnte. Sollte der Dolmetscher jedoch aus dem Iran stammen, bereitet dies Rashed Sorgen, ›[...] *weil Afghani in Iran machen viele Probleme*.‹ Damit spielte er auf die Situation afghanischer Flüchtlinge im Iran an, indem er auf sein Erfahrungswissen darüber zurückgriff, wie es seiner Familie und der Hazara-Gemeinschaft in Teheran erging. Rashed bedachte jedoch nicht die Möglichkeit, dass der Dolmetscher neutral, ebenfalls einer Minderheit angehörig oder aus einem gänzlich anderen Kontext stammen könnte. Auch wird im Interviewausschnitt deutlich, dass Rashed sich und seinen Sohn als ›*wir sind Hazara und wir sind Christen*‹ bezeichnete. Das Bekenntnis zum Christentum erfolgte für ihn daher bereits zu einem sehr frühen Zeitpunkt, schon lange, bevor er einen sogenannten Taufschein der evangelischen Gemeinde erhielt.

In der kommunalen Unterkunft setzten sich die Nachfragen und Konfrontationen mit anderen Bewohnern zum Hintergrund der Familie fort und wurden sogar zum Dauerzustand. Dadurch, dass die Fluktuation unter den kommunalen Bewohnern sehr gering war, schienen Rashed und Jawid darauf bedacht, sich möglichst zurückzunehmen und wenig ihrer Vergangenheit anderen gegenüber preiszugeben. Rashed gab an, dass er und sein Sohn keine religiösen Symbole trugen, was sich auch mit den Beobachtungspro-

tokollen deckt. Weiterhin waren sie darauf bedacht, möglichst schnell Fortschritte in der deutschen Sprache zu machen. Möglicherweise stellte dies einen Versuch dar, zügig in der Aufnahmegesellschaft anzukommen, könnte jedoch auch darauf hindeuten, sich von der Vergangenheit abzulenken und sich stattdessen einer neuen Perspektive zu zuzuwenden. Dennoch gelang es den Bakhtaris nicht vollständig, ihren Hintergrund zu verschleiern. Ihr Handeln wurde vor allem von den Frauen der Familien Sayed, Ahmadi und Rahmani beobachtet und gedeutet. Diese hinterfragten unter anderem, weshalb die beiden Männer gemeinsam ohne eine Frau zusammenlebten, und kritisierten, dass Rashed den häuslichen Pflichten nachkam. Zum einen wurde unter den Frauen darüber gesprochen, im extremen Fall äußerte sich das Unbehagen darüber darin, dass Rashed bespuckt wurde. Weiterhin wurde die neue religiöse Zugehörigkeit der Familie zum Thema in der Unterkunft, nämlich dadurch, dass Jawid sich Dino anvertraute, von dem er wusste, dass dieser einer christlichen Familie angehörte. Für Jawid war in diesem Moment nicht absehbar, dass diese Information in der Unterkunft verbreitet werden könnte, vielmehr unternahm er den Versuch einer Kontaktaufnahme mit Dino, den er als jemanden wahrnahm, mit dem er eine Gemeinsamkeit teilte. Dass somit ebenso die Apostasie der afghanischen Familie in der Einrichtung zum Thema wurde, war Jawid ebenfalls nicht bewusst.

Doch auch, als die beiden Männer Kontakt zur evangelischen Gemeinde Mittstadts aufnahmen und sich dort qua ihrer religiösen Orientierung zugehörig fühlten, waren sie unter der Gruppe der Flüchtlinge weiterhin in der Minderheit als Afghanen und Hazara und ebenso als Flüchtlinge in der Gruppe der Gemeindemitglieder. Dennoch schien diese Abweichung sie nicht daran zu hindern, sich in der Gemeinde wohlfühlen und Vertrauen zu fassen, möglicherweise, weil sie vor allem positive Erfahrungen im Kontakt mit den Gemeindemitgliedern machten und Unterstützung erhielten, indem sie zum Beispiel erstmalig eine juristische Begleitung erfuhren.

9.2.2. Konversion

Der Frage der Motivlage für Konvertiten nachgehend, sind eindeutige Unterscheidungen zwischen religiöser und sozialer Dimension einer Konversion beinahe unmöglich, da diese sich häufig überlagerten (vgl. Rambo 2003: 214). Die soziale Dimension versteht Buckser hierbei als »[...] social event, a phenomenon with meanings and consequences for the social groups within which they occur.« (Buckser 2003: 69) Weiterhin spricht er von Konversion als

»[...] social act; one does not merely join a faith, but one enters into a set of new relationships with members of a religious community.« (ebd.) Zu diesen Betrachtungen müssten auch die etische sowie emische Perspektive als Gesamtkomplex hinzugezogen werden (vgl. Rambo 2003: 214.). Dies resultiere in einem »[...] cluster of types of changes that have been observed and discussed.« (Rambo 2003: 214) Dies sei für das Verständnis, als eine Begriffsdefinition.

Kipp umreißt einen Großteil der religionsethnologischen Forschung um Konversion, die besagt, dass Konversion häufig als Strategie genutzt werde, eine soziale oder ethnische Zugehörigkeit zu erwerben (vgl. Kipp 1995). Buckser wiederum, der sich in seinem Standpunkt vor allem darauf bezieht, dass es zumeist christliche Perspektiven seien, aus denen Konversion betrachtet werde, kritisiert, dass die beschriebene soziale Dimension der Konversion daher häufig nicht als bedeutsam im Diskurs wahrgenommen werde:

»[...] Such scholars] have regarded them as less than »true« conversions and classified them as political or social rather than religious phenomena. Consequently, they have said relatively little about the effects of such conversions on either the experience of converts or on the religious communities that they join.« (Buckser 2003: 81)

Dabei sei die soziale und praktische Dimension des Glaubens in vielen Fällen bedeutungsreicher als die spirituelle Einstellung (vgl. ebd.: 82). Gemeinsam mit Glazier gibt er in der Folge eine religionsethnologische Definition, die eine kontextuelle Einbettung berücksichtigt:

»Conversion is usually an individual process, involving a change of worldview and affiliation by a single person, but it occurs within a context of institutional procedures and social relationships.« (Buckser/Glazier 2003: xi)

Die eigentliche Frage sei jedoch, so Buckser und Glazier, »What effects does conversion produce in the group that gains a convert, and what does it do to the group that loses one?« (Buckser/Glazier 2003: xii) In der Folge beantworten sie diese damit, dass »Conversion highlights the interaction, and in many cases the tension, between individual consciousness and the structural requirements of community life.« (Buckser/Glazier 2003: xii) Dass eine Konversion ein gesellschaftliches Zusammenleben erschweren kann, wird auch im Fallbeispiel um die Familie Bakhtari deutlich, und ist ablesbar an den Interaktionen und Befürchtungen der beiden Männer in ihren jeweiligen Lebenskontexten und -zusammenhängen – im Herkunftsland, bei der Familie

im Iran, während der Flucht, in der Erstaufnahmeeinrichtung und auch in der kommunalen Unterkunft. Dies deckt sich mit den Befunden Baumanns, der argumentiert, die religiöse Zugehörigkeit sei ein möglicher Differenzmarker und erfahre häufig eine neue Sichtbarkeit im Kontext der Migration (vgl. Baumann 2018: 44; siehe auch Krech 2008). Dabei stellt er fest, dass »der gleiche Glaube (ebd.: 43)« zwar das Potenzial habe, Migranten im Aufnahmeland zusammenführen, die Migrationserfahrung jedoch auch eine »[...] Chance zur Befreiung von religiösen Vorgaben und Kontrolle« (ebd.: 43) biete. Baumann erwähnt jedoch nicht, *in welchem Maße* die religiöse Zugehörigkeit im Aufnahmeland entscheidend hinsichtlich der Einfindung in soziale Netzwerke sein kann, beziehungsweise welchen taktischen Aufwand es für Flüchtlinge bedeutet, die »Chance zur Befreiung« (ebd.) überhaupt wahrnehmen zu können. Am Beispiel Jawids, der sich aufgrund der kritischen Nachfragen zum Familienhintergrund immer weiter in unterschiedliche Narrative verstrickt, wird ersichtlich, dass es nahezu unmöglich ist, als »unbeschriebenes Blatt« eine Flucht anzutreten oder sich im Aufnahmeland einzufinden. Stets sieht er sich der Notwendigkeit ausgesetzt, sich zu positionieren, was ihn zunehmend unter Druck geraten lässt. Im Kontext der Erstaufnahmeeinrichtung und der kommunalen Unterkunft erreicht dieses Empfinden seine Klimax. Pfaff-Czarnecka erklärt dies wie folgt: Dadurch, dass Zugehörigkeiten stets verteidigt würden, hätten diese exkludierende Wirkung (vgl. Pfaff-Czarnecka 2012: 9). Daraus resultierten soziale Grenzziehungen, die wiederum neue Spannungsfelder mit sich brächten (vgl. ebd.). Westin und Hassanen argumentieren weiter, dass es erst mit der Einfindung in soziale Netzwerke und Beziehungen zu anderen Ortsansässigen möglich werde, einen eigenen Weg im neuen Kontext zu finden und zu beschreiten (vgl. Westin/Hassanen 2014: 99). Erst dann, so die Autoren, böten sich auch Chancen, neue Lebensmodelle und Rollenbilder kennenzulernen (vgl. ebd.: 21).

Aus religionsethnologischer Betrachtung geht daher hervor, dass es vor allem »[...] the practice of social life in which the various embodiments of meaning are sustained in relational ways.« (Austin-Broos 2003: 9) ist, die einer Analyse bedürfe, um Aussagen über die Motivationen einer Konversion sowie über deren Wahrnehmung in der Gemeinschaft treffen zu können. Am Beispiel des Nationalhinduismus in Indien zeigt Menon, wie eine Konversion zum Christentum von Hindu-Nationalisten im Kontext des Subkontinents wahrgenommen wird:

»Conversion to Christianity is portrayed as an act that threatens the integrity, security, and cultural essence of the nation. By vilifying Christians, Christianity, and Christian missionaries not only as morally suspect but also as a threat to the sanctity and integrity of the Indian polity, the movement is able to project its agenda as the moral and patriotic duty of all Indians, thereby establishing its own legitimacy and mobilizing support for its political platform. Conversion is not seen as simply an individual expression of faith but rather as a political choice that necessarily implicates questions of national allegiance, patriotism, and cultural determination. Conversion to Christianity threatens the very *raison d'être* of Hindu nationalism: that India is, and has always been, a Hindu nation in which Hindu values, culture, and beliefs must be privileged.« (Menon 2003: 51)

Im hauptsächlich politisch motivierten Hindu-Nationalismus wird eine Konversion nicht als Individualentscheidung, sondern sogar als Verrat an den Werten eines vermeintlich kulturell und religiös homogenen Nationalstaates gedeutet. Am prägnantesten scheint jedoch die Wahrnehmung der Bedrohung, die vom Akt der Konversion, wie von der Autorin beschrieben, ausgeht. Diese Anschauung scheinen auch die Familien Sayed, Rahmani und Ahmadi im Fallbeispiel sowie Herr Karami als Vertreter einer sunnitischen Moscheegemeinde in Mittstadt zu teilen, indem er Konvertiten einen »schmutzige[n] Weg«⁶ attestiert. Herr Karami, der libanonstämmig ist und die sunnitische Moscheegemeinde vertritt, die auch Amir besucht, bietet eine religionszentrierte Lebensberatung für Flüchtlinge an, die nach Mittstadt kommen. Die Kontakte erhält er durch Gemeindemitglieder, die in Unterkünften tätig sind, oder indem er Flüchtlinge direkt anspricht, die die Moschee erstmalig aufsuchen. Die Fragen seiner Klienten erhält er persönlich im Gemeindezentrum, per E-Mail wie auch per WhatsApp und beantwortet die Anliegen entweder schriftlich, telefonisch oder persönlich. Mittlerweile bestche etwa die Hälfte seiner Klienten aus Flüchtlingen, die mit konkreten Anliegen zu ihm kämen. Klienten, die darüber nachdenken, sich von den religiösen Vorgaben ihres Heimatlandes zu trennen, oder sich anderweitig neu zu orientieren, begegnet er skeptisch. Indem er sagt:

»Es gibt in all diesen Ländern so viele Muslime, die Atheisten sind. Und das war auch schon immer so. Ich denke dann immer: ›Es gibt Tausende von euch! Dafür muss man doch nicht Christ werden‹ [...].« (ebd.)

6 Siehe Anhang Interview mit Herrn Karami.

bezieht er sich darauf, dass es der bessere Weg sei, ein Dasein als kultureller Muslim, im Interview als ›Atheist‹ bezeichnet, fortzuführen, als eine andere Glaubenszugehörigkeit anzunehmen.

9.2.3. Apostasie

Apostasie als Abfall vom Glauben wird in Ländern mit muslimischer Mehrheit unterschiedlich gehandhabt. Einem christlichen Konvertiten in Afghanistan drohte im Jahr 2006 die Todesstrafe, die nur abgewendet werden konnte, indem ihm Asyl in Italien geboten wurde.⁷ Dass Konvertiten somit auch in Aufnahmeländern von einigen Landsleuten, die der religiösen Mehrheitsstruktur im Herkunftsland angehören, als ›Abtrünnige‹ behandelt werden, scheint dabei nicht verwunderlich.⁸ In einer Reportage des Deutschlandfunks äußerten sich geflüchtete ehemalige Muslime dazu, wie Zuschreibungen und Erwartungshaltungen anderer Muslime sie im Alltag beeinträchtigten:

»Das beginnt schon an der Kasse eines Supermarkts. Je nach den Dingen, die in deinem Einkaufswagen liegen, wirst du mit anderen Augen anschauen. Oft kommt es vor, dass der Kassierer oder die Kassiererin selbst Muslimin ist. Und die wird dich je nach deinem Phänotyp auf eine bestimmte, vermeintliche Identität festlegen. [...] Du wirst schief angesehen, wenn du Huhn kaufst, das nicht ›halal‹ ist, oder wenn in deinem Einkaufswagen eine Flasche Wein liegt. Dieser Blick der Anderen begleitet einen auf Schritt und Tritt. Man muss immer aufpassen und so tun als ob. So tun, als würde man den Ramadan befolgen, so tun als würde man beten, so tun als würde man gewisse Redewendungen selbstverständlich benutzen. [...] Man entwickelt Strategien, um seine wirklichen Überzeugungen zu verbergen und heikle Situationen von vornherein zu vermeiden. Wie stelle ich es an, um während des Ramadan trinken zu können? Oder um den Moschee-Besuch herumzukommen? Was muss ich tun, um bestimmte Freizeit-Aktivitäten zu rechtfertigen oder zu kaschieren? So kann es auch vorkommen, dass zwei Ex-Muslime einander nicht als solche erkennen, weil sie sich gegenseitig etwas vorspielen.« (Deutschlandfunk 2017)

Diese Sorgen eines Flüchtlings decken sich mit den Erfahrungen die Familie Bakhtari macht. Dass Jawid im Interview angibt, dass er das Christsein mit

7 Siehe exemplarisch FAZ.NET 2006.

8 Siehe exemplarisch Kempkens et al. 2016.

»frei sein« verbinde, könnte auch damit einhergehen, frei von den Zuschreibungen und Erwartungen anderer zu sein. Jedoch stellt eine neue religiöse Zugehörigkeit ebenfalls Ansprüche an die Gläubigen. Buckser äußert diesbezüglich:

»Membership in a religious community derives from more than a set of beliefs; it also involves a set of relationships with other members, a set of practices and habits, and a set of aesthetic orientations and discursive styles. Converts are able to assimilate such elements without the corresponding beliefs, and indeed these elements may provide a better index of a person's conversion.« (Buckser 2003: 81)

Somit müssen sich Rashed und Jawid nicht nur mit neuen Glaubensrichtlinien und -praktiken auseinandersetzen, sondern sich auch in eine neue Gemeinschaft einfügen. Austin-Broos stellt dies als Herausforderung heraus:

»To be converted is to reidentify, to learn, reorder, and reorient. It involves interrelated modes of transformation that generally continue over time and define a consistent course. Not mere syncretism, neither can conversion involve a simple and absolute break with a previous social life.« (Austin-Broos 2003: 2)

Dass ein Neuanfang im Sinne eines endgültigen Bruchs mit dem früheren Leben nicht möglich ist, mag nicht im Sinne Jawids und seines Vaters sein, da es den Anschein hat, dass die Familie ihre Konversion und das Leben in Deutschland durchaus als neuen Lebensabschnitt betrachtet. Dieser beinhaltet nicht nur eine Beschäftigung mit dem Christentum, sondern auch das Gefühl des Aufgehobenseins in einer Gemeinschaft, die Unterstützung und den Rückhalt der Gemeindemitglieder sowie die Möglichkeit der Bildung und Teilhabe mit sich bringt, indem Vater und Sohn eine Alphabetisierung und Deutschkurse erfahren sowie der Schulbesuch für Jawid ermöglicht wird. Weiterhin ist beiden durch ihren Aufenthalt in Mittstadt und aufgrund ihrer Bemühungen auch der Besitz eines Smartphones möglich, das sie ohne Lesekenntnisse nicht in dem Umfang hätten nutzen können, in dem sie es sich wünschen.

Austin-Broos argumentiert daher im Folgenden dafür, eine Konversion als »passage«, in Bezugnahme auf Turner (1967) zu begreifen:

»The public aspect of this belonging is perhaps a new identity, a newly inscribed communal self defined through the gaze of others. But for the who has converted or allowed herself to be converted, the issue is a larger one and

also more intimate. Conversion is a type of passage that negotiates a place in the world. Conversion as passage is also quest, a quest to be at home in a world experienced as turbulent or constraining or, in some particular way, as wanting in value. The passage of conversion is a passage to some place rather than no place. It is not a quest for utopia but rather for habitus. It involves a process of continual embedding in forms of social practice and belief, in ritual dispositions and somatic experience.« (Austin-Broos 2003: 2).

Die dem Pfarrer im Interview⁹ auffallenden Fragen muslimischer Konvertiten zu analogen Glaubensvorschriften bezüglich der Ausübung religiöser Praktiken können mit Sachs Norris dadurch erklärt werden, dass Konvertiten üblicherweise zwei verschiedene Wege finden, damit umzugehen: entweder das eifrige Befolgen der neuen religiösen Riten oder die selektive Durchführung einzelner Riten (vgl. Sachs Norris 2003: 171). Es sei jedoch zu beachten, dass Konvertiten dabei einen besonderen Blickwinkel innehätten:

»[...] converts initially understand the symbolism and language of their adopted religion through the filter of their original language and worldview. This applies not only to ideas but also to gesture, posture, and ritual, which involve deeply engrained associations and learned relationships between bodily practice and inner state of consciousness.« (Sachs Norris 2003: 171)

Auch daher, so Rambo, sei eine »[...] complete conversion [...] a goal to work forward, not a ›finished‹ product [...]«.« (Rambo 200: 214)

In der ethnografischen Studie Hardings wiederum, die sich mit fundamentalen amerikanischen Baptisten befasst, wird deutlich, dass Konversion nicht nur über die Durchführung religiöser Praktiken geschehen müsse. So zeigt Harding, dass ihre Informanten konvertieren, indem sie darüber sprechen: »Fundamental Baptist witnessing is not just a monologue that constitutes its speaker as a culturally specific person; it is also a dialogue that reconstitutes its listeners [...]« (Harding 1987: 167). Sie zeigt dadurch, dass Konversion durch das Zuhören, das Darüber-Sprechen und durch die Beschäftigung mit dem Diskurs geschieht.

Die Rolle Lisas im Fallbeispiel ist aus der Perspektive Rasheds und seines Sohnes eindeutig. Lisa wird als Autorität von beiden Männern wahrgenommen, die aufzeigt, was zu tun ist, zum Beispiel zügig zu genesen, um der

9 Siehe Anhang Interview mit Pfarrer Schneider.

deutschen Schulpflicht nachzukommen oder ein Gespräch mit der Schulleitung zu führen, um den weiteren Bildungsweg Jawids zu besprechen. Gleichzeitig kontrolliert Lisa die Einhaltung der Regeln in der kommunalen Unterkunft, indem sie mit ihrem Kollegen Thomas beispielsweise den Wohnraum der Familie Bakhtari aufsucht, die Alkoholflaschen mitnimmt und ihn ermahnt, dass in der Unterkunft ein Alkoholverbot herrsche.

Amir wiederum übernimmt eine ambivalente Rolle im Fallbeispiel. Zwar unterstützt er Lisa, indem er sie auf Rasheds Alkoholkonsum aufmerksam macht, jedoch agiert er auch außerhalb seines Verantwortungsbereiches, indem er die anderen Bewohner über Rasheds Problem in Kenntnis setzt und diesen sogar mit einem Freund seiner Moscheegemeinde aufsucht, um ihn zu dieser einzuladen. Es ist zu vermuten, dass er Probleme damit hat, Rasheds Konversion zu akzeptieren. Letztlich ist es Amir zu verdanken, dass Rashed nach seinem Suizidversuch schnellstmöglich geholfen werden kann, da dieser den Afghanen in seinem Zimmer auffindet, als er anklopft, um sich mit ihm auszutauschen.

Dass Rashed durch die Flucht und insbesondere durch deren Auslöser eine Belastung empfindet, ist nicht ungewöhnlich. So befassen sich Medizinethnologen seit mehreren Jahren mit den Auswirkungen von Migration auf die psychische Gesundheit von Flüchtlingen (vgl. Weiss 2003; Jenkins 2015; Huschke 2015; Craig 2010). Allerdings sei hinsichtlich einer Auseinandersetzung mit dem Leiden der Migranten nicht nur der Prozess der Migration zu berücksichtigen, sondern es seien ebenso kulturelle wie ethnische Erfahrungen einzubeziehen, »[...] die das Spektrum möglicher Bewältigungsstrategien in belastenden Situationen in der Fremde begrenzen.« (Basu/Powroznik [ehemals Gies-Powroznik] 2018: 22)

9.3. Zusammenfassung

Das Fallbeispiel der Konversion der Familie Bakhtari zeigt, dass die Verhandlung von Zugehörigkeiten nicht lediglich Produkt einer Migration ist, sondern vielmehr einen natürlichen Bestandteil menschlicher Interaktion darstellt. In bestimmten Konstellationen resultieren diese Interaktionen in Aushandlungsprozessen, die als belastend wahrgenommen werden, vor allem von denjenigen, die nicht der Mehrheitsstruktur angehören. Rashed und Jawid Bakhtaris Zugehörigkeitsprofil erweist sich, je nach Kontext und Konstellation, als Herausforderung und wird zuweilen konfliktiv. Stets gehören sie

zu einer Minderheit. Im Herkunftsland, auf der Flucht sowie im Aufnahmeland sehen sie sich verschiedenen Faktoren ausgesetzt, die ihnen die Notwendigkeit abverlangen, ihre religiösen oder ethnischen Zugehörigkeiten zu verbergen oder mit alternativen Narrativen zu arbeiten, um sich infolgedessen eine neue Zugehörigkeit zu verleihen und ihren Hintergrund ihrem jeweiligen Gegenüber plausibel zu machen. Dass dies ein Prozess ist, der aus einem wahrgenommenen Konformitätszwang resultiert und mit dem eine enorme psychische Belastung einhergeht, zumal stets die eigene Existenz als bedroht empfunden wird, wird am Beispiel Rasheds deutlich, der nicht nur unter der bloßen Migrationserfahrung mit den damit verbundenen Rahmenbedingungen leidet, sondern vor allem unter den Erlebnissen in Afghanistan sowie unter den Aushandlungen seiner Zugehörigkeiten auf der Flucht wie auch im Aufnahmeland. Die soziale Dimension seiner Konversion berücksichtigend, wird dabei deutlich, dass diese auch das Selbstverständnis der Mehrheit infrage stellt, indem sie sich als Bedrohung für deren Wertesystem darstellt. Dies äußert sich in Beschimpfungen und dem Bespucken Jawids durch die anderen muslimischen Familien und deren Kinder. Weiterhin wird eine Kränkung insbesondere der muslimischen Frauen ersichtlich, die sich in ihrer Rolle von Rashed gefährdet fühlen. Insbesondere Shabnam zeigt dies deutlich, da sie sich abwertend darüber äußert, dass Rashed Hausarbeiten übernimmt, ohne die sozialen Umstände in Betracht zu ziehen. Die Kränkung durch seine Konversion mag derart stark sein, dass die muslimischen Familien ihn ausgrenzen und ihre Entbehrungen auf den Konvertiten als ›Sündenbock‹ projizieren. Auf diese Weise wird auch die öffentliche Aggression Rashed gegenüber legitimiert. Familie Bakhtari hingegen hat keine Referenzgruppe. Rashed, als alleinerziehender Flüchtling, lebt weitestgehend isoliert in der Unterkunft. Dieser Umstand ist ihm aus seinem Herkunftsland unbekannt und auch aus Perspektive der anderen muslimischen Familien ungewöhnlich. Hierdurch verstärkt sich die Ablehnung seiner neuen religiösen Zugehörigkeit noch. Weiterhin erfahren Rashed und Jawid eine zweifache Stigmatisierung, indem sie mit ihrer Zugehörigkeit als Hazara im Herkunftsland wie auch mit ihrer neuen religiösen Zugehörigkeit in Mittstadt umgehen müssen. Das Verschweigen dieser Zugehörigkeiten kann in beiden Fällen als Teil ihres Habitus betrachtet werden. Es stellt sich die Frage, welches Verhalten die Nachbarn der Bakhtaris gezeigt hätten, wäre die afghanische Familie muslimisch und somit keine Bedrohung dargestellt hätte. Möglicherweise hätten dann die sozialen Umstände im Leben der beiden Männer Berücksichtigung gefunden und eventuell auch Mitgefühl unter den Rahmanis, Ahmadis

und Sayeds evoziert. Weiterhin ist denkbar, dass die Familien ihre Unterstützung angeboten hätten und ihre Kinder dazu angehalten hätten, Jawid einzubeziehen, während sich die Männer Rasheds angenommen hätten.

Im Fallbeispiel wird gezeigt, dass Konversion stets als komplexes Phänomen betrachtet werden muss, dessen Analyse unter anderem erfordert, dass möglichst die emische wie auch die etische Perspektive aller Beteiligten in Betracht zu ziehen ist. Weiterhin wird deutlich, dass speziell im Fall zum Christentum konvertierender Muslime auch die Dringlichkeit, die mit Apostasie und deren Konsequenzen in muslimischen Ländern einhergeht, Beachtung erfordert.

10. Schluss

Die Frage, die sich der Forscherin zu Beginn der Studie stellte, lautet:

Welche Erscheinungsformen von ›Religion‹ treten in nordrhein-westfälischen Flüchtlingsunterkünften auf und welche Interaktionen und Aushandlungsprozesse ergeben sich in der Folge?

Die Befunde lassen sich in vier Dimensionen des Aufeinandertreffens in Flüchtlingsunterkünften verorten: Religiöse Zugehörigkeiten und Zuschreibungen am Fallbeispiel des Ramadan, Religiöse und ethnische Zugehörigkeiten im Spannungsfeld des Gemeinsamen Wohnens am Fallbeispiel des Putzplans, Erwartungen und Zuschreibungen in Hinblick auf religiöse Praktiken am Fallbeispiel des ›Zuckerfests‹, und Religiöse Irritationen und Spannungen am Fallbeispiel der Konversion. Durch die Herausarbeitung der Schlüsselkategorien ›Zugehörigkeiten‹ und ›Grenzziehungen‹ ist die Forschungsfrage so zu beantworten, dass zunächst die religiöse Zugehörigkeit nach Lauser und Weißköppel (2008) als nur ein Teil der Identität neben Ethnizität, Nationalität, Geschlecht, Klassen- und Bildungsstatus sowie dem Alter betrachtet wird. Weiterhin trifft für die Arbeit zu, dass, wie Baumann (2018) herausstellt, Religion in der Migration eine neue Sichtbarkeit erfährt. Religiöse Zugehörigkeit kann als Differenzmarker fungieren (vgl. ebd.: 44f.). Dabei kann eine geteilte Zugehörigkeit vorteilhaft sein, weil sie verbindet und Nähe in der Fremde schafft. Zusätzlich lässt sie eine Rückbesinnung auf gemeinsame Werte zu. Gleichsam kann eine geteilte Zugehörigkeit Andere ausschließen, und weiterhin auch als Bürde erlebt werden, weil sie dem Kollektiv gegenüber stets aufs Neue bekräftigt und legitimiert werden muss und dies von den Mitgliedern auch stets aufs Neue eingefordert wird. So werden im Zusammenhang mit dem Beispiel ›Zuckerfest‹ benachbarte Familien von den Sozialarbeitern als ›Freunde‹ wahrgenommen. Die Familien, die nur zum Teil religiöse oder ethnische Zugehörigkeiten teilen, profitieren zum einen von einem Verhältnis, das ihnen zum Beispiel das Teilen von gemeinsamen Sorgen ermöglicht,

müssen auf der anderen Seite jedoch stets die sozialen Beziehungen untereinander bekräftigen, was als anstrengend wahrgenommen wird. In Konfliktfällen kommt es dann zu Grenzziehungsprozessen, um die eigene Position herauszustellen, die Verbindung zum einen Kollektiv zu betonen und die Abgrenzung vom anderen deutlich zu machen. Die Befunde der Arbeit zeigen, dass soziale Grenzziehungen (nach Pfaff-Czarnecka 2012) als situativ und relational zu verstehen sind. Dabei spiegelt sich deren Relationalität darin, *wie* Grenzen gezogen werden (ob religiös oder ethnisch), sowie die Situativität darin, *wann* (in welchen Situationen, unter welchen Rahmenbedingungen) dies geschieht. So wird auch deutlich, dass religiöse Zugehörigkeiten nicht davon abhalten, punktuell Allianzen mit ›dem Anderen‹ einzugehen und über die Grenzen des Kollektivs hinweg zu agieren, was dann für diesen Moment zu einem bestimmten Zweck in den Hintergrund tritt. Dabei wird pragmatisch gehandelt. Indem eine Beschreibung der Interaktionen und Aushandlungsprozesse vorgenommen wird, die auf die Situativität und Relationalität dessen fokussiert, was tatsächlich geschieht, werden Kulturalisierungen (deren sich nicht nur Forscher sondern auch die Feldakteure bedienen können) vermieden und kann gezeigt werden, wer sich wann, aus welchen Gründen und mit welchem Ziel abgrenzt oder eine Allianz eingeht.

Weiterhin zeigt die Arbeit, dass Religion als soziale Handlungspraxis in Flüchtlingsunterkünften Druck erzeugen kann. So kann eine Abfrage zum Fasten in einer Erstaufnahmeeinrichtung durchaus als Bekenntnisinstrument fungieren, indem sie Zuschreibungen zulässt. Es wird deutlich: Man muss sich als Bewohner einer Flüchtlingsunterkunft zu Religion verhalten beziehungsweise sich selbst verorten – und kann nicht indifferent bleiben.

Auch wird gezeigt, dass Religion in Flüchtlingsunterkünften nicht selten einhergeht mit einem Taktieren (nach de Certeau 1988). Dabei kommen Taktiken als kreative Verhaltensweisen von Akteuren zum Einsatz, die nur eingeschränkte Handlungsspielräume ermöglichen. Wer taktisch handelt, kann Konfrontationen um zum Beispiel seine religiöse Zugehörigkeit aus dem Weg gehen, oder schützt sich dadurch sogar.

Schließlich wurden auch die Rolle und Lebenswirklichkeiten der Sozialarbeiter in Flüchtlingsunterkünften herausgearbeitet und konnte gezeigt werden, dass deren Rolle durch bestimmte professionelle Rahmenbedingungen und Widersprüche geprägt ist. Es werden Herausforderungen um Autoritäten sowie um Nähe und Distanz in der sozialarbeiterischen Tätigkeit mit den Bewohnern beschrieben, ferner wird auf die Emotionalisierung der Klienten-Beziehungen sowie auf das Professionsverständnis der Praktiker in Flücht-

lingsunterkünften eingegangen. Indem ich den Blick für diese Aspekte schärfte, trage ich mit meiner Arbeit somit auch zu einem Verständnis bei, wie Sozialarbeiter in der Flüchtlingshilfe mit religionsbezogenen Herausforderungen umgehen können, und dazu, dass Grenzziehungsprozesse eben nicht per se zwischen Mitgliedern bestimmter Konfessionen auftreten. Vielmehr bedarf es bestimmter Gelegenheitsstrukturen sowie räumlicher und zeitlicher Strukturen, einen Austausch zwischen den Bewohnergruppen zu schaffen.

Eine Grenze der Arbeit ist mit der Repräsentativität der Befunde benannt. Diese könnten gezielt im Rahmen weiterer Forschung, in einem breiteren Kontext, ausgelotet werden.

Im Oktober 2018 treffe ich Saad Rahmani ein letztes Mal auf dem Jahrmarkt in Mittstadt. Er ist mittlerweile 16 Jahre alt und diesmal statt mit seinem Bruder mit zwei Freunden unterwegs, die ich nicht kenne. Wir treffen uns zufällig in der Schlange vor einem Stand, der mit Schokolade überzogenes Obst verkauft, und unterhalten uns. Saad wirkt wie jeder andere Jugendliche Mittstadts, geht es mir durch den Kopf. Er kleidet sich auf dieselbe Art wie andere Jungen seines Alters, trägt die Art Frisur, die aktuell unter Jungen beliebt zu sein scheint, und zeigt mir auf seinem Handy, welche Musik er gerade parallel über den Stöpsel in seinem rechten Ohr hört. Ich frage mich, wie es ihm in den vergangenen Monaten wohl erging, weiß jedoch gleichzeitig, dass meine Forschung bereits ein Ende gefunden hat. Die Familien haben mir lang genug ihr Vertrauen geschenkt, mich ihren Alltag miterleben lassen und persönliche Momente mit mir geteilt. Lang genug haben Saad, Aldoniza, Dino, Jawid, Nour und ich uns ›WhatsApp‹-Nachrichten geschickt, uns in der Einrichtung und in der Schule getroffen und nachmittags im Jugendklub Zeit zusammen verbracht. Irgendwann nahm die Kommunikation stetig ab, da meine Feldphase vorbei war und sich kaum noch Gelegenheiten boten, miteinander ins Gespräch zu kommen.

Während ich dem Standbesitzer nun das Geld aushändige, höre ich, wie Saad und seine Freunde sich hinter mir unterhalten. Es ist der letzte Tag der Herbstferien in Nordrhein-Westfalen, und sie sprechen darüber, dass sie nun morgens nicht mehr ausschlafen könnten. Danach geht es noch darum, dass bald ein Praktikum in der Schule für alle drei ansteht. Ich frage mich, in welchem Bereich Saad dieses wohl absolvieren wird und wie es ihm und seiner Familie allgemein wohl geht. Nachdem wir uns verabschiedet haben, denke ich daran, dass dieser Lebensabschnitt nun auch für mich als Forscherin vorbei ist und ich Saad und seiner Familie alles Gute wünsche. Da ruft er mir

plötzlich hinterher: »Frau Gies¹, was ist? Kommst du mich mal wieder besuchen?«

1 Zum Zeitpunkt der Forschung trug die Forscherin einen Doppelnamen und wurde in der Schule daher in Kurzform »Frau Gies« genannt.

Bibliografie

- Agamben, Giorgio 1998. *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*. Stanford: Stanford University Press.
- Agamben, Giorgio 2005. *State of Exception*. Chicago: University of Chicago Press.
- Agier, Michel 2002. Between War and City: Towards an Urban Anthropology of Refugee Camps. In: *Ethnography* 3(3). 317-341.
- Ahmed, Sara 1999. Home and away. Narratives of migration and estrangement. In: *International Journal of Cultural Studies*, 2(3). 329-347.
- Antonsich, Marco 2010. Searching for Belonging – An Analytical Framework. In: *Geography Compass* 4 (6). 644-659.
- Arendt, Hannah 1958. *The Origins of Totalitarianism*. London: G. Allen & Unwin.
- Assmann, Jan 1995. Erinnern um dazuzugehören. Kulturelles Gedächtnis, Zugehörigkeitsstruktur und normative Vergangenheit. In: Platt, Kristin/Dabag, Mihran (Hg.), *Generation und Gedächtnis. Erinnerungen und kollektive Identitäten*. Opladen: Leske und Budrich.
- Aumüller, Jutta/Bretl, Carolin 2008. *Die kommunale Integration von Flüchtlingen in Deutschland*. Berlin: Berliner Institut für vergleichende Sozialforschung
- Austin-Broos, Diane 2003. The Anthropology of Conversion: An Introduction. In: Buckser, Andrew/Glazier, Stephen D. (Hg.). *The Anthropology of Religious Conversion*. Lanham: Rowman & Littlefield. 1-14.
- Bakewell, Oliver 2014. Encampment and Self-settlement. In: Fiddian-Qasimeh, Elena/Loescher, Gil/Long, Katy/Sigona, Nando (Hg.). *The Oxford Handbook of Refugee and Forced Migration Studies*. New York: Oxford University Press. 127-138.
- Barnard, Alan 2000. *History and Theory in Anthropology*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Barth, Fredrik 1969. Introduction. In: Barth, Fredrik (Hg.). *Ethnic Groups and Boundaries*. Long Grove: Waveland Press. 9-38.
- Bashkin, Orit 2009. *The other Iraq: Pluralism and Culture in Hashemite Iraq*. Stanford: Stanford University Press.
- Basu, Helene/Powroznik [ehemals Gies-Powroznik], Natalie 2018. Ethnologische Aspekte der Migration. In: Machleidt, Wielant/Kluge, Ulrike/Siebert, Marcel G./Heinz, Andreas (Hg.). *Praxis der interkulturellen Psychiatrie und Psychotherapie. Migration und psychische Gesundheit*. München: Elsevier. 15-22.
- Baumann, Gerd 1999. *The Multicultural Riddle: Rethinking National, Ethnic, and Religious Identities*. New York und London: Routledge.
- Baumann, Martin 2018. Zur Rolle von Religion und religiösen Gemeinschaften bei Flucht, Zuwanderung und gesellschaftlicher Integration. In: Ströbele, Christian/Gharaibeh, Mohammad/Middelbeck-Varwick, Anja/Dziri, Amir (Hg.). *Migration, Flucht, Vertreibung – Orte islamischer und christlicher Theologie*. Regensburg: Verlag Friedrich Pustet. 39-56.
- Beaman, Lori 2017. *Deep Equality in an Era of Religious Diversity*. Oxford: Oxford University Press.
- Behrendes, Udo 2016. Die Kölner Silvesternacht 2015/2016 und ihre Folgen Wahrnehmungsperspektiven, Erkenntnisse und Instrumentalisierungen. In: *Neue Kriminalpolitik, Jahrgang 28, Heft 3*. 322-343.
- Bartolucci, Bellinda 2017: *Wehrdienst ist nicht gleich Wehrdienst: Wie Flüchtlingen aus Eritrea der Schutz verwehrt wird*. Internetquelle: <https://www.proasyl.de/hintergrund/wehrdienst-ist-nicht-gleich-wehrdienst-wie-fluechtligen-aus-eritrea-der-schutz-verwehrt-wird/>(zuletzt abgerufen am 27.09.2018).
- Berger, Peter/Luckmann, Thomas 2013 [1969]. *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie*. Frankfurt a.M.: Fischer.
- Berufsverband der Rechtsjournalisten e. V. 2018. *Wohnsitzauflage für Flüchtlinge: der vorgeschriebene Wohnort*. Internetquelle: <https://www.anwalt.org/asylrecht-migrationsrecht/wohnsitzauflage/>(zuletzt abgerufen am 19.10.2017).
- Bethmann, Stephanie/Niermann, Debora 2015. Crossing boundaries in qualitative research – Entwurf einer empirischen Reflexivität der qualitativen Sozialforschung in Deutschland und den USA. In: *Forum Qualitative Sozialforschung/Forum: Qualitative Social Research*, 16(2). Art. 19. 1-31.
- Bezirksregierung Arnsberg 2018: *Zuweisung von anerkannten Flüchtlingen (Wohnsitzauflage). Integration für Flüchtlinge*. Internetquelle: [<https://doi.org/10.14381/6783894462509> - am 14.02.2026, 16:44:59. <https://www.kitlibra.com/de/ogb> - Open Access - !\[\]\(6302aad5aed157b291fddf37b4870784_img.jpg\)](https://www.bezreg-
</div>
<div data-bbox=)

- arnsberg.nrw.de/themen/xyz/zuweisung_wohnsitzauflage/integration_fluechtlinge/index.php (zuletzt abgerufen am 19.10.2017).
- Bindemann, Rolf 1987. *Religion und Politik bei den schi'itischen Hazâra in Afghanistan, Iran und Pakistan*. Berlin: Verlag Das Arabische Buch.
- Bochow, Astrid 2015. »We Are Only Helping!« Volunteering and Social Media in Germany's New »Welcome Culture«. In: *Blog: Medizinethnologie Körper, Gesundheit und Heilung in einer globalisierten Welt*.
- Bourdieu, Pierre 1983. Ökonomisches Kapital – Kulturelles Kapital – Soziales Kapital. In: Kreckel, Reinhard (Hg.). *Soziale Ungleichheiten*. Göttingen: Schwartz. 183-198.
- Bourdieu, Pierre 1999 [1993]. Narzißtische Reflexivität und wissenschaftliche Reflexivität. In: Berg, Eberhard/Fuchs, Martin (Hg.): *Kultur, soziale Praxis, Text. Die Krise der ethnographischen Repräsentation*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp. 365-374.
- Breuer, Franz/Muckel, Petra/Dieris, Barbara 2018 [2009]. *Reflexive Grounded Theory*. Wiesbaden: Springer.
- Brubaker, Rogers 2002. Ethnicity without groups. In: *European Journal of Sociology/Archives Européennes de Sociologie/Europäisches Archiv für Soziologie*. Vol. 43, No. 2, Études critiques. 163-189.
- Bruhn, Rebecca/Calvacanti, Rodrigo/Epstude, Katharina/Färber, Clara/Jose Goncalvez Montero, Gabriela/Mysorekar, Maya Perusin/Ramm, Ronda/Strott, Laura/Wandke/Rebecca 2016. »Waiting Kills Me« – Life in a Factory Building. In: Dilger, Hansjörg/Dohrn, Kristina (Hg.). *Living in Refugee Camps in Berlin. Berliner Beiträge zur Ethnologie Band 40*. Berlin: Weißensee Verlag. 63-108.
- Bruner, Jerome 1990. *Acts of Meaning*. Cambridge, Ma.: Harvard University Press.
- Buckser, Andrew 2003. Social Conversion and Group Definition in Jewish Copenhagen. In: Buckser, Andrew and Glazier, Stephen D. (Hg.). *The Anthropology of Religious Conversion*. Lanham: Rowman & Littlefield. 69-84.
- Buckser, Andrew/Glazier, Stephen D. 2003. Preface. In: Buckser, Andrew/Glazier, Stephen D. (Hg.). *The Anthropology of Religious Conversion*. Lanham: Rowman & Littlefield. xv-xviii.
- Bundesamt für Migration und Flüchtlinge 2016. *Das Bundesamt in Zahlen 2015: Asyl*. Nürnberg.
- Bundesamt für Migration und Flüchtlinge 2016. *Interkultureller Kalender 2016*. Internetquelle: <https://www.bamf.de/SharedDocs/Anlagen/DE/Downloads/Infothek/Sonstige/interkultureller-kalender-2016.pdf>.

- pdf;jsessionid=E382DA1F3DC8ECC77B776FBB8D8D8601.2_cid294?__blob=publicationFile (zuletzt abgerufen am 11.11.2018).
- Bundesamt für Migration und Flüchtlinge 2018. *Skalierte Sprachprüfung: Deutsch-Test für Zuwanderer*. Internetquelle: www.bamf.de/DE/Willkommen/DeutschLernen/Integrationskurse/Abschlusspruefung/Skalierte-Sprachpruefung/skaliertesprachpruefung-node.htm (zuletzt abgerufen am 11.11.2018).
- Butler, Judith 1993. *Bodies that matter. On the discursive limits of sex*. New York: Routledge.
- Centrum für Religionswissenschaftliche Studien 2017. *Praxis-Workshop »Religion unterbringen. Regulierung kultureller und religiöser Vielfalt in Flüchtlingsheimen«*. Internetquelle: [https://ceres.rub.de/de/veranstaltungen/religion-unterbringen/\(zuletzt abgerufen am 24.02.2019\)](https://ceres.rub.de/de/veranstaltungen/religion-unterbringen/(zuletzt%20abgerufen%20am%2024.02.2019)).
- Certeau, Michel de 1988. *Die Kunst des Handelns*. Berlin: Merve Verlag.
- Charmaz, Kathy/Mitchell, Richard 2007. Grounded theory in ethnography. In: Atkinson, Paul (Hg.). *Handbook of Ethnography*. London: Sage. 160-174.
- Charmaz, Kathy 2014 [2006]. *Constructing Grounded Theory*. London: Sage.
- Chatty, Dawn 2014. Anthropology and Forced Migration. In: Fiddian-Qasimeh, Elena/Loescher, Gil/Long, Katy/Sigona, Nando (Hg.). *The Oxford Handbook of Refugee and Forced Migration Studies*. New York: Oxford University Press. 74-85.
- Christ, Simone/Meininghaus, Esther/Röing, Tim 2017. »All Day Waiting«: Konflikte in Unterkünften für Geflüchtete in NRW. Bicc-Workingpaper 3/2017. Bonn.
- Clifford, James 1986. Introduction: Partial Truths. In: Clifford, James/George, Marcus (Hg.). *Writing Culture: the Poetics and Politics of Ethnography*. London: University of California Press. 1-26.
- Clifford, James/Marcus, George 1986. *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley: University of California Press.
- Craig, Tom 2010. Mental distress and psychological interventions in refugee populations. In: Bhugra, Dinesh/Craig, Tom/Bhui, Kamaldeep (Hg.). *Mental Health of Refugees and Asylum Seekers*. New York: Oxford University Press. 9-21.
- Davie, Grace 1990. Believing without Belonging: Is this the Future of Religion in Britain? In: *Social Compass* 37 (4). 455-469.
- Devereux, Georges 1988. *Angst und Methode in den Verhaltenswissenschaften*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

- Douglas, Mary 1966. *Purity and danger: an analysis of concepts of pollution and taboo*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Elwert, Frederik 2015. *Religion als Ressource und Restriktion im Integrationsprozess: Eine Fallstudie zu Biographien freikirchlicher Russlanddeutscher*. Wiesbaden: Springer.
- Emmer, Martin/Richter, Carola/Kunst, Marlene 2016. *Flucht z.o. Mediennutzung durch Flüchtlinge vor, während und nach der Flucht*. Berlin: Institut für Publizistik- und Kommunikationswissenschaft.
- Eppenstein, Thomas/Ghaderi, Cinur 2017. Perspektiven auf Flüchtlinge und Fluchtdynamiken – Eine Einführung. In: Ghaderi, Cinur/Eppenstein, Thomas (Hg.). *Flüchtlinge: Multiperspektivische Zugänge*. Wiesbaden: Springer. 1-28.
- Eriksen, Thomas Hylland 1993. *Ethnicity and Nationalism. Anthropological Perspectives*. London: Pluto.
- FAZ.NET 2006. *Politiker setzen sich für bedrohten Christen ein*. Internetquelle: www.faz.net/aktuell/politik/ausland/religionsfreiheit-politiker-setzen-sich-fuer-bedrohten-christen-ein-1306169.html (zuletzt abgerufen am 29.10.2018).
- Freie Universität Berlin 2017: Pressemitteilung: Ethnologischer Fachverband benennt sich um in »Deutsche Gesellschaft für Sozial- und Kultur-anthropologie«. Vorsitzende des Fachverbands an der Freien Universität wiedergewählt. Internetquelle: www.fu-berlin.de/presse/information/fup/2017/fup_17_263-umbenennung-ethnologischer-fachverband-deutsche-gesellschaft-fuer-sozial-und-kulturanthropologie/index.html (zuletzt abgerufen am 27.01.2018).
- Darnton, Robert 1989. Ein Bourgeois bringt seine Welt in Ordnung: Die Stadt als Text. In: Darnton, Robert (Hg.). *Das große Katzenmassaker*. München: Hanser. 125-168.
- DeWalt, Kathleen/DeWalt, Billy 1998. Participant Observation. In: H. Russel Bernard (Hg.): *Handbook of Methods in Cultural Anthropology*. Plymouth: Altamira Press. 259-299.
- Dilger, Hansjörg/Dittmer, Cordula/Dohrn, Kristina/Lorenz, Danile F./Voss, Martin 2017. Studentisches Forschen in Not- und Sammelunterkünften für Geflüchtete. (Selbst-)Kritische Reflexionen aus der sozial- und Kulturanthropologie und Katastrophenforschung. In: *Z'Flucht. Zeitschrift für Flüchtlingsforschung*. 01/2017. 124-139.
- Eppenstein, Thomas/Ghaderi, Cinur 2017. Perspektiven auf Flüchtlinge und Fluchtdynamiken – Eine Einführung. In: Eppenstein, Thomas/Ghaderi,

- Cinur (Hg.). *Flüchtlinge: Multiperspektivische Zugänge*. Wiesbaden: Springer. 1-28.
- Farouk-Sluglett, Marion/Sluglett, Peter 1992. Sunnis And Shi'is Revisited: Sectarianism and Ethnicity in Authoritarian Iraq. In: *Problems of the Middle East in Historical Perspective*. Oxford: Oxford University Press. 259-273.
- Flick, Uwe 2015 [2000]. Konstruktivismus. In: Flick, Uwe/von Kardorff, Ernst/Steinke, Ines (Hg.). *Qualitative Forschung*. Reinbek: Rowohlt. 150-163.
- Flick, Uwe/von Kardorff, Ernst/Steinke, Ines 2015 [2000]. Was ist qualitative Forschung? Einleitung und Überblick. In: Flick, Uwe/von Kardorff, Ernst/Steinke, Ines (Hg.). *Qualitative Forschung*. Reinbek: Rowohlt. 13-29.
- Foucault, Michel 1977. *Überwachen und Strafen*. Berlin: Suhrkamp.
- Foucault, Michel 1979. *Discipline and Punish. The Birth of the Prison*. Harmondsworth: Penguin Books.
- Foucault, Michel 2005. Subjekt und Macht. In: Defert, Daniel/Ewald, Francois/Lagrange, Jaques (Hg.). *Analytik der Macht*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Frieze, Heidrun 2017. *Flüchtlinge: Opfer, Bedrohung, Helden: Zur politischen Imagination des Fremden*. Bielefeld: Transcript.
- Garz, Detlef/Kraimer, Klaus 1994. *Die Welt als Text: Zur Theorie, Kritik und Praxis der objektiven Hermeneutik*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Geertz, Clifford 1963. The Integrative Revolution: Primordial Sentiments and Civil Politics in the New States. In: Geertz, Clifford (Hg.). *Old Societies and New States: The Quest for Modernity in Asia and Africa*. New York: Free Press of Glencoe. 105-57.
- Geertz, Clifford 2015 [1987]: *Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp Taschenbuch Verlag.
- Gergen, Kenneth J. 1985. »The Social Constructionist Movement in Modern Psychology«. In: *American Psychologist*, 40. 266-275.
- Gergen, Kenneth J. 1988. If Persons are Texts. In: Messer, S. B./Sass, L. A./Woolfolk, R. L. (Hg.): *Hermeneutics and Psychological Theory. Interpretive Perspectives on Personality, Psychotherapy, and Psychopathology*. New Jersey: Rutgers University. 28-51.
- Gergen, Kenneth J. 1994: *Realities and Relationships. Soundings in Social Construction*. Cambridge, Ma.: Harvard University Press.
- Gergen, Kenneth J. 1999. *An Invitation to Social Construction*. London, Thousand Oaks, New Delhi: Sage.
- Gobo, Giampietro/Molle, Andrea 2008. *Doing Ethnography: Introducing Qualitative Methods*. London: Sage.

- Goffman, Erving 1980 [1977]. *Rahmen-Analyse: Ein Versuch über die Organisation von Alltagserfahrungen*. Berlin: Suhrkamp.
- Goffman, Erving 2003 [1959]. *Wir alle spielen Theater: Die Selbstdarstellung im Alltag*. München: Piper.
- Glaser, Barney/Strauss, Anselm 1967. *The Discovery of Grounded Theory*. Chicago: Aldine.
- Gola, Peter/Schomerus, Rudolf 1997. *Bundesdatenschutzgesetz mit Erläuterungen*. München: C. H. Beck.
- Gottowik, Volker 1997. *Konstruktionen des Anderen. Clifford Geertz und die Krise der ethnografischen Repräsentation*. Berlin: Reimer.
- Gupta, Akhil/Ferguson, James 1997. Discipline and Practice: ›The Field‹ as site, method and location in anthropology. In: Gupta A./Ferguson. *Anthropological Locations: Boundaries and Grounds of a Field Science*. Berkeley: University of California Press. 1-46.
- Guschas, Thilo/Rübel, Jan/Schaap, Fritz/Schenk, Arnfrid 2015. *Was glaubt ihr denn?* Internetquelle: <https://www.zeit.de/2015/40/religion-glaube-freiheit-fluechtlinge-deutschland> (zuletzt abgerufen am 11.11.2018).
- Hahn, Hans Peter/Hornbacher, Annette/Schönhuth, Michael 2008: »Frankfurter Erklärung« zur Ethik in der Ethnologie. Internetquelle: <https://www.dgska.de/wp-content/uploads/2016/07/DGV-Ethikerklaerung.pdf> (zuletzt abgerufen am 14.10.2018).
- Hansen, Art/Oliver-Smith, Anthony 1982. *Involuntary Migration: The Problems and Responses of the Displaced*. Boulder: Westview Press.
- Harding, Susan 1987. Convicted by the holy spirit: The rhetoric of fundamental Baptist conversion. In: *American Ethnologist* 14 (1). 167-182.
- Harrell-Bond, Barbara 1986. *Imposing Aid: Emergency Assistance to Refugees*. Oxford: Oxford University Press.
- Harrell-Bond, Barbara/Voutira, Eftihia 1992. Anthropology of Refugees. In: *Anthropology Today. Volume 8, No. 4*. 6-10.
- Hart, Jason 2014. Children and Forced Migration. In: Fiddian-Qasimeh, Elena/Loescher, Gil/Long, Katy/Sigona, Nando (Hg.). *The Oxford Handbook of Refugee and Forced Migration Studies*. New York: Oxford University Press. 383-394.
- Hefner, Robert 1993. Introduction: World Building and the Rationality of Conversion. In: Hefner, Robert (Hg.). *Conversion to Christianity: Historical and Anthropological Perspectives on a Great*. Berkeley: University of California Press. 3-44.

- Hegner, Victoria 2013. Vom Feld verführt. Methodische Gratwanderungen in der Ethnografie. In: *Forum Qualitative Sozialforschung/Forum: Qualitative Social Research*, 14(3). Art.19. 1-21.
- Heiss, Jan Patrick/Piette, Albert 2015. Individuals in Anthropology. In: *Zeitschrift für Ethnologie. Band 140, Heft 1*. 5-18.
- Hong, Lawrence K./Duff, Robert W. 2002. Modulated Participant-Observation: Managing the Dilemma of Distance in Field Research. In: *Field Methods*, 14 (2). 190-96.
- Hopf, Christel 2015. Forschungsethik und qualitative Forschung. In: Flick, Uwe/von Kardorff, Ernst/Steinke, Ines (Hg.) *Qualitative Forschung*. Reinbek: Rowohlt. 589-599.
- Huschke, Susann 2015. Giving Back: Activist Research with Undocumented Migrants in Berlin. In: *Medical Anthropology*, 34. 54-69.
- Hüseyin Topel 2016: *Abtrünnige im Islam*. Internetquelle: https://www.deutschlandfunk.de/religionsfreiheit-abtruennige-im-islam.886.de.html?dram:article_id=360555 (abgerufen am 11.11.2018).
- Ingold, Tim 2000. *The perception of the environment. Essays on livelihood, dwelling and skill*. London: Routledge.
- Jackson, Anthony 1987. Reflections on Ethnography at home and the ASA. In: Jackson, Anthony (Hg.). *Anthropology at Home*. London: Tavistock. 1-15.
- Jenkins, Janis. 2015. *Extraordinary Conditions. Culture and Experience in Mental Illness*. Oakland: University of California Press.
- Jubany, Olga 2011. *Constructing Truths in a Culture of Disbelief: Understanding Asylum Screening from Within*. In: *International Sociology* 26 (1). 74-94.
- Kay, Diana 1987. *Chileans in Exile: private Struggles, Public Lives*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Kempkens, Sebastian/Tieg, Alexander/Twickel, Christoph 2016. *Im Kreuzfeuer*. Internetquelle: <https://www.zeit.de/2016/23/fluechtlinge-hamburg-iran-muslime-christen-fluechtlingsunterkunft-verfolgung> (zuletzt abgerufen am 29.10.2018).
- Kipp, Rita Smith. 1995. ›Conversion by Affiliation: The History of the Karo Batak Protestant Church‹. In: *American Ethnologist* 22. 868-882.
- Koch, Anne/Tillessen, Petra/Wilkens, Katharina 2013. *Religionskompetenz*. Münster: LIT.
- Kondo, Dorinne K. 1986. Dissolution and reconstitution of self: Implications for anthropological epistemology. In: *Cultural Anthropology* 1 (1). 74-88.
- Krause, Ulrike 2016. Ethische Überlegungen zur Feldforschung. Impulse für die Untersuchung konfliktbedingter Flucht. In: *CCS Working Papers No. 20*. 1-22.

- Krech, Volkhard 2008. Religion und Zuwanderung: Die politische Dimension religiöser Vielfalt. In: Hero, Markus/Krech, Volkhard/Zander, Helmut (Hg.) 2008. *Religiöse Vielfalt in Nordrhein-Westfalen: Empirische Befunde und Perspektiven der Globalisierung vor Ort*. 190-203.
- Kristeva, Julia 1982. *Powers of Horror: An Essay on Abjection*. New York: Columbia University Press.
- Lauser, Andrea/Weißköppel, Cordula 2008. Einleitung: Die neue Aufmerksamkeit für Religion in der Migrations- und Transnationalismusforschung. Ein Plädoyer für die ethnografische Mikro- und Kontextanalyse. In: Lauser, Andrea/Weißköppel, Cordula (Hg.). *Migration und religiöse Dynamik: Ethnologische Religionsforschung im transnationalen Kontext*. Bielefeld: Transcript. 7-34.
- Linska, Marion 2012. *Selbst-/Reflexion in der Kultur- und Sozialanthropologie*. Norderstedt: Books on Demand.
- Linska, Marion 2015. Personale Feld-Reflexion. Überlegungen und Leitfaden zur Einbeziehung von Selbstfürsorge, Emotion und Selbstreflexion in den Feldforschungsprozess anhand phänomenologischer Methoden der Existenzanalyse. In: *Curare* 38(1-2). 73-86.
- Linska, Marion/Strauss, Annika 2015. Selbstreflexion im Kontext medizinethnologischer Langzeitfeldforschung: Einleitung. In: Linska, Marion/Strauss, Annika (Hg.). *Selbstreflexion im Kontext medizinethnologischer Langzeitfeldforschung/Self-reflection in the context of long-term field research in medical anthropology*. *Curare* 38(1+2). 9-24.
- Luft, Stefan 2016. *Flüchtlingskrise: Ursachen, Konflikte, Folgen*. München: C.H. Beck.
- Lutz, Ronald 2017. Der Flüchtling woanders. Verletzliche Orte des Ungewissen: ein Leben in Lagern. In: Ghaderi, Cinur/Eppenstein, Thomas (Hg.). *Flüchtlinge: Multiperspektivische Zugänge*. Wiesbaden: Springer. 367- 384.
- MacDougall, David 2006. *The Corporeal Image. Ethnography, Film and the Senses*. New Jersey: Princeton University Press.
- Mackenzie, Catriona/McDowell, Christopher/Pittaway, Eileen 2007. Beyond Do No Harm: The Challenge of Constructing Ethical Relationships in Refugee Research. In: *Journal Of Refugee Studies* Vol. 20, No. 2. 299-319.
- Malkki, Liisa 1995. *Purity and Exile: Violence, Memory, and National Cosmology among Hutu Refugees in Tanzania*. Chicago/London: The University of Chicago Press.
- Malinowski, Bronislaw 1939. Preface. In: *Peasant Life in China: A Field Study of Country Life in the Yangtze Valley, H-T-Fei. Xix-xxvi*. New York: Dutton.

- Marranci, Gabriele 2008. *The Anthropology of Islam*. Oxford/New York: Berg.
- Menon, Kalyani Devaki 2003. Converted Innocents and their Trickster Heroes: The Politics of Proselytizing in India. In: Buckser, Andrew/Glazier, Stephen D. (Hg.). *The Anthropology of Religious Conversion*. Lanham: Rowman & Littlefield. 43-54.
- Messerschmidt, Donald (Hg.). 1981. *Anthropologists at Home in North America: Methods and Issues in the Study of One's Own Society*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Nagel, Alexander-Kenneth 2018. Religiöse Pluralisierung im Schatten der »Flüchtlingskrise«: Wie Migration und Flucht die deutsche Religionslandschaft verändern. In: Beilschmidt, Theresa (Hg.). *Flucht, Religion und Integration: Interreligiöse Impulse*. Berlin/Münster: LIT-Verlag. 65-76.
- Nagel, Alexander-Kenneth/Rückamp, Veronika 2018. *Religiöse Diversität und Praxis in Flüchtlingsunterkünften*. Springer Online-Publikation. 1-21.
- Narayan, Kirin 1993. »How native is a ›native‹ anthropologist?«. In: *American Anthropologist* 95 (3). 671-686.
- Nye, Malory 2000. Religion is Religioneing? Anthropology and the Cultural Study of Religion. In: *Scottish Journal of Religious Studies*, 20 (2). 193-234.
- Oliver-Smith, Anthony/Hansen, Art 1982. Introduction. In: Oliver-Smith, Anthony/Hansen, Art (Hg.). *Involuntary Migration and Resettlement. The Problems and Responses of Dislocated People*. Boulder: Westview Press. 1-12.
- Opitz, Peter 1999. Das Jahrhundert der Flüchtlinge. In: Hutter, Franz-Josef/Mihr, Anja/Tessmer, Carsten (Hg.). *Menschen auf der Flucht*. Opladen: Leske + Budrich. 43-58.
- Peirano, Mariza 1998. When Anthropology is at home. The different contexts of a single discipline. In: *Annual Review Anthropology* 27. 105-128.
- Pfaff-Czarnecka, Joanna 2011. From ›identity‹ to ›belonging‹ in social research: Plurality, social boundaries, and the politics of self. In: Albiez, S./Castro, N./Jussen, L./Youkhana E. (Hg.). *Ethnicity, citizenship, and belonging: Practices, theory, and spatial dimensions*. Madrid: Iberoamericana. 199-219.
- Pfaff-Czarnecka, Joanna 2012. Zugehörigkeit in der mobilen Welt: Politiken der Verortung. In: Steinmetz, Willibald (Hg.) *Das Politische als Kommunikation*. Bd. 3. Göttingen: Wallstein Verlag. 7-110.
- Pfaff-Czarnecka, Joanna 2013. *Multiple belonging and the challenges to biographical navigation*. MMG Working Paper 13-05. Max Planck Institute for the Study of Religious and Ethnic Diversity. Göttingen.
- Piaget, Jean 1937. *La construction du réel chez l'enfant*. Neuchâtel: Delachaux & Niestlé.

- Pink, Sarah 2010. *Doing Sensory Ethnography*. London/Thousand Oaks: Sage.
- Pittaway, Eileen/Bartolomei, Linda 2002. *Field Research Report Kakuma, Kenya and Thai-Burma Border*. Sydney: Centre for Refugee Research, University of New South Wales.
- Pittaway, Eileen/Bartolomei, Linda 2003. *Field Research Report Kakuma, Kenya and Thai-Burma Border*. Sydney: Centre for Refugee Research, University of New South Wales.
- Pittaway, Eileen/Bartolomei, Linda/Hugman, Richard 2010. Stop Stealing Our Stories: The Ethics of Research with Vulnerable Groups. In: *Journal of Human Rights Practice* Vol 2 | Number 2. 177-190
- Putnam, Robert D. 2001. *Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community*. New York: Touchstone.
- Ragazzi, Rossella 2000. *Walking on Uneven Paths: The Transcultural Experience of Children entering Europe in the Years 2000*. Bern: Peter Lang.
- Rambo, Lewis. 2003. Anthropology and the Study of Conversion. In: Buckser, Andrew/Glazier, Stephen D. (Hg.). *The Anthropology of Religious Conversion*. Lanham: Rowman & Littlefield. 211-222.
- Religionswissenschaftlicher Medien- und Informationsdienst e. V. 2018. *Informationsplattform Religion: Fest des Fastenbrechens*. Internetquelle: <https://www.remid.de/informationsplattform-religion-fest-des-fastenbrechens/> (zuletzt abgerufen am 01.04.2019).
- Rodgers, Graeme 2004. »Hanging out« with Forced Migrants: Methodological and Ethical Challenges. *Forced Migration Review* 21. 48-49.
- Ruhr-Universität Bochum 2018: Bochumer Ethnologie – Fachprofil. Internetquelle: <https://www.sowi.ruhr-uni-bochum.de/sozanth/profil.html> (zuletzt abgerufen am 27.01.2018).
- Ryle, Gilbert 1990. *Collected Papers. Band 2, Collected essays 1929 – 1968*. Bristol: Thoemmes.
- Sachs Norris, Rebecca 2003. Converting to What? Embodied Culture and the Adoption of New Beliefs. In: Buckser, Andrew/Glazier, Stephen D. (Hg.). *The Anthropology of Religious Conversion*. Lanham: Rowman & Littlefield. 171-182.
- Schaible, Ira 2017: *Neue Konzepte gegen den Terror. So schützen Städte ihre Weihnachtsmärkte*. Internetquelle: <https://www.n-tv.de/panorama/So-schuetzen-Staedte-ihre-Weihnachtsmaerkte-article20116015.html> (zuletzt abgerufen am 29.01.2018).

- Scherr, Albert/Inan, Cigdem 2017. Flüchtlinge als gesellschaftliche Kategorien und als Konfliktfeld. In: Ghaderi, Cinur und Thomas Eppenstein (Hg.). *Flüchtlinge: Multiperspektivische Zugänge*. Wiesbaden: Springer. 129-145.
- Schiffauer, Werner 2004. Der cultural turn in der Ethnologie und der Kultur-anthropologie. In: Jäger, Friedrich/Liebsch, Burkhard/Rüsen, Jörn (Hg.). *Handbuch der Kulturwissenschaften*. Bd 2. Stuttgart: Metzler. 502-517.
- Schütz, Alfred 1971. *Gesammelte Aufsätze Bd. 1 – Das Problem der sozialen Wirklichkeit*. Den Haag: Nijhoff (Original 1962: *Collected Papers*, Bd. 1 *The Problem of Social Reality*. Den Haag).
- Schweizer, Gerhard 2015. *Syrien verstehen: Geschichte, Gesellschaft und Religion*. Stuttgart: Klett.
- Seukwa, Louis Henri 2006. *Der Habitus der Überlebenskunst: Zum Verhältnis von Kompetenz und Migration im Spiegel von Flüchtlingsbiographien*. Waxmann: Münster.
- Seukwa, Louis Henri. 2007. »Zum Flüchtling wird man gemacht«: Ein (de)konstruktivistischer Blick auf den Migrationsdiskurs. In: *Afrika und Wissenschaft Band 1 (Heft 2)*. 69-83.
- Shibutani, Tamotsu 1955. Reference Groups as Perspectives. In: *American Journal of Sociology*, Vol. 60, No. 6 (May, 1955). 562-569.
- Shotter, John/Gergen, Kenneth J. 1989. *Texts of Identity*. London: Sage.
- Sigona, Nando 2014. The Politics of Refugee Voices: Representations, Narratives, and Memories. In: Fiddian-Qasimeh, Elena/Loescher, Gil/Long, Katy/Sigona, Nando (Hg.). *The Oxford Handbook of Refugee and Forced Migration Studies*. New York: Oxford University Press. 369-382.
- Spiegel Online 2015. *Politiker wollen Christen und Muslime getrennt unterbringen*. Internetquelle: www.spiegel.de/politik/deutschland/fluechtlinge-christen-und-muslime-getrennt-unterbringen-a-1054931.html (zuletzt abgerufen am 24.03.2019).
- Spiegel Online 2017. *Deutsche Botschaft bei Anschlag massiv beschädigt – Dutzende Tote*. Internetquelle: www.spiegel.de/politik/ausland/afghanistan-heftige-explosion-im-diplomatenviertel-von-kabul-a-1150001.html (zuletzt abgerufen am 26.10.2018).
- Stauth, Georg 1993. *Islam und westlicher Rationalismus: Der Beitrag des Orientalismus zur Entstehung der Soziologie*. Frankfurt a.M.: Campus-Verlag.
- Strauss, Annika 2015. »Beyond the Black Box and Therapy Culture – ›Verstörende Feldforschungserfahrungen als Zugang zu lokalem Wissen verstehen lernen«*. Curare 38 (1+2)*. 87-102.

- Tezcan, Levent 2019. From Serene Certainty to the Paranoid Insecurity of Salvation. Remarks on Rsentment in the Current Muslim Culture. In: von Scheve, C., Berg, A. L., Haken, M. & Ural, N. Y. (Eds.): *Inside Out: Affect and Emotion in Multi-Religious Secular Societies*. Routledge: London.
- Thörner, Marc 2016: Zerrieben zwischen Regierung und IS. Internetquelle: https://www.deutschlandfunkkultur.de/sunniten-im-irak-zerrieben-zwischen-regierung-und-is.979.de.html?dram:article_id=364774 (zuletzt abgerufen am 12.10.2018).
- Treiber, Magnus 2005. It's just politics...Eritreische Kriegsdienstverweigerer zwischen Lebensplanung und Asyl. In: Bayrischer Flüchtlingsrat (Hg.): *Infodienst*. 1. 01-03/2005. 32-33.
- Treiber, Magnus 2016. *Der Traum vom guten Leben. Die eritreische warsay-Generation in Asmara der zweiten Nachkriegszeit*. Münster: LIT-Verlag.
- Treiber, Magnus 2017. *Migration aus Eritrea. Wege, Stationen, informelles Handeln*. Berlin: Reimer.
- Turner, Victor 1967. Communitas: Model and Process. In: Turner, Victor (Hg.). *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*. Chicago: Aldine. 131-165.
- van Selm, Joanne 2014. Refugee Resettlement. In: Fiddian-Qasimeh, Elena/Loescher, Gil/Long, Katy/Sigona, Nando (Hg.). *The Oxford Handbook of Refugee and Forced Migration Studies*. New York: Oxford University Press. 512-524.
- Vertovec, Steven/Becker, Susanne/Fleischer, Annett/Schader, Miriam/Wari, Shahd 2017. Addressing the diversity of asylum-seekers' needs and aspirations. In: *Report des Max Planck Institute for the Study of Religious and Ethnic Diversity*. 7-63.
- Von Unger, Hella/Dilger, Hansjörg/Schönhuth, Michael 2016. Ethikbegutachtung in der sozial-und kulturwissenschaftlichen Forschung? Ein Debattebeitrag aus soziologischer und ethnologischer Sicht. In: *Forum Qualitative Sozialforschung/Forum: Qualitative Social Research*, 17(3), Art. 20. 1-13.
- Voutira, Eftihia/Doná, Giorgia 2007. Refugee Research Methodologies: Consolidation and Transformation of a Field. In: *Journal Of Refugee Studies Vol.* 20, No. 2. 163-171.
- Weiss, Regula 2003. *Macht Migration krank? Eine transdisziplinäre Analyse der Gesundheit von Migrantinnen und Migranten*. Zürich: Seismo.
- Westin, Charles/Sadia Hassanen 2014. Introduction. In: Westin, Charles/Hasanzen, Sadia (Hg.). *People on the Move: Experiences of Forced Migration*. Trenton: The Red Sea Press. 1-30.

- Wimmer, Andreas 2004. Does Ethnicity Matter? Social Categories and Personal Networks in three Swiss Immigrant Neighborhoods. In: *Ethnic and Racial Studies* 27(1). 1-36.
- Yuval-Davis, Nira 2006. Belonging and the politics of belonging. In: *Patterns of Prejudice* 40(3). 197-214.
- Zeit Online 2016. Mindestens 30 Tote bei Anschlag auf Ramadan-Fest. Internetquelle: <https://www.zeit.de/gesellschaft/zeitgeschehen/2016-07/irak-attentat-schrein-schiiten-fest-ramadan> (zuletzt abgerufen am 11.10.2018).
- Ziegler, Meinrad 1998. Überlegungen zur Forschungslogik eines methodologischen Nonkonformisten. In: Fröhlich Gerhard/Möhr, Ingo (Hg.). *Symbolische Anthropologie der Moderne: Kulturanalysen nach Clifford Geertz*. Frankfurt-Main/New York: Campus. 51-66.
- Ziese, Maren/Gritschke, Caroline 2016. Flucht und kulturelle Bildung. Bestandsaufnahme, Reflexion, Perspektiven. In: Ziese, Maren/Gritschke, Caroline (Hg.). *Geflüchtete und kulturelle Bildung. Formate und Konzepte für ein neues Praxisfeld*. Bielefeld: Transcript. 23-24.
- Zito, Dima 2017. Flüchtlinge als Kinder – Kinderflüchtlinge. In: Ghaderi, Cinur/Eppenstein, Thomas (Hg.). *Flüchtlinge: Multiperspektivische Zugänge*. Wiesbaden: Springer. 235-256.2

Anhang

Bilder

Abbildung 1: Screenshot der Chat-Kommunikation via ›WhatsApp‹



Abbildung 3: Screenshot der Chat-Kommunikation via »WhatsApp«



Tabellen

Sample der Studie

Familie	Familienmitglieder	Herkunftsland	Religionszugehörigkeit
Ahmadi	Vater Tarek (31), Mutter Fatima (30), Sohn Khadir (10), Tochter Zainap (6)	Irak	Sunnitische Muslime
Bakhtari	Vater Rashed (46), Sohn Jawid (15)	Afghanistan	Konvertierte Christen
Bozhdaraj	Vater Sidrit (28), Mutter Leonita (28), Tochter Aldoniza (11), Tochter Anduena (10), Sohn Ardit (3)	Albanien	Sunnitische Muslime
Gestar	Mutter Deborah (25), Ehemann Solomon (38), Deborahs Sohn Gabriel (10), gemeinsame Tochter Hope (2)	Eritrea	Pfingstkirchler
Okereke	Mutter Yola (33), Partner der Mutter Thaddeusz (38), Yolas Sohn Dino (11), Yolas Tochter Yamina (8), Yolas Sohn Kio (1)	Nigeria	Katholiken

Rahmani	Vater Khaled (40), Mutter Shabnam (34), Sohn Adil (17), Sohn Saad (14), Sohn Jamal (10), Shabnams Schwester Jasina (36)	Syrien	Sunnitische Muslime
Sayed	Vater Abdul (44), Mutter Nimaz (36), Sohn Mohamad (17), Tochter Nour (11), Tochter Rya (8), Sohn Aftab (6)	Irak	Schiitische Muslime

Besuchte Einrichtungen der Feldakteure

Besuchte Einrichtung	Name des Kindes
Kindertagesstätte	Ardit Bozhdaraj
Grundschule Klasse 1	Aftab Sayed, Zainap Ahmadi
Grundschule Klasse 2	Rya Sayed, Yamina Okereke
Grundschule Klasse 3	Gabriel Gestar, Khadir Ahmadi, Jamal Rahmani
Grundschule Klasse 4	Anduena Bozhdaraj
Internationale Klasse der Hauptschule	Nour Sayed, Dino Okereke, Aldoniza Bozhdaraj, Jawid Bakhtari, Saad Rahmani
Berufskolleg	Mohamad Sayed, Adil Rahmani

Interviews

Interviewausschnitt mit Lisa, Thomas und Amir

I (Interviewerin): »Welche Religionen sind denn hier [in der Unterkunft] vertreten?«

L (Lisa): »Da haben wir wirklich alles dabei, wie du weißt. Eine bunte Mischung. Muslime aber hauptsächlich. Das ist wohl der Großteil.«

I: »Spielt eure eigene Religiosität denn manchmal eine Rolle im Alltag?«

T (Thomas): »Naja, man macht die ganzen, äh, die ganzen Bräuche ja auch nicht zu Hause.«

A (Amir): »Also ich weiß gar nicht, wovon ihr redet. Ich werd« sowas nicht gefragt [*lacht*].«

I an A gerichtet: »Was meinst du, wie das kommt?«

A: »Naja, ich bin ja Muslim. Und das erwarten die [Flüchtlinge] ja auch [zeigt an sich herunter]. Ich sprech« ja die Sprache. Aber gut. Ich könnt« ja auch Christ sein, klar. Aber die gehen eben davon aus, dass ich Moslem bin. Und dass ich mich auskenne mit ihrer Kultur. Aber das kann ich ja auch nur, ich sag mal, ein Stück weit. Ich war ja noch nie in Syrien oder Irak. Und manches ist auch ganz anders. Mein Arabisch ist ja auch nicht hundertprozentig gleich wie ihr Arabisch. Manche Wörter sind ganz komisch [*lacht*], aber mittlerweile hab« ich die drauf.«

I: »In welchen Situationen spielt Religion denn noch eine Rolle in der Unterkunft?«

T: »Das ist ja immer das größte Thema beim Putzplan [*alle lachen*]!«

L: »Ja, also da wird schon mal gesagt, man kann bestimmte Aufgaben nicht erledigen wegen der Religion. Oder mit manchen Leuten den Flur nicht teilen, weil die zum Beispiel Christen sind und nicht so reinlich. Oder bei Hautfarben wird das auch oft gesagt, afrikanische Familien haben's da auch nicht so leicht, zum Beispiel.«

T: »Aber das WLAN-Passwort wollen trotzdem alle.«

L: »Ja, wenn es mal wieder eine ganz schlimme Phase gab und Familien haben sich in die Haare gekriegt, weil niemand putzen wollte, haben wir ja das WLAN-Passwort nicht ausgegeben, bis die Sache geklärt war.«

T: »Da muss man dann mal über seinen Schatten springen. In ihrer Wohnung müssen sie ja auch putzen – und wenn es drinnen tipptopp aussieht, kann es draußen [im Flur] ja nicht aussehen wie Sau.«

A: »Bei manchen sieht's aber auch drinnen so aus. [grinst]«

L: »Ja gut, aber das muss auch jeder selber wissen, was und wie viel er da machen will.

[...]

T: »Ja aber du fragtest ja wegen Religion. Ich denke manchmal, dass es auch viel um Nationen geht. Weil zum Beispiel Afghanen und die Araber oft ja überhaupt nicht miteinander können. Das müssen wir uns dann auch oft anhören. So unter dem Motto ›Die Afghanen putzen nicht richtig‹.«

L: »Und die afghanischen Familien beschwerten sich oft, dass für die arabischen Familien mehr getan wird. Dabei ist das ja gar nicht so. Du kennst doch Familie Peshwan. Gestern war die Mama wieder bei mir im Büro und hat gesagt, ich würde nur für die arabischen Familien eine Wohnung suchen.«

T: »Ja, das sagen die mir auch immer: ›Die Sozialarbeiter helfen nur den Arabern. Und die Araber haben sogar ihren eigenen Hausmeister‹.«

A: [*lacht laut*] »Oh Mann, da fällt mir nichts mehr zu ein [*an mich gewandt*]. Aber ohne Witz, das sagen die wirklich.«

L: »Ja, natürlich ist das Quatsch. Aber so ist das eben immer. Der eine guckt immer, was der andere hat, und alle denken immer wir könnten ihnen dann auch mehr verschaffen. Dabei haben wir mit manchen Dingen einfach gar nichts zu tun. Oder, naja, einfach überhaupt keinen Einfluss darauf. Ich kann doch nicht wissen, wer eine Wohnung kriegen wird und wer nicht. Den Vermietern ist doch auch egal ob Araber oder Afghane. Wir sind schon froh, wenn es kein Problem ist, dass wir für Flüchtlinge suchen.«

T: »Viele denken aber immer, dass wir das alles klären könnten. Manche dachten ja auch wirklich lange, dass wir Einfluss auf den Asylentscheid hätten. Da kann man erklären so viel man will. Wenn das Gerücht rumgeht, dann glauben die Leute das. Die setzen ja auch Hoffnung darein. Ich versteh' das schon.«

I: »Und sonst? Was hat sich denn so geändert in der Arbeit mit den Bewohnern oder an den Bewohnern oder euch selbst im Laufe der Zeit hier?«

L: »Ja, also diese Machtkämpfe, wie gesagt. Zwischen arabischen und afgha-

nischen Familien. Das war alles mal viel schlimmer. Da hat sich wirklich viel getan. Viele sind auch gut befreundet jetzt.«

T: »Die Familien sind ja auch einfach zusammengewachsen. Klar kann immer noch nicht jeder mit jedem. Aber ich denke, man kennt sich und man kann sich auch untereinander mal helfen.«

L: »Gerade als letztes Jahr eine Gruppe von Kindern zusammen eingeschult wurde. Die Kinder kannten sich ja sowieso schon alle vom Spielen und vom Kinder- und Jugendtreff. Aber bei der Einschulung mussten die Eltern sich eben auch mal zusammenraufen und sich austauschen. Das war ja für alle neu. Manche der Mütter trinken jetzt auch mal einen Tee zusammen. Das ist ganz schön. Das hat dann nicht immer nur mit Herkunft und Sprache zu tun.«

[...]

Einzelinterviewausschnitt mit Lisa

I: »Was würdest du sagen sind Hauptursachen für Konflikte hier?«

L: »Klar, jeder kommt mit seinem Päckchen an Vorurteilen hier an. Das merkt man schon. Da wollen die arabischen Familien oft nicht, dass afrikanische Familien mit ihnen sich den Flur teilen, weil die so dreckig seien. Aber das müssen die dann eben. Natürlich nimmt man die auch auseinander, wenn es menschlich gar nicht passt. Aber Nationalitäten spielen schon eine große Rolle. Es gibt aber auch Familien, die man zusammenpackt, bei denen zwar die Nationalitäten passen, aber alles andere anscheinend nicht. Neu-lich hatten wir zwei syrische Familien auf einem Flur wohnen. Trotzdem ging das gar nicht. Die haben sich nur beschimpft.«

I: »Und was machst du dann, wenn du merkst, da ist ein Konflikt unter den Bewohnern, der gelöst werden muss?«

L: »Also, wenn es eine absolute Krise gäbe, könnte ich einen bestellen, einen Dolmetscher, und das Sozialamt würde den dann auch zahlen, aber meistens müssen wir uns anders behelfen. Da spricht dann jemand aus dem Haus Arabisch und gut Englisch oder ein bisschen besser Deutsch oder wir warten bis nachmittags, wenn die Kinder von der Schule kommen und übersetzen können. Im Notfall geht's auch mit Händen und Füßen.«

Interviewausschnitt mit Pfarrer Schneider

I: »Möchten Sie mir zunächst vielleicht etwas über den Ursprung der Gemeinde erzählen?«

S: »Ja, gern. Die Gemeinde gibt es seit den 50er Jahren, und sie ist im Prinzip aus zwei Gemeinden hervorgegangen, die es ja noch viel länger gab. Was für Sie vielleicht interessant ist, ist, dass wir damals eine Vielzahl von neuen Mitgliedern bekamen, die auf der Flucht aus Ostpreußen gewesen waren. Durch die Flucht waren sie sicher auch traumatisiert, und die Gemeinde hat sie gewissermaßen auch aufgefangen. Wir haben heute insgesamt circa 3000 Mitglieder. Das ist natürlich die Summe auf dem Papier. Also diejenigen, die zum Beispiel registriert sind, weil sie nach Mittstadt ziehen und so als Gemeindemitglied geführt werden. Aber das sind natürlich nicht alles aktive Mitglieder. Das ist ja bei jeder Gemeinde so. Und die meisten Mitglieder sehen wir dann auf den Gottesdiensten. Vor allem auf dem Sonntagsgottesdienst. Dann haben wir noch verschiedene Arbeitskreise. Da wäre die Jugendarbeit zu nennen, der Konfirmationsunterricht, unser Seniorenkreis und unsere Hauskreise. Da steckt dahinter, dass man sich in privaten Häusern trifft, um zum Beispiel aus der Bibel zu lesen. Und wir haben auch hier unterschiedliche Altersgruppen, die sich so organisiert treffen. Insgesamt sind es – ich würde schätzen – aktuell so 25 Hauskreise. Und dann gibt es noch die Freizeiten und Familienfreizeiten, die wir veranstalten. Wir organisieren auch eine Karnevalsfreizeit. Letztes Jahr [2016] fand die erstmalig mit Flüchtlingen statt. Da sind wir insgesamt 120 Personen gewesen und davon 70 Flüchtlinge und 50 Deutsche. Das war schon was.«

I: »Wie gestaltet sich denn das Gemeindeleben seitdem Geflüchtete dabei sind?«

S: »Mhm. Zunächst mal gab es eine Veränderung bei den Bibelabenden. Früher, also vor 2015, kamen immer weniger Mitglieder zu den klassischen Bibelabenden. Bis dann eines Tages Herr Rostam [ein Gemeindereferent, der sich in der Flüchtlingshilfe engagiert] in der Tür stand mit fünf iranischen Männern. Sie hatten Interesse sich bei uns einzubringen und freuten sich über die Gemeinschaft, denke ich, und dann änderten sich auch langsam die Bibelkreise. Man könnte, denke ich, sagen, dass es einen *[überlegt]* epochalen Übergang gab vom klassischen Bibelkreis, der eingebrochen war und sich in neuen Gruppen zusammensetzte, unseren Hauskreisen und den geflüchteten Männern, die an unseren Veranstaltungen teilnahmen. Denn

wir mussten schon überlegen, wie wir unsere Inhalte so vermitteln und anbieten, dass alle sie verstehen können. Und es kamen ja auch weitere Menschen dazu. Auch mit ihren Familien. Es sprach sich dann herum, dass es bei uns ganz schön ist, vielleicht. Manchen konnten wir als Gemeinde auch helfen, indem wir zum Beispiel eine Wohnung finden konnten. Das ist alles hauptsächlich den Ehrenamtlichen zu verdanken, die sich sehr engagiert haben, wobei wir kein klassisches Patensystem haben. Die Familien und Bedürfnisse haben sich eher von allein gefunden, ohne dass wir groß vermittelt hätten. Und wie das immer so ist, einige blieben, andere gingen.«
 I: »War der Anfang denn schwierig für die Gemeinde? Mit den Neumitgliedern, meine ich?«

S: »Ja, es war schon schwierig manchmal. Und wir müssen auch manchmal noch vermitteln. Das wird sich so schnell nicht ändern. Das ist der eine Aspekt. Der andere ist, dass die Flüchtlinge ja auch erst mal kein Wort Deutsch sprachen. Wenn Herr Rostam da war, konnte er ein bisschen übersetzen, aber ansonsten [lacht] naja, Farsi spricht hier einfach niemand von uns. Ich habe mir mittlerweile so ein bisschen was angeeignet. Ein kleines Grundrepertoire, sozusagen. Um jemanden zu begrüßen und ein bisschen Basisinformationen zu vermitteln, aber ich kann jetzt natürlich auch nicht fließend Farsi – und lesen und schreiben sowieso nicht. Das ist den Menschen auch klar. Mittlerweile, dieses [2017] und letztes [2016] Jahr, hat sich da aber viel getan. Die meisten sprechen wirklich ganz gutes Deutsch, die Kinder ja sowieso, und Neuankömmlingen kann jetzt ganz anders geholfen werden als noch vor zwei Jahren. Sie können sich untereinander viel besser unterstützen. Die erste Generation von 2015 kann ganz viel Hilfe leisten.«

I: »Und den Kontakt zur Gemeinde hat Herr Rostam jeweils vermittelt?«

S: »In den ersten Fällen ja. Wie er da in der Tür stand mit diesen fünf Männern – das war ein Bild. Das vergisst man nicht. Er und ich arbeiten ja schon eine Weile zusammen. Er kennt sich gut aus in der Stadt und hat auch seine Netzwerke. Und wenn die Menschen sich mit christlichem Glauben, mit protestantischem Glauben beschäftigen möchten, sind sie bei uns natürlich richtig, und da würde sie auch niemand wegschicken. Was sich dann weiterentwickelt, das muss man sehen. Mittlerweile kommen die Menschen von selbst zu uns. Es spricht sich herum, dass die Farsi-Sprechenden bei uns sind. Wir haben mittlerweile Perser aus Iran und Afghanistan aus dem ganzen Stadtgebiet. Manche haben lange Anreisewege für die Predigten. Und es gibt in Mittstadt auch so eine Art iranische Community. Das sind junge Männer, aber auch Familien und Einzelpersonen. Man kennt sich

dann meist auch aus den Unterkünften, und dann kommen sie zu uns. Wir möchten auch ganz gern, dass der Schwerpunkt auf den Farsi-Sprechenden bleibt, weil wir dafür jetzt die Ansprechpartner haben und Kapazitäten haben. Deswegen machen wir jetzt auch keine öffentliche Werbung oder so. Die Gruppe, wie sie jetzt ist, das passt gerade so.«

I: »Wie ist denn das Vorwissen zum christlichen Glauben der meisten Menschen, wenn sie zu Ihnen kommen?«

S: »Das ist unterschiedlich. Dass es Gott gibt, ist für die Menschen ganz klar. Da muss man jetzt keine Überzeugungsarbeit leisten [lacht]. Auch wenn sie vorher an Allah geglaubt haben. Man fühlt sich wie Geschwister im Geiste. Das hat noch niemand infrage gestellt. Manche wissen etwas mehr über das Christentum, andere weniger. Einige unserer Mitglieder waren aber auch schon Christen und haben im Iran oder in Afghanistan an so was wie Untergrund-Bibelgruppen teilgenommen. Das waren aber nur wenige und, man muss sich das mal vorstellen, das war natürlich auch sehr gefährlich. Sobald da einer nicht mehr kam, konnte es sein, dass er aufgegriffen wurde, und dann sollte man sich überlegen, das Land zu verlassen. So wurde es mir erzählt, und so haben die Menschen dann auch das Land verlassen. Denn wenn einer aufgegriffen und gefoltert wird, ist es sehr wahrscheinlich, dass die ganze Gruppe oder zumindest der Standort auffliegt. Und diese Leute hatten natürlich unheimlich Angst vor ihrem BAMF-Test, dem Interview. Wenn man danach abgeschoben wird, ist es einfach sehr gefährlich in den Herkunftsländern. Gerade wenn man in so einer Gruppe war. Auch wenn dort nur Bibel gelesen wurde. Dieser Test, das Gespräch, ist einfach mehr als eine Führerscheinprüfung – das entscheidet über das ganze weitere Leben. Das ist existenziell. Wir haben da versucht, viel zu unterstützen und den Menschen beizustehen und haben sie zu den Interviews begleitet.«

I: »Welche Fragen haben die Menschen denn oder was beschäftigt sie denn?«

S: »Also da gibt es schon mal klassische Unterschiede zu unseren deutschen Mitgliedern. Vor den Flüchtlingen, 2015, haben wir zum Beispiel immer mal wieder Theodizee betrieben und Fragen wie ›Gibt es ein Gericht?‹, ›Gibt es Satan?‹ thematisiert. Den Flüchtlingen geht es eher um die Unterschiede, würde ich sagen. Also, sie würden gern direkte Vergleiche haben zwischen Koran und Bibel, zum Beispiel. Oder genau wissen: ›Wo sind die Schnittmengen und wo nicht?‹ ›Was ist zum Beispiel mit Jesus in der Bibel und Jesus im Koran?‹ Aber das ist natürlich nicht immer so einfach, wie sie sich das vorstellen. Und für manche ist das auch [überlegt] unbefriedigend. Und sie

interessieren sich sehr für [überlegt] für praktische Fragen: »Wie betet man genau?« »Sitzt man oder steht man? Und wie genau?«, »Wie fastet man bei euch?«. Sie wünschen sich da analoge Regeln, die sie befolgen können. Aber so ist das bei uns nun mal nicht. Da muss jeder seinen eigenen Weg finden. Aber sie lernen natürlich auch, indem sie am Gemeindeleben teilnehmen. Auf unserer Karnevalsfreizeit, zum Beispiel. Dass Christsein auch heißt, tanzen zu dürfen, mal ein Bier trinken zu dürfen [lacht], naja, wir hatten da abends so ein Disco-Programm, aber auch, sich rasieren zu dürfen und eben keinen Bart tragen zu müssen, gehört dazu. Sie sind dann ganz überrascht gewesen, dass das erlaubt ist. Und dass man trotzdem kein schlechterer Mensch ist. Das ist eine ganz neue Offenheit, die sie hier mitkriegen und natürlich auch eine Freiheit.«

I: »Was erhoffen sich die Geflüchteten denn von ihrer Mitgliedschaft in der Gemeinde?«

S: »Sie möchten wahrscheinlich gern Anschluss und einen Ort, um zur Ruhe zu kommen. Aber, hier ist eben auch was los, hier sind auch junge Leute, das ist wahrscheinlich auch nicht ganz unwichtig. Und ein großes Anliegen ist natürlich die Taufe.«

I: »Wie viele Taufen von Geflüchteten haben Sie denn bisher durchgeführt?«

S: »Also, es ist so: Bei den Flüchtlingen geht wohl das Gerücht um, dass man nach dreimaliger Teilnahme am Gottesdienst eine Taufbescheinigung erhält und dann damit zum BAMF gehen kann. Aber das stimmt nicht. Wir machen das ganz individuell. Offiziell heißt es, dass vorher eine »genaue Unterweisung« zu erfolgen habe. Das heißt zwar nicht, dass wir rigorose Glaubensprüfungen machen, aber schon, dass wir die Menschen erst mal am Gemeindeleben teilhaben lassen und schauen, wer sich wie einbringt. Und sie besuchen den Konfirmandenunterricht, sofern das sprachlich möglich ist. Ein Mädchen macht das zurzeit. Hier gibt es manchmal auch Möglichkeiten, zu übersetzen. Das ist bisher der Weg, den wir für uns gefunden haben. Und bisher habe ich circa 40 Bescheinigungen ausgestellt. Die werden individuell verfasst. Und da hat man schon noch mal Handhabe, um zu betonen, dass jemand besonders engagiert ist, oder ob jemand nur teilgenommen hat. Manche sieht man dann auch nicht mehr, aber der Großteil bleibt. Ich verstehe auch die Vorbehalte, die manche haben. Dass Flüchtlinge nur zu uns kommen, um Vorteile davon zu haben. Aber, [überlegt], letztlich kann man niemandem ins Herz gucken – einem Deutschen auch nicht.«

I: »Taufen Sie auch Babys und Kinder der Geflüchteten?«

S: »Nein. Erst ab circa 10 Jahre. Die Kinder aus der Gemeinde besuchen aber alle regelmäßig den Kindergottesdienst, und so werden sie ja auch im christlichen Glauben groß.«

I: »Und wie empfinden Sie das Gemeindeleben jetzt?«

S: »Es gab schon viele Veränderungen. Wir haben jetzt zum Beispiel eine reine Frauengruppe bei uns. Das hatten wir früher nicht. Damit die Frauen bestimmte Themen auch unter sich besprechen können. Und im Presbyterium gibt es einen neuen Bereich, der sich nur mit geflüchteten Menschen befasst. Tja, und die Predigten haben sich natürlich geändert. Die werden jetzt übersetzt von den Persern mit so einer App: »Live-Übersetzer Farsi« für den Gottesdienst. Das ist natürlich toll, aber es funktioniert auch nicht immer reibungslos und ist schon auch anstrengend für alle. Also, das heißt, die Form der Predigt musste sich natürlich auch ändern. Wir sind hier eine, eine gutbürgerliche Gemeinde mit einem hohen Akademiker-Anteil. Da bin ich es gewohnt, sprachlich auch auf einem abstrakten Niveau zu sprechen. Das musste sich aber ändern, um alle zu erreichen. Und da muss man auch erst mal einen Konsens finden innerhalb der Gemeinde. Und auch die Freizeiten, die ja eine tolle Sache sind, müssen jetzt noch mal neu überlegt werden. Die Karnevalsfreizeit zum Beispiel, da hatten wir beim ersten Mal, 2016, mit den Flüchtlingen über Sponsoren nur einen symbolischen Beitrag von 10 Euro erhoben, also für die Flüchtlinge. Und es waren circa 30 Flüchtlinge dabei. Wir hatten dann das Thema »Iran«, damit sie auch über ihre Heimat sprechen können, und es wurden Bilder aus dem Iran gezeigt und über das Buch Ester gesprochen. Das spielt ja im heutigen Persien und ist dort auch recht bekannt. Die meisten Flüchtlinge kannten auch den König und die Hauptorte aus dem Buch. Und sie kennen auch die alten Verfilmungen aus den 60er Jahren. Bei uns ist das gar nicht so [überlegt] populär. Viele unserer Mitglieder kannten es nicht. Und, naja, das war natürlich schon schön, da auch was Neues zu lernen, aber manchen Mitgliedern war es auch zu viel. Sie hätten sich eine traditionellere Freizeit gewünscht. Und dieses Jahr [2017] bei der Freizeit waren es dann ja schon 70 Flüchtlinge, und da haben wir vorher vom Programm alles etwas traditioneller gehalten. Das Thema war das Reformationsjubiläum, das hatten sich auch viele gewünscht. Aber es hatte sich [unter den Flüchtlingen] offenbar rumgesprochen, dass man sich für 10 Euro eine schöne Zeit machen kann inklusive Verpflegung und Disco [lacht]. Und da gab es schon ein paar Beschwerden. Weil wir dann immer jemanden haben mussten, der manche Leute morgens aus den Betten holt zur Morgenpredigt oder daran erinnert, dass jetzt Bibelkreis ist,

weil manche da ständig am Handy gespielt haben. Das hat manchen von unseren Mitgliedern überhaupt nicht gefallen, sodass wir wieder überlegen mussten, was wir für nächstes Jahr anders gestalten sollten. Und momentan ist die Überlegung, den Beitrag für 2018 etwas an den der Deutschen anzugleichen, sodass nur noch die mitfahren, denen es wirklich auch um die Inhalte geht. 10 Euro für ein ganzes Wochenende ist schon *sehr* wenig. Vielleicht sogar *zu* gut gemeint. Und diejenigen, die schon zwei Jahre in Mittstadt sind, die können sicher auch etwas mehr erübrigen. Und sie können es ja auch einplanen, die Fahrt ist ja nur einmal im Jahr. [seufzt] Wir sind eben eine typische [überlegt] mittelständische westeuropäische Gemeinde, und da wird es auch noch einige Herausforderungen geben. Es wird alles weiter zusammenwachsen, aber es wird auch irritieren. Und es geht ja genau darum, Menschen zusammenzuführen auf diesen Freizeiten.«
I: »Also erhalten Sie manchmal auch Beschwerden darüber, wie sich Dinge geändert haben oder dass sie sich geändert haben?«

S: »Ja, natürlich. Im Verhältnis sind das aber wenige. Ich habe schon Briefe von Einzelpersonen bekommen oder es gibt mal ein schwieriges Gespräch, gerade auch, weil sich die Gottesdienste ja ändern. Dafür strukturiert sich anderes neu, und es bilden sich plötzlich neue Hauskreise. Und insgesamt nimmt die Gemeinde die Flüchtlinge wohlwollend auf, und die ehrenamtlich Engagierten sammeln auch Sachspenden ein oder unterstützen gezielt Familien. Manche sind auch Taufpaten für die Flüchtlinge, und das ist schön zu sehen. Manche Wünsche können wir als Gemeinde aber auch nicht erfüllen. Wenn Flüchtlinge uns nach Arbeit und Wohnungen fragen, zum Beispiel. Oder wenn ich gefragt werde, bei einem bestimmten Kindergarten in der Nähe vom Wohnort anzurufen, damit das Kind einen Platz bekommt. Bei unserem evangelischen Kindergarten könnte man da vielleicht noch was drehen, aber nur weil der Pfarrer anruft, kann eine KiTa einem Kind natürlich keinen Platz geben. Sowas müssen wir dann immer erklären.«

Interviewausschnitt mit Herrn Karami

K: »Wir machen die Beratung kurzfristig. Viele Flüchtlinge sind sehr dankbar dafür. Sie rufen mich an und zwei, drei Tage später komme ich vorbei. Das ist nicht wie bei einem Amt, wo man einen Termin bekommt für einen Monat später. Man darf das auch nicht unterschätzen. Diese Leute haben ja einen Grund, warum sie anrufen. Das sind extreme Situationen, und sie brauchen

schnell Hilfe. Und außerdem müssen sie bei uns ja nichts bezahlen, und das spricht sich natürlich rum. Die Beratung ist deswegen so erfolgreich, weil sie persönlich ist und weil es ja eine seelische Sache ist. Das bekommen die Menschen nirgendwo anders. Ein Pfarrer oder ein Mitarbeiter einer anderen Beratungsstelle kann diese Anliegen ja gar nicht verstehen. Nicht *wirklich* verstehen. Nicht mit dem Herzen. Ich beziehe meinen Rat auch immer auf die konkreten persönlichen Probleme und kann dann natürlich auch die Überlieferungen des Koran hinzuziehen.«

I: »Was sind denn häufige Fragen Geflüchteter in Abgrenzung zu Fragen deutscher Muslime?«

K: »Flüchtlinge sind einfach viel vorsichtiger. Die haben in der Regel ganz andere Lebenskonflikte. Die fragen sich: ›Was kann ich hier einkaufen, das halal ist, und wo gibt es solche Shops?‹ Und vor allem: ›Wie kann ich mich in Deutschland im Alltag als Muslim verhalten? Darf ich sagen, dass ich Muslim bin? Und wie sage ich sowas? Und wie kann man sowas zeigen? Darf man sowas überhaupt zeigen? Bekommt man Stress mit den Behörden, wenn man das zeigt?‹ Der Unterschied ist, dass man über viele Sachen, in Syrien zum Beispiel, nicht nachdenken musste als Flüchtling. Mütter haben ihren Töchtern gesagt: ›So, du trägst jetzt ein Kopftuch‹, und das Mädchen würde es nicht hinterfragen. Da müssten die Eltern nur sagen: ›Weil wir das so machen‹, und es wäre klar. Klar würde die Tochter vielleicht ein bisschen meckern, aber großer Aufstand ist da nicht möglich. Weil, die Gesellschaft trägt das ja mit. Und deswegen ist es schon ein Zwang für die Tochter. Da gibt's nichts infrage zu stellen für die Tochter. Das ist aber auch bequem für die Eltern. Hier [in Mittstadt] fühlt man sich aber mehr als Einzelperson. Da hat die Tochter schon einen Grund zu fragen oder versteht es nicht, weil sie zum Beispiel die Einzige in ihrer Klasse ist, die plötzlich ein Kopftuch tragen muss, und die Mitschüler das ja auch nicht kennen. Hier gibt es dann aber einen großen Konflikt in der Familie, und ich helfe dann in diesen Fällen, zu beraten.«

I: »Sprichst du in der Beratung dann eher mit Männern, mit Frauen oder allgemein mit Familien?«

K: »Mit beiden. Geflüchtete Frauen sind besonders gehemmt, sich an Fremde zu wenden. Nicht nur wegen der Sprache, auch weil man mit Nicht-Muslimen keine religiösen Probleme besprechen kann oder möchte. Man scheut sich davor. Weil man Angst hat, dass man sowieso nicht verstanden wird. Nach häuslicher Gewalt zum Beispiel. Ich mache dann ja auch Hausbesuche. Ich spreche mit der Frau und dem Mann einzeln. Ich nehme sie ernst.

Ich kann zum Beispiel auch ein Scheidungsritual ausführen. Das mache ich aber nicht so leichtfertig. Wenn ich deswegen gerufen werde, dann spreche ich immer erst mit dem Paar. In der Beratung, wenn man zuhört und auch noch mal an das erinnert, was das Paar zusammen erlebt hat oder was sie verbindet, besonders die Kinder, dann kann man manchmal doch noch eine Versöhnung herbeiführen.«

I: »Und wie gehst du mit Menschen in der Beratung um, die sich unsicher sind, ob der muslimische Glaube noch der richtige für sie ist?«

K: »Ja, also wenn ich höre, dass Muslime in Deutschland plötzlich Christen werden wollen [überlegt], ich weiß nicht. Ich finde, das ist einfach ein schmutziger Weg. Ich glaube nicht, dass die in Deutschland plötzlich Anhänger von Christus geworden sind, sondern dass es da ganz klar um Vorteile geht. Für den Asylbescheid. Es gibt in all diesen Ländern so viele Muslime, die Atheisten sind. Und das war auch schon immer so. Ich denke dann immer: ›Es gibt Tausende von euch! Dafür muss man doch nicht Christ werden‹. Für mich sind alle Muslime gleich. Egal, wie die sich selbst verstehen und ob sie beten oder nicht. Das mache ich auch in der Beratung klar. Es gibt so viele Flüchtlinge, die machen in meiner Beratung erst mal andere muslimische Strömungen schlecht und reden schlecht über sie. Ich sage dann aber immer gleich, dass das nicht richtig ist. Man muss Empathie mit allen haben. Nicht nur mit Christen oder Atheisten, sondern auch mit anderen muslimischen Konfessionen. Ich meine, ich bin am Anfang ja auch immer in die Unterkünfte gegangen. Die haben mich ständig angerufen. Eigentlich fast jeden Tag. Wegen allen möglichen Sachen. Mittlerweile haben die ja wenigstens Securities, die arabisch sprechen. Die können dann auch mal was dolmetschen. Aber die wissen ja auch nicht das, was ein Sozialarbeiter weiß. Man braucht wirklich Kulturmittler in den Unterkünften. Jemand anderes kann das eigentlich nicht machen. Wir sind ja auch immer so naiv. Die [Flüchtlinge] erzählen den Sozialarbeitern ja manchmal nur Quatsch. Angeblich wollen die die Hand nicht geben aus religiösen Gründen. Und in der Beratung sagen die mir dann, dass sie einfach keinen Respekt haben, weil das [die Sozialarbeiterin] eine Frau ist. Also manche machen wirklich eine Show. Das ist total ärgerlich [energisch]! Manche tun so religiös, und in ihren Heimatländern waren das manchmal Straftäter, da war ihnen auch egal, ob sie ein guter Muslim sind!«

Ethnologie und Kulturanthropologie



Victoria Hegner

Hexen der Großstadt

Urbanität und neureligiöse Praxis in Berlin

2019, 330 S., kart., 20 Farbabbildungen

34,99 € (DE), 978-3-8376-4369-5

E-Book: 34,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-4369-9



Stefan Wellgraf

Schule der Gefühle

Zur emotionalen Erfahrung von Minderwertigkeit
in neoliberalen Zeiten

2018, 446 S., kart., 16 SW-Abbildungen

34,99 € (DE), 978-3-8376-4039-7

E-Book: 34,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-4039-1

EPUB: 34,99 € (DE), ISBN 978-3-7328-4039-7



Sandro Ratt

Deformationen der Ordnung

Bausteine einer kulturwissenschaftlichen
Katastrophologie

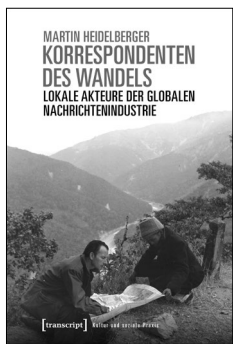
2018, 354 S., kart., 20 SW-Abbildungen

34,99 € (DE), 978-3-8376-4313-8

E-Book: 34,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-4313-2

**Leseproben, weitere Informationen und Bestellmöglichkeiten
finden Sie unter www.transcript-verlag.de**

Ethnologie und Kulturanthropologie



Martin Heidelberg

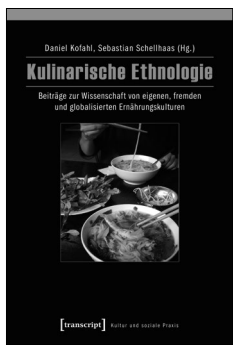
Korrespondenten des Wandels

Lokale Akteure der globalen Nachrichtenindustrie

2018, 328 S., kart.

39,99 € (DE), 978-3-8376-4173-8

E-Book: 39,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-4173-2



Daniel Kofahl, Sebastian Schellhaas (Hg.)

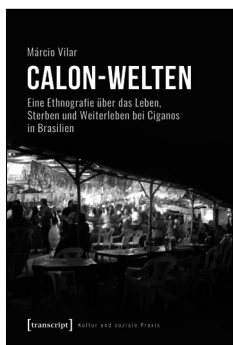
Kulinarische Ethnologie

Beiträge zur Wissenschaft von eigenen, fremden
und globalisierten Ernährungskulturen

2018, 320 S., kart., 9 SW-Abbildungen, 12 Farbabbildungen

34,99 € (DE), 978-3-8376-3539-3

E-Book: 34,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-3539-7



Márcio Vilar

Calon-Welten

Eine Ethnografie über das Leben,
Sterben und Weiterleben bei Ciganos in Brasilien

April 2020, 342 S., kart., 11 SW-Abbildungen, 8 Farbabbildungen

40,00 € (DE), 978-3-8376-4438-8

E-Book: 39,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-4438-2

**Leseproben, weitere Informationen und Bestellmöglichkeiten
finden Sie unter www.transcript-verlag.de**

