

RelBib

Bibliography of the Study of Religion

<https://relbib.de>

Dear reader,

This is a self-archived version of the following article:

Author: Nagel, Alexander-Kenneth
Title: "Das Ringen um religiöse Diversität in Flüchtlingsunterkünften: Restriktion, Simplifizierung, Externalisierung"

Published in: Zeitschrift für evangelische Ethik: ZEE.
Gütersloh: Gütersloher Verl.-Haus; Berlin: De Gruyter
Volume: 64 (3)
Year: 2020
Pages: 170 – 184
ISSN: 2197-912X
Persistent Identifier: <https://doi.org/10.14315/zee-2020-640304>

The article is used with permission of [Gütersloher Verlagshaus/Random House](#).

Thank you for supporting Green Open Access.

Your RelBib team

Das Ringen um religiöse Diversität in Flüchtlingsunterkünften:

Restriktion, Simplifizierung, Externalisierung

Von Alexander-Kenneth Nagel

1. Einleitung: Zur Aktualität der »Dauerreflexion«

Sinkende Mitgliedschaftszahlen in Kirchen, Parteien und anderen gesellschaftlichen Verbänden, Deutungskämpfe über die religiöse oder politische Neutralität von Hochschulen, die Zunahme selbsterannter Sammlungsbewegungen. All diese Entwicklungen nähren den Anschein, als könnten moderne Institutionen mit der (post- oder spät-) modernen Pluralisierung der Lebensformen nicht mehr Schritt halten. Man könnte meinen, dass dieses »Menscheln« in oder »Fremdeln« mit funktional differenzierten Organisationen einen erwartbaren Ausdruck fortschreitender Individualisierung in der sogenannten zweiten Moderne darstellt. Derweil war das Verhältnis zwischen individuellem Freiheitsstreben und institutioneller Strukturierung bereits ein Kernthema der deutschen Nachkriegssoziologie. Im Zentrum stand dabei die Frage, ob und inwieweit sich Innovation bzw. Innovationsvermögen selbst institutionalisieren lassen.

Ein Meilenstein in dieser Diskussion war der Beitrag von Helmut Schelsky zur Institutionalisierung der Dauerreflexion in eben dieser Zeitschrift (Schelsky 1957). Das Thema lebte fort in staatswissenschaftlichen und religionssoziologischen Debatten zu Netzwerken als Sozial- und Steuerungsformen, welche die Vorteile von Markt (Flexibilität, Niedrigschwelligkeit) und Staat (Stabilität, Erwartungssicherheit) in besonderer Weise und dauerhaft zu verbinden versprochen (für einen Überblick zur Netzwerk-Euphorie vgl. Nagel 2009). Die Hoffnung, Innovation institutionell einzuhegen, ist auch heute aktuell, etwa im Kontext der unlängst gegründeten »Agentur für Sprunginnovationen« (SprinD), einer Art nationaler Forschungs- und Entwicklungsabteilung, mit dem Ziel, »disruptive Innovationen« herbeizuführen, um der Bundesrepublik einen technologischen Entwicklungsvorsprung im globalen Wettbewerb zu verschaffen.

In diesem Beitrag möchte ich die spannungsvolle Beziehung zwischen individuellen und institutionellen Geltungsansprüchen aufnehmen und im Rahmen einer Organisationsfallstudie zum Umgang mit religiöser Diversität in Flüchtlingsunterkünften näher untersuchen. Im Zentrum steht dabei die Frage, wie funktional differenzierte Organisationen auf die Pluralisierung der Lebensformen reagieren. Im folgenden konzeptionellen Abschnitt rufe ich zunächst knapp einige der älteren soziologischen Debatten zu Institution und Freiheit ins Gedächtnis, die den breiteren gesellschaftstheoretischen Hintergrund dieses Beitrags bilden. Davon ausgehend um-

reißt ich in groben Zügen den Forschungsstand zu religiöser Diversität in öffentlichen Institutionen. Im dritten Abschnitt erläutere ich das Forschungsdesign der Fallstudie und stelle drei idealtypische Strategien im Umgang mit religiöser Pluralisierung vor. Im Fazit erörtere ich die Übertragbarkeit dieser Strategien auf andere Organisationskontexte.

2. Institution, Freiheit, Pluralisierung: Konzeptionelle Überlegungen und Forschungsstand

Wie bereits erwähnt, war die Spannung zwischen Institution und Freiheit schon lange vor den plakativen Diagnosen der »Risikogesellschaft« und der Reflexiven Modernisierung ein Dauerbrenner der deutschen Soziologie.¹ Dies ist nicht der Ort für eine ausführliche fach- und ideengeschichtliche Einordnung, aber es lässt sich doch festhalten, dass die Nachkriegsdebatten zur Theorie der Institution eng mit Erfahrungen des NS-Totalitarismus und den Studierendenprotesten verknüpft waren. Exemplarisch lässt sich dies an dem Sammelband »Zur Theorie der Institution« ablesen, den Helmut Schelsky (1973) herausgegeben hat. Der interdisziplinär angelegte Band bringt soziologische, politikwissenschaftliche, juristische und theologische Perspektiven zusammen. Im Zentrum steht dabei, teils ausgesprochen, teils unausgesprochen, eine kritische Lesart der Institutionentheorie Arnold Gehlens, der in »Urmensch und Spätkultur« ein Primat der Institution gegenüber der individuellen Freiheit vertreten hatte:

»Wer so ›mit Haut und Haaren‹ in seinen Status hineingeht, hat keine andere Wahl, als sich von den geltenden Institutionen konsumieren zu lassen [...]. Diese Würde ist es, die unserer Zeit so weitgehend fehlt, wo die ›Subjekte‹ in dauernder Revolte gegen das Institutionelle sind.« (Gehlen 1977 [1956], 208).

Die Grundidee, dass der Mensch als Mängelwesen auf die von ihm erzeugten Institutionen in höchstem Maße angewiesen ist, verbindet sich hier mit der kritischen Zeitdiagnose einer »Revolte« der Individuen gegen die Institutionen. Die Gegenposition dazu hat Jacob Taubes in dem o.g. Band ausdrucksstark markiert:

»Menschwerdung des Individuums in den Institutionen vollzieht sich aber, dies enthüllt Gehlen wider Willen, durch ein *molochitisches Opferritual*. Mit hoher Absicht sagt Gehlen: ›So werden wenigstens die Menschen von ihren eigenen Schöpfungen verbrannt und konsumiert und nicht von der rohen Natur, wie Tiere.« [...] Verbrannt und konsumiert werden die Menschen nicht nur in Auschwitz und Hiroshima, sondern das Opferritual ist permanent.« (Taubes 1973, 73f., Hervorhebung AKN)

Für Taubes ist Gehlens Blick auf die Institution, auch und gerade nach den Erfahrungen von Totalitarismus und Shoah, in höchstem Maße menschenverachtend. Demgegenüber betont er die Eigenmächtigkeit des Subjekts und stellt nicht weniger in Aussicht als die »Konversion des alten Adam in einen neuen, von der Propheten und Schwärmer aller Zeiten geredet haben« (aaO, 75).

1. Siehe auch den Beitrag von Moxter in diesem Heft.

Die anderen Beiträge beziehen vermittelnde Positionen zwischen diesen Polen der Erneuerung des Subjekts und seiner Opferung an die Institution. Auch Schelsky selbst setzt sich in seiner Einleitung kritisch mit Gehlens Kulturpessimismus auseinander und votiert für eine »reflexive Fundamentierung« von Institutionen. Stabile Institutionen müssten nicht nur die Primärbedürfnisse der Subjekte befriedigen, sondern auch deren Bedürfnis nach Reflexion, d.h. sie müssen aus sich heraus verstehbar und der kritischen Analyse zugänglich sein (Schelsky 1973, 21). Aus theologischer Perspektive weist Trutz Rendtorff pointiert darauf hin, dass die Disposition für institutionellen Wandel kein Problem, sondern nachgerade ein Garant für institutionelle Stabilität ist: »Veränderung der Institutionen ist eine bessere Form ihrer Bewahrung.« (Rendtorff 1973, 152).

In der Tat hat Gehlens Abgesang an das Subjekt und seine Reflexionsbedürfnisse auch die Diskussion über religiösen Wandel und religiöse Pluralisierung nachhaltig beeinflusst. Besonders deutlich wird dies in Peter L. Bergers Überlegungen zur »kognitiven Kontamination« im Rahmen interreligiöser Verständigung:

»Religiöser Pluralismus macht es schwierig, Gewissheit in Glaubensfragen zu erlangen. Wir sind soziale Wesen. Wenn wir mit anderen Menschen reden, werden wir zumindest ein bisschen von dem beeinflusst, wie sie die Welt betrachten – das nenne ich »kognitive Kontamination«. Religion ist darin keine Ausnahme. [...] Es bedeutet jedoch, dass der über die eigene Sozialisation erworbene Glaube nicht mehr als selbstverständlich hingenommen werden kann; er wird zu einer Sache der Reflexion und Entscheidung.« (Berger 2017, 18f.)

Pluralisierung, so die These, führt zu einer Konfrontation unterschiedlicher religiöser (und anderer) Geltungs- und Wahrheitsansprüche. Auf diese Weise werden religiöse Prägungen disponibel. Dabei macht die abwertende Rede von einer »Kontamination« deutlich, dass Berger v.a. das Risiko eines religiösen Plausibilitätsverlusts im Blick hat und demgegenüber die Chancen einer reflexiven Selbstvergewisserung für die Vertiefung religiöser Identitäten kaum in Betracht zieht. Auch andere Religionssoziologen haben sich die hier angezeigte Frage nach den Rückwirkungen religiöser Pluralisierung auf das religiöse Feld zu eigen gemacht, wenngleich sie teilweise zu entgegengesetzten Schlussfolgerungen gelangt sind. So haben v.a. Vertreter der sogenannten Religionsökonomie zwar Bergers Diagnose einer religiösen Marktlage übernommen, dann aber die belebende Wirkung eines Wettbewerbs religiöser Anbieter betont (Stark/Finke 2000).

Im Unterschied dazu möchte ich im Folgenden den Blick auf die Bedeutung religiöser Pluralisierung für andere gesellschaftliche Institutionen richten. Dabei steht die religiöse Pluralisierung exemplarisch für eine umfassendere Pluralisierung von Lebensformen im Kontext gesellschaftlicher Megatrends wie Individualisierung und Globalisierung (Beck 2016). Diese Prozesse fordern traditionelle Sozialformen der Religion (Kirche), der Politik (Parteien und Verbände) und der Wirtschaft (Normalarbeitsverhältnis) gleichermaßen heraus und forcieren institutionellen Wandel. Dementsprechend hat sich die Religionssoziologie in den vergangenen Jahren immer stärker der Frage zugewandt, wie öffentliche Einrichtungen mit religiöser Diversität umgehen. Im Zentrum standen dabei zumeist qualitative Organisationsfallstudien, etwa zur institutionellen Seelsorge in Gefängnissen, Krankenhäusern oder dem Militär (Roy and Becci 2015; Cadge et al 2017; Jahn 2017; Michalowski 2012). Kamen die Organisationen zunächst als eine Art Proxy für nationale Religionsregime in den Blick (Beckford 2013, 191),

haben neuere Beiträge verstärkt die Eigenlogik unterschiedlicher Organisationen betont. Die Folge war eine Verschiebung des komparativen Fokus von ländervergleichenden zu organisationsvergleichenden Perspektiven (Martínez-Arino and Grier 2016).

Wiederkehrende Themen in diesen Studien sind a) die Inkorporierung religiöser Minderheiten (insbesondere Muslime) in bestehende kooperative Strukturen, b) die Bereitstellung religiöser Infrastruktur (Gebetsräume, Verköstigung im Einklang mit Speisevorschriften), c) die Bestimmung des Verhältnisses religiöser Bedürfnisse zum Hauptzweck der Organisation, d) die Religionskompetenz der Mitarbeitenden als Voraussetzung für religionssensible Vollzüge sowie e) die einseitige Thematisierung des Islam als potentiell Sicherheitsrisiko (»Securitization«). Insgesamt überwiegt dabei eine skeptische Einschätzung der Akkommodationsleistung öffentlicher Organisationen. So kommt Irene Becci zu dem Schluss, dass zwar die Aufmerksamkeit für religiöse Diversität in europäischen Gefängnissen zugenommen habe und vereinzelt Maßnahmen ergriffen worden seien, zugleich aber erhebliche institutionelle Widerstände gegenüber einem umfassenderen Wandel bestünden (Becci 2015, 17).

Während die bestehende religionssoziologische Forschung sich v.a. auf die Diskurse über interreligiöse und interkulturelle Öffnung konzentriert hat, steht die systematische Erfassung organisationaler Strategien im Umgang mit religiöser Pluralisierung noch aus. Hier setzte unsere Fallstudie zu religiöser Diversität und Praxis in Flüchtlingsunterkünften an. Im folgenden Abschnitt erläutere ich zunächst knapp das Forschungsdesign des Projekts und unterscheide dann drei idealtypische Antworten der Organisation auf religiöse Pluralisierung.

3. Fallstudie: Wie Flüchtlingsunterkünfte mit religiöser Pluralisierung umgehen

3.1 Forschungshintergrund und Forschungsdesign

Die folgenden Ausführungen basieren auf dem Pilotprojekt »Religiöse Diversität und Praxis in Flüchtlingsunterkünften«.² Das Projekt ging von der Leitfrage aus, wie die Mitarbeitenden von Flüchtlingsunterkünften religiöse Bedürfnisse und Diversität wahrnehmen und wie ihre Wahrnehmungen das organisationale Verhalten prägen. Dazu wurden 22 leitfadengestützte Interviews mit Mitarbeitenden aus unterschiedlichen Funktionsbereichen geführt (Verwaltung, soziale Arbeit, Sicherheit). Ergänzt wurden diese durch Interviews mit Vertreter*innen von Religionsgemeinschaften in der Nähe ausgewählter Unterkünfte (je eine türkische und arabische Moscheegemeinde, ein Yezidisches Kulturzentrum sowie je ein evangelischer und katholischer Seelsorger für Geflüchtete).

Die zentrale Analyseeinheit des Projekts waren die Unterkünfte selbst als Organisationen. Das Sample umfasst sowohl Notunterkünfte wie ungenutzte Hotels, Schulen und Krankenhäuser als auch etablierte Landesaufnahmestellen wie das Grenzdurchgangslager Friedland mit einer Regelkapazität von über 800 Betten. Es liegt auf der Hand, dass Interviews mit Mitarbei-

2. Das Projekt wurde zwischen 2016 und 2018 aus Eigenmitteln der Georg-August-Universität Göttingen gefördert. Ich danke Dr. Veronika Rückamp, Dr. Thorsten Wettich und Mehmet Kalender für Ihre Mithilfe bei der Erhebung und viele weiterführende Einsichten aus dem Feld.

tenden nur einen selektiven Einblick in die Artikulation von und den Umgang mit religiösen Bedürfnissen in Flüchtlingsunterkünften ermöglichen. Dieser Bias konnte durch die Einbeziehung verschiedener Funktionsbereiche sowie durch die Außenperspektive der benachbarten Religionsgemeinschaften teilweise abgemildert werden. Eine umfangreichere teilnehmende Beobachtung war aufgrund der hohen Zugangshürden in diesem Rahmen ebenso wenig möglich wie Interviews mit Geflüchteten.

Im Hintergrund der Forschung standen gesellschaftspolitische Debatten über interreligiöse Konflikte in Gemeinschaftsunterkünften. Neben vereinzelten Pressebeiträgen hatte der Verein Open Doors in einem umstrittenen »Lagebericht« von umfangreichen religiös begründeten Übergriffen auf Christen und Yeziden in deutschen Flüchtlingsunterkünften berichtet. Damit verband sich die Forderung nach Schutzmaßnahmen von der räumlichen Trennung bis hin zur »Erhöhung des nicht-muslimischen Anteils innerhalb des Wachpersonals«.³ Methodisch beruhte der Bericht auf einer problematischen Kombination aus einem hochselektiven Sampling über eine Notfallhotline des Zentralrats Orientalischer Christen in Deutschland (ZOCD), einer Zusammenschau der Medienberichterstattung, weitreichenden Generalisierungen und ideologiekritischen Andeutungen zur Ausblendung des Problems seitens der Verantwortlichen. Demgegenüber kam ein Positionspapier des Deutschen Instituts für Menschenrechte zu dem Schluss, dass sich jenseits von »punktueller(n) Vorfälle(n) [...] keine systematische Diskriminierung aus religiösen Gründen in den Unterkünften feststellen lasse« (DIM 2016, 2).

In unserer Erhebung waren es v.a. die Sicherheitsbediensteten (sowohl Mitarbeiter der Polizei als auch privater Sicherheitsdienste), die sich zu gruppenbezogenen Konflikten geäußert haben. Religiöse Beweggründe spielen demnach gegenüber rassistischen oder nationalistischen Ressentiments eine untergeordnete Rolle (Nagel/Rückamp 2018, 22–23). Zugleich wurde deutlich, dass die räumliche Separierung von Konfliktparteien (neben Mediationsversuchen) ein verbreitetes Mittel der Konfliktlösung und -prävention darstellt (aaO, 23). Stand in der bisherigen Auswertung vor allem die Kartierung der Deutungsmuster im Hinblick auf religiöse Diversität und Praxis im Vordergrund, so liegt das Augenmerk in diesem Beitrag auf den organisationalen Strategien und Mechanismen im Umgang mit religiöser Pluralisierung. Dazu habe ich eine kategorienbildende Inhaltsanalyse durchgeführt, die sich v.a. auf Zeugnisse diversitätsinduzierter Verunsicherung richtet. Auf dieser Grundlage lassen sich drei Hauptkategorien unterscheiden, die im Folgenden genauer ausgeführt werden sollen.

3.2 Restriktion

Ein verbreiteter Mechanismus im Umgang mit religiöser Pluralisierung war die restriktive Auslegung religiöser Neutralität auf dem Gelände der Unterkünfte. Dazu gehörten vor allem das Verbot einer öffentlichen, kollektiven oder anderweitig sichtbaren Religionsausübung und die Weigerung, einen Gebetsraum oder andere Formen religiöser Infrastruktur zur Verfügung zu stellen. Eine Sozialarbeiterin, die bei einem konfessionellen Wohlfahrtsverband angestellt ist, beschreibt diese restriktive Haltung exemplarisch anhand des islamischen Freitagsgebets:

3. <https://www.opendoors.de/hilfe-weltweit/im-fokus/christliche-fluechtlinge-deutschland/forderungen-zum-schutz-christlicher-fluechtlinge-deutschland>.

»Also das läuft [...] in den eigenen Räumlichkeiten der Bewohner – die haben hier eigene Räumlichkeiten und wenn sie das möchten, dann gibt es unterschiedliche Moscheen in [Stadt im nördlichen Niedersachsen], an die wir dann eben verweisen für dieses Freitagsgebet. Das machen wir auch. Weil wir hier auf dem Gelände keine Räumlichkeiten zur Verfügung stellen können, dürfen oder ne? Wie auch immer. Es ist einfach von der Einrichtungsleitung so auch gewollt, dass wir hier religionsfrei arbeiten. Und das ist aber auch etwas, was meines Erachtens sehr gut angenommen und akzeptiert wird.«

Gleich zu Beginn verweist die Mitarbeiterin auf zwei grundsätzliche Optionen, nämlich privaten Vollzug des Gebetes in »den eigenen Räumlichkeiten« (*Privatisierung*) sowie die Möglichkeit, externe Moscheen aufzusuchen (*Externalisierung*). Im zweiten Teil des Zitats wird dann noch einmal auf die Unmöglichkeit eines Gebetsraumes hingewiesen, die mit der Vorgabe einer »religionsfreien« Arbeitsweise begründet und mit der Feststellung der Akzeptanz durch die Bewohner*innen legitimiert wird. Interessant ist hier neben dem Ringen um die Begründung v.a. die restriktive Auslegung religiöser Neutralität als »Religionsfreiheit«. Der Begriff zieht sich wie ein roter Faden durch das Interview und wird an anderer Stelle wie folgt konkretisiert:

»[A]lso es ist nicht so, dass wir die Religion nicht wahrnehmen und auch nicht wertschätzen, aber wir arbeiten religionsfrei im Sinne wir bieten keine – also wir bieten keine – wir machen keine religiösen Angebote hier auf dem Gelände. Obwohl durchaus auch Kirchengemeinden oder wie auch immer uns unterschiedlich unterstützen, zum Beispiel haben wir jetzt eine Weihnachtsaktion mit Kinderpaketen, da ist auch ein Kirchenverband mit dabei.«

Auch hier wird deutlich, dass »Religionsfreiheit« im Kontext der Unterkünfte v.a. Freiheit von Religion bedeutet, sei es durch die Unterlassung religiöser Angebote oder (wie in anderen Fällen) durch aktive Aufklärungsarbeit gegen die vermutete Bevormundung muslimischer Frauen. Auffällig ist bei beiden o.a. Einlassungen die apologetische Rhetorik. Es ist durchaus naheliegend, dass es sich hier um eine Reaktion auf die wohlwollende Religionsneutralität des Staates als Eckpfeiler des deutschen Religionskorporatismus handelt, welche eine restriktive Handhabung von Religionsfreiheit in öffentlichen Einrichtungen rechtfertigungsbedürftig erscheinen lässt. Von den Interviewpersonen selber wurde dieser Zusammenhang allerdings nicht hergestellt.

Derweil weist das zweite Zitat darauf hin, dass die restriktive Lesart religiöser Neutralität zwar eingefordert, in der Praxis aber auch immer wieder unterlaufen wird. Die angesprochenen *Weihnachtsfeierlichkeiten* sind dafür ein gutes Beispiel. Sie fanden in beinahe jeder Unterkunft statt und beinhalteten in der Regel das Aufstellen von Weihnachtsbäumen, Geschenkverteilaktionen sowie adventliche Back- und Bastelaktivitäten für Kinder. Auch wenn einzelne Mitarbeitende zumindest in Betracht zogen, dass damit eine gewisse Überwältigung der nichtchristlichen Bewohner*innen verbunden sein könnte, vertraten die meisten von ihnen die Ansicht, Weihnachtsfeiern seien kein primär religiöses Ereignis und daher unter Neutralitätsgesichtspunkten auch nicht problematisch. Die Leiterin einer großen Landesaufnahmestelle bringt diesen Aspekt wie folgt auf den Punkt:

»Ja, das ist ein gewisser Spagat, den man da versucht, auf der einen Seite die Religionsneutralität zu wahren [...] und auf der anderen Seite es ist ja nicht nur ein religiöses Fest, sondern

es bei uns ja auch durchaus ´ne gesellschaftliche Feierlichkeit, die da stattfindet und die bin ich schon gewillt auch zu kommunizieren und auch durchaus auch zu zeigen. Das heißt wir haben ja bei uns im Eingang durchaus auch einen Weihnachtsbaum gesehen.«

Das Statement beginnt mit der Wahrnehmung einer Spannung (»Spagat«) zwischen einer engen Auslegung religiöser Neutralität und dem Wunsch nach Weihnachtsfeierlichkeiten. Diese Spannung wird aufgelöst, indem der »gesellschaftliche« Charakter des Weihnachtsfestes gegenüber seinen »religiösen« Hintergründen akzentuiert wird. Der Anlass wird auf diese Weise gleichsam neutralisiert und somit zum legitimen Gegenstand öffentlicher Kommunikation innerhalb der Einrichtung. Das Zitat ist auch gut geeignet um zu illustrieren, wie die Reflexion einer leitenden Mitarbeiterin unter Bedingungen von diversitätsinduzierter Verunsicherung (Christliche Feste bei einer mehrheitlich nichtchristlichen Belegung feiern) eine konkrete Handlungsfolge (Aufstellen eines Weihnachtsbaums) zeitigt.

Eine Art Gegenprobe dazu stellen Feierlichkeiten rund um den *Ramadan* dar. Ebenso wie Weihnachten wird auch der Ramadan in beinahe allen Unterkünften berücksichtigt. Allerdings kommt es nur in Einzelfällen zu gemeinsamen Feierlichkeiten, etwa in Form eines Fastenbrechens nach Sonnenuntergang. In den meisten Unterkünften wird der muslimische Fastenmonat v.a. als eine logistische Herausforderung begriffen, die die strukturierten Abläufe (z.B. Verköstigung und Integrationskurse) zeitweilig außer Kraft setzt. Die Unterkünfte reagieren darauf durch die Flexibilisierung der Essensausgabe: Statt gemeinsamer Essenszeiten werden nun abgepackte Mahlzeiten ausgegeben, die je nach Bedarf in den eigenen Räumlichkeiten verzehrt werden können. Aus Sicht der Mitarbeitenden hat dies den Vorteil, dass potentielle Konflikte im Zusammenhang mit dem Fasten (vis-a-vis der Organisation sowie anderen Bewohner*innen) entschärft werden und zugleich dem als unausweichlich angesehenen religiösen Anlass Rechnung getragen wird. Dabei ist im Unterschied zu den Weihnachtsfeierlichkeiten stets klar, dass es sich um eine religiöse Angelegenheit handelt, die gemäß der restriktiven Auslegung religiöser Neutralität prinzipiell problematisch ist.

Der unterschiedliche Umgang mit religiösen Festen macht deutlich, dass die restriktive Handhabung der Religionsneutralität zu einer Verzerrung zulasten nichtchristlicher Religionsgemeinschaften führen kann. Während die christliche Präsenz in Form von jahreszeitlichen Festen, Wohlfahrtsverbänden sowie Kirchen in unmittelbarer Nachbarschaft in vielen Unterkünften deutlich spürbar ist und als Teil der »Tradition« der Unterkunft oder der deutschen Gesellschaft im Allgemeinen betrachtet wird, bleiben Ansätze der *interreligiösen Öffnung* auf die *Notunterkünfte* beschränkt. Ein Mitarbeiter im Sozialdienst eines katholischen Wohlfahrtsverbandes gab an, sich nicht nur gemeinsam mit einem lokalen muslimischen Verein aktiv in der Organisation eines feierlichen Fastenbrechens engagiert zu haben, sondern auch andere religiöse Anlässe zu berücksichtigen:

»Aber natürlich auch die Feste der anderen Religionen, Kulturen. Die Kurden die feiern ja zum Beispiel ihr Nawroz, deren Neujahr ist das glaub ich. Da haben wir dann eine große Feuertonne besorgt, weil die Feier ist ja immer mit einem großen Feuer zum Beispiel ja? Also da sind wir dann doch schon drauf eingegangen. Also das wollten wir schon. Wollten jetzt nicht nur unsere christlichen Feste platzieren, nein, nein. Wir haben gesagt: ›Das soll für alle sein‹ und da haben wir auch versucht auf alle Religionen einzugehen.«

Im Unterschied zur o.a. restriktiven Lesart von »Religionsfreiheit« kommt hier erkennbar ein *wohlwollendes Verständnis von Religionsneutralität* zum Ausdruck, das eine aktive Förderung religiöser Angebote nicht ausschließt und Neutralität als Primat der Gleichbehandlung versteht. Im Hintergrund scheint dabei das Ansinnen zu stehen, eine christliche Überwältigung zu vermeiden und interreligiöse Toleranz zu kommunizieren. Zugleich verdeutlicht das Zitat die Schwierigkeit, in der Praxis den Geltungsbereich der positiven Religionsfreiheit zwischen »religiösen« und »kulturellen« Anlässen adäquat zu bestimmen. Damit ist der Bogen geschlagen zu Simplifizierung und Kulturalisierung als weiteren Reaktionsweisen auf diversitätsinduzierte Verunsicherung.

3.3 Simplifizierung

Während Strategien der Restriktion die Herausforderungen religiöser Pluralisierung dadurch umschiffen, dass bestimmte Erscheinungsformen von Religion im Geltungsbereich der Organisation »neutralisiert« werden, fanden sich auch verschiedene Bemühungen, diversitätsinduzierte Verunsicherung innerhalb der Unterkünfte inhaltlich zu adressieren. Besonders verbreitet waren in diesem Zusammenhang Techniken der Kategorisierung von Geflüchteten durch die Mitarbeitenden zur Lösung oder Prävention von Konflikten. Die folgende Einlassung eines Sozialarbeiters erlaubt einen exemplarischen Einblick in die Mechanismen kulturalistischer Simplifizierung am Beispiel eines »afghanisch-pakistanischen« Konflikts:

»[K]ochen zusammen ging auch überhaupt nicht, deswegen wurde im Endeffekt die Küchencontainer einer für die Afghanen einer für die Pakistaner gemacht, weil sie nicht mal nebeneinander kochen wollten, und Hauptgrund war, dass die Afghanen gesagt haben die Pakistaner stinken. Weil die andere Gewürze benutzen als die Afghanen und das ist sehr, ein sehr intensiver Geruch. Das hat man auch gerochen, wenn man in die Abteile reingekommen ist, also in die Schlafabteile, das ist anders. Und sie waren auch nicht ganz so auf Hygiene bedacht wie die Afghanen oder wie man es von uns Deutschen kennt, sondern die Teller wurden halt nicht abgewaschen, sondern in die Ecke gestellt und dann wurde da ein neuer Schlag Suppe draufgemacht. Und auch, dass die auf dem Boden gegessen haben, also die Pakistaner, die Afghanen haben angefangen am Tisch zu essen, haben sich auch dafür interessiert: wie esse ich mit Messer und Gabel, darf ich mit vollem Mund reden? Was uns Europäern so wichtig ist, so ein bisschen in Richtung Knigge, ja das fanden sie echt interessant wie wir das handhaben. Aber die Pakistaner haben sich da gar nicht für interessiert.«

Ich präsentiere den Auszug in seiner ganzen Länge, weil hier die innere Logik von Kategorisierungsprozessen im Kontext diversitätsinduzierter Verunsicherung besonders deutlich wird. Das Zitat beginnt mit der Handlungsfolge (getrennte Küchencontainer) und liefert dann eine Begründung. Diese setzt zunächst an der Selbstbeschreibung einer Konfliktpartei an, die in der Folge zu einer ausführlichen Verhältnisbestimmung von »Afghanen« und »Pakistanern« verdichtet wird. Dabei werden die »Afghanen« zunehmend mit »uns Deutschen« bzw. »uns Europäern« assoziiert und das ursprüngliche Motiv unterschiedlicher Gewürze zu einem allgemeineren Narrativ über Tischmanieren und Lebensweisen ausgeweitet. Am Ende entsteht eine polemische Kontrastierung von integrationsbeflissenen Afghanen auf der einen und unzivilisierten pakistanischen Integrationsverweigerern auf der anderen Seite.

Auch wenn derart pointierte Formen der Ethnisierung in unserem Sample eher die Ausnahme darstellen, verdeutlichen sie doch idealtypisch die Verschränkung von Typisierungen und konkretem Organisationshandeln. Zugleich war es den meisten Mitarbeitenden wichtig zu betonen, dass sie keine gruppenbezogenen, sondern lediglich persönliche Konflikte wahrgenommen hätten. Nur in wenigen Fällen wurden diese Konflikte religiös konnotiert: Neben innerislamischen Konflikten (»liberale« vs. »streng gläubige« bzw. »radikale« Muslime; Sunniten vs. Schiiten) waren Spannungen zwischen Muslimen und Yeziden ein wiederkehrendes Thema. Deutlich häufiger als religiöse Differenzen wurden allerdings kulturelle, rassistische oder nationalistische Ressentiments als Konfliktursachen genannt. Wie schwierig die Unterscheidung zwischen religiösen und nichtreligiösen Hintergründen von Konflikten in der Praxis ist, verdeutlicht die folgende Schilderung eines Polizisten über einen Übergriff von nordafrikanischen Geflüchteten auf eine Gruppe von Eritreern:

»Also die Eritreer waren leicht erkennbar für alle, weil das eben die dunkelhäutigsten waren und offenbar ist das in der arabischen Welt schon ein Grund für viele zu sagen: ›Der steht unter mir ich bin der bessere Mensch.‹, also so war da so mein Eindruck. Und die haben die sich einzeln vorgenommen und haben die geschlagen haben denen das Kreuz abgeschnitten [...] vom Hals und haben dann gesagt nächstes Mal schneide ich dir die Kehle durch.«

Der Interviewpartner macht die religiöse Dimension am gewaltsamen Abschneiden des Kreuzes fest. Zu den Angreifern merkt er spöttisch an, sie hätten sich »selbst als gläubige Moslems ausgegeben, und das insbesondere und sehr lautstark, wenn sie gesoffen hatten«. Dieser Hinweis auf die Diskrepanz zwischen religiöser Selbstdarstellung und Lebensführung und der Aufbau des o.a. Berichts machen deutlich, dass der Interviewpartner weniger die Religion als rassistische Ressentiments für die eigentliche Konfliktursache hält. In der Tat wird ein rassistischer Überlegenheitsgestus von »Arabern« gegenüber »Afrikanern« in mehreren Fällen als Konfliktfeld beschrieben. Hinzu kommen augenscheinlich nationalistisch motivierte Auseinandersetzungen, etwa zwischen Afghanen und Pakistanern, Syrern und Libanesen oder Iranern und Irakern.

Als *Konfliktarenen* erwiesen sich dabei in erster Linie die Gemeinschaftsbereiche der Unterkünfte, etwa die Essensausgabe sowie gemeinschaftlich genutzte Küchen und Waschräume, da hier alle Bewohner*innen notgedrungen aufeinandertreffen. Die Hauptstrategie zur Vermeidung und Lösung von Konflikten ist die *Separierung*. Dabei lassen sich drei Varianten unterscheiden, namentlich a) eine gruppenbezogene Separierung bei der Belegung der Unterkünfte, b) eine Separierung gemeinschaftlich genutzter Areale sowie c) personenbezogene Separierung als Maßnahme zur Krisenintervention und Disziplinierung. Anders als in der öffentlichen Debatte teilweise gefordert, spielte eine separate Unterbringung auf der Grundlage religiöser Zugehörigkeit in keiner der Unterkünfte in unserem Sample eine Rolle. Zugleich war die gruppenbezogene Separierung nach Herkunftsländern und Sprachgruppen gang und gäbe.

Insgesamt zeichnen sich Strategien der Simplifizierung in Flüchtlingsunterkünften somit durch die enge Verbindung zwischen kulturalistischer Konflikthermeneutik und räumlicher Konfliktbewältigung aus. Sie machen deutlich, wie Deutungsmuster und religiöse oder kulturelle Kategorisierungen der Mitarbeitenden das Organisationshandeln prägen. Die Deutungen des Personals speisen sich aus unterschiedlichen Quellen, z.B. interkulturellen Erfahrungen im

Rahmen einer vorherigen Berufstätigkeit oder Berichten von Dolmetscher*innen oder anderen Zuträger*innen. Sie sind durch und durch pragmatisch in dem Sinne, dass diversitätsinduzierte Komplexität reduziert werden soll. Wo nicht in dieser Weise auf interne Diversitätskompetenz zurückgegriffen werden kann, setzen Strategien der Externalisierung an.

3.4 Externalisierung

Bestimmte Aspekte religiöser Diversität, die sich weder durch eine enge Auslegung von Religionsfreiheit ›neutralisieren‹ (Restriktion) noch im Kontext der Organisation routinisieren lassen (Simplifizierung), werden zum Gegenstand von Externalisierung.

Eine besonders verbreitete Form der Externalisierung ergibt sich unmittelbar aus der restriktiven Handhabung der Religionsneutralität: Zwar ist die sichtbare und kollektive Religionsausübung in den allermeisten Unterkünften verboten, die Mitarbeitenden legen allerdings Wert darauf, dass die Bewohner*innen Religionsgemeinschaften in der Nähe der Unterkunft aufsuchen können. Neben Moscheen werden hier Kirchengemeinden, yezidische Zentren sowie (im Rahmen eines Gedankenexperiments) buddhistische Vereine genannt. Die Vermittlung obliegt in der Regel den Sozialarbeiter*innen, wobei teilweise deutliche Unterschiede bestehen: In vielen Fällen verwiesen unsere Interviewpartner*innen auf eine Liste mit Religionsgemeinschaften, die sie auf Anfrage herausgeben. Teilweise werden auch konkrete Empfehlungen ausgesprochen (z.B. mit Blick auf Moscheegemeinden gleicher Sprache) oder der Kontakt aktiv angebahnt.

In diesem Zusammenhang wird immer wieder eine Spannung von Delegation und Kontrollverlust angesprochen, die charakteristisch für die Externalisierung religiöser Bedürfnisse ist. So merkt eine Mitarbeiterin der Landesaufnahmebehörde an: »Auch grad was auch so in den religiösen Bereichen in den Moscheen passiert, wie auch immer, da haben wir (ja) auch keinen Einfluss drauf«. Und die Leiterin einer großen Landesaufnahmestelle stellt den Besuch von Religionsgemeinschaften in einen größeren Zusammenhang von Freizügigkeit:

»[D]as heißt, wir haben ja keine Kontrolle und wollen die auch gar nicht haben oder überhaupt Kenntnis: wo gehen sie denn hin? Das heißt, wer eine Kirchengemeinde aufsucht, wir haben gegenüber vom Gelände ´ne Kirchengemeinde, der mag [...] das auch jederzeit tun, und das geht mich auch nichts an.«

Das Zitat bringt einerseits die *Entlastung* zum Ausdruck, die mit der Externalisierung religiöser Bedürfnisse verbunden ist. Die Geflüchteten werden als Sachwalter ihrer eigenen Belange betrachtet, so dass sich die Unterkünfte auf ihre Kernkompetenzen Unterbringung und Verpflegung zurückziehen können. Andererseits wird hier die bereits angesprochene Asymmetrie der religiösen Präsenz deutlich, die sich aus einer engen Lesart religiöser Neutralität ergeben kann: So ist die Wahrscheinlichkeit, in der Nähe der Unterkünfte christliche Gemeinden vorzufinden, in der Regel deutlich höher als für Moscheegemeinden oder andere nichtchristliche Religionsgemeinschaften.⁴

4. Nach Auskunft von Statista gibt es in Deutschland 45.600 Kirchen, aber nur 2.800 Moscheen, zugleich war seit dem Jahr 2010 mehr als die Hälfte der Asylstantragsteller*innen islamischen Glaubens.

In der Praxis stehen der Religionsausübungsfreiheit damit oft genug *logistische Barrieren* gegenüber. In der Tat wird dieser Aspekt in unseren Interviews immer wieder thematisiert. So bedauert eine Sozialarbeiterin, dass die Möglichkeit entfallen sei, mit dem Regionalzug kostenlos in die nahegelegene Großstadt (mit ihren Moscheen) zu fahren. Und der Mitarbeiter einer katholischen Kirchengemeinde berichtet, dass er regelmäßig den Bus der Caritas nutzt, um Muslime in die nächste Stadt zu fahren, damit sie ihre Gebete (und Einkäufe) verrichten können.

Eine weitere Dimension von Externalisierung ist der *Rückgriff auf externe Expertise*, insbesondere mit Blick auf Muslime bzw. den Islam. Hier herrschte bei unseren Interviewpartner*innen teils spürbare Verunsicherung, die der Leiter einer Notunterkunft wie folgt auf den Punkt brachte:

»Ja, es ist ja aber auch mit den ganzen Moscheen für mich sowieso als Laie nicht durchsichtig genug: wer ist jetzt gefährlich und wer ist nicht gefährlich, das war ja dann auch damals das Thema mit den Salafisten und so weiter, und da kenn ich mich heute auch nicht mit aus, welche Glaubensgemeinschaft jetzt seriös ist und welche nicht.«

Das Statement macht deutlich, wie Gefährdungsdiskurse über Islamismus und Radikalisierung dazu führen, dass die religiösen Bedürfnisse von Muslimen in Flüchtlingsunterkünften von vornherein unter Sicherheitsgesichtspunkten betrachtet werden (»gefährlich«, »Salafisten«). In der Folge verlässt sich der Interviewpartner auf die Religionskompetenz kirchlicher Funktionsträger. Andere Mitarbeiter*innen berichteten, ihre Liste von Moscheen in der Umgebung mit dem Staatsschutz abgeklärt zu haben, um zu vermeiden, dass die »Leute in die falsche Richtung gehen«. Während viele unserer Interviewpartner*innen ihre religionskundliche Unwissenheit thematisieren, beschränken sich Fortbildungen offenbar auf den Aspekt der Radikalisierung: »Also was wir haben eine gewisse Sensibilisierung was Radikalisierung und Islamisierung angeht, da sind Mitarbeiter geschult und sind da auch in regelmäßigen Fortbildungen«. Schließlich, aber nicht zuletzt, werden auch Mitarbeiter*innen mit Migrationshintergrund sowie Dolmetscher*innen immer wieder als Spezialist*innen in interkulturellen Fragen herangezogen.

Besonders augenfällig ist der Zusammenhang von diversitätsinduzierter Verunsicherung und Externalisierung bei der *Verköstigung*. Hier sind alle Einrichtungen in unserem Sample gleichermaßen bestrebt, »die großen bekannten Regeln insbesondere des muslimischen Glaubens halt zu berücksichtigen, sprich es wird kein Schweinefleisch angeboten oder ähnliches«. In vielen Unterkünften waren externe Catering-Unternehmen für die Zubereitung und Anlieferung der Speisen zuständig, an die nun die Verantwortung für die Einhaltung der Speisegebote weitergegeben wird. Die Leiterin einer Notunterkunft macht deutlich, wie Halal-Standards im Dreieck von Unterkunftsleitung, Bewohner*innen und externen Caterern sozial konstruiert werden:

»Also ob nun alles wirklich halal war, wie es in der muslimischen Welt gefordert ist, dass konnten wir so nicht nachvollziehen. Es wurde uns natürlich von unseren Lieferanten auch immer bestätigt, dass alles halal ist, und es ist geglaubt worden.«

Die Interviewpartnerin unterscheidet zwischen den Halal-Standards »der muslimischen Welt« und dem tatsächlichen Angebot. Sie zieht zwar in Betracht, dass die Vorschriften nicht

immer eingehalten wurden, argumentiert dann aber pragmatisch, es käme v.a. darauf an, dass die Bewohner*innen den Zusicherungen des Caterers geglaubt haben. Hier wird besonders deutlich, dass Organisationen kein prinzipielles, sondern ein zutiefst funktionales Interesse an der Bewältigung diversitätsinduzierter Verunsicherung haben.

4. Fazit

Die Auswertung der Fallstudie hat drei idealtypische Strategien zum Umgang von Flüchtlingsunterkünften mit religiöser Pluralisierung erbracht: Restriktion, Simplifizierung und Externalisierung. *Restriktion* bezieht sich auf die ›Neutralisierung‹ religiöser Diversität im Geltungsbereich der Institution durch eine enge Lesart von Religionsfreiheit (z.B. das Verbot kollektiver und öffentlicher Religionsausübung). *Simplifizierung* bezieht sich auf die Routinisierung religiöser und kultureller Diversität durch die Kategorisierung ›typischer‹ interreligiöser bzw. interkultureller Konfliktfelder. *Externalisierung* bezieht sich auf die Delegation von diversitätsinduzierter Verunsicherung an Dritte, etwa durch Konsultation externer religionskompetenter Expert*innen oder durch die Übertragung von Organisationsverantwortung.

Selbstverständlich ist diese Unterscheidung in keiner Weise erschöpfend. Je nach Perspektive wären zusätzliche Umgangsweisen denkbar. Auch bestehen teilweise Überlappungen. Besonders augenfällig ist dies empirisch für den Zusammenhang von Restriktion und Externalisierung: Die enge Auslegung der Religionsfreiheit und die Unterbindung bestimmter religiöser Praktiken sind eng verbunden mit dem Verweis auf benachbarte Religionsgemeinschaften und der Betonung der Freizügigkeit der Bewohner*innen. Abgesehen davon, dass die Freizügigkeit von Geflüchteten im Rahmen des Asylverfahrens rechtlich eingeschränkt ist, sind ihrer Mobilität allerdings auch faktisch in der Regel enge Grenzen gesetzt (isolierte Lage von Unterkünften, kein Zugang zu öffentlichen Verkehrsmitteln). Zugleich steht der Diskurs über Geflüchtete als »Klienten« und mündige Sachwalter ihrer Interessen durchaus in einer Spannung zu verbreiteten Tendenzen ihrer Infantilisierung, wenn etwa die »Wohnfähigkeit« geflüchteter Menschen angezweifelt wird.

Dieser *double bind* verdeutlicht aus meiner Sicht zweierlei: Er ist zum einen ein Beispiel für die *Auswirkungen* der angeführten Strategien im Umgang mit religiöser Pluralisierung. In der Folge wäre zu untersuchen, ob sich das Verständnis und das Verhalten der Organisation gegenüber ihren Nutzer*innen nachhaltig ändert oder ob es lediglich bei einer diskursiven Entkopplung bleibt. Zum anderen wird klar, dass die engere Zurichtung des Geltungsbereichs einer Institution zwar kurzfristig zur internen Problemlösung beiträgt, nicht aber zur effektiven Bewältigung der Problemlage an sich. Daraus können *Folgekosten* auf mindestens zwei Ebenen entstehen: Einerseits ziehen Delegation und Externalisierung einen erhöhten Monitoring- und Überwachungsaufwand nach sich und bergen das Risiko unintendierter Nebenfolgen.⁵ Ein gutes Beispiel dafür ist die Rückversicherung bei Sicherheitsbehörden im Hinblick auf Moscheen. Andererseits kann die übermäßige Auslagerung von Problemen die gesellschaftliche Legitimität einer Institution beschädigen (Suchman 1995, 580). Das könnte insbesondere für Organisati-

5. Zum Zusammenhang von Institutionalisierung und Externalisierung siehe auch Lepsius 1997.

onen mit einem stärker holistischen Anspruch wie Flüchtlingsunterkünfte (aber auch bspw. die verfassten Kirchen) gelten, die ja zumindest für einen begrenzten Zeitraum für unterschiedliche Lebensbereiche ihrer Bewohner*innen zuständig sind.

Mit diesen Überlegungen ist zugleich der Bogen zur *Generalisierung* der erzielten Erkenntnisse über die konkrete Fallstudie hinaus geschlagen. Ich möchte den zentralen Ertrag für die Leitfrage dieses Hefts in folgender These zusammenfassen: *Funktional differenzierte Organisationen antworten auf (religiöse) Pluralisierung mit einer restriktiven Lesart (religiöser) Neutralität.*

Der erste Teil der These betrifft den Umgang mit religiöser Pluralisierung in unterschiedlichen Organisationskontexten. Ein gutes Beispiel wäre die zunehmende Regulierung von Religion an deutschen Hochschulen, wie sie etwa im Verhaltenskodex der Universität Hamburg und in den Debatten über die Schließung von Räumen der Stille vor einigen Jahren sichtbar wurde.⁶ In anderen Kontexten, etwa in Gefängnissen, im Militär, aber auch an Schulen, scheint demgegenüber derzeit noch eine wohlwollende Auslegung religiöser Neutralität vorzuherrschen, die mit Versuchen der Inkorporierung nichtchristlicher Religionsgemeinschaften einhergeht. Angesichts der internen Herausforderungen (z.B. die Schwierigkeit der Muslime, sich körperchaftlich zu organisieren) und externen Veränderungen (z.B. die Abnahme formaler religiöser Bindungen) ist es derweil nur eine Frage der Zeit, bis auch hier distanziertere Auslegungen religiöser Neutralität an Gewicht gewinnen. Mögliche *Indikatoren* für restriktive Neutralität sind dabei a) die Unterbindung bzw. räumliche und zeitliche Einhegung sichtbarer Formen der Religionsausübung oder religiösen Lebensführung in den allgemeinen Funktionsbereichen der Organisation oder b) die Vermeidung oder Aufkündigung der Zusammenarbeit mit Religionsgemeinschaften, c) ein defizitorientierter Blick auf religiöse Hintergründe als Konfliktursache oder logistische Zumutung sowie d) eine Umdeutung der Mehrheitsreligion als »Kulturgut« (Folklorisierung).

Der zweite Teil der These betrifft den Umgang funktional differenzierter Organisationen mit anderen Formen der Pluralisierung. In diesem Beitrag stand die Zunahme religiöser Diversität exemplarisch für die Vervielfältigung von Lebensformen in modernen Gesellschaften. Jüngere Debatten über »Intersektionalität« (Winkler und Degele 2015) bzw. »Superdiversität« (Vertovec 2007) rufen ins Gedächtnis, dass unterschiedliche Differenzdimensionen stets miteinander verschränkt sind. In der Fallstudie zeigte sich das v.a. in der engen Verflechtung von »religiösen«, »kulturellen« und gender-bezogenen Differenzwahrnehmungen. Wenn sich Hochschulen heute einem Diversity-Audit unterziehen oder als »familienfreundlich« zertifizieren lassen, wird deutlich, dass die Berücksichtigung unterschiedlicher Lebensformen zu einem integralen Teil der organisationalen Legitimation geworden ist.

Die große Frage, ob und wie die von Schelsky geforderte »reflexive Fundamentierung« moderner Institutionen gelingen kann, lässt sich anhand einer punktuellen Organisationsfallstudie selbstredend nicht beantworten. Es sollte aber klar sein, dass die pauschale Restriktion von

6. Vgl. Universität Hamburg (2017) und Becker (2016). Die jüngste Unterzeichnung eines interreligiösen Positionspapiers zum Thema »Religion an der Hochschule« durch Spitzenvertreter*innen der Evangelischen Studierendenvereine in Deutschland, der Studentenmission in Deutschland, des katholischen Forums Hochschule & Kirche, der Jüdischen Studierendenunion Deutschland und des Rates muslimischer Studierender & Akademiker lässt sich als eine Art Gegenbewegung zu diesem Trend lesen.

Differenz zwar kurzfristig den Bestand einer Institution sichern mag, mittelfristig aber ihre gesellschaftliche Legitimität untergräbt. Wie aber lässt sich Reflexion im Hinblick auf religiöse Diversität in Flüchtlingsunterkünften so gestalten, dass individuelle religiöse Bedürfnisse und Hintergründe und die Funktionserfordernisse der Organisation zum Ausgleich gebracht werden können? Ein mögliches Beispiel wären moderierte interreligiöse bzw. interkulturelle Gesprächsforen, um religiöse Diversität sichtbar zu machen und zu kultivieren, anstatt sie unter den Teppich zu kehren. Im Vordergrund sollten dabei individuelle biographische Perspektiven und konkrete, alltagsweltliche Themen stehen. Strukturell wäre auch eine Ausweitung der interreligiösen bzw. interkulturellen Kommunikation im Rahmen der Sprach- und Orientierungskurse denkbar, die derzeit v.a. auf die Differenz zwischen Deutschland und den Herkunftsländern abstellen. Bei der Umsetzung einer solchen religionssensiblen Ausrichtung in der Flüchtlingssozialarbeit könnten v.a. die konfessionellen Wohlfahrtsverbände eine Rolle spielen, da sie im Idealfall sozialarbeiterliche Professionalität und postsäkulare Gesprächsfähigkeit zu verbinden wissen.

Prof. Dr. Alexander-Kenneth Nagel
Georg-August-Universität Göttingen
Institut für Soziologie
Platz der Göttinger Sieben 3
D-37073 Göttingen
alexander-kenneth.nagel@sowi.uni-goettingen.de

Abstract

The article investigates the basic tension between institutionality and change based on an organizational case study of how refugee accommodation centers in Germany respond to religious pluralization. It focuses on the administrative staff and the social workers in these centers who face a high degree of uncertainty vis-à-vis the multireligious and multicultural constellations they encounter. In order to cope with a lack of religious competence (Religionskompetenz) they apply three kinds of strategies, namely Restriction of the scope of legitimate religious expression, Simplification of religious and cultural heterogeneity through culturalist stereotypes and an Externalization of responsibilities to deal with religious differences, such as dietary needs. The article concludes on the general note that modern organizations which are subject to functional differentiation respond to (religious) pluralization by adopting a restrictive understanding of (religious) freedom and ponders on the applicability of this hypothesis to other organizational contexts as well as other forms of pluralization.

Literaturhinweise

- Becci, Irene und Olivier Roy* (2015): Religious Diversity in European Prisons. Challenges and Implications for Rehabilitation. Cham.
- Becci, Irene* (2015): Institutional resistance to religious diversity in prisons: Comparative reflections based on studies in Eastern Germany, Italy and Switzerland, in: International Journal of Politics, Culture, and Society 28.1, 5–19.
- Beck, Ulrich* (2016): Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne. Berlin.
- Beckford, James A.* (2013): Religious diversity in prisons: chaplaincy and contention, in: Studies in Religion/Sciences Religieuses 42.2, 190–205.

- Berger, Peter L. (2017): Die zwei Pluralismen, in: Peter L. Berger, Silke Streets und Wolfram Weiße (Hg.): Zwei Pluralismen. Positionen aus Sozialwissenschaft und Theologie zur religiösen Vielfalt und Säkularität, Münster, 17–30.
- Cadge, Wendy, Mar Griera, Kristen Lucken und Ines Michalowski (2017): Religion in public institutions: Comparative perspectives from the United States, the United Kingdom, and Europe, in: *Journal for the Scientific Study of Religion* 56.2, 226–233.
- Gehlen, Arnold (1977 [1956]): Urmensch und Spätkultur. Philosophische Ergebnisse und Aussagen. Frankfurt am Main.
- Jahn, Sarah J. (2017): Götter hinter Gittern: die Religionsfreiheit im Strafvollzug der Bundesrepublik Deutschland, Frankfurt am Main.
- Lepsius, M. Rainer (1997): Institutionalisierung und Deinstitutionalisierung von Rationalitätskriterien, in: Gerhard Göhler (Hg.): *Institutionenwandel*, Wiesbaden, 57–69.
- Martínez-Ariño, Julia und Mar Griera (2016): Responses to religious diversity in Spain: hospitals and prisons from a comparative perspective, in: *Interdisciplinary Journal for Religion and Transformation in Contemporary Society* 2.1, 37–59.
- Michalowski, Ines (2012): Der Umgang mit religiöser Diversität im Militär: Deutschland und die USA im Vergleich, in: Gerhard Kümmel (Hg.): *Die Truppe wird bunter: Streitkräfte und Minderheiten*, Baden-Baden, 111–124.
- Nagel, Alexander-Kenneth (2009): Politiknetzwerke und politische Steuerung. Institutioneller Wandel am Beispiel des Bologna-Prozesses, Frankfurt am Main.
- Nagel, Alexander-Kenneth und Veronika Rückamp (2019): Religiöse Diversität und Praxis in Flüchtlingsunterkünften, in: *Zeitschrift für Religion, Gesellschaft und Politik* 3, 7–27.
<https://doi.org/10.1007/s41682-018-0023-0>
- Rendtorff, Trutz (1973): Das Problem der Institution in der neueren Christentumsgeschichte. Ein Diskussionsbeitrag, in: Helmut Schelsky (Hg.): *Zur Theorie der Institution*, Düsseldorf, 141–153.
- Schelsky, Helmut (1957): Ist die Dauerreflexion institutionalisierbar?, in: *Zeitschrift für evangelische Ethik* 1.1, 153–174.
- Schelsky, Helmut (1973): Zur soziologischen Theorie der Institution, in: Helmut Schelsky (Hg.): *Zur Theorie der Institution*, Düsseldorf, 9–26.
- Stark, Rodney und Roger Finke (2000): *Acts of faith. Explaining the human side of religion*. Berkley/Los Angeles.
- Suchman, Mark C. (1995): Managing legitimacy: Strategic and institutional approaches, in: *Academy of management review* 20.3, 571–610.
- Taubes, Jacob (1973): Das Unbehagen an den Institutionen. Zur Kritik der soziologischen Institutionenlehre, in: Helmut Schelsky (Hg.): *Zur Theorie der Institution*. Düsseldorf, 67–76.
- Vertovec, Steven (2007): Super-diversity and its implications, in: *Ethnic and racial studies* 30.6, 1024–1054.
- Winkler, Gabriele und Nina Degele (2015): *Intersektionalität: Zur Analyse sozialer Ungleichheiten*. Bielefeld.

Internetquellen

- Deutsches Institut für Menschenrechte (DIM) (2016): Religionsbezogene Gewalt in Flüchtlingsunterkünften, URL: https://www.institut-fuer-menschenrechte.de/fileadmin/user_upload/Publicationen/POSITION/Position_5_Religi-onsbezogene_Gewalt_in_Fluechtlingsunterkuenften.pdf, abgerufen am 30.03.2010.
- Becker, Lilith (2016): Uni-Streit auf dem Rücken der Muslime, URL: <https://www.evangelisch.de/inhalte/132395/08-03-2016/uni-streit-auf-dem-ruecken-der-muslime-der-tu-dortmund-um-den-raum-der-stille>, abgerufen am 30.03.2010.
- Open Doors Deutschland e.V. (2017): Mangelnder Schutz religiöser Minderheiten in Deutschland. Religiös motivierte Übergriffe auf 743 christliche Flüchtlinge in deutschen Asylunterkünften, URL: https://www.opendoors.de/sites/default/files/2016_10_Erhebung_Mangelnder_Schutz_religioeser_Minderheiten_Auflage4_04_2017.pdf, abgerufen am 30.03.2010.
- Open Doors Deutschland e.V.: Forderungen zum Schutz christlicher Flüchtlinge in Deutschland, URL: <https://www.opendoors.de/hilfe-weltweit/im-fokus/christliche-fluechtlinge-deutschland/forderungen-zum-schutz-christlicher-fluechtlinge-deutschland>, abgerufen am 30.03.2010.
- Universität Hamburg (2017): Verhaltenskodex zur Religionsausübung an der Universität Hamburg, URL: <https://www.fid.uni-hamburg.de/verhaltenskodex-religionsausuebung-inkl-ausfuhrungsbestimmung.pdf>, abgerufen am 30.03.2010.