

### 3. METHODOLOGISCHE PERSPEKTIVE: QUALITATIVE, PROBLEMZENTRIERTE INTERVIEWS

Auch ohne die andauernde Rivalität zwischen quantitativen und qualitativen Methoden in der Sozialwissenschaft aufnehmen oder gar fortführen zu wollen, meine ich, dass es Forschungsgegenstände und Interessenlagen gibt, denen entweder die eine oder aber die andere Methode jeweils angemessener ist. Wenn für diese Untersuchung die Wahl auf qualitative Methoden fällt, heißt das nicht, dass quantitative, ‚harte‘ Methoden nicht ebenfalls erkenntnisgenerierend sein könnten, nur belegt nicht zuletzt die vielerorts geäußerte Kritik an der Heitmeyer-Untersuchung<sup>82</sup>, dass das hier untersuchte Feld mit seinen spezifischen Problemlagen von einem quantitativen Ansatz so nicht auszuleuchten gewesen wäre. Nichtsdestotrotz fehlen bis heute große, umfassende und repräsentative Untersuchungen zu Bestand und Wandlungsprozessen islamischer Religion sowie zu Mitgliedschaft, Mitgliederstruktur, Gemeindebindung und Gemeindestruktur islamischer Organisationen in Deutschland.<sup>83</sup> Das ist beklagenswert, hat aber eine Ursache sicherlich auch darin, dass *der individuelle Sinn*, den hiesige Muslime u.a. in ihren Gemeinden suchen, finden und durch ihre Mitgliedschaft ausdrücken und darüber hinaus *die lebensweltliche Bedeutung* von islamischer Religion in Deutschland noch längst nicht erschöpfend *qualitativ* beschrieben wurde. Ohne solche Vorarbeiten dürfte es aber schwierig sein, entsprechende quantitative Fragestellungen und Untersuchungssitems zu elaborieren: sind sie doch ihrer Natur nach – bezogen auf einzelne Personen – fragmentarisch und von Schätzungen abhängig.<sup>84</sup> *Sinnstrukturen* verweigern sich einer Kategorisierung nach Maß und Zahl; erst wenn sie in ihren komplexen Kontexten aufgespürt werden, sperren sie sich nicht länger der Beschreibung und dem Verständnis als individuelle und kollektive Deutungsmuster.

---

82 S. S. 32-39.

83 Vgl. Diehl/Urban 1999: 21f.

84 Vgl. Weiss 1994: 2.

### 3.1 Problemzentrierte Interviews als Sonderform des qualitativen Leitfadenterviews

Die Debatte über qualitative Sozialforschung und ihre theoretisch-methodologischen Voraussetzungen hat sich seit den 1970er-Jahren auch im deutschsprachigen Raum in zahlreichen Hand- und Lehrbüchern niedergeschlagen.<sup>85</sup> Nicht zuletzt die zahlreichen Neu- und Wiederherausgaben belegen, dass ihnen breite Rezeption und permanente Weiterentwicklung gewiss ist. Für diesen Rahmen soll es genügen, die genannten Verfahren nicht in ihrer Breite, sondern nur bezogen auf das qualitative Interview – hier: das *problemzentrierte Interview* – zu diskutieren. Auch für diesen Spezialfall liegen zahlreiche Veröffentlichungen vor, die die Methode entwickeln und für neue Applikationsmöglichkeiten modifizieren.<sup>86</sup>

Das *problemzentrierte* als Sonderform des *qualitativen Interviews* wurde zuerst von Witzel (1982) beschrieben. Er versteht es als „forschungspraktische Einlösung der Kritik an standardisierten Messverfahren“ und folgert im Rekurs u.a. auf Glaser und Strauss (1967), dass „der komplexe und prozessuale Kontextcharakter der sozialwissenschaftlichen Forschungsgegenstände“ (Witzel 1989: 227) nur in offenen theoretischen Konzepten zu erfassen sei, die einen kommunikativen Charakter der Datengewinnung (vgl. ebd. 228f.) voraussetzten. Die dem gegenüber aus naturwissenschaftlichen Experimenten entlehnte ‚Neutralität‘ des Forschers, der den Forschungsverlauf nicht durch persönliches Eingreifen manipulieren wolle, könne in einem auf Kommunikation basierenden Erhebungsmodell nur scheitern: Gerade die zur Schau gestellte Neutralität des Forschers, wie sie idealtypisch unter Laborbedingungen erreicht werden soll, würde bei den Befragten starke Reaktionen und Beeinflussungen erzeugen (vgl. ebd. 229). Würde demgegenüber die Befragungssituation als Kommunikationssituation verstanden und dieses Verständnis Teil der Methode, könnte die Reflexion der Interaktion zwischen Interviewer und Interviewten zusätzliche, weitergehende Erkenntnisse über den Forschungsgegenstand liefern, die ihrer Natur nach durch standardisierte Verfahren nicht zu erreichen wären.

Witzel legt für problemzentrierte Interviews eine Programmatik vor, deren Kernbestand „*Problemzentrierung*“, „*Gegenstandorientierung*“ und „*Prozessorientierung*“<sup>87</sup> bilden (vgl. ebd. 230-233). Unter diesen Vorgaben wird in Anlehnung an die Technik qualitativer Interviews eine Kombination von Methoden zum Einsatz gebracht, die

85 Um nur die aktuelleren bzw. aktualisierten zu nennen, vgl. Lamnek 1988, 1995; Flick 1995; Kleinig 1995; Mayring 1996. Weiss (1994) legt mit *Learning from Strangers. The Art and Method of Qualitative Interview Studies* ein sehr prägnantes, übersichtliches und praxisnahes Handbuch vor, das sich von den genannten deutschsprachigen auch darin unterscheidet, dass es weniger darum bemüht ist, sich gegenüber quantitativen Methoden als wissenschaftlich zu legitimieren.

86 U.a. Witzel 1982, 1989, 1996; Lamnek 1995; Strobl/Böttger 1996; Schmidt-Grunert 1999.

87 Das Kriterium *Prozessorientierung* leitet sich wiederum von Glasers *grounded theory approach* her; vgl. Witzel (1989: 233) und dessen Verweise auf Glaser 1978 und Glaser/Strauss 1967 an anderer Stelle.

sich zuerst dadurch auszeichnet, dass der Forscher mit einer umfangreichen Vorkenntnis möglichst vieler Aspekte des zu untersuchenden Gegenstands operiert, die zu einem wissenschaftlichen Konzept verdichtet dem Interviewleitfaden zugrunde liegen. Dieses Konzept muss offen sein und durch die Aussagen der Befragten gleichzeitig überprüft und permanent modifiziert werden. Dadurch löst sich der Widerspruch zwischen der qualitativen Methodologie, wie sie idealtypisch vom narrativen Interview repräsentiert wird, und dem hier zum Einsatz gebrachten Vorwissen des Forschers auf (vgl. Witzel 1989: 231; Lamnek 1995: 74f.). Der Prozesscharakter bezieht sich dementsprechend nicht nur auf einzelne Interviewsituationen, sondern auf den gesamten Forschungsverlauf und Erkenntnisgewinn.

Der Interviewleitfaden, „den der Forscher aus seinen Vorüberlegungen zum Problembereich entwickelt hat [...], dient vor allem dazu, all jene Themenbereiche, die der Befragte von sich aus angesprochen und erschöpfend behandelt hat, auf der Liste zu streichen. [...] Andererseits dient der Fragebogen eben auch dazu, nicht behandelte Gegenstände auszusondern und nachzufragen. Der Leitfaden ist also insgesamt als Gedächtnisstütze und Orientierungsrahmen in der allgemeinen Sondierung zu sehen“ (Lamnek, 1995: 77). Zusätzlich zum Leitfaden kommen bestimmte Fragetechniken als „*verständniserzeugende Kommunikationsstrategien*“ zum Einsatz, die Witzel als „*Zurückspiegelung*“, „*Verständnisfrage*“ und „*Konfrontation*“ kennzeichnet (Witzel 1989: 244-250; Lamnek 1995: 76). Die Methode der Konfrontation gilt als die sensibelste, weil sie schlimmstenfalls das Vertrauensverhältnis zwischen Interviewer und Interviewten als Voraussetzung qualitativer Datenerhebung nachhaltig stören und zerstören kann. Dass gerade diese Fragetechnik für die vorliegende Untersuchung große Bedeutung hat(te), ergibt sich aus der Rollenverteilung, die nicht allein dem Muster Interviewer-Befragte folgt, sondern sich auch durch die Zuschreibungen von jeweils deutsch-nichtdeutsch, Mehrheit-Minderheit, christlich-muslimisch, jugendlich-erwachsen weiter konkretisiert. Solche Zugehörigkeiten sind immer auch Ausdruck von Vorurteilsstrukturen, die selbstredend bei der Interpretation der Ergebnisse berücksichtigt werden müssen, weil sie nicht ohne Einfluss auf die Kommunikationsstrategien bleiben.

Die Auswahl der zu Befragenden unterscheidet sich wesentlich von den Auswahlkriterien standardisierter Erhebungen. Im Gegensatz zu diesen geht es hier nicht vorrangig um *Repräsentativität*, sondern um Informationen der *subjektiven Ebene* der Befragten und die Qualität ihrer Aussagen (vgl. Schmidt-Grunert, 1999: 36). Die Aufgabe lautet, „ein möglichst zutreffendes Set der relevanten Handlungsmuster in einer sozialen Situation herauszufinden“ (Lamnek 1995: 92). Allerdings „könnte etwa der Fall eintreten, dass solche Personen, die ein typisches Deutungsmuster sozialer Realität aufweisen, gerade diejenigen sind, die nicht zu einem Interview bereitstehen (aus welchen Gründen auch immer) und von daher nicht in die Analyse Eingang finden (Man denke nur an die Untersuchung von Randgruppen)“ (ebd. 92). Die Auswahl der Befragten ist deshalb eine wichtige Quelle von Verzerrungen: „Gerade

bei der Durchführung qualitativer Interviews spielen fast immer informelle Kontakte zu den zu untersuchenden Personen oder Gruppen von Handelnden eine wichtige Rolle bei der Auswahlentscheidung. Deshalb kann der Forscher nicht sicher sein, ob diese informellen Kontakte so weitreichend und umfassend sind, dass er alle relevanten und typischen Handlungs- und Deutungsmuster erfasst hat“ (ebd. 93). Aber ähnliche Einschränkungen gelten auch für quantitative Ansätze und repräsentative Untersuchungen, die von solchen Fehlerquellen ebenfalls nicht frei sind.

Bestandteil qualitativer Untersuchungsmethoden ist, dass die Daten im ausgewählten sozialen Feld erhoben werden müssen. Eine vertraute Umgebung vermeidet für die Befragten Unsicherheiten, die eine weitere Verzerrung bedeuteten. Wenn der Forscher Anlass und im problemzentrierten Interview eben auch das Thema der Interaktionsbeziehung (vor-)formuliert, sollten die Befragten doch gewiss sein können, den Verlauf des Interviews wenn nicht vorzugeben, dann doch aktiv mit zu bestimmen. „Der Interviewer passt sich den Denkstrukturen und dem Sprachvermögen des Befragten an. Jede Fremddetermination wäre nicht nur behindernd, sondern sogar schädlich. Der Befragte gestaltet inhaltlich und sprachlich; letzteres insbesondere deshalb, weil er sein Sprachvermögen nicht kurzfristig nach oben verändern kann“ (ebd. 96). Trotzdem „ist aber auch das qualitative Interview insoweit keine Alltagssituation, als es sich um eine *asymmetrische Interaktionsbeziehung* zwischen den beiden Partnern handelt. Der Interviewer ist während des Interviews eher passiv, wenngleich er versucht, den zu Befragenden zu weiteren Äußerungen zu motivieren“ (ebd. 105). Eigene Beiträge, Schilderungen und Einschätzungen des Interviewers *können* einen Platz haben, um zu demonstrieren, dass die Interviewsituation grundsätzlich repressionsfrei ist, und damit potentiellen Äußerungen der Befragten zusätzliche Stimuli bieten. Der Befragte soll „das Gefühl (haben), trotz der asymmetrischen Situation, dass er persönlich das Interview strukturiert und determiniert, dass seine Relevanzstrukturen von Bedeutung und dass ‚irrationale Sprünge‘ ausgeschlossen sind. Hat nämlich der Interviewer ein angenehmes Klima geschaffen, so hat der Befragte im Regelfall keinerlei Bedenken, auf seinem Sprachniveau längere Zeit über sich und seine Erfahrungen zu berichten oder zu erzählen“ (ebd. 106).

Den Unterschied zur Alltagskommunikation betont auch Weiss (1994: 8), indem er auf die Rollen hinweist, denen das Verhalten von Befragtem und Interviewer jeweils folgt. In „normalen“ Konversationen kann potenziell jeder Teilnehmer gleichberechtigt die Gesprächsthemen und -schwerpunkte setzen. Im Interview verhält es sich dagegen so, dass „the respondent provides information while the interviewer, as a representative of the study, is responsible for directing the respondent to the topics that matter to the study“ (ebd. 8). Das eher *passive* Verhalten, wie Witzel und Lamnek es für den Forscher fordern, stellt sich hier als ein anderes dar, insofern es aus dieser Sicht immer auch *strategisches* Verhalten ist, das auf den Erhalt von Information zielt. Dieser Gedanke findet sich bei Bourdieu (1998: 780) weitergeführt, wenn er schreibt, dass – eben weil die Beziehung zwischen Interviewer und Befragtem unge-

achtet aller spezifischen Eigenheiten soziale Beziehung bleibt – vielfältige Effekte berücksichtigt werden müssen, „denn bereits in der Struktur der Befragungsbeziehung an sich sind alle möglichen Verzerrungen angelegt. Es geht darum, diese Verzerrungen zu erkennen und zu kontrollieren, und dies eben genau in der Ausübung einer Praxis, die reflektiert und methodisch sein kann, ohne die Anwendung einer Methode oder die praktische Umsetzung einer theoretischen Reflexion zu sein“ (ebd. 780). Die Zurückweisung von ‚Methode‘ und ‚Reflexion‘ bei Bourdieu bezieht sich darauf, dass, wie er meint, auch qualitative Ansätze in ihrer Methodologie allzu leicht versucht seien, sich an den Forderungen jener Disziplinen zu orientieren, die im Wissenschaftskanon über die größere Anerkennung verfügten, nämlich strikter naturwissenschaftlich orientierte oder solche, die denen ihre Paradigmata entlehnten (vgl. ebd. 779). Stattdessen müsse „man sich um einen reflexiven Umgang mit den Errungenschaften der Sozialwissenschaften (bemühen), um die Effekte der Umfrage zu kontrollieren und die Befragung auf der Grundlage der Beherrschung der unumgänglichen Effekte einer Befragung durchzuführen. Denn der positivistische Traum von der perfekten epistemologischen Unschuld verschleiert die Tatsache, dass der wesentliche Unterschied nicht zwischen einer Wissenschaft, die eine Konstruktion vollzieht, und einer, die das nicht tut, besteht, sondern zwischen einer, die es tut, ohne es zu wissen, und einer, die darum weiß und sich deshalb bemüht, ihre unvermeidbaren Konstruktionsakte und die Effekte, die diese ebenso unvermeidbar hervorbringen, möglichst umfassend zu kennen und zu kontrollieren“ (ebd. 781).<sup>88</sup>

Um diese Effekte, die erst durch das Eindringen des Interviewers in die Sphäre des Befragten entstehen, kontrollieren zu können, ist es unumgänglich, sich mit den Gründen auseinanderzusetzen, die wiederum die Befragten zum Eintritt in diese besondere Form einer sozialen Beziehung, die das Interview darstellt, bewegen. „Der Interviewer muss sich also zunächst einen Eindruck davon verschaffen, wie groß und welcher Art das Gefälle zwischen dem Gegenstand der Umfrage, wie er vom Befragten verstanden und interpretiert wird, und dem Gegenstand in seinen eigenen Augen ist, um daraus die entstehenden Verzerrungen mindern oder um zumindest verstehen zu können, was gesagt werden kann und was nicht. Es geht also darum, die Zensur zu begreifen, die bewirkt, dass bestimmte Dinge nicht gesagt werden, und die Beweggründe dafür zu erkennen, dass andere betont werden“ (ebd. 781).

Der Interviewer bestimmt Spielregeln und eröffnet das Spiel; eine Asymmetrie, die durch gesellschaftliche Unterschiede (Teilhabe an kulturellem Kapital) noch be-

88 Wie andere Autoren von Hand- und Lehrbüchern weist auch Lamnek (1995: V) darauf hin, dass „qualitative Sozialforschung auf allen (meta-)theoretischen Ebenen und in allen Phasen kein monolithisches, homogenes und eindeutig identifizierbares Konzept (ist); sie kann vielmehr wissenschaftstheoretisch, methodologisch, methodisch und soziologisch-theoretisch unterschiedlich gefasst werden, weshalb eine vereinheitlichende Darstellung den jeweils differenzierenden und nuancierenden Positionen kaum gerecht werden kann“.

tont wird. „Der *Markt der sprachlichen und symbolischen Güter*, der anlässlich des Interviews entsteht, variiert seiner Struktur nach in Abhängigkeit von der objektiven Beziehung zwischen dem Interviewer und dem Interviewten oder, was auf dasselbe hinausläuft, in Abhängigkeit von der Relation zwischen dem einem jeden von ihnen verfügbaren Kapital jeglicher, insbesondere aber sprachlicher Art“ (ebd. 781f.). Solche Effekte müssen kontrolliert werden, „um *die symbolische Gewalt, die durch die Interviewbeziehung zur Ausübung kommen kann, so weit wie möglich zu reduzieren*“ (ebd. 782).

Bourdieu versucht diese Störungsmöglichkeiten auszugleichen, indem er fordert, dass Interviewer und Befragter sich gesellschaftlich möglichst nahe sein sollten, um durch einen vertrauensvollen Kontakt ‚gewaltfrei‘ kommunizieren zu können. Nur so „kann sich der Befragte aufgrund dessen, dass einer am Platz des anderen stehen könnte, davor sicher fühlen, dass seine subjektiven Beweggründe nicht auf objektive Ursachen und seine als freie Wahl erlebten Entscheidungen nicht auf die Folge objektiver, in der Analyse offengelegter Determinismen reduziert werden. [...] In diesem Fall (ist) außerdem sichergestellt, dass ein unmittelbares und ständig neu bestätigtes Einvernehmen hinsichtlich der Vorverständnisse zu den Inhalten und Formen der Kommunikation besteht. Dieses Einvernehmen bestätigt sich in Form eines Aussendens von für beide verständlichen Signalen, das nur schwer bewusst und absichtlich produziert werden kann, eines Aussendens all dieser nichtverbalen Zeichen, die den verbalen beigelegt sind und entweder anzeigen, wie diese oder jene Aussage interpretiert werden muss, oder wie der Gesprächspartner sie interpretiert hat“ (ebd. 783). Sicherlich sind die Möglichkeiten, gesellschaftliche Distanz aufzuheben, beschränkt und wohl nur im Idealfall zu erreichen; und tatsächlich minimierten sich die Möglichkeiten, überhaupt irgendetwas zu sagen, wenn die Beteiligten eines Interviews in allem übereinstimmten. Es geht also um einen Mittelweg zwischen *totaler Übereinstimmung* und *totaler Divergenz* (vgl. ebd. 785f.).

Gerade für die vorliegende Untersuchung ist nicht davon auszugehen, dass sich alle gesellschaftlichen Unterschiede ausgleichen ließen. Für diesen Fall rät Bourdieu dem Forscher einerseits, sein Verhalten in der Interviewsituation, aber auch die Effekte, die sich aus verschiedenen sozialen Stellungen ergeben, als Teil einer ‚Konstruktionsarbeit‘ zu begreifen. „Wenn man keine Möglichkeit hat, die sozialen Effekte der aus gesellschaftlicher Distanz erwachsenden Asymmetrie zu neutralisieren oder vorübergehend auszuschalten, kann man auf möglichst geringfügig von den Effekten dieser Befragungssituation gebrandmarkte Äußerungen nur zum Preis einer ständigen Konstruktionsarbeit hoffen. [...] Auch wenn der Soziologe von seinem Interviewpartner gesellschaftlich noch so weit entfernt ist, kann er ihm dennoch das Gefühl geben, mit gutem Recht das zu sein, was er ist, wenn er ihm durch seinen Tonfall und vor allem durch den Inhalt seiner Fragen vermittelt, dass er sich *gedanklich in ihn hineinversetzen* kann, ohne jedoch dabei so zu tun, als bestehe die gesellschaftliche Distanz zwischen ihnen nicht (im Gegensatz zur populistischen Perspektive, deren blinder Fleck genau in ihrem eigenen Standpunkt besteht)“ (ebd. 786).

Das bedeutet auch, im Einzelfall für den Befragten Partei zu ergreifen, und trifft sich wohl mit dem Verhalten, das Lamnek (1995: 105) als notwendige ‚Solidarisierung‘ beschreibt.

Dieses Vorgehen verlangt, das Interview so zu führen, „dass der Befragte in dem Interview und generell in der Situation einen Sinn erkennen kann. Und es äußert sich vor allem in der Fragestellung: Genau wie die Antworten, die es hervorbringt, leitet sich auch die Fragestellung von einer verifizierten Repräsentation der Bedingungen ab, in denen sich der Befragte befindet und deren Produkt er ist. Das heißt, der Interviewer hat nur dann eine gewisse Chance seinem Gegenstand gerecht zu werden, wenn er ein enormes Wissen über ihn hat, welches er entweder im Laufe eines ganzen Forscherlebens oder, auf direktere Weise, im Laufe vorausgehender Gespräche mit dem Befragten selbst oder mit Informanten gewonnen hat“ (Bourdieu 1998: 786f.). Ohne dieses Wissen kann der Forscher in einer Interviewsituation nicht frei und spontan – den Befragten tatsächlich zugewandt – agieren. Die Befragten sind umgekehrt auf dieses offene Klima angewiesen, um nicht nur im Interview ihre Sicht der Dinge ausdrücken zu können, sondern um – im Fall eines gelungenen Interviews – die eigene Sicht überhaupt erst „durch dieses Zur-Sprache-Bringen“ entdecken (vgl. ebd. 791f.).<sup>89</sup>

„Entgegen der Illusion, man könnte durch das Ausschalten des Beobachters Neutralität erzeugen, gilt es also paradoxerweise einzugestehen, dass alles ‚Spontane‘ konstruiert ist, aber in einer *realistischen Konstruktion*“ (ebd. 793). Dazu gehört, dass nicht nur die „aktuelle Struktur der Interaktion als marktmäßiger Austausch“, sondern auch „die Struktur des gesellschaftlichen Raumes“, in die die Befragten gestellt sind, in die Analyse einbezogen wird (ebd. 793). Zwischen der inneren Übereinstimmung von Interviewer und Befragtem, der fördernden Anteilnahme des Interviewers „und dem Aufdrängen einer Problematik, wie es viele Meinungsumfragen in einer Illusion von ‚Neutralität‘ mit ihren unnatürlichen und gekünstelten Fragen vollziehen, liegen Welten“ (ebd. 794).

### 3.2 Die Interviews:

#### **Zugang, Zielgruppenbestimmung und Teilnehmerauswahl**

Das gesamte Forschungsvorhaben war in drei Phasen aufgeteilt: Neben den Literaturrecherchen, einer methodischen Festlegung und dem Entwurf eines Interviewleit-

89 Tatsächlich hat sich im Nachhinein erwiesen, dass mehrere der an den Interviews beteiligten Jugendlichen noch über einen längeren Zeitraum mit Freunden und/oder Eltern über die Interviews diskutiert haben. Dabei stellten sie nicht selten fest, dass manche ihrer Ansichten und Deutungen sich erst in der Interviewsituation entwickelt hätten oder ihnen überhaupt bewusst geworden wären. Das *Zur-Sprache-Bringen* Bourdieus (s.o.) bedeutet also auch, dass der Interviewer in die Bewusstseinsbildung der Befragten einwirkt, indem er ihnen von Außen Anlass zur *Selbst-Vergewisserung* gibt.



fadens sollten parallel bestehende Kontakte zu islamischen Einrichtungen erneuert und vertieft, dort auch unter den ‚Funktionären‘ für das Vorhaben geworben, die Erhebungsgruppe festgelegt und Interviewpartner ausgewählt werden. Anschließend war ein Zeitraum mit beständigem Kontakt zu ausgewählten Moscheegemeinden vorgesehen. Währenddessen sollten Interviews geführt, verschriftet und vorläufig ausgewertet werden. Die letzte Phase sah die abschließende Auswertung der Protokolle, eine systematisierende Interpretation des gewonnenen Materials, eine abschließende Prüfung der untersuchungsleitenden Hypothesen und schließlich die Abfassung der Dissertation vor. Veränderungen ergaben sich vor allem für die zweite Phase. So war zu realisieren, dass sich (Gruppen-)Strukturen in den Jugendabteilungen der ausgewählten Moscheegemeinden teilweise sehr rasch veränderten, vor allem wenn es übergemeindliche Angebote offener Jugendarbeit von ehrenamtlichen – was die Regel ist – Mitarbeitern gab, die Jugendliche aus dem gesamten Stadtgebiet erreichen. Um hier kontinuierlichen Kontakt zu pflegen, hätten die Treffen in geringeren zeitlichen Abständen erfolgen müssen. Darüber hinaus stellte sich die Bereitschaft der Jugendlichen, sich an meinem Vorhaben zu beteiligen, als abhängig von verschiedenen Faktoren heraus. Zum einen prägen islamische Feste und Feiertage das religiöse, soziale und – mindestens in der Migration – auch das politische Leben im Jahresverlauf.<sup>90</sup> Andererseits waren die Gesprächspartner als Schüler, Auszubildende und Studenten unterschiedlichen Anforderungen ihrer jeweiligen Ausbildungen unterworfen: So war zum Beispiel während Klausuren- und Prüfungsphasen an Schulen oder Hochschulen niemand bereit, mehrstündige Interviews zu geben. Dazu kamen Ferien- und Urlaubszeiten, während derer viele Jugendliche entweder Praktika absolvierten, Ferienjobs nachgingen oder aber verreist waren.<sup>91</sup> Schließlich stellte sich heraus, dass die anfänglichen Pläne, begleitend teilnehmende Beobachtung zu betreiben, nicht wie geplant zu realisieren waren. Wann immer ich als Besucher in einer Moschee oder den zugehörigen Jugendtreffs war, wurde ich eben auch als Besucher wahrgenommen. Mein Auftreten unterbrach in der Regel den üblichen Ablauf. Statt dessen war ich Gast und wurde auch entsprechend behandelt: Man bat mich zum Tee und mehrere Anwesende bemühten sich um ein Gespräch mit mir. Daraus ergaben sich allerdings etliche Möglichkeiten, die Fragestellung zu überprüfen und um den Blickwinkel der Zielgruppe, muslimische Jugendlicher türkischer

90 Viele Kontakte zu öffentlichen und/oder politischen Institutionen bzw. ihren Vertretern sind saisonal unterschiedlich: So bietet alljährlich der *ramazan*-Monat Gelegenheit, offizielle Einladungen an die genannten Vertreter auszusprechen. Die Gemeinden richten dann häufig große Empfänge für solche Gäste aus, die sie als Multiplikatoren für ihre Sache ansehen.

91 Durch den Kontakt mit Jugendabteilungen der Gemeinden musste zunächst das Profil der Untersuchung modifiziert werden: Waren ursprünglich Jugendliche im Alter von ca. 15 bis 20 Jahren als zu untersuchende Altersgruppe anvisiert worden, stellte sich heraus, dass die Altersspanne der tatsächlichen Besucher solcher ‚jugendspezifischen‘ Einrichtungen deutlich breiter gefasst ist, dass der Begriff ‚Jugendlichkeit‘ in den islamischen Gemeinden eine andere Deutung erfährt als üblicherweise.



Herkunft, zu erweitern. Außerdem fanden sich in solchen eher informellen Kreisen manche der späteren Interviewpartner. Diese eher zwanglosen Begegnungen wurden in zahlreichen Gedächtnisprotokollen festgehalten.

Im ‚offizielleren‘ Rahmen von acht Interviews wurden Jugendliche der ausgewählten Altersgruppe befragt, die bis auf einen, der im Kleinkindalter im Rahmen des Familiennachzugs nach Bremen kam, alle in Bremen oder dem nordwestdeutschen Umland gebürtig sind. Bis auf einen Gesprächspartner haben alle in ihrer Kindheit *Qur'an*-Kurse in hiesigen Gemeinden besucht, wobei die Intensität dieser Kurse je nach Gemeinde und dem Interesse der Jugendlichen variieren kann. Zwei Gesprächsteilnehmer, gebürtige Bremer, verbrachten ihre Kindheit vom schulpflichtigen Alter an und bis zum Ende der türkischen Schulpflicht in der Türkei. Die Gespräche fanden in Kleingruppen von durchschnittlich drei bis vier Teilnehmern und ausnahmslos in den Räumen der betreffenden Gemeinden statt. In der Regel gab es ein oder mehrere vorbereitende Treffen mit den späteren Interviewteilnehmern. Drei Gespräche mit jüngeren Teilnehmern sind nach Vorgesprächen mit älteren ‚Funktionsträgern‘ der Jugendabteilungen, die jeweils zusammen mit älteren Jugendlichen befragt wurden, zu Stande gekommen. In allen Vorgesprächen ging es wesentlich darum, für die Bereitschaft, sich den Interviews zu stellen, zu werben. Dabei stellte sich heraus, dass unter den Jugendlichen einiges Misstrauen gegenüber der nicht-muslimischen Öffentlichkeit im Allgemeinen, im Besonderen aber gegenüber (sozialwissenschaftlichem) universitärem Forschen *über* Muslime besteht. Gerade auch die nicht-muslimische Religionswissenschaft erfährt breites Misstrauen. So hieß es häufiger, dass das von Religionswissenschaftlern verbreitete Wissen über den Islam zu großen Teilen schlicht falsch sei und – kolportiert über die Medien, aber auch im Schulunterricht – zu zahlreichen Missverständnissen innerhalb der Gesellschaft verantwortlich beitrage. Ziel der Vorgespräche war deshalb zunächst, das Vorhaben von den durch die Jugendlichen oftmals zu recht kritisierten Veröffentlichungen abzusetzen, indem ihnen gegenüber eine zwar nicht unkritische, aber doch deutlich wohlmeinende Haltung gegenüber dem Islam und den organisierten Muslimen in Deutschland eingenommen wurde. Insbesondere im Hinblick auf Integration, ein Begriff, der für die Jugendlichen insgesamt eher negativ besetzt ist, weil sie die Erfahrung machen, dass damit landläufig eine Preisgabe ihrer kulturellen Eigenheiten<sup>92</sup> verbunden ist, musste, weil er dennoch im Kontext religiöser Bindung abgefragt werden sollte, eine deutliche Abgrenzung zu Integrationsvorstellungen der Gesellschaft vertreten werden. Dazu war es wichtig zu bekunden, dass religiöse Zugehörigkeit im Untersuchungsdesign grundsätzlich als eine *legitime* Form der gesellschaftlichen Teilhabe, der Vergesellschaftung, aufgefasst würde. Trotzdem sicherten sich einige wenige Jugendliche im Vorfeld der Interviews ausdrücklich die Möglich-

92 Unabhängig davon, ob solche ‚kulturellen Eigenheiten‘ tatsächlich eine lebensgeschichtliche Verankerung und welche Relevanz sie für das Alltagsleben haben.

keit zu, unabhängig bzw. zusätzlich zu den gestellten Fragen *eigene* Stellungnahmen abzugeben, wenn sie den Eindruck hätten, dass der Interviewleitfaden an ihren Einstellungen vorbeigehe oder ihnen gar zuwiderlaufe. Allerdings wurde von dieser Möglichkeit tatsächlich kaum Gebrauch gemacht: Nur in einem Interview wurde gegen Ende ein Teilnehmer an diese Option erinnert; er zeigte sich aber mit dessen Verlauf und Inhalt zufrieden, sodass er sich auf eine kurze Ergänzung beschränkte.<sup>93</sup> Zusätzlich wurde allen Gesprächsteilnehmern angeboten, dass sie nach der Transkription der Tonbandprotokolle die Abschriften ausgehändigt bekämen und – fallweise – Korrekturen vornehmen könnten. Dieses Angebot wurde als eine weitere *vertrauensbildende* Maßnahme von den Teilnehmern begrüßt; Gebrauch gemacht hat aber schließlich keine der befragten Gruppen davon. Insgesamt stellte sich heraus, dass ein näheres Kennenlernen von Befragten und Interviewer und die Bereitschaft des Letzteren, kritische Rückfragen zuzulassen und sich ihnen zu stellen, eine wichtige Voraussetzung für das Gelingen darstellte. Der persönliche Eindruck aus den Vorgesprächen war dafür ebenso entscheidend wie auch Referenzen, die in früheren Projekten erworben wurden und nun ins Spiel gebracht werden konnten.<sup>94</sup> Die Gespräche verliefen durchweg in einer freundlichen Atmosphäre. Stets mit frischem Tee und mitunter auch Gebäck versorgt, überschritt ihre Dauer oftmals den gesetzten zeitlichen Rahmen. Fast alle Jugendlichen waren hochmotiviert und zeigten deutliches Interesse, ihre Sicht, ihr Bild des Islam zu vermitteln. Und häufig war es eben nicht ein Spiel von Fragen und Antworten, sondern eine lebhaft Diskussions, bei denen sich die Jugendlichen nicht scheuten, sich untereinander zu kritisieren und auch abweichende Standpunkte einzunehmen.

Allein die Interviews mit den Jüngeren innerhalb der Befragtengruppe verliefen streckenweise etwas ‚steifer‘ – sicherlich hatte das mit dem größeren Altersunterschied zwischen Interviewer und Interviewten und mit ‚Statusfragen‘ zu tun. Auch insgesamt fand sich – bei allen Befragten, bei den jüngeren nur ausgeprägter – eine gewisse Scheu, die sich aus der Angst erklären lässt, bei so wichtigen Fragen zum Wesen des Islam Fehler zu begehen. Viele Befragte schienen es vorzuziehen, wenn sie sich auf ungesichertem Terrain wähnten, lieber gar nichts als etwas Falsches zu sagen. So entstand in den Gesprächen mit Jüngeren vielleicht manche Verzerrung dadurch, dass schnell eloquentere Wortführer unter den Jugendlichen die Oberhand gewannen; allerdings haben die anderen, vielleicht weniger gewandt, aber in Sachen Islam unter Umständen versierter, sich nicht gescheut, offenkundige Fehler dieser Wortführer zu benennen und auch zu korrigieren. Wie auch immer, es hat sich insgesamt für alle Interviews als sinnvoll herausgestellt, Diskussionen unter den Teilnehmern nicht nur zuzulassen, sondern sogar zu fördern, weil sich dadurch das Gesamtbild vielfältiger zeigte. Ein weiteres Problem mit den Jüngeren lag auch darin,

---

93 S. S. 250f.

94 Hier: Bezug auf Frese/Hannemann (1995).

dass viele Aspekte des Leitfadens sich auf religiöse Bildung bezogen. Viele Fragen etwa nach dem Islamischen Recht schienen jüngere Muslime deutlich weniger zu interessieren als ältere und sie verfügten auch über weniger Erfahrungen etwa im Dialog mit Andersgläubigen.

### 3.2.1 Zielgruppenbestimmung

Es kann im Rahmen dieser Arbeit nicht darum gehen, statistische Informationen zu reproduzieren und um neue zu erweitern. Trotzdem erscheint es sinnvoll, wenigstens im Ausschnitt statistisches Material über Bevölkerungsstruktur und Altersgruppen vorzustellen, die bezogen auf die Zielgruppe von einiger Relevanz sind. Für wenigstens einen allgemeinen Überblick sollen darum Teile des Einwohnermelde- sowie des Ausländerzentralregisters der Hansestadt Bremen präsentiert werden.

In Bremen-Stadt wohnten am 31. Dezember 1998 insgesamt 543.279 Einwohner. Darunter sind 67.259 Ausländer, unter denen Türken die mit deutlichem Abstand größte Gruppe mit 26.359 Einwohnern bilden (Tab. 1).

Tab. 1: Einwohner HB-Stadt 1987: total 533.455/1999: total 543.278

|                                   | 1987    | 1999    |
|-----------------------------------|---------|---------|
| mit deutscher Staatsbürgerschaft  | 497.053 | 476.020 |
| mit türkischer Staatsbürgerschaft | 18.669  | 26.359  |
| andere Ausländer                  | 17.733  | 40.900  |

Seit der Volkszählung von 1987 ist die Zahl der Einwohner mit türkischer Staatsangehörigkeit von 18.669 um 8.790 Personen angewachsen. Damals wurde unter anderem auch nach Religionszugehörigkeit gefragt. 19.628 Bremer Bürger aller Nationalitäten bezeichneten sich damals als „Angehörige einer islamischen Religionsgemeinschaft“.<sup>95</sup> Diese Zahl müsste entsprechend des Bevölkerungswachstums ergänzt

95 Diese Zahl hat allerdings kaum Aussagekraft für die tatsächliche Zahl derjenigen Muslime, die von den Gemeinden erreicht werden oder in ihnen in irgendeiner Form aktiv sind. Da die Mitgliederlisten der Moscheevereine in aller Regel nur Männer (als „Haushaltsvorstände“) aufweisen und die gemeindeeigenen Angaben etwa über die Anzahl der regelmäßigen Besucher des Freitagsgebets häufig optimistisch hoch ausfallen, muss für realistische Zahlen auf Schätzungen zurückgegriffen werden. Für das Bremer Stadtgebiet kann für das Jahr 1995 in allen Gemeinden von +/- 6.000 Muslimen ausgegangen werden, die mindestens über familiäre Bindungen zum engeren Umkreis der islamischen Gemeinden gehören. Ca. 4.500 Muslime nehmen regelmäßig am Freitagsgebet teil. (Vgl. Frese/Hannemann 1995: 10f.) Deutlich mehr Besucher kommen zu den wichtigeren religiösen Festen in eine Moschee. Trotzdem bleibt festzustellen, dass eine Mehrheit der Muslime lt. Volkszählung von 1987 nicht von den Gemeinden erreicht wird, erst recht wenn vom Material der Volkszählung auf die Daten des Ausländerzentralregisters von 1999 hochgerechnet wird. Aber auch für die Mehrheit der „Kulturmuslime“ „(besitzt) der Islam [...] eine Bedeutung als religiöses Bekenntnis, denn die Angabe der Religionszugehörigkeit in der Volkszählung war freiwillig. Es wäre jedoch vorschnell, hier auf ‚Säkularisierungstendenzen‘ oder Abgrenzungen gegenüber den Moscheen zu schließen. Welche Bedeutung Religion in den

werden.<sup>96</sup> Innerhalb der Gruppe der Einwohner türkischer Herkunft gibt es 4.754 schulpflichtige Kinder und Jugendliche. 3.032 Kinder besuchen Schulstufen unterhalb der Sekundarstufe I. Die altersmäßig relevante Gruppe besteht also aus 1.722 Kindern und Jugendlichen.<sup>97</sup>

Tab. 2: *Schüler mit türk. Staatsangehörigkeit an Bremer Schulen ab Sek. I (1998) n = 896*

| Sonderschule | Hauptschule | Realschule | Gesamtschule | Gymn./FOS |
|--------------|-------------|------------|--------------|-----------|
| 130          | 298         | 211        | 62           | 195       |
| 14,5 %       | 33,3 %      | 23,5 %     | 6,9 %        | 21,8 %    |

Davon sind über die Hälfte, nämlich 896, männlichen Geschlechts<sup>98</sup> (Tab. 2). 14,5 % dieser männlichen Schüler besuchen Sonderschulen, 33,3 % Hauptschulen, 23,5 % Realschulen, 7,9 % Gesamtschulen und 21,8 % Gymnasien.<sup>99</sup> Diese Zahlen werden wichtig und aufschlussreich, wenn wir sie der Bildungsaspiration der Befragtengruppe gegenüberstellen (Tab. 3), was zwar objektiv eine Verzerrung des statistischen Materials bedeutet, weil zur Befragtengruppe des *samples* eben auch Absolventen der verschiedenen Schulformen zählen, aber dennoch einen mehr als subjektiven Eindruck über das Bildungsniveau der Befragten im Vergleich zu anderen Schülern türkischer Herkunft zulässt.<sup>100</sup>

---

verschiedenen Lebensbereichen hat, müsste dagegen im Einzelfall erfragt werden; umfassende Studien zu diesem Thema sind für islamische Migranten in Deutschland nicht bekannt.“ (Frese/Hannemann 1995: 11).

- 96 Wie schwer solche Einschätzungen tatsächlich sind, zeigen nicht zuletzt zwei Berliner Untersuchungen: Während einerseits für den Zeitraum von 1989 bis 1997 noch „ein gewisser Säkularisierungsprozess“ unter Jugendlichen türkischer Herkunft ausgemacht wurde, zeigt sich 1999 ein Zuwachs der unter 30-jährigen regelmäßigen Moscheebesucher um nahezu 10 % (Ausländerbeauftragte des Senats 1997: 3f. und 1999: 18ff.).
- 97 Berufsbildende Schulen und Fachoberschulen sind hier nicht erfasst.
- 98 Im Gegensatz zu fast allen anderen Bevölkerungs- und Altersgruppen ist der Anteil der männlichen unter den SchülerInnen türkischer Herkunft größer!
- 99 Alle Angaben: Statistisches Landesamt Bremen. Quellen: Einwohnermelderegister (Dez. '99), Ausländerzentralregister (Dez. '99), Volkszählung von 1987.
- 100 Die Zahlen derjenigen Jugendlichen und jungen Erwachsenen türkischer Herkunft, die sich in beruflfördernden Maßnahmen, in betrieblichen Ausbildungen oder im Studium an Hoch- und Fachhochschulen befinden, sind nicht spezifiziert zu ermitteln. Für unsere Zwecke soll die Annahme genügen, dass die Zahl der Schulabsolventen im Wesentlichen proportional zu den Zahlen der Schulbesucher ausfallen wird, wenn sich auch eine gewisse Schwankung in der *Selbsteinschätzung der Jugendlichen* andeuten mag: Sie behaupten nämlich, dass die Zahl der Schul- und Studienabbrecher unter Jugendlichen türkischer Herkunft vergleichsweise größer sei als bei deutschen Gleichaltrigen. Für die höhere Zahl der Studienabbrecher unter den türkischen Migranten kann ich eine – allerdings subjektive – Vermutung beibringen: In den letzten Jahren häufen sich Berichte von Jugendlichen dieser Gruppe, die in den Diplomphasen ihres Studiums scheitern. Eine Ursache mag in der fehlenden sprachlichen Kompetenz liegen; ich vermute jedoch, dass das abweichende Weltbild vieler Studenten türkischer Herkunft auch einen anderen Begriff von Wissenschaft impliziert, der mit dem westlichen, das sich aus aufklärerischen Positionen herleitet, unter bestimmten Umständen zu kollidieren scheint. – Ich habe Diplomarbeiten von muslimischen türkischen Kommilitonen (z.B. über *Die Stellung der Frau im Islam*) gele-

Tab. 3: Schüler mit türk. Staatsangehörigkeit ab Sek. I in 1998/Befragte

|               |        |        |
|---------------|--------|--------|
| Sonderschule  | 14,5 % | 0 %    |
| Hauptschule   | 33,3 % | 10,3 % |
| Realschule    | 23,5 % | 20,7 % |
| Gesamtschule  | 6,9 %  | 3,4 %  |
| Gymnasium/FOS | 21,8 % | 65,5 % |

An den Interviews nahmen 29 Jugendliche im Alter zwischen 14 und 26 Jahren teil. Ausreißer sind dabei ein eben noch 14-Jähriger und ein gerade schon 26-Jähriger. Die übrigen entsprechen dem Altersschema von 15 bis 25 Jahren. Interessanterweise deckt sich die Bildungsaspiration der Befragtengruppe *nicht* mit dem Niveau der Gesamtgruppe. Nur drei Befragte sind oder waren Hauptschüler, fünf sind oder waren Realschüler, je einer ist Gesamtschüler und Berufsschüler. 20 Befragte besuchen oder sind Absolventen von Gymnasien oder Fachoberschulen. Die neun Absolventen aus der Gruppe der Gymnasiasten und Fachoberschüler studieren an Fachhochschulen und Universitäten (Tab. 4).

Tab. 4: Befragte, Alterstruktur und Bildungsaspiration (n = 29)

|                | 14–17 | 18–22 | 23–26 |
|----------------|-------|-------|-------|
| Hauptschule    | 1     |       | 2     |
| Realschule     | 2     |       | 3     |
| Gesamtschule   | 1     |       |       |
| Gymnasium/FOS  | 8     | 2     |       |
| Berufsschule   |       | 1     |       |
| Fachhochschule |       | 1     | 1     |
| Universität    |       | 3     | 4     |

Augenfällig ist, dass keine Sonderschüler unter den Befragten sind und dass der Anteil an Hauptschülern und Gymnasiasten sich nahezu umgekehrt proportional zur Gesamtgruppe verhält. Dazu zunächst zwei erklärende Hinweise: Sicherlich haben diejenigen Jugendlichen leichter den Kontakt mit mir eingehen können, die innerhalb der Jugendabteilungen in gewisser Weise wort- und meinungsführend wirken. Das dürfte einen Grund darin haben, dass bereits in meinen Anfragen und den jeweiligen Vorgesprächen deutlich wurde, wie stark sich viele Interviewfragen auf Erwerb und Konsistenz von religiösem Wissen beziehen. Jugendliche, die ihre eigenen sprachlichen wie intellektuellen Möglichkeiten, aus welchen Gründen auch immer,

sen, die ihrem Charakter nach eher ‚Besinnungsaufsätze‘ waren als – im westlichen Sinn – wissenschaftliche Arbeiten. Dass die Bildungsbegriffe ebenfalls unterschiedliche sind, drängt sich auf, und auch die Feststellung, dass diese Unterschiede bisher offensichtlich nirgends problematisiert wurden.

als defizitär einstufen, waren offenkundig eher versucht, andere vorzuschicken. Zum anderen jedoch haben etliche Jugendliche in Moscheegemeinden ein fast elitäres Selbstbild. Die Jugendlichen, die sich in den Gemeinden treffen, halten sich, bezogen auf die Gesamtgruppe, nicht nur bildungsmäßig, sondern auch im Beruf für erfolgreicher. Neben der wohl interessengeleiteten Selbsteinschätzung, dass (nur) die Moscheegemeinden die Jugendlichen auf den ‚richtigen Pfad‘, der eben auch persönlichen Erfolg verheißt, brächten, scheint aber tatsächlich die Gruppe der regelmäßigen Moscheebesucher weniger (sozial) ‚auffällig‘ zu sein als die der Jugendlichen türkischer Herkunft insgesamt.<sup>101</sup>

### 3.2.1.1 Gemeinden und Dachverbände

In den Sparten der Jugendabteilungen, die überwiegend männlichen Besuchern der Gemeinden vorbehalten sind, ist eine relativ breite Altersspanne vorzufinden. Hatte ich anfangs die Gruppe der unter 20-Jährigen ins Auge gefasst, so musste ich mich bald korrigieren. Insbesondere Angebote wie Jugendcafés werden durchweg auch von Älteren besucht. Selbst 35-Jährige können sich noch unter dem *Label* ‚jugendlich‘ einordnen und tun das auch. In das dann nach oben erweiterte Alterssegment (15–25 Jahre) gehört jedoch die große Mehrheit aller Besucher. Umfang und Vielfalt des jugendspezifischen Angebots variieren nicht nur von Gemeinde zu Gemeinde, jeweils von den räumlichen und personellen Kapazitäten abhängig, sondern insbesondere auch von Dachverband zu Dachverband. In Bremen verfügt die größte Gemeinde, die neue, weithin bekannte Fatih-Moschee, über das breiteste Angebot. Dass sie die hiesige Zentralmoschee der *Millî Görüş* ist, ist durchaus kein Zufall. Unter allen Dachverbänden, mit Sicherheit in Bremen und wohl auch darüber hinaus, hält die *Millî Görüş* das breiteste Angebot für Jugendliche vor. Dazu gehören u.a. Hausaufgabenhilfe, Sprach- und Computerkurse, Freizeit- und Sportaktivitäten und ein vielfältiges Seminarangebot. All das wird, von Ausnahmen abgesehen, von ehrenamtlichen Mitarbeitern realisiert. Wenn damit auch eine stete personelle Fluktuation einhergeht, so ist die Vielfalt der Aktivitäten doch in der Regel gewährleistet. Jugendliche anderer Moscheegemeinden und Dachverbände, selbst wenn sie der Fatih-Moschee wegen ihrer Zugehörigkeit zur *Millî Görüş* kritisch gegenüberstehen,

101 Diese Gesamtgruppe ist deutlich schlechter gebildet, sie ist in größerem Ausmaß von Jugendarbeitslosigkeit betroffen und zeigt auch häufiger delinquentes Verhalten. Allerdings zeigen erste Ergebnisse einer bisher noch unveröffentlichten Studie der *Akademie für Arbeit und Politik* (Universität Bremen), dass die eher hohe Bildungsaspiration der Interviewteilnehmer nicht auf die Gesamtheit der jugendlichen Mitglieder und Sympathisanten der Moscheevereine zu übertragen ist. – Pfeiffer/Wetzels (2000: 15f.) weisen einen signifikanten Zusammenhang zwischen ‚relativer Armut‘ und ‚schlechter Ausbildungssituation‘ mit hohen Raten von Gewalkriminalität nach. Ihre „Folgerung lautet: Je besser die soziale Integration der jungen Türken und ihrer Familien gelingt, umso niedriger müsste ihre Gewaltrate ausfallen“. So konnte nachgewiesen werden, dass in solchen Regionen der Bundesrepublik, in denen die Arbeitslosigkeit allgemein niedriger ausfällt, jugendliche Türken weniger zu delinquentem Verhalten neigen, weil dort auch türkische Eltern weniger von Arbeitslosigkeit/Sozialhilfe betroffen sind (a.a.O.: 17).

bezeichnen sie deshalb dennoch als *prototypisch*.<sup>102</sup> Insgesamt wurden Jugendliche aus vier Dachverbänden befragt (Tab. 5).

Tab. 5: Befragte, Aufteilung nach Alter und Dachverbänden (n = 29)

|                    | 14–17 | 18–22 | 23–26 |
|--------------------|-------|-------|-------|
| <b>DİTİB</b>       | 3     | 3     | 2     |
| <b>Millî Görüş</b> | 9     | 4     | 3     |
| <b>ATİB</b>        |       |       | 2     |
| <b>ADÜTDF</b>      |       |       | 1     |
| <b>k. A.</b>       |       |       | 2     |

Sechzehn Befragte gehören Gemeinden der *Millî Görüş* an. Der Überhang an Jugendlichen aus der *Millî Görüş* ergibt sich neben dem oben Gesagten auch daraus, dass allein an einem Interview sechs Jugendliche teilnahmen. Acht weitere besuchen *DİTİB*-Moscheen, zwei besuchen die einzige Bremer *ATİB*-Moschee. Ein Befragter hält sich überwiegend im Zentrum der Türkischen Familienunion auf, die zwar Mitglied der *ADÜTDF*, aber nicht eigentlich Moscheegemeinde ist, jedoch einen kleinen Gebetsraum vorhält. Die meisten Gesprächspartner wiesen darauf hin, dass sie auch Gemeinden anderer Dachverbände besuchten. Oberflächlich wird behauptet, dass die Jugendlichen alle zusammen gehörten. Allerdings werden bei differenzierten Nachfragen dann doch Präferenzen deutlich. Tatsächlich lehnten es zwei Befragte ausdrücklich ab, sich auf eine Gemeinde oder einen Dachverband festzulegen.

Die Auswahl richtete sich wesentlich nach Relevanz der Verbände bzw. ihrer Gemeinden für die bremische Moscheenlandschaft und auf das Vorhandensein von jugendspezifischen Angeboten. Dass nicht alle angefragten Gemeinden und Verbände reagiert haben, erklärt sich in manchen Fällen aus einem gewissen Mangel an Durchlässigkeit innerhalb der Gemeinden. So wurden Briefe von mir nicht an die zuständigen Leute weitergegeben. Darüber hinaus gab es auch andere Gründe, wenn kein Kontakt zustande kam. Eine Gruppe, die der *Nurculuk*-Bewegung nahe steht und sich explizit an Jugendliche wendet, hat es rundheraus abgelehnt, auch nur mit mir zu sprechen, weil nicht zuverlässig ausgeschlossen werden könnte, dass ich nicht irgendwelchen Geheimdiensten zuarbeiten würde. Eine *DİTİB*-Gemeinde zeigte sich besonders spröde. Später war zu erfahren, dass die Jugendarbeit dort zeitweise eingestellt worden war, weil angeblich einige Besucher der Jugendabteilung kriminelle Handlungen begangen und dabei die Räume der Gemeinde als deren Zentrum genutzt hatten. Außerdem, so wurde unter der Hand verbreitet, nutzte der zuletzt ehrenamtlich als Vorstand der Jugendabteilung Tätige seine Funktion zur Agitation für die ‚Grauen Wölfe‘. Das aber schien den Zielen der Gemeindeführung, die sich in

102 S. S. 256f.



der Vergangenheit verschiedentlich gegen Vorwürfe der Zusammenarbeit mit den ‚Grauen Wölfen‘ zur Wehr gesetzt hatte<sup>103</sup>, eher abträglich.

Zum Dachverband der Islamischen Kulturzentren (VIKZ) schließlich ist das Verhältnis so stark getrübt, seit T. Hannemann und ich diesen Verband unter Bezugnahme auf u.a. Mihçiyazgan (1990) und das Zentrum für Türkeistudien (1995) 1995 als nicht dem „sunnitisch-orthodoxen Spektrum“ zugehörig beschrieben hatten<sup>104</sup>, dass trotz einer (uns allerdings abgenötigten) öffentlichen Entschuldigung das Tischtuch zerschnitten bleibt. Dieser Dachverband unterhält drei Moscheen in Bremen. Der VIKZ sieht sein wichtigstes Anliegen in der Erteilung von *Qur'an*-Unterricht an hauptsächlich Kinder und hat da sicherlich auch einige Erfolge, was sich in den Zahlen der teilnehmenden Kinder ausdrückt. Darüber hinaus scheint Jugendarbeit, abgesehen von weiterführenden Bildungsangeboten an einzelne, besonders begabte und motivierte Jugendliche, die zentrale Einrichtungen des Dachverbands in Köln besuchen, eher wenig Anteil am Gemeindealltag zu haben. Das soll nicht heißen, dass nicht auch Gemeinden dieses Dachverbands Jugendliche ansprechen – nur verfügen sie in Bremen über kein eigentlich jugendspezifisches Angebot und fallen deshalb in gewisser Hinsicht aus dem Untersuchungsdesign heraus.<sup>105</sup>

### 3.3 Die Rolle des Interviewers

Um die Interviews angemessen interpretieren zu können, sollen hier solche Faktoren reflektiert werden, die einerseits in der Person des Interviewers präsent sind und andererseits durch die Rollenverteilung von Interviewten und Interviewer vorgegeben sind. Zu dem individuellen, personenbezogenen Faktoren ist zunächst festzustellen, dass ich mich, neben allen anderen zusätzlichen Unterschieden, vor allem

103 Als nach dem Bezug neuer größerer Gemeinderäume die Arbeit Jugendabteilung intensiviert wurde, kam es zum Konflikt zwischen Sozialarbeitern des ortsansässigen städtischen Jugendfreizeitheims und der Gemeinde. Neben dem Vorwurf der ‚fundamentalistischen Indoktrination‘ Jugendlicher wurde von den städtischen Sozialarbeitern auch behauptet, die betreffende Gemeinde sei von ‚Grauen Wölfen‘ unterwandert.

104 Frese/Hannemann (1995: 17).

105 Dass es häufig als nicht einfach empfunden wird, mit Anhängern der VIKZ in Kontakt zu treten, hat vielfältige Ursachen: Einerseits handelt es sich tatsächlich um eine durch und durch zentralistisch geführte Organisation, deren lokale Vertreter sich nur selten ohne ausdrücklichen Auftrag oder wenigstens Legitimation durch die Zentrale außerhalb von Gemeindezusammenhängen äußern, andererseits wurde gerade diese Gruppe mit negativen Darstellungen und scharfer Kritik in Medien und wissenschaftlicher Literatur konfrontiert (u.a. DGB-Studie 1980: 7f. Feindt-Riggers/Steinbach 1997: 17ff. Spuler-Stegemann 1998: 140f.), wodurch sich der bestehende Eindruck von Nichtdurchschaubarkeit noch verstärkte, weil die Protagonisten des Dachverbands ihr geheimbündlerisch wirkendes Gehabe nur noch verstärkten, um die vielen Angriffe zu parieren. Erst in der letzten Zeit scheinen die VIKZ sich wieder zu öffnen; sie ändern ihren Umgang mit anderen islamischen Gruppen und wenden sich erneut auch an staatliche Stellen, etwa mit einem zweiten Versuch, als Körperschaft öffentlichen Rechts anerkannt zu werden (vgl. Feindt-Riggers/Steinbach 1997: 18).

von meinem Alter und von meiner religiösen Bindung her deutlich und grundlegend von den interviewten Jugendlichen unterscheide: Mindestens von den jüngeren Befragten trennt mich eine Generation. Zusätzlich habe ich mich in den Interviews, weil es nicht möglich schien, *keine* Position einzunehmen, klar auf meine Verankerung in der westlich-christlichen Zivilisation nicht nur passiv bezogen, sondern sie auch aktiv als einen Reflexionspunkt herausgestellt. Gleichzeitig war für die Befragten spätestens im Verlauf der Interviews unzweifelhaft sichtbar, dass ich mir nicht nur mehr als Grundkenntnisse des Islam angeeignet habe, sondern auch um die Lebenssituation und die speziellen Probleme türkischer muslimischer Einwanderer, insbesondere der zweiten/dritten Generation, weiß. Beides hat gewiss verunsichernden Einfluss auf die Jugendlichen. Vom Alter her ihren Eltern, Geistlichen und Lehrern näher als den Befragten, schuldeten und erwiesen sie mir Respekt; der universitäre Hintergrund, gerade angesichts der noch zu zeigenden besonderen Wertschätzung von *Bildung* durch die Befragten, befördert diese Pflicht zusätzlich. Dass ich aber überprüfbar viel ‚vom Islam‘ weiß und trotzdem nicht konvertiere, ist (nicht nur) für die jugendlichen Muslime unverständlich und insofern suspekt, als dass es die Gefahr bergen könnte, dass ein Kenner des Islam, der seine Kenntnisse nicht als Vollzug religiöser Praxis begreift, genau deswegen ein umso schärferer Kritiker sein muss. Der geschuldete Respekt wird sich demzufolge sicher mit einer argwöhnischen Betrachtung mischen.

Auf der anderen Seite wussten viele Jugendliche, dass ich mich seit längerer Zeit auf dem vielfältigen Feld des interreligiösen Dialogs bewege, und zwar nicht nur als passiver Beobachter. Dass ich etwa mit dem Islambeauftragten der Bremischen Evangelischen Kirche zusammengearbeitet habe, war vielen Jugendlichen bekannt; den anderen wurde es spätestens mit dem ersten Kontakt klar, denn ich habe die Studie, deren Veröffentlichung sich dieser Zusammenarbeit verdankt, überall dort als Entree benutzt, wo mich Jugendliche oder andere Gemeindemitglieder nicht kannten. Der Inhalt der genannten Studie und ihre für Bremer Verhältnisse nicht unwichtige Wirkungsgeschichte sollten belegen, dass ich mich Muslimen und ihren Institutionen gegenüber solidarisch, wenn auch nicht unkritisch verhalte. Außerdem kennen mich zumindest diejenigen Gemeindevertreter, die üblicherweise für die Gemeinden zu ‚offiziellen‘ interreligiösen und interkulturellen Veranstaltungen entsandt werden, so zu Diskussionen über neu zu gestaltenden Religionsunterricht oder Fortsetzungen der ersten Bremer Islamwoche. Die Arbeit in diesen Zusammenhängen hat mir in den letzten Jahren etliche förmliche Einladungen in Bremer Moscheegemeinden eingetragen; ich bin also kein wirklich Unbekannter.

Gleichzeitig verbürgt meine Präsenz in den eben genannten Zusammenhängen zusätzlich die westlich-christliche Verankerung: Wenn ich an Zusammenkünften innerhalb des interreligiösen Felds teilhabe, dann auf dem ‚Ticket der Christen‘. Treffen, bei denen es der Tradition der Runden Tische folgend um Neugestaltung von Religionsunterricht oder Planungen für die Islamwoche ging und geht, werden

in Bremen nach Möglichkeit paritätisch besetzt, d.h. zwar verlaufen nicht unbedingt die (politischen) Entscheidungsfindungen in diesem paritätischen Sinn, wohl aber ihnen vorausgehende Diskussionen.<sup>106</sup>

Ein letzter wichtiger Punkt, der mit der Person des Interviewers untrennbar verbunden scheint, ist, dass durch sie den Befragten ein Statusgewinn möglich scheint. Allein das entgegengebrachte Interesse verleiht den Positionen der Jugendlichen – und in ihnen: dem Islam – zusätzliche Bedeutung. Ihre in Aussicht gestellte Veröffentlichung verheißt einen größeren Anteil im hart umkämpften *kulturellen Diskursfeld*<sup>107</sup>. Aber auch innerhalb der interviewten Gruppen ergibt – sich mit nicht gering zu schätzenden Auswirkungen auf das weitere Gemeindeleben – für einzelne Jugendliche ein deutlicher Prestigegewinn: Wer in den angestoßenen Diskussionsprozessen die Chance nutzt, sich durch Fähigkeiten und Kenntnisse zu profilieren, wird daraus mit großer Wahrscheinlichkeit Vorteile für seine Stellung mindestens in Jugendabteilung und Gemeinde, u.U. sogar im Dachverband<sup>108</sup> ziehen können. Auch wenn solche Anschlussoptionen sicher den meisten Jugendlichen nicht bewusst sind und insofern kein von vornherein formuliertes Interesse darstellen, vermögen sie dennoch zu erklären, warum sie sich so bereitwillig an der Befragung beteiligten. Es gibt also neben dem Gewinn des Interviewers auch einen der Interviewten: Erst beides zusammen stellt die Grundvoraussetzung einer erfolgreichen Untersuchung dar.

### 3.4 Der Einsatz des Tonbands und die Transkription der Protokolle

Neben den zahlreichen Gedächtnisprotokollen, die über Vor- und Nachgespräche angefertigt wurden und wesentlich zur Erhellung des gesamten Felds beitrugen, wurden die eigentlichen Interviews mittels eines Tonbands mitgeschnitten. Insgesamt wurden nahezu 22 Stunden Tonbandprotokoll zu über 500 Seiten Text verschriftet, ausgewertet und über je spezifische Schlagwortindices einem vereinfachten Zugriff auf das Material zugänglich gemacht. Für einige Jugendliche war das laufende Tonband, dessen Präsenz allem Gesagten eine unbehagliche Aura des Nicht-zu-korrigierenden, Nicht-ungeschehen-zu-machenden gab, zusätzlicher Verunsicherungsfaktor, der aber umso weniger wirksam war, je länger die einzelnen Interviews dauerten. Trotzdem gab es immer wieder Interviewverläufe, in denen Jugendliche mich spaßeshalber aufforderten, das gerade Gesagte am Ende nicht abzuschreiben. Insbesondere wenn sie, was häufiger vorkam, sich bissig-ironisch oder sarkastisch über ihre Gemeinden, deren Mitglieder oder gar Deutsche geäußert hat-

106 Dem entspricht, dass Muslime offensichtlich beginnen, diese Aktivitäten als Lobbyarbeit im klassischen Sinn zu begreifen.

107 Vgl. Schiffauer (1995 und 2000).

108 Zumindest die größeren Dachverbände bieten Angehörigen der zweiten und dritten Einwanderergeneration Karrierechancen. Sie unterhalten bedeutende verwaltungsmäßige Zentralen mit wachsendem Personalbedarf.

ten oder wenn sie sich ihrem eigenen Gefühl nach in unangemessener Umgangssprache über den Islam ausließen. Tatsächlich baten mich einzelne Jugendliche, eher amüsiert, ihre eigenen Aussagen später schwarz auf weiß zu sehen, um Korrekturen an den Abschriften, die sich stets auf den jeweiligen Ton, nie aber auf den Inhalt der Abschriften bezogen.

Alle Tonbandprotokolle wurden Wort für Wort transkribiert, wobei das Ziel und zugleich die Schwierigkeit hauptsächlich darin lag, die *gesprochene* Sprache in eine *lesbare* zu überführen, ohne dabei die Sprachmelodie und den Duktus der jeweiligen Sprecher unnötig unkenntlich zu machen.<sup>109</sup> Als ein ernstes Problem stellte sich dabei die Zeichensetzung heraus, die u.U. den Sinngehalt einer Aussage entstellen könnte. Diese Gefahr habe ich zu bannen versucht, indem ich mich bei der Abschrift der Tonbänder von Sprechpausen, wie sie etwa durch das Atmen entstehen, habe führen lassen. Eine weitere Schwierigkeit lag darin, die Rede einzelner Teilnehmer als fließende darzustellen, trotz vieler ablehnender, zustimmender, erweiternder Einwürfe anderer Interviewteilnehmer. In den Erstabschriften sind solche *zeitgleichen* Einwürfe noch mit den Initialen der Sprecher aufgezeigt. Für die Darstellung der Interviews in Kapitel vier habe ich um der Lesbarkeit willen auf die Wiedergabe der zustimmenden Einwürfe verzichtet, mich jedoch bemüht, abweichende Stellungnahmen nicht zu unterschlagen. Ebenfalls verzichtet habe ich auf die Wiedergabe von bestimmten nonverbalen Äußerungen, insbesondere von Räuspern, Husten, Trink- und Essgeräuschen. Im Gegensatz zu anderen Autoren will mir die Relevanz solcher Geräusche nicht einleuchten; Lachen und anhaltendes Gelächter ist dagegen immer in Klammern wiedergegeben. Nichtakustische Signale, etwa Mimik, Gestik und Körpersprache, habe ich ebenfalls zu berücksichtigen versucht. Möglich wurde das, indem ich die Transkription möglichst in unmittelbarer zeitlicher Nähe zu den Interviews erledigte. Außerdem konnte ich teilweise auf ergänzende Notizen zurückgreifen, die ich während der Gespräche anfertigte.

Zunächst unverständliche Teile konnten in der Regel durch ständiges Wiederabspielen der Tonbänder verstanden werden. Manchmal musste allerdings auch rekonstruiert oder aus dem Zusammenhang geschlossen werden. Nur wenn beides keine Aufklärung versprach, wurde in den Abschriften auf unverständliche Äußerungen hingewiesen. Das war insbesondere dann der Fall, wenn mehrere Befragte zugleich und durcheinander redeten. Türkische Einsprengsel in den Interviews, in der Regel einzelne Worte – ‚Fachbegriffe‘, die den Jugendlichen auf Deutsch nicht geläufig sind – wurden übernommen wie gesagt; zu ihrer orthografischen Bestimmung benutzte ich lexikalische Hilfsmittel.<sup>110</sup> Wenn es meinerseits dennoch nicht zu

109 Zum Problem des Transkripts vgl. Bourdieu (1998: 797-802). – Allerdings erwies es sich als unumgänglich, die in der Dissertationsschrift wiedergegebenen Transkripte für die vorliegende Veröffentlichung zu kürzen. Oberstes Gebot war jedoch auch hier, in keinem Fall gegen die Intentionen der Befragten vorzugehen.

110 U.a. Mertek (1997), Steuerwald (1988).

klärende Fragen gab, wendete ich mich regelmäßig an die Interviewpartner, las die entsprechenden Passagen vor oder spielte das Tonband ab und konnte so den Sinn ermitteln. In der Darstellung in Kapitel 4 werden türkische Begriffe in Fußnoten übersetzt und falls notwendig erklärt.

### 3.5 Die „Demokratisierung der hermeneutischen Haltung“ – Erwägungen zur Präsentation der Untersuchungsergebnisse

Für die folgende Darstellung der Ergebnisse wurde darauf verzichtet, die Äußerungen der Befragten so zu systematisieren, dass sie nur noch als abstrahierte Kategorie statt als authentisches Zeugnis konkreter Denk- und Handlungsweisen, als Ausdruck von Haltungen und Deutungsmustern, gezeigt werden können. Deshalb stehen zunächst nicht Typologien und aus ihnen gebildete Matrices im Vordergrund, sondern eine möglichst umfassende Wiedergabe der Interviewaussagen. Deren Anordnung ergibt sich größtenteils aus dem Material selber. Dazu wurden aus den verschrifteten Protokollen zunächst bestimmte Schlüsselworte isoliert, die über einen Index dann einen thematisch gegliederten Zugang zu den Interviews ergaben. Diese Schlüsselworte wurden wiederum zu Themenkreisen strukturiert, denen einzelne Aussagen zugeordnet wurden.

Für die vorliegenden Untersuchungsergebnisse scheint dieses Vorgehen aus mehreren Gründen angemessen: Erstens gilt es, die Gefahr zusätzlicher Verzerrungen zu begrenzen, die umso größer ausfielen, je stärker zum Nachteil unbearbeiteter Interviewauszüge auf eine abstrahierende Darstellungsweise zurückgegriffen würde, die sich schließlich zwangsläufig von den ursprünglichen Intentionen der Befragten entfernte. Zweitens besteht die Anforderung an die Art und Weise der Präsentation des Materials, dass es zugleich den Lesern ein eigenes Nachvollziehen der Aussagen ermöglichen und gegenüber weitergehenden Forschungsansätzen anschlussfähig sein soll. Dabei ist insbesondere an zukünftige Konzeptionen von sozialer Arbeit zu denken, aber auch an quantitative Forschungen, die ihre Fragestellungen mit dem vorliegenden Material inhaltlich anreichern könnten. Und drittens schließlich sehe ich mich gegenüber den Befragten im Wort, denen daran gelegen war, sich durch die Teilnahme an dieser Untersuchung ihrer eigenen Positionen nicht nur zu versichern, sondern sie einer weiteren Öffentlichkeit darzustellen, gerade im Hinblick auf Vorurteile und Fehleinschätzungen der Mehrheitsgesellschaft, die natürlich den Befragten bekannt sind und unter denen sie wenigstens zeitweise zu leiden haben.

Die Gruppe, um die es in der vorliegenden Untersuchung geht, ist in zweierlei Hinsicht stigmatisiert: sie trägt das Stigma des Ausländers und muss vielfältige Nachteile ertragen oder wettmachen, die sich aus einer marginalen Stellung im komplexen *kulturellen Diskursfeld* ergeben, und sie trägt das Stigma des Muslims, das dem Bedrohungsempfinden der gesellschaftlichen Mehrheit die Krone aufsetzt.

Über die Bewertung des Islam im öffentlichen Bewusstsein muss ich mich hier nicht weiter auslassen. Wichtig ist aber, dass auch in der sozialwissenschaftlichen Forschung zu Islam und den muslimischen Einwanderern derzeit eine Strömung dominant ist, die, wenn nicht den Islam selber, dann mindestens seine hiesigen Organisations- und Vergemeinschaftungsformen als potentiell gefährlich ansieht: sie wirkten, so fasst Nökel (1999: 124) die Vorwürfe zusammen, desintegrativ oder als ein „neokommunitaristisches Instrument der Inklusion“. Entsprechend galten die bisherigen Forschungen über den Islam in Deutschland eher allgemein den islamischen Organisationen, ihren Strukturen und Verbindungen ins Herkunftsland als der individuellen Religiosität ihrer Mitglieder oder Sympathisanten (vgl. Tietze 2001: 37).

Dieser dominante Forschungsstrang erreicht mit den Arbeiten Heitmeyers einen Höhepunkt, allerdings scheint sich eine Wende abzuzeichnen. Allein bleibt festzuhalten, dass die Gegenthesen noch längst keine vergleichbare Publikumswirkung entfalten konnten. Es sind durchweg kleine und vergleichsweise schlechter ausgestattete Forschungsvorhaben, die sich an dem angedeuteten dominanten Muster abarbeiten (z.B. Alacaçoğlu 1999; Diehl/Urban 1999; Nökel 1999; Klinkhammer 2000; Tietze 2001). Letztendlich, so resümieren nicht nur Diehl/Urban (1999: 54), steht in der Bundesrepublik die Diskussion darüber, inwieweit etwa der Ausbau einer religiösen Infrastruktur der Integration zu- oder abträglich ist, erst am Anfang. Neben qualitativen Untersuchungen, die die individuelle Religiosität muslimischer Einwanderer ins Zentrum rücken (Tietze 2001: 37), fehlen aber auch immer noch quantitative, „harte“ Daten. Gemeindebindung, Mitgliedschaft sowie Einfluss der Gemeinden und Dachverbände auf die hiesigen Muslime sind bislang nur durch Schätzungen belegt. Dass, wie Diehl/Urban (1999: 61) anhand von nachvollziehbaren Hochrechnungen zeigen, über 60 % der eingewanderten Türken nie oder so gut wie nie religiöse Veranstaltungen besuchen, kann nur einen Anhaltspunkt bieten.

Ein bereits zitierter Vorwurf Heitmeyers (1997: 28) gegen Islamwissenschaft und Religionsphilosophie lautet, dass beide – allzu *philologisch* ausgerichtet – sozialwissenschaftliche Analysen ihrer Gegenstände, Fragestellungen und Ergebnisse verweigerten und die „Bedrohung“ der „Freiheit des Individuums“ ignorierten, die von aktuellen Entwicklungen innerhalb des Islam ausginge. Auch wenn ich diese Aussage eher als einen Versuch verstehe, eine allzu offene Flanke *seiner* These schon im Vorfeld zu schützen, leitet sich aus ihr ein wichtiges Motiv *meiner* Arbeit her: es geht um eine anschlussfähige Verbindung zwischen Religions- und Sozialwissenschaft.

Der verstorbene Hamburger Dichter und Ethnologe Hubert Fichte (der 1979 einen Lehrauftrag an der Bremer Universität hatte) versteht Anthropologie, Ethnologie und ihre verwandten Wissenschaften als „neue Wissenschaften vom Menschen“, die sich – fernab von den gängigen *Siegeranalysen* – einer Sprache zu bedienen hätten, die eben nicht entmündige, die ihre Gegenstände nicht zu Objekten degradiere (Fichte 1984 [1976]: 119). Übertagen auf mein Forschungsfeld würde ich einen soziologischen *Jargon*, der muslimische Einwanderinnen der zweiten und dritten Ge-

neration als „kulturelle Hybriden“ (Nökel 1999: 126)<sup>111</sup> bezeichnet, als eine Sprache verstehen, die die oben angedeutete Stigmatisierung zementiert. Die Vermeidung einer solchen Sprache, die Macht- und Herrschaftsstrukturen fortschriebe, bedeutet eine ethische Grundforderung Fichtes an eine so verstandene Wissenschaft vom Menschen. „Erklären ohne aufzuspießen, ohne gleichsam einen Steckbrief zu entwerfen“, lautet diese Anforderung bei Bourdieu (1997: 13). Eine gewisse Zurückhaltung gegenüber meinem ‚Material‘ schien und scheint mir deshalb geboten. Gerade weil ich Bourdieus Motiv, *Erklären*, und sein Ziel, *Verstehen*, aufnehme, ist die deskriptive Anlage des vierten Kapitels schlüssig. Es ist mir wichtig, Menschen zu zeigen, statt Kategorien zu entwickeln, die deren subjektive Deutungen und Handlungen noch weiter entpersonalisieren als es durch die Literarisierung ohnehin der Fall ist.

„Transkribieren“, so Bourdieu (1997: 798), „heißt immer auch schreiben im Sinne neu schreiben“. Dieser Vorgang kann nicht ohne Verzerrungen bleiben, und doch „(verleiht) die Exemplifizierung, Konkretisierung und Symbolisierung, die die transkribierten Interviews vollziehen, ihnen mitunter eine dramatische Intensität und eine emotionale Kraft, die der von literarischen Texten gleichkommt. [...] Sie können berühren und bewegen, Gefühle ansprechen, ohne Sensationslust zu schüren, sie können den Blick und die Art, über etwas zu denken, verwandeln, was häufig die Voraussetzung von Verstehen ist“ (ebd. 799). Bourdieu nimmt eine Forderung Flauberts auf, sich einem französischen Bauerndorf mit der gleichen Haltung zu nähern wie Konstantinopel, und nennt diesen Vorgang „eine Art *Demokratisierung der hermeneutischen Haltung*“ (ebd. 801). Darin kommt er Fichte überraschend nahe.<sup>112</sup> Der fordert ähnliches und plädiert zusätzlich dafür, auftretende Widersprüche, Inkohärenzen, Fehler und Lücken stehen zu lassen und das *Fragmenthafte* als Teil einer *ästhetischen Konstruktion* in und durch Wissenschaft zu begreifen (Fichte 1984 [1980]: 364).

Je mehr Interviews ich geführt und umso mehr Jugendliche und junge Männer ich dabei kennen gelernt habe, desto weiter schienen mir manche ihrer Positionen auseinander zu liegen. Weil andererseits alle Unterschiede der Haltungen und Einstellungen, die einzelne Jugendliche vertreten haben, wie weggeblasen waren, wenn ich sie außerhalb der Interviewsituationen *gemeinsam* erlebte, habe ich bewusst auf die Bildung von Typologien verzichtet, wie sie bei Tietze (2001: 85-164) viel Raum einnehmen. Nachdem Tietze aus vier Fallbeispielen ebenso viele unterschiedliche Formen islamischer Religiosität destilliert, schreibt sie, dass die eben gebildeten Typen – *Ethisieren*, *Ideologisieren*, *Utopisieren* und *Kulturalisieren* der Religiosität mit je unterschiedlichen Relationen zu den übergeordneten Kategorien *believing* und *belonging* – doch eher *fiktiv* und in keinem Fall idealtypisch repräsentiert seien (ebd. 163) – außer bei dem Aleviten *Ali*, der zweimal (ebd. 146; 160) aus heiterem Himmel in Tietzes

111 Nökel zitiert diesen Terminus bei Jan N. Pieterse (1994).

112 Bei Fichte heißt es: „Achtung – kein Schulterklopfen: Sich den Königshäusern des Kongo in der gleichen Haltung nähern wie Schiller Philipp dem Zweiten“ (Fichte 1984 [1980]: 364).

Untersuchung sunnitischer Muslime auftaucht und sogleich wieder herausfällt, weil er durch die *Verabsolutierung der ethischen Dimension des Glaubens* (ebd. 160) von den anderen Gesprächspartnern abweiche, die sich nämlich nicht gemäß einer der Typologien allein verhielten. Einzig bei traditionellen Muslimen seien die vier Typen zu einer Einheit verschmolzen (ebd. 159), wobei, die Anmerkung sei erlaubt, der Islam auch und gerade in der ‚islamischen Welt‘, wo Tietze den ‚traditionellen‘ Muslim erwartet, dynamischen Veränderungen unterworfen ist. *Dazu* gibt es ja tatsächlich Literatur zu Hauf!



