

Kulaçatan, Meltem [Hrsg.]; Kiefer, Michael [Hrsg.]; Behr, Harry Harun [Hrsg.]
**Selbstbestimmung und Mitwirkung in der modernen Migrationsgesellschaft.
Soziale Arbeit im Kontext**

Münster ; New York : Waxmann 2024, 376 S.



Quellenangabe/ Reference:

Kulaçatan, Meltem [Hrsg.]; Kiefer, Michael [Hrsg.]; Behr, Harry Harun [Hrsg.]: Selbstbestimmung und Mitwirkung in der modernen Migrationsgesellschaft. Soziale Arbeit im Kontext. Münster ; New York : Waxmann 2024, 376 S. - URN: urn:nbn:de:0111-pedocs-332702 - DOI: 10.25656/01:33270; 10.31244/9783830998235

<https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0111-pedocs-332702>

<https://doi.org/10.25656/01:33270>

in Kooperation mit / in cooperation with:



WAXMANN
www.waxmann.com

<http://www.waxmann.com>

Nutzungsbedingungen

Dieses Dokument steht unter folgender Creative Commons-Lizenz: <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/deed.de> - Sie dürfen das Werk bzw. den Inhalt unter folgenden Bedingungen vervielfältigen, verbreiten und öffentlich zugänglich machen sowie Abwandlungen und Bearbeitungen des Werkes bzw. Inhaltes anfertigen: Sie müssen den Namen des Autors/Rechteinhabers in der von ihm festgelegten Weise nennen. Dieses Werk bzw. der Inhalt darf nicht für kommerzielle Zwecke verwendet werden. Die neu entstandenen Werke bzw. Inhalte dürfen nur unter Verwendung von Lizenzbedingungen weitergegeben werden, die mit denen dieses Lizenzvertrages identisch oder vergleichbar sind.

Mit der Verwendung dieses Dokuments erkennen Sie die Nutzungsbedingungen an.

Terms of use

This document is published under following Creative Commons-License: <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/deed.en> - You may copy, distribute and transmit, adapt or exhibit the work in the public and alter, transform or change this work as long as you attribute the work in the manner specified by the author or licensor. You are not allowed to make commercial use of the work. If you alter, transform, or change this work in any way, you may distribute the resulting work only under this or a comparable license.

By using this particular document, you accept the above-stated conditions of use.



Kontakt / Contact:

peDOCS

DIPF | Leibniz-Institut für Bildungsforschung und Bildungsinformation

Informationszentrum (IZ) Bildung

E-Mail: pedocs@dipf.de

Internet: www.pedocs.de

Mitglied der


Leibniz-Gemeinschaft



Meltem Kulaçatan, Michael Kiefer,
Harry Harun Behr (Hrsg.)

Selbstbestimmung und Mitwirkung in der modernen Migrationsgesellschaft

Soziale Arbeit im Kontext

WAXMANN

Meltem Kulaçatan, Michael Kiefer,
Harry Harun Behr (Hrsg.)

Selbstbestimmung und Mitwirkung in der modernen Migrationsgesellschaft

Soziale Arbeit im Kontext



Waxmann 2024
Münster · New York

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

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

Print-ISBN 978-3-8309-4823-0

E-Book-ISBN 978-3-8309-9823-5

<https://doi.org/10.31244/9783830998235>

Waxmann Verlag GmbH, 2024

Steinfurter Straße 555, 48159 Münster

www.waxmann.com

info@waxmann.com

Umschlaggestaltung: Anne Breitenbach, Münster

Umschlagfoto: © Prostock-studio | stock.adobe.com

Satz: satz&sonders, Dülmen

Dieses E-Book steht open access unter der Creative-Commons-Lizenz CC BY-NC-SA 4.0 zur Verfügung.



Diese Lizenz gilt nur für das Originalmaterial. Alle gekennzeichneten Fremdinhalte (z.B. Abbildungen, Fotos, Zitate etc.) sind von der CC-Lizenz ausgenommen und für deren Wiederverwendung ist es ggf. erforderlich, weitere Nutzungsgenehmigungen beim jeweiligen Rechteinhaber einzuholen.

Inhalt

Vorwort	7
<i>Harry Harun Behr</i>	
Citizen Science als wissenschaftliche Kooperation mit Selbstorganisationen muslimischer Frauen. Ein exemplarischer Aufriss	11
<i>Michael Kiefer</i>	
Wirklichkeitskonstruktionen in der postmigrantischen Gesellschaft und das Problem der Viabilität in der Sozialen Arbeit	88
<i>Vassilis S. Tsianos</i>	
Die postmigrantische Gesellschaft und ihre Feinde. Zur Edukation des <i>Implicated Subject</i>	98
<i>Sören Sponick</i>	
Vernetzung, Vertrauen und Vertrautheit als Grundlagen sozialer Beziehungen zwischen Migrant*innenselbstorganisationen	112
<i>Davide Torrente, Sören Sponick, Araththy Logeswaran, Deniz Greschner, Leonie Stoll & Betül Karakoç-Kafkas</i>	
Methodologie, Grundannahmen und Methodik. Epistemologische Reflexionen zu Situiertheiten in der diversen Wissensproduktion	127
<i>Mona Jeran, Selina Kirschey & Sören Sponick</i>	
Prekäre Arrangements. Förderlogiken und Handlungsstrategien zivilgesellschaftlicher Initiativen	149
<i>Şeyma Kılıç</i>	
Was migrantische Selbstorganisationen verändern würden	163
<i>Antonia Martin Sanabria & Sören Sponick</i>	
Präventionsangebote in der außerverbandlichen muslimischen Zivilgesellschaft. Die Gefahr eines auferlegten Bildes als prädestinierte Akteur*innen in der Extremismusprävention	177
<i>Kathleen Gent</i>	
Sichtbarkeit und Repräsentation herkunftsdiverser Frauen*-Initiativen in realweltlichen und digitalen Netzwerken	194

Şeyma Bahtiyaroğlu, Leonie Stoll & Wiebke Weissinger

Rückzug und Öffnung.

Interventionen zur Überwindung von Differenz 212

Davide Torrente

Gelebte Realität.

Intersektionale Subjektpositionen und Expertisen

zivilgesellschaftlich aktiver Frauen* mit muslimischem Selbstbezug

in Deutschland 231

Araththy Logeswaran

„Is this a man’s world?“.

Die Bedeutung von *Räumen* für Frauen aus Selbstorganisationen 253

Meltem Kulaçatan

„Mittlerinnen‘ mit Othering- und Rassismuserfahrungen in der
migrationsbezogenen Sozialen Arbeit.

Im Spannungsfeld von Bewältigungs- und Copingstrategien 265

Michael Tunç

Männlichkeiten- und Rassismuskritik, Islam und Soziale Arbeit 280

Susanne Spindler

Junge geflüchtete Männer* und Soziale Arbeit in schwierigen

Verhältnissen 301

Davide Torrente

Muslimische Männlich*keiten als emanzipatorische Ressource.

Rassismuskritische Reflexionen zu Performativität als Antwort auf

multidimensionale Vergeschlechtlichungen. 309

Jette van der Velden

Religiöses Selbstverständnis und zivilgesellschaftliches

Engagement von Muslim*innen 325

Betül Karakoç-Kafkas

Moscheen haben Raum.

Eine deskriptiv statistische Analyse zum zivilgesellschaftlichen

Engagement von Frauen 335

Anahita Sattarian

Über das Migrationsgefühl.

Zur psychischen Gesundheit von Menschen mit Migrationsgeschichte . . 365

Autor*innenverzeichnis 375

Vorwort

Im vorliegenden Band geht es um Expert*innen und Vermittler*innen, die sich im Kontext der migrationsbezogenen Sozialen Arbeit oftmals unter prekären Bedingungen engagieren und vielfach mit Diskriminierungs- und Rassismuserfahrungen konfrontiert sind – sei es, weil ihnen die Professionalität abgesprochen wird, sei es, weil sie sich mit ihren Angeboten gezielt an Menschen richten, die nach wie vor als fremd oder migrantisch markiert werden.

Sowohl das Erfahrungswissen als auch die professionellen Kompetenzbereiche der Expert*innen und Vermittler*innen im ehrenamtlichen Engagement für die plurale Zivilgesellschaft im Rahmen diversitätssensibler Kenntnisse, Fähigkeiten und Bereitschaften des Konfliktmanagements sind unabdingbar und dennoch kaum bis wenig beachtet. Nach wie vor wird dabei häufig von transkultureller, interkultureller oder interreligiöser Kompetenz gesprochen, was in Teilen jedoch zu kurz greift.

Die Autor*innen widmen sich in der vorliegenden Publikation deshalb dem breiteren pädagogischen Kontext in der migrationsbezogenen Sozialen Arbeit mit unterschiedlichen Schwerpunkten: Religion, Geschlechterverhältnissen, Migration und Fluchtmigration zum einen sowie theoretischen und methodischen Ansätzen zum anderen. Sie sind in den einzelnen Fachdisziplinen als junge Wissenschaftler*innen und als erfahrene Akteur*innen tätig, die sich aus der anwendungsorientierten Praxis heraus mit den entsprechenden Fragen beschäftigen und sie für den wissenschaftlichen Transfer öffnen.

Die Publikation wird in einer Zeit abgeschlossen, in der die Budgets im Rahmen öffentlicher Haushaltsplanungen – insbesondere in der migrationsbezogenen Sozialen Arbeit und in der Demokratiebildung – deutlich beschnitten werden und für die Zukunft vermutlich an der ein oder anderen Stelle gänzlich eingestellt werden sollen. Eine der Argumentationslinien in den vorliegenden Beiträgen widmet sich deshalb der fehlenden Nachhaltigkeit von Angeboten und Projekten und dem demokratietheoretischen Anliegen von Partizipation in der bundesdeutschen Migrationsgesellschaft. Die mittelbare Frage, was mit einer Gesellschaft passiert und wohin ihre Reise geht, wenn ihre zivilgesellschaftlichen Segmente womöglich von rechter Radikalisierung durchdrungen werden, wird mit dem vorliegenden Band nicht beantwortet; aber diese Entwicklung wurde vor und während der Entstehung des Bandes aufmerksam in den Blick genommen.

In diesem Band werden unterschiedliche Perspektiven und Ergebnisse im Kontext der migrationsbezogenen Sozialen Arbeit präsentiert. Dazu gehören rassismuskritische Ansätze wie auch intersektionale Ergebnisse aus den Differenzlinien Geschlecht, Herkunft, sozioökonomische Zugehörigkeit/soziale

Schichtung und folglich der Zugang zu Ressourcen und Fragen von Ungleichheit.

Ein besonderer Fokus liegt auf den Projektinitiativen, die hier gemeinsam durch die jungen Wissenschaftler*innen begleitet und entwickelt wurden: Einige Akteur*innen aus den Initiativen sind schon seit Jahren in ihren Sozialräumen aktiv. Manche befinden sich auf dem Weg zu professionell arbeitenden Trägern. Dieser gestaltet sich jedoch vielfach hindernisreich, da die Akteurinnen im kommunalen Raum immer wieder an gläserne Decken stoßen, die ein Weiterkommen verunmöglichen. Ursache hierfür sind auch Vorbehalte in der Administration gegenüber migrantisch gelesenen Initiativen, deren Motive und Hintergründe scheinbar einer besonderen Überprüfung bedürfen.

Es handelt sich zunächst um Beiträge aus der Feder der wissenschaftlichen Mitarbeiter*innen. Die stilistische Vielfalt spiegelt die Diversität dieses Teams wider. Andere Beiträge stammen von Autor*innen, die uns auf unseren Tagungen oder über ihre disziplinäre Expertise begleitet haben. Die Erhebungen sind in Vorarbeiten der langjährigen gemeinsamen Kooperation zwischen der Universität Osnabrück, dem Institut für Islamische Theologie und der Goethe-Universität Frankfurt, dem Fachbereich für Erziehungswissenschaft, islamische Religionspädagogik und Fachdidaktik des islamischen Religionsunterrichts eingebettet.

Daran angebunden sind laufende und bereits abgeschlossene Qualifikationsarbeiten, die im breiten Kontext der Sozialen Arbeit in der Migrationsgesellschaft mit intersektionalen und interdisziplinären Bezügen verfasst sind. Die enge Verzahnung zwischen Wissenschaft und Praxis über die zivilgesellschaftlichen Akteur*innen in diesem Band bildete dabei ein wesentliches Merkmal der vorliegenden Ergebnisse.

Den Anfang in diesem Band machen *Harry Harun Behr* und *Michael Kiefer*. Beide Autoren widmen sich den theoretischen und in die Praxis hineingehenden Problematiken, mit denen Träger und Akteur*innen im Feld der migrationsbezogenen Sozialen Arbeit sowie Präventionsarbeit konfrontiert sind. *Harry Harun Behr* beleuchtet wissenschaftliche Bezugspunkte, die über das Spektrum der hier vorliegenden Ergebnisse hinausgehen und erläutert Zusammenhänge zwischen ihrer gesellschaftlichen Situierung und ihrer Bedeutung für die Wissenschaft im Kontext von Citizen Science als wissenschaftlicher Kooperation.

Michael Kiefer widmet sich den grundsätzlichen Fragen von Wirklichkeitskonstruktionen in der postmigrantischen Gesellschaft und dem Problem der Viabilität in der Sozialen Arbeit. Dabei zeichnet er die strukturellen Hürden nach, vor denen Selbstorganisationen von Migrant*innen (MSO) auf ihrem Weg zur Professionalisierung stehen, und spiegelt diese kritisch am eigentlichen Anliegen der Sozialen Arbeit: die Verbesserung der sozialen Situation von Menschen vor allem hinsichtlich ihrer Selbstbestimmung.

Vassilis Tsianos diskutiert Einordnungen in grundsätzliche Debatten um Migration in ihrem Spannungsverhältnis von *Policy* und *Partizipation* in der postmigrantischen Gesellschaft. *Sören Sponick* bietet in seinem Beitrag eine Perspektive auf die Vernetzungsstrukturen und organisationstheoretischen Aspekte von MSO in der modernen Einwanderungsgesellschaft.

Die Autor*innen *Davide Torrente*, *Sören Sponick*, *Araththy Logeswaran*, *Deniz Greschner*, *Leonie Stoll* und *Betül Karakoç-Kafkas* stellen ihre Überlegungen zur Genese von Wissenskultur vor allem unter machtkritischen Verhältnisbestimmungen zur Diskussion. Daran anschließend betrachten *Mona Jeran*, *Selina Kirschey* und *Sören Sponick* die Arrangements, Förderlogiken und Handlungsstrategien zivilgesellschaftlicher Initiativen. Dieser Beitrag beinhaltet insbesondere die relevante Vermittlungs- und Brückenfunktion von MSO für das zivilgesellschaftliche Engagement. Im Anschluss daran lenkt *Şeyma Kılıç* den Blick auf die Akteur*innen und Engagierten in diesen Organisationen und Initiativen sowie auf deren eigene Forderungen für die Präventionsarbeit. *Antonia Martin Sanabria* und *Sören Sponick* behandeln in ihrem Beitrag Präventionsangebote in der außerverbandlichen muslimischen Zivilgesellschaft.

Kathleen Gent widmet sich in ihrem Beitrag den Öffentlichkeitsstrukturen und der fehlenden Sichtbarkeit in digitalen Öffentlichkeiten von herkunftsdiversen Frauen und ihren zivilgesellschaftlichen Initiativen. Dabei konzentriert sie sich auch auf heteronormative strukturelle Bedingungen, die herkunftsdiverse Frauen zunächst überwinden müssen. *Şeyma Bahtiyaroğlu*, *Leonie Stoll* und *Wiebke Weissinger* beleuchten in ihrem Beitrag Aspekte von Differenzkategorien mit Bezügen zu Fremd- und Selbstzuschreibungen, die Musliminnen und muslimisch gelesene Frauen als Gestalterinnen der zivilgesellschaftlichen Mitwirkung erfahren oder für sich bestimmen. Daran anschließend befasst sich *Davide Torrente* mit Intersektionalität und Differenzenerfahrungen von Musliminnen in Deutschland.

Der Beitrag von *Araththy Logeswaran* behandelt Aspekte im Rahmen von geschlechterspezifischen Anschauungen. Die Autorin stellt in ihren Ausführungen die Forschungsergebnisse zur Bedeutung von Räumen für Frauen aus Selbstorganisationen dar und setzt diese in den Zusammenhang mit der androzentrisch normativen Gesellschaftsstruktur. Daran anschließend bezieht sich *Meltem Kulaçatan* in ihrem Beitrag auf Mittlerinnen mit Otheringerfahrungen in der migrationsbezogenen Sozialen Arbeit, die sich im Spannungsfeld von Bewältigungs- und Copingstrategien orientieren müssen. Ihr Beitrag beinhaltet daneben Überlegungen zum migrantischen Feminismus in der Migrationsgesellschaft.

Michael Tunç und *Susanne Spindler* erörtern entlang unterschiedlicher Zugriffe Ergebnisse aus der kritischen Männlichkeitsforschung im Kontext von Migration und Fluchtmigration. Der Autor *Michael Tunç* konzentriert sich auf Sondierungen im Themenfeld Männlichkeiten, Islam und Soziale Arbeit sowie

Bildungsarbeit. *Susanne Spindler* wirft einen kritischen Blick auf die öffentlichen Debatten über junge Männer mit Fluchtmigrationserfahrungen. Sie fragt danach, wie sich Soziale Arbeit innerhalb dieser spezifischen Effekte bewegt und skizziert darin den Diskurs um Männlichkeit, Flucht und Migration. In seinem Beitrag über muslimische Männlichkeit fragt *Davide Torrente* nach der erziehungswissenschaftlichen Relevanz von Jungen- und Männer- sowie Familien- und Väterarbeit.

Jette van der Velden nimmt die Selbstaussagen von Interviewpartner*innen, die ihr Verhältnis zu ihrer Religion und ihrem Glauben und deren Bedeutung für ihre Lebenspraxis und ihr Engagement thematisieren, in den Blick. Dabei beziehen sich die als relevant gesetzten religiösen Selbst- oder Fremdzuschreibungen auf habituelle, kulturelle oder soziale Aspekte.

Betül Karakoç-Kafkas öffnet die Perspektive auf Fragen zum zivilgesellschaftlichen Engagement von theologisch ausgebildeten Frauen in Moscheegemeinden. Dabei greift sie auf Ergebnisse ihrer bundesweit angelegten Stichprobe zu muslimischen Gemeinden mit türkisch-transnationaler Geschichte als zivilgesellschaftliche Akteure in der Migrationsgesellschaft zurück.

Abschließend beschäftigt sich *Anahita Sattarian* mit der Relevanz von psychischer Gesundheit von Menschen mit Migrationsgeschichte und setzt diese entlang der jüngsten Fluchtmigrationen in den unmittelbaren Zusammenhang des Migrationsgefühls. Gleichzeitig formuliert sie in ihrem Essay Forderungen an das hiesige Gesundheitssystem, welches diesen therapeutischen Bedarf nach wie vor vernachlässigt.

Unser Dank gilt allen, die mit uns in dieser Zeit trotz der Einschränkungen insbesondere durch die Pandemiephase zusammengearbeitet haben: dem Team insgesamt und an den unterschiedlichen Standorten, den Akteur*innen in den MSO, den Verwaltungen und nicht zuletzt den administrativ-technischen Mitarbeitenden an den beiden Universitäten, für die solch ein interventionsnahes Format Neuland war.

Meltem Kulaçatan, Michael Kiefer und Harry Harun Behr

Citizen Science als wissenschaftliche Kooperation mit Selbstorganisationen muslimischer Frauen

Ein exemplarischer Aufriss

Harry Harun Behr

1 Hinführung

Dieser Beitrag diskutiert Anwendungsbezüge wissenschaftlicher Forschungsprojekte, die im Kontext konkreter Projektzusammenarbeit mit zivilgesellschaftlichen Akteuren stehen. Grundlage ist die Zweit- und Kreuzauswertung umfangreicher empirischer Daten aus unterschiedlichen abgeschlossenen Projekten. Aus Gründen des Persönlichkeitsschutzes können in diesem Beitrag weder die Projekte noch die Kooperationspartnerschaften konkret benannt werden.

Solche Anwendungsbezüge gründen in den einschlägigen Prinzipien der Handlungsforschung und damit in der Orientierung am konkreten und gemeinsamen Handeln der beteiligten Universitäten und der zivilgesellschaftlichen Zielgruppen (gemäß den *Science-Policy-Transfer*-Strategien *Third Mission* und *Open Science*, Schwerpunkt: *Citizen Science* der Goethe-Universität¹). Die hier veranschlagten Projekte zielen auf die Kooperation mit Personen, die sich – mehr oder weniger auf Graswurzelebene – kommunal oder auch überregional selbst organisieren und zielgruppenorientiert sozial arbeiten. Dabei sind nur Samples berücksichtigt, die die folgenden Merkmalsbündel im Sinne von *dezidierten* Profilmerkmalen (Selbstbeschreibung) in ihrer Verschränkung und *beabsichtigten* Ausrichtungen der jeweils eigenen Arbeit (Zielgruppenbeschreibung) vereinen:

- gender- und geschlechtsbezogen (weiblich, männlich, divers),
- altersbezogen (junge und fortgeschrittene Erwachsene; Kinder und Jugendliche nur mittelbar im Falle des familiären Einbezugs durch die mitwirkenden Personen),
- religionsbezogen (vorzugsweise muslimisch, andere Religionen als Kontrastfolie; nur die eigene und bekundete Religionszugehörigkeit, keine islamischen Gemeindestrukturen),

1 Vertiefend DFG 2022, ECSA 2022 und EU 2022.

- statusbezogen (unterschiedliche berufliche und außerberufliche Situation, Fragen von Mutter- oder Vaterschaft) und
- migrationsbezogen (Flucht- und/oder Migrationsgeschichte oder Migrationsbezüge in der Verwandtschaft ersten Grades).

Für die Auswertung werden entsprechend Projekte berücksichtigt, für die definierte wissenschaftliche Bezugspunkte in vergleichbarer Verschränkung im Vordergrund stehen: die geschlechts-(rollen)bezogenen Identitäten der Zielgruppen (Genderforschung), die Wahrnehmung ihrer gesellschaftlichen Situierung (Konfliktforschung), ihre ideologische Ansprechbarkeit (Radikalisierungsforschung), ihre Erwartungen, Bedarfe und Resilienzpotenziale² (Präventionsforschung) sowie ihre Bereitschaft zu konkreter sozialer und kultureller Partizipation, Weiterentwicklung und Selbstwirksamkeitsgestaltung (pädagogische Handlungsforschung).

Das weiter unten skizzierte *exemplarische Praxisband* bildet in seinen je unterschiedlichen projektspezifischen Ausgestaltungen eine Art Scharnier zwischen Wissenschaft und sozialem Handlungsfeld. Dabei werden Teilvorhaben zu Grunde gelegt, die in direkter Folge durchgeführt werden. Kernelement sind zeitlich befristete Kleinprojekte ausgewählter Initiativen, die über die beteiligten Verbundpartner gefördert werden. Die Durchführung beruht, vereinfacht dargestellt, auf den beiden Säulen *Sondierung* und *Aktivierung*.³ Die *Sondierung* erfolgt in Etappen von der Identifizierung geeigneter Initiativen mittels Interviews, Gruppendiskussionen und Workshops zum Zwecke der Ermittlung relevanter Dispositive bis zur Findung und Formatierung konkreter Vorhaben im Rahmen eines solchen Kleinprojekts. Die *Aktivierung* besteht aus der Konkretisierung des jeweiligen Vorhabens, der kontinuierlichen Flankierung durch die Projektmitarbeiter*innen auf Seiten der Verbundpartner und der Finalisierung in Form einer gemeinsamen formativen Evaluierung. Für die weiter unten dargestellte zusammenfassende Evaluierung solcher Formate werden summarisch die Daten von rund 100 geförderten und wissenschaftlich begleiteten Initiativen berücksichtigt.

Zwischen einigen der beteiligten Universitätsstandorte zeitgleich oder in zeitlich unmittelbarer Nähe diverse Kooperationen in thematisch arrondierten Formaten:

-
- 2 Der Begriff bedeutet eigentlich nur *Überleben* und meint so viel wie das Anpassungsverhalten an als schwierig empfundene Situationen; beachte aber mit ausdrücklichem Bezug zu Religion: „Resilience may be defined as the ability to *bounce back* from adversity [...] the importance of several elements: a positive emotional and educational climate emphasising autonomy, open-mindedness, the value of success, and stable religious values [...]“ (Sieckelinck/Gielen 2018).
 - 3 In einigen Fällen gab es zwischen Sondierung und Aktivierung ein anlassunabhängiges Prüfverfahren der ideologischen Unbedenklichkeit der kandidierenden Initiativen.

- in der Extremismusprävention über das MAPEX-Projekt (gemeinsam mit den Universitäten Bielefeld und Osnabrück sowie der Fachhochschule Münster),⁴
- im Bereich von Analyse und Theoriebildung hinsichtlich islambezogener Radikalisierung eine Studie zu muslimischen Jugendlichen (Behr/Kulaçatan 2022),
- im Segment Bildung eine Studie zu Schule als Präventionsort, Schwerpunkt NRW (Kulaçatan 2023) und
- im Kontext von Islam- und Muslimfeindlichkeit das Projekt MuPe zu muslimischen Perspektiven auf Muslim- und Islamfeindlichkeit im Auftrag des Unabhängigen Expert*innenkreises Muslimfeindlichkeit (UEM), der dem Bundesinnenministerium zuarbeitete (BMI 2023).⁵

Im Vorgriff auf die detaillierteren Ausführungen weiter unten lässt sich eine Ergebnisstruktur mit exemplarischer Zentralität für solche Projekte darstellen. Die Initiativen werden über eigene diskursive Räume zusammengeführt, um sich in den bereits bestehenden Räumen innerhalb der Gesellschaft besser zu recht zu finden. Das dient der Orientierung abseits öffentlicher Konstruktionen vermeintlicher muslimischer Gruppenzugehörigkeiten. Diskursmotiv sind verschränkte Benachteiligungserfahrungen über Differenzlinien (Geschlecht, Herkunft, Religion, Sprache, Aussehen, ökonomischer und sozialer Status) und das Gespür für deren soziale Wirkungen. Die Schaffung eigener Kommunikationsplattformen (während des durch Corona bedingten Lockdowns vor allem digital) ermöglicht die Herstellung von so bezeichneter *Gegenöffentlichkeit*⁶, um der eigenen Stimme Gehör zu verschaffen. Ziele sind die Korrektur von Vorurteilen und Stereotypisierungen gegenüber migrierten Muslim*innen und eine chancengleiche und selbstbestimmte Teilhabe in gesellschaftlichen Bereichen. Die eigenen Veränderungswünsche als Initiative betreffen vorrangig die Professionalisierung, eine geregelte Finanzierung und die gesellschaftliche Wahrnehmung, Anerkennung und Wertschätzung der geleisteten Arbeit.

Als erschwerend markieren die Beteiligten, dass etablierte Organisationen der Sozialen Arbeit ihnen als Migrantische Selbstorganisation (MSO) gegenüber Vorbehalte äußern und infrage stellen, warum es denn unbedingt dezidiert als *muslimisch* etikettierte Angebote der Förderung geben müsse. Diese Abwehr entspringt

4 MAPEX 2021 sowie <https://www.mapex-projekt.de>; zuletzt aufgerufen am 19.03.2024.

5 Das Projekt orientiert sich in Anlage und Durchführung an Studie Jüdische Perspektiven auf Antisemitismus; siehe <https://pub.uni-bielefeld.de/record/2913036>; zuletzt aufgerufen am 11.04.2024.

6 Vertiefend Gärditz 2023.

- der Unkenntnis muslimischer Lebensstile und sozialer Modi und
- der möglichen Konkurrenz durch muslimisch gelesene Initiativen als die für die eigenen Zielgruppen attraktiveren Anbieterinnen.

Demgegenüber gehört es aber zur Aspiration vieler der geförderten Initiativen, nicht vorrangig Dienstleistung an die eigene Gruppe anzubieten, sondern an die gesamte Gesellschaft. Das gründet unter anderem in dem Anliegen, das was man hat und kann, der Gesamtheit zugutekommen zu lassen. Der Großteil der Initiativen lässt sich der *universellen Prävention* zuordnen.

Nur einige wenige Initiativen verstehen sich übrigens ausdrücklich als Akteur*innen der Radikalisierungsprävention. Prävention ist generell *nicht* das zentrale Anliegen der Initiativen, sondern sie kommunizieren unterschiedliche präventive Aspekte über verschiedene Angebote. Die zentralen Handlungsfelder sind dabei Beratung, Begleitung und Stärkung. Radikalisierungsprävention wird deshalb hin auf die Bedarfe, die Zukunftserwartungen und die konkreten Förderformate gedacht. Die Projekte sollen dazu beitragen, die plakative Differenzzuschreibung nach Geschlecht, Herkunft und Religion zu überwinden. Zudem soll das Phänomen *säkularer Spiritualität* berücksichtigt werden, welches in der Verwirklichung ethischer Werte des Islams und nicht in vordergründiger Glaubenspraxis gründet. Hinsichtlich der religiösen Selbstpositionierung erweisen sich die beteiligten Gruppen als überraschend heterogen und offen.

Dabei zeitigen sich Effekte, die teilweise intendiert sind, teilweise aber auch nicht. Intendiert ist beispielsweise, dass die Kleinprojekte den Initiativen dabei helfen, nachhaltig wirksame und stabile Strukturen, eine zielgerichtete Selbstorganisation und geregelte Aktivitäten aufzubauen. Das gelingt in den meisten Fällen, was sich aber evaluativ nicht präzise nachzeichnen lässt. Es handelt sich um einen Eindruck, der dadurch entsteht, dass die gesamtverantwortliche Projektleitung den Kontakt und die Kommunikation mit vielen der geförderten Initiativen auch nach Ende der Projektkooperation aufrechterhält. So unterhält das Institut für Islamische Theologie der Universität Osnabrück dauerhafte und gute Kontakte zu Initiativen, die im Kontext der muslimischen Wohlfahrtspflege tätig sind. Nicht intendiert sind die besonderen Verwertungsaspekte durch die Synergie etwa mit dem Projekt MAPEX, das sich mit Radikalisierungsprävention auf bundesweiter Ebene befasst. Die Synergie entsteht über die Zusammenführung der jeweiligen Expertisen zur Genese und Phänomenologie von Extremismus und Radikalisierung mit Schwerpunkt auf Muslim*innen in Deutschland, zur öffentlichen Schule als Präventionsort, zur Rolle des kommunalen Kontaktmanagements mit Migrantischen Selbstorganisationen, zu Diskurs- und Führungsstrategien der Deradikalisierung und zu behördlichen Verfahrensweisen.

Die Durchführung der hier veranschlagten Projekte ist in hohem Maße abhängig von der erfolgreichen Erschließung eines sozialen Felds, das als schwer

zugänglich gilt. Die Universitäten Osnabrück und Frankfurt gelten diesbezüglich als erfahren und etabliert.⁷ Beide Standorte sind durch ihre wissenschaftliche Vorarbeit mit der emischen Perspektive⁸ vertraut und darin sensibilisiert und geübt, die potenziellen Zielgruppen eines solchen Projekts nicht negativ zu markieren oder zu stigmatisieren, um das Risiko von Rückzugsreflexen zu minimieren. Im Einzelnen können beide Standorte besonders in den folgenden Bereichen ihre jeweiligen Forschungserfahrungen in das gemeinsame Projekt einfließen lassen, wobei die Frankfurter Expertise eher in der Erziehungswissenschaft mit Schwerpunkt auf Kommunikations-, Führungs- und Lernprozessen und die Osnabrücker Expertise mehr in der Struktur und Funktion der Sozialen Arbeit und in der Präventionsforschung liegt:

- die Theorie und Praxis der Sozialen Arbeit;
- migrationsbezogene Soziale Arbeit;
- bestehende bewährte Zugänge für die empirisch-analytische (Erhebung, auswertungsbasiert) und interventionsnahe⁹ (Handlungsforschung, programm-basiert) Arbeit in sozialen Segmenten mit den Signaturen *Mädchen* und *Frauen*, *Religion* und *Jugendlichkeit*;
- interventionsnahe Forschung mit Projekten und Trägern der Sozialen Arbeit;
- bereichsübergreifende Theorien zur Migrationssituation mit intersektionalem Bezug: Gender, sozioökonomische Verortung, Rassismus, Bildung und Religion¹⁰;
- Theorien zu Kommunikation und Führung in pädagogischen Szenarien, Lehr-Lern-Interaktion;
- sozialwissenschaftliche Theorien mit Bezug zu Frauen und Geschlechter- sowie Genderforschung
- Theorien zu religionsbezogener und religionsähnlicher (z. B. völkisch-nationalistischer) Rigidisierung, Radikalisierung und Mobilisierung, Schwerpunkt

7 Sie bieten bereits seit dem Jahr 2012 religionspädagogische und theologische Studiengänge für Muslim*innen an und sie haben eine forschungsstarke Ausrichtung. Dort studieren junge Muslim*innen, die spezifische Binnenperspektiven auf die muslimische Zivilgesellschaft, ihre Selbsthilfestrukturen und damit emische Zugänge zu muslimisch geprägten sozialen Räumen in Forschung und Lehre eintragen.

8 *Emisch* (von innen heraus) und *etisch* (von außen hinein) sind begriffliche Kategorien der Ethnolinguistik; sie beschreiben in den Sozialwissenschaften zwei Modi der Betrachtung und verweisen auf die grundsätzliche Verhältnisbestimmung von Nähe und Distanz in der sozialwissenschaftlichen Forschung; siehe vertiefend Behr/Kulaçatan 2023 sowie Kranz 2023.

9 Der Begriff *interventionsnah* meint in diesem Zusammenhang „die wissenschaftlich gestützte Stärkung zivilgesellschaftlicher Strukturen gegen demokratiegefährdende Strömungen“ und damit die Notwendigkeit eines kommunalen „Konstruktionsprinzips“ anstatt nur die „Addition vorherrschender Partialinteressen“ oder „Schrotschusslogik“ (Heitmeyer/Grau 2013, 15).

10 Vertiefend Kulaçatan/Behr 2020.

Islam und jugendsoziologische Fragen, religiös überladene neo-rechte und femonationalistische¹¹ Erscheinungsformen.

Für die Projektideen ist ferner von Bedeutung, dass in den letzten Jahren eine Reihe von Studien entstanden sind, die sich mit Muslim*innen in Deutschland befassen (deren Fokus liegt unter anderem auf verbandlichen Strukturen, Handlungsfeldern der Gemeinden und religiösen Orientierungen bei Jugendlichen¹²). Auch wenn vielen Studien zugute zu halten ist, dass sie sich um detaillierte Einblicke in Teilaspekte eines heterogenen muslimischen Alltagslebens bemühen, fehlt es ihnen am Blick auf die so bezeichnete *muslimische Zivilgesellschaft* außerhalb mutmaßlich religiös identifizierbarer, zum Beispiel verbandlicher Strukturen.¹³ Das hier ausschlaggebende Desiderat ist das mangelhafte Wissen um die niederschwellige Selbstorganisation und die informellen Strukturen von jungen Muslim*innen, um die von Ihnen bearbeiteten Anliegen und Themen und um die darin gewonnenen *Selbstwirksamkeitserfahrungen*.¹⁴

2. Zielsetzungen und Fragestellungen

Zielsetzung der hier berücksichtigten Projekte ist es, in einem definierten Format Dynamiken zu erkennen, die zu Radikalisierungs- und Desintegrationsprozessen führen können. Sie heben darauf ab, Prävention über gezielte Aktivierung zu konkretisieren und damit überhaupt erst möglich zu machen und nachhaltig zu gestalten. Negative Dynamiken sollen vor allem dann identifizierbar gemacht werden, wenn sie sich absehbar in den Bereich der Unsichtbarkeit und Unerreichbarkeit bewegen, damit hier gezielter entgegengesteuert werden kann. Hinsichtlich religiöser Radikalisierung als einer Art Tinnitus religionsbezogener Forschungsdesign jenseits der Religionswissenschaft blicken die Projekte auch auf religiöse beziehungsweise religionsähnliche Funktionssysteme, auf Verstärker der Selbst- und Fremdwahrnehmung (Konsensgruppen) und auf Gender- und Geschlechtsidentitäten. Dazu gehört die Berücksichtigung des religiösen Bezugshorizonts sowohl für die interventionsnahe Führung als auch für die Analyse der jeweils empirisch gewonnenen Daten:

¹¹ Begriff nach Farris 2017.

¹² Zu Jugend und religiöser Lebensweltorientierung siehe vertiefend Gründer/Scherr 2012, Behr 2022 und Behr/Kulaçatan 2022.

¹³ Mit *verbandlich* sind migrantisch konnotierbare Religionsvereine in muslimischer Trägerschaft in Deutschland gemeint; siehe dazu beispielsweise BAMF 2012.

¹⁴ „Efficacy beliefs operate as a key factor in a generative system of human competence. Hence, different people with similar skills, or the same person under different circumstances, may perform poorly, adequately, or extraordinarily, depending on fluctuations in their beliefs of personal efficacy“ (Bandura 1997, 37).

Welche spezifisch islamisch-religiösen Begründungszusammenhänge für die Artikulation von Erkenntnissen und Interessen, von Erfahrungen und deren Bewältigung oder von Aspirationen und Handlungsabsichten der beteiligten Personen werden sich beschreiben lassen, zum Beispiel im Zusammenhang mit Anomien?

In diesem Zusammenhang interessiert die Frage, welche verschwörungstheoretischen Denkfiguren¹⁵ sich identifizieren lassen: In dem teilweise beobachtbaren Rückzug gesellschaftlicher Teilgruppen¹⁶ aus gesellschaftlicher Teilhabe und Engagement in die soziale und mentale Gleichgültigkeit wird ein erhebliches ideologisches (chauvinistisches, politisches, religionsbezogenes) Radikalisierungspotenzial mit Tendenz zur *Anomie* gesehen.

Bei *Anomie* (auch: *Anomia*) handelt es sich um ein in der Forschung zu gruppenbezogener Menschenfeindlichkeit zentrales Konzept und um eine sozialpsychologische Untersuchungskategorie: ein „gesellschaftlicher Zustand, der durch massive gesellschaftliche Strukturveränderungen ausgelöst wird und

15 Es lassen sich, neben allgemeinen Faktoren der Tradierung und Erfahrung, drei spezifische psychologische Faktoren für so genannten Verschwörungsglauben beschreiben: erstens der *existenzielle* (das Gefühl der Kontrolle, der Sicherheit und der Systemgewissheit), zweitens der *soziale* (die positive Betrachtung des Selbst gegenüber feindseligen Gegenhorizonte) und drittens der *epistemische* (das Streben nach Verstehen und subjektiver Gewissheit). Alle drei Faktoren müssen zeitgleich und sinnstiftend aufeinander bezogen sein, um die Genese eines Weltbildes zu begünstigen, das von der Vorstellung lebt, es gebe hinter den Dingen eine ordnende, bösertige und unsichtbare Macht, der man aber auf die Schliche kommen könne: Gleichsam teuflische Eliten mit verabredeter Ausbeutungs- und Vernichtungsagenda (Juden, Aliens, andere) steuern die *sleeping sheep* („das Volk“) über eine Art Beruhigungs- (*sedation*) und Überwachungsmanagement (*surveillance*), und zwar unter Zuhilfenahme von *gesteuerten Mitmachern*, die zwischen dem Apparat und den „Schafen“ vermitteln. Die Gruppe der „Aufgewachten“ (*awakening*), die das Spiel durchschauen, konvertieren, stiften zum Widerstand an und ermöglichen letztlich die große Wende (*revolution*). Diese Faktoren unterstützen ideologische Radikalisierung durch die Genese eines dynamisierten Feindbildes („die da oben“), die Immunisierung gegen Kritik und die Legitimation von Gewalt als Selbstverteidigung. Zum Problem für differenzierende Zugänge wird die mutmaßliche Tautologie in der Argumentation, der Vorwurf des Verschwörungsglaubens rekurre selbst auf verschwörungssähnlichen Ontologisierungen (die Rechte, die Gelbwesten, PEGIDA, Querdenken, Verdummung, die Esoteriker, White Trash ...).

16 Ein einschlägig negativ konnotierter Begriff wie *Parallelgesellschaft* wird im Laufe der Corona-Krise durch Bezeichnungen wie *Querdenken* aus den veröffentlichten Diskursen verdrängt; inzwischen halten diversifizierte Begriffe wie *Clankriminalität* Einzug in die Debatten, die – um das angelsächsisch zu fassen: eine *muslim complexion* mit sich führen, also eine Art islambezogene diskursive Grundierung, die nicht weiter thematisiert wird, aber immer durchscheint. Das gemeinsame Merkmal solcher Begriffsschöpfungen der medialen und politischen Sprechsprache ist ihre wissenschaftliche und rechtliche Nicht-Operationalisierbarkeit und damit ihre Gefährlichkeit als kollektive Stimmungs-Booster mit der Latenz zu Kriminalisierung und „Dämonisierung“ derart markierter Menschen (Begriff nach Castro Varela/Mecheril 2017).

zu einer Auflösung der bestehenden Normen und Regeln führt“ (Hövermann 2013: 133). Damit ist gemeint, wie sich akute Gefühle, temporäre Einstellungen und subjektive Theorien hinsichtlich eines unbestimmten Bedrohungsgefühls¹⁷ oder Deprivation¹⁸ in ihrer Verbindung mit dem Gefühl der Machtlosigkeit¹⁹, etablieren, dass eine sich zunehmend schnell und unwägbare verändernde Gesellschaft und Welt den Kontrollverlust über das eigene Leben mit sich bringen.²⁰

Unter *Anomie* lässt sich, um das an die hier erwähnte religionsbezogene Theoriebildung heranzuführen, auch das Gefühl verstehen, dem Verlust moralischer Standards und sozialer Desintegration ausgeliefert zu sein. Entscheidend ist dabei, dass sich dieses Gefühl im Lokalen artikuliert, also über lebensweltlich relevante Themen vor Ort. Benjamin Barber spricht von einem psychologischen und sozialen Effektmerkmal des *Glocalism*.²¹ Mittelbar deutet das Begriffsfeld auch auf subjektives und kollektives Krisenempfinden im Zusammenhang mit der Wahrnehmung kommunaler „Ratlosigkeit“ (Zick/Hövermann 2013: 100).

Das verweist wiederum auf die pädagogische, aber auch auf die islamisch-theologische Perspektive; diesbezüglich dienen drei theologische Paradigmen der Einordnung der Projekte in ihre islambezogenen Rahmungen:

- Ein im Islam grundlegendes ideengeschichtliches Proprium *anthropologischen* Denkens setzt an der Idee an, dass die umfassende mentale, soziale und räumliche Beweglichkeit (und: Bewegungsfreiheit) der Menschen als notwendige Bedingung funktionierender Staatlichkeit gilt.²² Gemeint sind das Bedürfnis, die Fähigkeit und die Kunst, in menschlicher Gemeinschaft geregelt zusammenzuleben. Konvivenz gilt dabei als ein Lernprozess, Lernen setzt aber Kommunikation voraus, Kommunikation ihrerseits Begegnung und Begegnung wiederum Bewegung.²³
- Ein zweites und eher *soziales* Motiv des Islams gründet darin, dass der Koran in Sure 30, Verse 21 und 22 die Menschen in der *Vielfalt ihrer Sprachen und*

17 Zum Beispiel Kriminalitätsfurcht, vertiefend dazu Beyer/Brünler 2013.

18 Das Gefühl, das, was man begehrt, entbehren zu müssen; siehe zur sozialpolitischen Dimension dieses Begriffs der klinischen Psychiatrie Runciman 1966, Vannemann/Pettigrew 1972 und Wolf/Grau 2013.

19 Vertiefend Marth 2013.

20 Vertiefend Durkheim 1973, Hüpping 2006, Merton 1968 und 1995.

21 Vertiefend Barber 2013.

22 Funktionierende Staatlichkeit im Sinne des modernen säkularen Staats etwa im Sinne der sozialstaatlichen Grundrechtsidee orientiert sich an den folgenden vier Prinzipien: demokratische Regeln, die Idee der Freiheit des Subjekts, freie und soziale Marktwirtschaft sowie Rechtsstaatlichkeit.

23 Zur Korrespondenz zwischen der Bewegung in der physikalischen und der mentalen Topographie als islamisches religiöses und philosophisches Narrativ siehe vertiefend Behr 2014.

*Hautfarben*²⁴ anzeichnet und dabei *Hinwendung ohne Kalkül*²⁵ als grundlegendes Beziehungsmotiv entwickelt.

- Als dritter und eher *ethisch* angelegter Bezugspunkt dient das in Koran Sure 2, Vers 177 entwickelte *Motiv des tätigen Glaubens* als karitativer Dienst am Mitmenschen im Sinne einer universal gedachten Solidargemeinschaft ungeachtet jeweiliger besonderer sozialer, nationaler oder religiöser Zugehörigkeiten und *aus Liebe heraus, die nicht nachrechnet*.²⁶

In diesem Zusammenhang muss berücksichtigt werden, dass solche oder ähnliche Verbindungen zu muslimischen Denkwelten nicht zwangsläufig im Sinne religiöser Frömmigkeit oder gar Koranfestigkeit gelesen werden müssen. Es kann sich vielmehr gleichsam um Abdrücke islamischer Ideen in republikanischen Identitäten handeln, die sich mit anderen ethischen und moralischen Überzeugungen verbinden und eine Art bürgerliches Fundament bilden. So kann eine vorschnelle Fremdmarkierung des mutmaßlich Islamischen oder Muslimischen den Blick darauf verstellen, dass über diesen Horizont des Sittlichen ein wichtiges Scharnier für die Integration liegt, wenn es positiv adressiert wird. Wird es hingegen skandalisiert, verändert sich dieses Potenzial der Zuwendung möglicherweise in eine Latenz hin zu muslimisch-binnenräumlicher Beharrung.

Anomie kann aus dieser spezifischen Perspektive heraus als auch als ein *Syndrom* (also als ein Symptomkomplex) beschrieben werden, das von *Bewegungsarmut* und von mentaler und sozialer *Beharrungslatenz* überprägt ist (hohe Indizes der empfundenen Einsamkeit korrelieren positiv mit der Bereitschaft, anomische, verschwörungsaffine oder feindselige Einstellungen zu entwickeln²⁷). Die Notwendigkeit der subjektiven Neuorientierung und Neupositionierung in einem als volatil empfundenen sozialen Setting kann Orientierungsprobleme mit sich bringen. Diese Form der *produktiven Beunruhigung*²⁸ ist eigentlich der Normalfall und muss über die Bildungs- und Erziehungssysteme eingeübt werden, da sich Gesellschaft nie in der Nicht-Transformation befindet – es sind die Beschleunigungen und Verdichtungen, die zur krisenhaften Wahrnehmung führen. Sie etwa kommunal nicht zu adressieren, kann eine gleichsam

24 [...] *wa-ḥilāfi alsinatikum wa alwānikum* [...]; Umschrift aus dem Arabischen gemäß DMG.

25 [...] *wa ḡa'ala baynakum mawaddatan wa raḥma* [...]; Umschrift aus dem Arabischen gemäß DMG.

26 [...] *'alā ḥubbihi* [...]; Umschrift aus dem Arabischen gemäß DMG.

27 In der Interpretation der Ergebnisse noch ausbaufähig (psychologische Tiefenstruktur eher monochrom; fehlendes Konzept von Religion und religiöser Narrativität): Nocun/Lamberty 2020 und Lamberty/Nocun 2022.

28 Die *Beruhigung* ist ein wichtiges Leitmotiv islamischer Staatslehre; die arabische Vokabel *islām* für *Befriedung* kann grundsätzlich in diese Richtung gelesen werden; vertiefend auch Behr 2020.

„fiebrig erhitzte“²⁹ Kaskade über Orientierungsverlust, Orientierungsverweigerung und schließlich aktive Nicht-Orientierung oder Ent-Orientierung in Form der unverhandelbaren Absage an bewährte zivilgesellschaftliche Kommunikations- und Konsensformen (*destruktive Beunruhigung*³⁰) begünstigen.

Es gehört deshalb zu den Zielkoordinaten der hier berücksichtigten Projekte, einen Beitrag zum Verständnis muslimischer Spiritualität zwischen religiösem und säkularem Fluchtpunkt und zur Schließung der damit verbundenen Forschungslücken zu leisten. Dabei bildet insbesondere die Mädchen-, Frauen- und Familienarbeit, welche vielerorts in zumeist informellen Zusammenhängen geleistet wird, die zentrale Achse. Die Projektverantwortlichen gehen dabei von der Annahme aus, dass gerade junge Muslim*innen in ihren lebensweltlichen³¹ Handlungsfeldern eine wichtige Rolle in der universellen Prävention gegen Radikalisierung spielen – also in Initiativen³² gleichsam auf der Graswurzelebene. Dabei werden Akteur*innen in den Fokus genommen, die sich selbst als *muslimisch*, als *migrantisch*, als *weiblich* (und in Anschlussprojekten auch als *männlich*, als *queer* beziehungsweise als Angehörige der Segmente LGBTQI*) und als *selbstorganisiert* positionieren.

Im Vordergrund der Forschungsbegleitung im Sinne von Citizen Science stehen dabei die folgenden Zielsetzungen und grundlegenden Arbeitsergebnisse:

- die Identifizierung von Selbsthilfestrukturen in der muslimischen Zivilgesellschaft,
- die Befragung von Akteur*innen aus Selbsthilfestrukturen zur Erhebung der Anliegen und Bedarfe,

29 Michael Angele in „Es blubbert und blubbert“, der Freitag Nr. 40 vom 6. Oktober 2022, Seite 3; und ebenda: „Verschwörungsnarrative wirken als eine Art Sinnbeschleuniger.“

30 Der Koran behandelt Fragen öffentlicher Beunruhigung und Veraufregung im Sinne eines kollektiven Kontingenzbewusstseins in Sure 4 Verse 82 und 83; siehe vertiefend Behr 2017.

31 Der Begriff *Lebenswelt* entwickelt sich etwa ab dem 19. Jahrhundert und ist in wissenschaftlicher Verwendung noch jüngeren Datums. Die heutige Begriffsverwendung gründet in der phänomenologischen These des Naheliegenden und Selbstverständlichen als gewohnte Umwelt, so wie das von Edmund Husserl beschrieben wird. Über die Soziologie erhält der Begriff bei Alfred Schütz und Jürgen Habermas eine kommunikations- und handlungstheoretische Dimension, die mit Blick auf die Herstellung von *gesellschaftlicher Handlungsfähigkeit* insbesondere auf der kommunalen Ebene von besonderer Bedeutung ist. [ggf. mit Belegen ergänzen.]

32 Der Begriff *Initiative* beschreibt zweierlei: erstens den ersten Anstoß zu einem bestimmten planvollen Handeln und zweitens ein energetisches soziales Handlungspotenzial. Er wird hier verwendet, um genau das auszudrücken – auch in seinen Risiken, etwa der Kurzlebigkeit des Zaubers, der einem Anfang innewohnt (siehe zu abgebrochenen Initiativen unten Abschnitt 5.5). Bei einigen der Kooperationspartner handelt es sich um eingetragene Vereine, einige auch als gemeinnützig anerkannt, andere mit einer absehbar gewerblichen Ausrichtung; viele aber sind erst noch auf dem Weg, für sich eine geeignete Rechtsform zu finden.

- die Generierung von Praxisideen im Kontext von selbstorganisierten Strukturen,
- die Auswertung der Maßnahmen und Generierung weiterführender Perspektiven und
- die Erstellung abschließender Berichte mit Handlungsempfehlungen an politische Entscheider*innen.

Weitere Aspekte des Projekts, etwa für die Samplegenerierung, sind

- die niederschwellige Selbstorganisation der Mädchen- und Frauenarbeit,
- Präventionseffekte und -möglichkeiten gegen religiöse und anders weltanschauliche beziehungsweise ideologische Radikalisierung, mit besonderer Bezugnahme auf das Nationale Präventionsprogramm³³, das Strategiepapier der Bundesregierung zur Extremismusprävention und Demokratieförderung³⁴ und den späteren sogenannten *Maßnahmenkatalog* (2020),
- die Differenzierung nach sozialen Aggregatzuständen,
- west- und ostdeutsche Differenzmerkmale,
- sozialräumliche Kriterien (groß-, mittel-, kleinstädtisch, ländlich) und
- sozialgruppenbezogene Kriterien und Zielgruppenspezifika (Welche sozialen Gruppen werden als präventions- oder interventionsbedürftig markiert?).

Die folgenden Fragen sind für die Projekte forschungsleitend:

- Wie lässt sich die Situation eines Projekts zu Frauen- und Mädchenarbeit, zu Familienarbeit und zu Arbeit von und mit Männern und *queer* orientierten Menschen vor Ort, die sich als *muslimisch* bezeichnen, genau beschreiben?
- Wie ist die qualitative und aspirative Selbstwahrnehmung (Erfolgsbilanz, Zufriedenheit, Stolz, Enttäuschung, Angst, Zukunftsverunsicherung) der aktiv Beteiligten?
- Was sind die mentalen Regimes (Überzeugungen, Erfahrungen, Erkenntnisse, Hoffnungen, Interessen, Haltungen) der Akteur*innen und ihrer Zielgruppen hinsichtlich Gesellschaft, Idealen, Ideologien, Anthropologie, Religion und ähnlichen Kriterien der systematischen Weltverortung?
- Bewirken die Projekte eine Veränderung in der mentalen und aspirativen Einstellung der Betroffenen vor Ort?
- Bewirken die Projekte eine Veränderung in der kulturellen und politischen Partizipation der Betroffenen vor Ort?
- Welche Erfahrungswerte gibt es mit Blick auf die religiös bedingte Radikalisierung speziell in den ostdeutschen Bundesländern?
- Wie nachhaltig sind diese, und was wird als erforderlich betrachtet, die Nachhaltigkeit zu erhöhen, und wie ist die Bedarfssituation der Akteur*innen?

³³ Siehe BMI 2017; Ende 2021 ausgelaufen.

³⁴ Siehe Bundesregierung 2016.

- Welche Strategien der Veröffentlichung und Normalitätsstörung³⁵, die trotzdem kommunikativ bleiben, lassen sich entwickeln?
- Wie lässt sich ein Übergang finden von der persönlichen reflexiven Handlungsbereitschaft der Akteur*innen hin zu so etwas wie einer reflexiven sensibilisierten Stadtgesellschaft?
- Welche sozialen Kontakterfahrungen spielen für die Arbeit eine Rolle?
- In welchem Wechselwirkungsgefüge sehen sich die Akteur*innen hinsichtlich Zukunft, Identität und Engagement in ihren Projekten andererseits und den Zielangaben der Projektträger beziehungsweise Geldgeber andererseits?
- Wie ist die Ratio zwischen vorhandenen niederschwellig organisierten Projekten, ihrer Entwicklung und dem Anschluss an Regelsysteme? Inwieweit wird dieser erstrebt oder abgelehnt, und was sind die Gründe dafür?
- Wie lässt sich die kommunale Situation theoretisch beschreiben?³⁶

Die Projekte arbeiten deshalb mit einer religiös ent-essenzialisierten Bedeutung des Begriffs *Radikalisierung*, da beispielsweise Religion nur *einen* Faktor von vielen anderen in der Mobilisierungsphase eines als mutmaßlich religiös bedingten Radikalisierungsprozesses darstellt. Befunde aus parallel durchgeführten Studien wie zum Beispiel dem MAPEX-Projekt oder einer Pretest-Studie zu Schulen in NRW als Orte der Prävention gegen islamistische und rechte Radikalisierung³⁷ unterstützen diese Analysekategorie – hier mit Bezug zur öffentlichen Schule: Im täglichen Schulleben sehen sich herkunftsdiverse Schüler*innen immer wieder in einer Weise als *muslimisch* markiert, die zu Empfindungen von Ausgrenzung, Diskriminierung und Entfremdung beiträgt. Demgegenüber können sich Lehrkräfte verstärkt durch ostentative religionsbezogene Positionierungen ihrer Schülerschaft herausgefordert sehen.³⁸ Beide Seiten geben das Gefühl von Normalitätsverlust und erhebliche Probleme zu Protokoll, miteinander ins Gespräch zu kommen. Auch Ängste, solche Themen anzusprechen, über die sich die potenziellen Gesprächspartner*innen positionieren und polarisieren, und sich damit selbst zu exponieren, beeinträchtigen den beruflichen Alltag von Lehrkräften. Das wird unter dem Stichwort der *strukturierten Öffentlichkeit* als täglicher Begegnungsraum an die Projekte angelegt. An dieser Stelle setzen weiterführende Leitfragen an:

35 Siehe zu diesem Begriffsfeld umfassend Maté 2022.

36 Vertiefend hierzu die Ansätze von Mansel/Heitmeyer 2005 und von Mansel/Endrikat/Legge 2006.

37 Siehe Kulaçatan 2017 und 2023.

38 Siehe zum Begriffsfeld der so bezeichneten *konfrontativen Religionsausübung* https://rat-fuer-migration.de/wp-content/uploads/2022/01/Konfrontative-Religionsausu%CC%88bung_final.pdf; zuletzt aufgerufen am 11.04.2024 sowie Karakayali/Kulaçatan 2022, auch: <https://www.gew-berlin.de/aktuelles/detailseite/der-falsche-fokus>; zuletzt aufgerufen am 11.04.2024.

- Gelingt es ihnen, ihre spezifischen Erfahrungen mit Coping-Strategien³⁹ zusammenzubringen?
- Inwieweit bewegen sie sich hierbei auf einen höheren Grad an Professionalisierung zu (im Ehrenamt oder sogar darüber hinaus, und zwar im Sinne ihrer Suche nach Zertifizierung ihres Könnens und nach beruflicher Perspektive)?
- Welche Rolle spielt dabei Religion im Sinne einer Ressource für die lebensweltliche Orientierung, und in welcher Form tut sie das?

3. Die wissenschaftliche Rahmung

3.1 Das Forschungsverständnis

Eine Bezeichnung wie *anwendungsbezogenes Forschungsvorhaben* verweist auf Interventionsnähe. Das meint so viel wie *am konkreten Handeln, an der konkreten Umsetzung orientiert* und damit zwei korrespondierende Aspekte: Zunächst geht es darum, dass besagte Kooperationspartner mit der Wissenschaft einen gemeinsamen Weg zurücklegen, der daraufhin angelegt ist, sie über kleinerer Projekte (sogenannte *Kleinprojekte*) zu fördern und ihre Situation zu verbessern. Ferner, und das ist der zweite Aspekt, bringt dieser kommunikative und kooperative Ansatz Erkenntnisse mit sich, welche die Politik bei Entscheidungen in den gegebenen Themenfeldern beratend unterstützen können.

Die forschende Begleitung nimmt sich grundsätzlich der Bearbeitung von bereichsübergreifenden Problemverschränkungen der Zielgruppen an. Damit ordnet sie sich in den Bereich der intersektionalen Forschung ein.⁴⁰ Gemeint ist damit, dass – im Anschluss an die oben skizzierte islamisch-pädagogische Grundlinie – das menschliche Subjekt in seiner *Beunruhigung* in den Blick genommen wird, und zwar besonders in einer Zeit, in der Menschen über geschlechts-, herkunfts- und religionsbezogene Merkmalszuschreibungen vermehrt in Merkmalskollektiven verpackt, in der Andersartigkeit zunehmend als

³⁹ Dieses Begriffsfeld orientiert sich hier am Stressmodell von Susan Folkman und Richard Lazarus (Lazarus/Folkman 1984 und Lazarus 1999). *Coping* meint, vereinfacht dargestellt, Fähigkeiten, Bereitschaften und Strategien der Stressbewältigung, die eine Art operatives Bindeglied zwischen der subjektiven Bewertung und der Neubewertung des Selbst (*appraisal*) in einer definierten Situation darstellen; dieses Scharnier lässt sich grob nach *primären* und *sekundären* Kriterien sowie nach *kognitiven* und *emotionalen* Faktoren untergliedern. Ziel des Copings ist die Neubewertung des Selbst und der Situation im Sinne von Lernen und Anpassung. Auch in der Forschung zu Religion als Ressource im Rahmen der klinischen Psychiatrie und Psychotherapie fungieren die Begriffsfelder *Coping* und *Coaching* in ähnlicher Weise, bezogen auf die lebensweltlichen, seelsorgerlichen und therapeutischen Aspekte von Begleitung in der Bewältigung (vertiefend Pargament 1997).

⁴⁰ Vertiefend dazu Lutz 2013, Lutz/Schmidbaur 2013 und Lutz/Amelina 2017.

deviant markiert und in der die Erfahrungen und Befürchtungen Betroffener immer wieder in Abrede gestellt werden.⁴¹

Die jeweiligen Projektanliegen werden hin auf die Entwicklung und Prüfung neuer empirie- und theoriebasierter Präventionsansätze gegen religionsbezogene Radikalisierung in der sozialen Arbeit mit Mädchen und Frauen spezifiziert, und zwar mit Schwerpunkt auf dem Islam und mit besonderem Bezug zu pädagogischer, soziologischer und theologischer Theoriebildung. Die Vorhaben folgen dabei einer Struktur von auf die soziale Praxis und ihre Akteur*innen ausgerichteten kooperativen Formaten. Das wird begleitet von quantitativen und qualitativen Erhebungen zu Projekten der Mädchen- und Frauenarbeit (Familienarbeit nur unter diesen beiden Vorzeichen) und zum diesbezüglichen Forschungsstand mit doppelter Ausrichtung:

- wissenschaftlich-analytisch: Erkenntnisgewinn der Wissenschaft aus der Praxis, Informierung der Akteur*innen über ihre Situation aus unabhängiger Perspektive, reflexionsfokussiert;
- interventionsnah-begleitend: Erkenntnisgewinn der Praxis aus der Wissenschaft, Stärkung und Anleitung der Akteur*innen in ihrer professionellen Situation aus beteiligter Perspektive, handlungsfokussiert.

3.2 Der bezugswissenschaftliche Horizont

In diesem Abschnitt geht es um Fragen der Forschungssituation und des Forschungsstands zu zentralen Aspekten der Projekte, der offenen Baustellen (oder auch: Wissens- und Erkenntnislücken; sogenannte *Desiderate* im Sinne wünschenswerter Forschungsrichtungen) und der sozialen Praxis.

3.2.1 Genderaspekte im Lichte der Präventionsforschung

Im Zusammenhang von Erfahrungen mit Akteur*innen in Gruppen, die sich demokratiefeindlich positionieren beziehungsweise die nach gängigen Kriterien als demokratiefeindlich identifizierbar sind,⁴² werden einerseits Geschlechter-

41 Das durchaus auch auf der Institutionenebene von Wissenschaftskommunikation: Mit Stand Dezember 2022 hat sich die Pressestelle der Goethe-Universität der Policy verschrieben, die Formulierung „antimuslimischer Rassismus“ nicht zu verwenden – obwohl einige Professor*innen der GU drittmittelgefördert zu genau dieser Frage arbeiten beziehungsweise Mitglieder der Deutschen Islam Konferenz DIK unter der Federführung des BMI sind. Diese Policy verdankt sich vermutlich der Einrede anderer Professor*innen der GU, die das (auch öffentlich und publizistisch) als mutmaßlichen Agendabegriff des so bezeichneten „politischen Islams“ labeln und mit dem Anspruch auf Islamexpertise auftreten.

42 Der Fokus früherer Untersuchungen lag auf religionsbezogen, nationalistisch und völkisch ideologisiertem Extremismus in Deutschland.

modelle konstruiert, andererseits aber auch gezielt adressiert.⁴³ Geschlechtermodelle im Kontext des religiös orientierten Extremismus sind vielfach stereotyp ausgerichtet. Sowohl der binäre Geschlechtercode als auch die Heteronormativität gelten hierbei als Grundlage für einen funktionalisierten Geschlechterbegriff. Diese Funktionalität soll auf der Ideologieebene das intakte Gedeihen der Gemeinschaft störungsfrei gewährleisten. Abweichungen davon oder die Infragestellung etwa des Konzepts der Ehe sind nicht vorgesehen beziehungsweise werden als ideologisch und moralisch deviant markiert. Damit verbunden ist eine klare Aufteilung der Rechte und Pflichten, die von Frauen und Männern jeweils übernommen und gewährleistet werden.

Beides, also sowohl die Adressierung als auch die Rekonstruktion eines unter diesen Vorzeichen angelegten zwischenmenschlichen Vorrechts- und Abhängigkeitsverhältnisses, befindet sich auf der metatheoretischen Ebene in einem reziproken Verhältnis.⁴⁴ Demzufolge sehen sich Männer in die Fürsorgepflicht gegenüber ihren Frauen und Familien gestellt. Die Erwerbstätigkeit ist in diesem Geschlechterkonzept primär männlich konstruiert. Frauen wiederum wirken in den sogenannten inneren Raum der Gesellschaft hinein, der als private Sphäre definiert wird.⁴⁵ Ausgehend davon gelten sie als für die psychische und emotionale Stabilität verantwortlich, was unmittelbare positive Effekte auf die gesamtgesellschaftliche Situation im Sinne eines kollektiven mentalen Zustands zeitigen soll (die männlich deklinierte Zugriffslogik auf den weiblichen Körper korrespondiert auch auf der rhetorischen Ebene mit dem patriarchal konjugierten *Keimzellenmotiv*).

Die Attraktivität des skizzierten Geschlechtermodells kann, soweit die Annahme, als Pullfaktor auf dem Weg in die geschlechterspezifische Radikalisierung gelten. Insbesondere für junge Menschen in der Adoleszenz bieten neosalafistisch⁴⁶ orientierte Akteur*innen durch ähnlich stereotype Geschlechterentwürfe Mädchen und Jungen eine Orientierung an, die als *Selbstwirksamkeit* (*self efficacy*; Begriff nach Bandura 1997) erlebt wird. Die Selbstwirksamkeit bezeichnet die Überzeugung, die Aufgaben, welche einem die neue Gemeinschaft

43 Vertiefend Kulaçatan/Behr 2017, Cesare/Casanova 2017 und Köttig/Bitzan/Petö 2017.

44 Unter diesem allgemeinen Reziprozitätsverhältnis müsste eigentlich eine Neujustierung des feministischen Begriffs *Empowerment* vorgenommen werden.

45 Siehe mit Bezug zur ideologischen Rahmung des IS vertiefend Mohagheghi/El Boussadani 2015.

46 Das beschreibt Denkströmungen und religiöse Bewegungen, die sich – anders als die sogenannte *Salafiya* der Moderne im Sinne einer bürgerlichen Reformbewegung muslimisch geprägter urbaner Räume ab Mitte des 19. Jahrhunderts – in einer Art revivalistischen Ideologisierung auf die imaginierte Logik eines mutmaßlich reinen Ursprungsislams beruft. Das ist ein Phänomen neueren Datums, deshalb *neo* (dies vor allem mit Blick auf den Charakter einer Jugendbewegung); siehe vertiefend auch Kiefer et al. 2017 und Ceylan/Kiefer 2013 und 2017.

oder Gruppe stellt, ausführen zu können und darüber Anerkennung zu erhalten. Zu diesen neuen Aufgaben gehören auch die erfolgreiche Partnersuche mit entsprechenden Heiratsabsichten und die Gründung einer Familie. Die sozialen Rollen als Mutter und Ehefrau bilden dabei Garanten für die Zugehörigkeit zur Gemeinschaft und für den hierarchischen Aufstieg, und zwar vorrangig basierend auf dem sogenannten Senioritätsprinzip.⁴⁷

Allerdings handelt es sich dabei um ein stark eingeschränktes Verständnis der Selbstwirksamkeit, das hier angeboten wird. Es geht nicht um das Erlernen und den Ausbau persönlicher Einschätzungen, die für die Lebensgestaltung maßgeblich sind, sondern um Scheinangebote, deren Funktionalität für politische Zielsetzungen wie beispielsweise die Ablehnung demokratischer und pluraler Gleichheitskonzepte eingesetzt wird. Gemeint sind folglich kollektive Selbstwirksamkeitserwartungen, denen die Formulierung von gemeinschaftlichen und politischen Zielen vorausgeht. Diese stehen mitunter in einer identitätspolitischen⁴⁸ Rahmung. Die üblichen Verdächtigen im Sinne einer *Erklärungskraft* für extremistische Dispositive, radikalisierte Haltungen und Mobilisierungsmotive sind Alter, Herkunft, Status und als emblematisch gelesene soziale Dynamiken (zum Beispiel Migration). Hier wäre auf weitere soziologische und religionsbezogene Determinanten zu verweisen: Sprache und Symbolik, Erfahrungen und Erwartungen, Erkenntnisse und Interessen, Werte und Ideologien sowie weitere Aspekte des sozialen Kapitals – oder symbolische (konzeptuelle), affektive (subjektive), habituelle (handelnde) und soziale (gemeinschaftliche) Faktoren.⁴⁹ Das vektorielle Verhältnis der so bezeichneten *Erklärungskraft* lässt sich – wenngleich hochabstrahiert – zu folgendem Schaubild verdichten:

47 Der Begriff *Senioritätsprinzip* wird je nach Wissensdisziplin unterschiedlich gebraucht. Ganz allgemein bezeichnet er den Vorrang von Personen, die älter sind beziehungsweise einem Unternehmen schon länger angehören (*Anciennität*). Er impliziert eine wenig konkretisierbare und nur schwer operationalisierbare Semantik der erfahrungsbasierten Autorität, mithin des Anspruchsvorsprungs. Übertragen auf eine religionssoziologische Matrix, müssen Faktoren wie Geschlecht, ethnische Zugehörigkeit, Geldmittel, zugeschriebenes Verdienst und mutmaßliche Rechtgläubigkeit als Kriterien hinzugefügt werden. Zum Problem wird dieses Prinzip vor allem dann, wenn es eine männerbündische Gestalt annimmt. Das Tarieren der Vor- und Nachteile dieses Prinzips bleibt eine offene, kritische Frage – nicht zuletzt aus der Perspektive von Genderfragen und Machtkritik heraus.

48 Der Begriff *Identitätspolitik* (englisch *identity politics*) bezeichnet in etwa eine gesellschaftspolitische Handlungsstrategie, welche die Bedürfnisse einer spezifischen Gruppe von Menschen in den Fokus stellt. Sie hat die Steigerung von Reputation, Status und Einfluss zum Ziel. Im negativen Fall ontologisiert und obskurantiert sie kulturelle, ethnische, soziale oder sexuelle Merkmalszusammenhänge, über die Menschen je nach Bedarf ein- und ausgeschlossen werden können.

49 Siehe dazu Heitmeyer/Grau 2013 und Pye 1972.

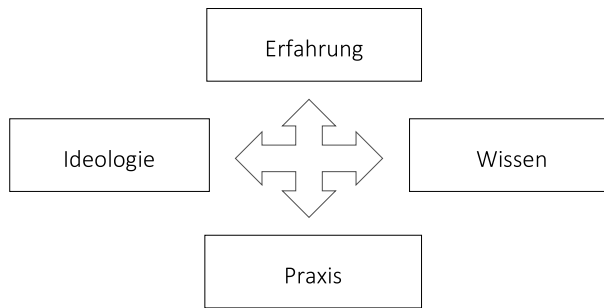


Abbildung 2: Vektorenmodell der Erklärungskraft

Dabei kann Narrativen aus der Geschichte des Islams eine tragende Rolle zufallen, insbesondere wenn sie als *Kommunikationsstrategie*⁵⁰ und gleichsam als Scharnier zwischen dem *Anderswo* und dem *Hier* sowie zwischen dem *Früher* und dem *Heute* eingesetzt werden. Die Auswanderung Muhammads und seiner ersten Gemeinde im Jahr 622 nach christlicher Zeitrechnung⁵¹ etwa, bedingt durch das Auslöschungsphantasma seitens der damaligen mekkanischen Stadtgesellschaft, wird auf die Unterdrückung und Ausgrenzung gegenüber Muslim*innen in der als *heutig* und *hiesig* verstandenen Gesellschaft hin umgedeutet. Fremdheitskonstruktionen oder die Verstärkung von Viktimisierungserfahrungen durch die Obsession auf Opfernarrative sind nur einige wenige Beispiele für die entsprechende Begründungslogik. Die problematische Signifikanz in derartiger Umdeutung des religiösen Narrativs liegt im Überhöhungspotenzial für den Einzelnen, das durch spirituelle Bezugshorizonte verstärkt wird. Suggestierte Ähnlichkeiten mit Muhammad oder seinen frühen Gefährt*innen und deren nachfolgenden Generation⁵² verstärken die Wirkmächtigkeit dieser Konstruktion, der allerdings die theologische und historische Legitimationsbasis fehlt.⁵³

Neben dem pädagogischen Aspekt der Selbstwirksamkeit werden stereotype Geschlechtermodelle als kulturelle und emanzipative Ordnung dargeboten. Darin liegt die Ambivalenz der angebotenen Gesellschaftsentwürfe von Akteur*innen aus demokratiefeindlichen Gruppen. Die Entscheidung für die

50 Vertiefend Ceylan/Kiefer 2013.

51 „Nach christlicher Zeitrechnung“ (arabisch *milādī*), auch *vor unserer Zeit* oder vor allem im Judentum *vor der Zeitenwende*; das hier im Text angegebene Jahr markiert den Beginn der islamischen Zeitrechnung (arabisch *hiğrī*).

52 Die *aufrechten Altvorderen* und damit die so bezeichneten *al-aslaf aṣ-ṣāliḥ*, worauf das semantische Feld des Begriffs *Salafismus* rekurriert.

53 Weshalb etwa das theologisch geschulte Gegen-Narrativ als Funktionsträger für Prävention weitgehend zu versagen scheint (etwa die Argumentationsstrategie in Mohagheghi / Boussadani 2015). Das wirft auch ein kritisches Schlaglicht auf das ordnungspolitisch imaginierte Präventionsparadigma einer Imam-Ausbildung unter staatlicher Obhut.

Rollen ausschließlich als Mütter und Ehefrauen werden affirmativ gedeutet, wohingegen die Berufstätigkeit der Frau als bedauernswerte Notwendigkeit stigmatisiert wird. In einer Gesellschaft, in der die weibliche Körperlichkeit für die Anwerbung von Konsumgütern missbraucht wird, wird der Rückzugsraum in die Privatsphäre zusammen mit dem Verzicht auf den Lohnerwerb als revolutionärer Akt gegen die westliche Welt verstanden.

Gerade an diesem Punkt sind Jugendliche und auch junge Erwachsene aber greifbar: Ihr sich entwickelndes Bewusstsein für Ungleichheitsverhältnisse oder die Ablehnung von Hyperkonsum und Ressourcenverschwendung, die – um ein aktuell verbreitetes Beispiel zu nennen – mit einer veganen oder anders öko-philosophisch manifestierten Umorientierung einhergehen können, treffen dann auf das entsprechende Angebot extremistisch orientierter Akteur*innen und auf den Modus der unmittelbaren und kompromisslos handlungsorientierten Umsetzung. Überdies spüren und sehen heranwachsende Mädchen die Ambivalenz des Emanzipationsversprechens, basierend auf dem Gleichheitsgrundsatz der Verfassung, und der nach wie vor bestehenden Hindernisse für Frauen, die sich auf dem Arbeitsmarkt im Kontext von Berufsausbildung, Erwerbstätigkeit, Kinderwunsch und Rentenabsicherung orientieren müssen.⁵⁴

Ein wichtiges und deshalb mit zu untersuchendes Segment ist deshalb auch der Umgang mit der sozialen Desintegration⁵⁵, die als Prozessmenge von Abwertungen des *Anderen* zum Zwecke der Aufwertung des *Selbst* einhergeht. Ein besonderes Augenmerk liegt dabei auf geschlechterrelevanten Signifikanzen. In diesem Zusammenhang ist der Ertrag aus der soziologischen kritischen Männlichkeitsforschung⁵⁶ und den Gender-Studies für die Analyse von Desintegrationsprozessen ein maßgeblicher Baustein der hier in Rede stehenden Projekte.

Angesichts von Desintegrationsprozessen und geschlechterrelevanten Signifikanzen, so wie sie für rechtsradikale Gruppierungen nachgezeichnet werden können, würden sich voraussichtlich vergleichbare Indikatoren in Gruppierungen feststellen lassen, die religiös-extremistisch orientiert sind.⁵⁷ Demzufolge spielt für die Analyse die weibliche Abwanderung aus Ostdeutschland seit der deutsch-deutschen Wende eine erhebliche Rolle für die krisenhafte soziale Situation der männlichen Bevölkerung.⁵⁸ Antifeministische und chauvinistische Reflexe äußern sich folglich auch über die Formel *Asylgewährung*

⁵⁴ Vertiefend dazu Allmendinger 2017.

⁵⁵ Vertiefend Anhut 2002 sowie Anhut/Heitmeyer 2000 und 2005; mit Bezug zu Fragen des Judentums in Deutschland und der Versagung des so bezeichneten „Gedächtnistheaters“ siehe vertiefend Czollek 2018.

⁵⁶ Beispielsweise Leiprecht/Langenhof 2019; siehe auch Gurr 1970.

⁵⁷ Vertiefend Heitmeyer/Freiheit/Sitzer 2020.

⁵⁸ Vertiefend Gabler et al. 2016, Machowecz 2017 und Koester 2018.

und Fruchtbarkeit des fremden Mannes.⁵⁹ Indes sprechen dort die Fakten gegen die Angst: Nur drei bis sechs Prozent der gesamten Bevölkerung in Ostdeutschland besitzt migrationsbiographische Wurzeln. Gabler et al. (2016) zufolge verschwindet just dort das bürgerschaftliche Engagement rapide, wo die weibliche Abwanderung messbar signifikant ist. Frauen bevorzugen demzufolge urbane Räume, die divers sind und die ihnen eine große Bandbreite an Arbeitsmöglichkeiten bieten. Zurück bleiben solche Männer, die sich in einer zunehmend komplexer werdenden Welt schlechter orientieren können und die für politisch-extremistische Angebote empfänglicher werden.

Mit Blick auf die jüngste Zuwanderung und diesem möglichen Gender-Gap stehen aussagekräftigen Daten noch aus. Nur in vereinzelten Interviews mit geflüchteten Frauen aus Syrien und in ihren Erzählungen über ihre neuen Lebensumstände wird geschildert, wie sich insbesondere ein Teil der Väter oder der älteren Brüder in homosoziale und ideologisch eher an diffuser Abwehr orientierte Räume zurückziehen.

3.2.2 Konflikttheoretische Dynamiken im Lichte der Präventionsforschung

Für die Präventionsarbeit im Rahmen der Demokratietarbeit gilt es zu bedenken, dass aus der soziologischen Konflikttheorie bereits Erkenntnisse vorliegen, die für die Projekte bedacht wurden. Zum einen bezieht sich das auf den Phänomenkomplex, der mit dem Begriff *Mentalität* erfasst wird: Mentalitäten entfalten sich lokal (Quartier, Gemeinde). Das betrifft etwa anthropologische Dispositionen (bis hin zu menschenfeindlichen Einstellungen), aber auch Fragen der Beunruhigung hinsichtlich Gesellschaft als Referenzrahmen der subjektiven (lebensweltlichen) Verortung. Feindselige Normalität unterläuft dabei nivellierende Initiativen, die über den Weg der differenzierten Informierung und der empathischen Sensibilisierung hin auf positive Einstellungen zur Demokratie im Allgemeinen und Partizipation im Besonderen führen wollen. Dabei zeichnet sich ab, dass grundsätzlichere Konfliktdiskurse nötig sind, um demokratieaffine Mobilisierungsprozesse in der Stadtbevölkerung zu bewirken.

Die Präventionsarbeit kann erschweren, dass positive Erfahrungen mit Akteur*innen demokratiefeindlicher Gruppen nachhaltig einen Wandel in den Mentalitäten verhindern. Parteien und Vereinigungen üben in diesem Zusammenhang demokratiefeindliche Einrede über unauffällige Formate und Kümmerer-Aktionen aus. Feindselige Einstellungen bilden die Legitimationsgrundlage für politische Instrumentalisierung und identitäre Agitation – nicht nur für rechte, sondern auch für kulturell und religiös chauvinistische in ausnahms-

⁵⁹ Siehe auch die Debatte um die Aussagen des Regensburger Bischofs Voderholzer am 8. Juli 2018 im Rahmen der 59. Gelöbniswallfahrt der Donauschwaben in der Basilika St. Anna in Altötting zu Fragen der Integration und des Islams; vertiefend Idowa 2018.

los allen öffentlich wirksamen religiösen und weltanschaulichen Systemen⁶⁰ und in deren Fahrwasser spezifische Skizzierungen von Mann und Frau in der jeweils vertretenen Ideologie. Das betrifft auch islambezogene Rigidisierungen, die bei näherem Hinsehen nicht unbedingt religiös, sondern säkular konnotiert sind. Aus diesem Grund musste ein Profil integriert werden, das die Betrachtung eines dezidiert muslimisch-religiösen Segments gleichsam als Kontrasthorizont ermöglicht.

Soziale Desintegration verweist offenbar auch auf ein Prozessgemenge der Abwertung über Disparitätsnarrative, Differenzhypothesen, Diskriminierungsverhalten und Gewaltlatenz. Die defizitorientierte Verortung des *Anderen* zum Zwecke der Aufwertung des *Selbst* setzt sich zusammen aus eigenen Wahrnehmungen (Ansichten, Definitionen von Problemen: Angst vor Arbeitslosigkeit, Ohnmacht) und negativen sozialen Indikatoren.⁶¹ Dabei spielt die Frage hinein, inwieweit sich solche Dynamiken entlang eines auf die Identität als Mädchen und Frau bezogenen Horizonts entfalten. Es gilt zu verstehen, inwieweit solche Einschätzungen Teil der öffentlichen Debatte vor Ort werden und ob es Sensibilisierungseffekte auf Seiten der Stadtverwaltung, der Politik, der öffentlichen Player und der Stadtbevölkerung gibt. Letztere ist wichtig, wo es um die Verfestigung von Mentalitäten geht und um die normative, das heißt Normalität stiftende Kraft demokratie- und menschenfeindlicher Imagination, Rede und Haltung.

Dabei ist insbesondere hinsichtlich der Vorannahme und Wahrnehmung sowie hinsichtlich der Frage und Erkenntnisleitung von Bedeutung, ob es sich bei Mädchen- und Frauenarbeit um die Arbeit mit der Signatur einer sozialen Sparte handelt, die *per se* als vulnerabel und damit wenig aussagekräftig für die Gesamtgesellschaft angesehen wird – oder ob sie als Arbeit verstanden wird, welche die Ursachen der Vulnerabilität in die gesamtgesellschaftlichen Situation verortet und somit kommunikativ, präventiv und interventiv mit erweiterten beziehungsweise ganz neuen Konzepten ansetzt.

3.2.3 Kontrasthorizont in den Forschungsvorhaben: muslimische Gemeinden

Muslimische Gemeinden stehen bis auf wenige Ausnahmen nicht im Fokus der Projekte. Die Forschungslage zeigt jedoch, dass der Frage nach einem entessenzialisierten Religionsverständnis weiter nachgegangen werden muss, das sich stärker an religions-funktionalen Kriterien⁶² orientiert. Nur so lassen sich mentale und soziale *Wanderungsbewegungen*⁶³ im Zuge religiöser beziehungs-

60 Siehe dazu mit Bezug zu Gewaltphänomenen Kippenberg 2008.

61 Vertiefend Anhut/Heitmeyer 2000 und 2005.

62 Vertiefend Bochsinger/Frank 2015 und Behr/Kulaçatan 2022.

63 Nach Bochsinger et al. 2009.

weise spiritueller Orientierung erfassen. Hier zeichnet sich in der Forschung eine spezifische Dynamik bei Mädchen und jungen Frauen ab, was ihre Bereitschaft angeht, sich dezidiert über genderbezogene Diskurse islamistisch zu radikalisieren und diese zugleich als Selbstermächtigungsstrategien (der Wille zur Veränderung der eigenen Geschlechterrolle im Nahfeld und in der Gesellschaft) im Sinne einer Loslösung von traditionellen oder säkular definierten Rollenmodellen zu verstehen.⁶⁴

Dabei werden drei Bezugspunkte religiöser Dynamik erkennbar: die subjektive religionsbezogene Theorie, die soziale Loyalitäts- und Bezugsgruppe mit erkennbarer ideologie- und identitätsbezogener Affinität und die ontologische Konstruktion einer Religion als Verknüpfung von Anthropologie, Spiritualität, Narrativ, Kultur, Territorium, Lebensstil und Lehre. Die dynamischen orientierungswirksamen Bezüge zwischen den drei genannten Aspekten können sich entsprechend verändern: Mädchen und junge Frauen, die sich religionsbezogen verorten, partizipieren an dieser Beziehung zu ihrer Loyalitätsgruppe und erfahren durch sie sozialisatorische, also erzieherische und bildungswirksame Einflüsse. Zugleich eignen sie sich religionsbezogene Narrative an, und sie produzieren sie auf unterschiedlichen Ebenen zwischen *Laientum* (religiös, aber theologisch nicht vor- oder ausgebildet), *Virtuosentum* (talenthafte, aber formal nicht anerkannte religiöse Fertig- und Fähigkeit) und *Expertentum* (theologisch geschult, ausgebildet und akkreditiert).⁶⁵

Besagte Bezugsgruppen wiederum sind ihrerseits darum bemüht, die religionsbezogenen Narrative und Dispositive zu systematisieren und sich über diese Definition zu positionieren, wenn nicht gar zu verstetigen, sofern ein bestimmter Religionsbezug zu einem zentralen Identitätsmerkmal der Gruppe wird. In diesem Zusammenhang weist die Forschung bereits seit einiger Zeit auf die bislang noch unterschätzte Rolle der Frauen in den Moscheen in Deutschland hin.⁶⁶

3.2.4 Operative Einordnung des Begriffs *Radikalisierung*

Hier wird zunächst ein kurzer Aufriss dieser Thematik gegeben. Die Projekte zeigen auf, dass der Prozess der Radikalisierung keinem Mechanismus folgt, der irgendwie kettenhaft zu beschreiben wäre, also weder *kausal* hinsichtlich eindeutiger Korrespondenzen zwischen Ursachen und Wirkungen, noch *konse-*

⁶⁴ Vertiefend Kulaçatan/Behr 2017.

⁶⁵ Begriffe in Anlehnung an Weber 1922, ursprünglich bezogen auf christliche Religionsausprägungen und damit nur eingeschränkt übertragbar auf hierarchieabstinente religiöse Systeme ohne klerikalen Überbau.

⁶⁶ Vertiefend Beilschmidt 2017, Beinhauer-Köhler 2008, Nas 2011, Spielhaus 2007, Karakoç/Behr 2022 sowie Kafkas 2023.

kutiv im Sinne einer einfachen Kaskade von extremistischem Dispositiv, konkretem Ereignisbezug, Anklage und Beschuldigung, Formatierung eines Handlungsbezugs und wirklicher Mobilisierung. Die Verläufe sind eher so individuell und heterogen wie es die Adressat*innen oder Akteur*innen in entsprechenden Netzwerken und Gruppierungen sind. Vielmehr spielen vor allem ästhetische, spirituelle oder gegen-kulturelle Situierungen beispielsweise mit Blick auf Kleidungsstil, Sprache, Konsumverhalten, das Management von Körper, Selbst und Raum oder Modi der Interaktion in diversitätsoffenen sozialen Settings eine wichtige Rolle. Das kann seinen Ausdruck finden in der Gestaltung homosozialer Räume oder der veröffentlichten Selbstdarstellung, das kann aber auch unsichtbar bleiben.

Mittelbar verweist der bis zum Zeitpunkt der Projekte angelegte Forschungsstand zu Radikalisierung und Prävention auch auf einen Aspekt, den die US-amerikanische Forschung zur Psychologie der Radikalisierung als *quest for appreciation* (nach Kruglanski 2014) angedacht hat. Der ist aber trotz seiner Viralität in der Literatur vor allem aufgrund seines impliziten Kausalitätsdenkens zwischen Bedürfnis und Befriedigung nicht unumstritten. Der Architekt dieses hier vereinfacht dargestellten Modells, der Psychologe Arie Kruglanski, stellt mit *need* (das Bedürfnis nach Anerkennung und nach Integration in ein sinnstiftendes System höherer Ordnung), *narrative* (Selbstonnarration und plausible Daseinsbegründung) und *network* (soziale Bezugspersonen, die die Bedürfniserfüllung ermöglichen und die Narrative teilen) drei psychologische Faktoren in den Vordergrund, die er der gewaltbereiten Radikalisierung ebenso wie der möglichen Deradikalisierung funktional zugrunde legt. Bislang werden diese Aspekte jedoch noch nicht an die religiöse Systematik angeschlossen. Das liegt unter anderem daran, dass die psychologische Theorieführung in diesem Fall noch zu sehr der eigenen disziplinären Dogmatik verhaftet bleibt, nämlich der konsekutiven Verknüpfung von Bedürfnis und Befriedigung ungeachtet der möglichen Impulskraft einer möglicherweise ganz anders, etwa prinzipiengeleitet, ästhetisch, ideologisch oder spirituell begründeten Selbsterzählung.

Als in mehrfacher Hinsicht für die Forschung und die Praxis der Sozialen Arbeit ungeeignet erweisen sich Ansätze einer vermeintlichen Theorie der Radikalisierung, so wie sie etwa hinsichtlich als gleichermaßen *herkunftsbezogen* und *religionsbezogen* markierten jungen Menschen in jüngerer Zeit in Deutschland kursieren. Ungeeignet, was die fehlende fachliche Substanz aus den bemühten Bezugswissenschaften und die Transparenz bezüglich der berufsständischen Akkreditierung der Akteur*innen angeht, und ungeeignet, was das wenig elaborierte Religionsverständnis angeht. Die Veröffentlichungslage und die entsprechende Selbstvermarktung einschlägig bekannter Protagonist*innen sind weit entfernt von dem, was – zusätzlich zu der auffälligen schriftsprachlichen Fehlerhäufung – wissenschaftliche Regelleitung bedeuten würde:

- Es wird von stereotypen Fallnarrationen ausgegangen,
- der Tenor ist belehrend,
- der Schreibstil im Modus von „Wir müssen“ und „Unsere Werte“ entlarvt eine binäre Weltsicht und die Neigung der Autor*innen zu einem als mutmaßlich *machtnah* imaginierten Kollektiv,
- es wird mit impressionistischen Evidenzen argumentiert (zum Beispiel *viel gefährlicher* als das Eine sei das Andere),
- fachlich relevante Begriffe (zum Beispiel *Antisemitismus*, *Gewalt* oder *Jugend*) sind bezugswissenschaftlich nicht hinterlegt,
- Wissenschaft wird zum machtsstaatlichen Durchsetzungsinstrument und zum Werkzeug der Rechtsverletzung,
- das wissenschaftliche Gegenargument wird ideologisch diffamiert (zum Beispiel, dass Forschung zum antimuslimischen Rassismus *linke Forschung* oder aber ein Agenda-Setting des sogenannten *politischen Islams*⁶⁷ darstelle),
- publizistisch artikulierte Meinungsstärke⁶⁸ überprägt die Argumentation,
- der Versuch einer Faktorisierung der Genese von Radikalisierung bleibt inkongruent und unterliegt deutlichen Kategoriefehlern (zum Beispiel *affektiv*, *pragmatisch*, *ideologisch*),
- das Islamverständnis unterliegt entweder dem altbekannten Kronzeugenparadigma („Ich stamme von dort ...“ beziehungsweise „Ich war mal so wie die, also kenne ich mich aus.“) oder kolonialer Gedankenpraxis (zum Beispiel, dass die Barbarei dem arabischen Denken und somit die Gewalt dem Islam eingeschrieben sei) und
- die Diktion ist durchdrungen von Predigermentalitäten, die sich genau derjenigen Funktionslogik bedienen, die zu bekämpfen sie sich anheischig machen: Sie wirken radikalisiert, verschwörungstheoretisch, distanzlos und überdies humorlos.

Was an dieser Diskurslage Besorgnis erregt, ist der Zutritt *zu* und der Zugriff *auf* vulnerable Gruppen: zu Minderjährigen, Migrierten, Frauen, wirtschaftlich Geschwächten, Inhaftierten oder anders Abhängigen. Dabei entfaltet sich der machtsstaatliche Überwältigungsversuch unter dem Vorzeichen von Gesinnungskklärung, der bei den Betroffenen zur beruflichen und sozialen Vernichtung führen kann. Die fachliche Güte von Beiträgen aus diesem Diskurs- und Dienstleistungsmilieu auch in einschlägigen öffentlichen Formaten sowie ihr

⁶⁷ Siehe zu diesem Begriff vertiefend die Antwort von Behr 2019 auf Linnemann/Bausback 2019.

⁶⁸ In dieser Hinsicht eher unglückliche Publikationen sind etwa Linnemann/Bausback 2019, Mansour 2017 und 2022, Schreiber 2018 und 2019 oder Schröter 2019.

Durchgriff auf vermeintlich wissenschaftlich relevante Konzepte⁶⁹ müssen von Grund auf kritischer als bisher diskutiert werden.

Neben der Semantik der Radikalisierung liegt hier besonderer Bedacht auf ein methodologisch operationalisiertes Religionsverständnis. Als religiöse Systematik wird nicht vorrangig das übliche religiöse Deutungs- und Symbolsystem verstanden, sondern die mentale Rekonstruktion von Religion im Sinne einer kosmischen Beheimatung des Subjekts mit seinen Bezügen zur ludischen, experimentellen, kognitiven, kosmogonischen, spirituellen, ästhetischen, intellektuellen und kritischen Selbstverortung. In diesen Segmenten können religiöse Narrationen und Narrative ihre je eigenen Wirkungen entfalten. Aus der islamischen Religionspädagogik sowie aus der Resilienzforschung⁷⁰ zur Gewährleistung einer ressourcenorientierten Sozialarbeit mit Jugendlichen (gleichsam im Gegensatz zu einem defizitorientierten Modell gegen Radikalisierungsangebote⁷¹ heraus lässt sich nachzeichnen, dass Jugendliche über solche Narrative verfügen und ihre Erfahrungen mit narrativen Zugängen nicht nur machen, sondern auch reformulieren können. Je trittfester und *gebildeter* sie hinsichtlich grundlegender Kenntnisse über Religionen und ihre Funktionslogik (religionskundlich; *knowledge about religion*; auch: *religious literacy*⁷²) sie in Ergänzung zu ihren je eigenen Glaubenshorizonten (*religious knowledge*) sind, desto weniger attraktiv empfinden sie radikalisierte und demokratiefeindliche Angebote.⁷³ Dieser Befund lässt sich vermutlich auf junge Menschen unabhängig

69 Siehe dazu beispielsweise <https://www.justiz.bayern.de/presse-und-medien/pressemitteilungen/archiv/2022/65.php>; zuletzt geöffnet am 10.04.2024: Der Freistaat Bayern begründet seine Förderstrategie gegen Radikalisierung mit Verweis auf das ReStart-Modell von *Mind Prevention* (<https://www.mind-prevention.com/restart>; zuletzt aufgerufen am 10.04.2024; und: <https://www.bayern.de/bayerisches-erfolgsmodell-gegen-radikalisierung-hinter-gittern-neue-studie-belegt-restart-reduziert-fundamentalistische-einstellungen-bei-gefangenen-justizminister-eisenreich-der-justizvol/>; zuletzt aufgerufen am 10.04.2024). Zum Problem an der ganzen Sache wird die Verknüpfung von zwei ungeprüften Annahmen: es gebe erstens patriarchalisch geprägte Kulturen, die Verhaltensspezifika junger Straftäter determinierten (also gleichsam kriminelle Latenz qua Herkunftszuschreibung), und es gebe zweitens kausale Effekte zwischen Verfahrensanwendung und *deutlicher* (also wohl *messbarer*) Reduktion hinsichtlich fundamentalistischer sowie unerwünschter Einstellungen. Zur Kritik an ideologisch derart involvierter Wissenschaft siehe <https://www.sueddeutsche.de/bayern/erlangen-professor-klage-bundesverfassungsgericht-haeftlinge-forschungsfreiheit-1.5541210> und <https://www.forschung-und-lehre.de/recht/ermittler-beschlagnahmen-forschungsdaten-3058>; beide zuletzt aufgerufen am 10.04.2024.

70 „Resilience may be defined as the ability to *bounce back* from adversity [...] the importance of several elements: a positive emotional and educational climate emphasising autonomy, open-mindedness, the value of success, and stable religious values [...]“ (Sieckelinck/Gielen 2018).

71 Vertiefend Aschenbrenner-Wellmann/Geldner 2022.

72 Vertiefend Karakaşoğlu 2020 sowie <https://rpl.hds.harvard.edu/what-we-do/our-approach/what-religious-literacy>; zuletzt aufgerufen am 21.03.2024.

73 Vertiefend Behr/Kulaçatan 2022.

von ihrem Geschlecht und von ihrer nationalstaatlichen Zugehörigkeit beziehen.

Dabei kristallisieren sich zwei zentrale Aspekte bei der Analyse heraus: Auf der einen Seite verweisen die Normen- und Loyalitätskonflikte vor allem zwischen *Subjekt und Kollektiv* und zwischen *Tradition und Situation* auf religionspädagogische Leitprinzipien eines konflikthaften religionsbezogenen Diskurses in seinen sozialen Rahmungen.⁷⁴ Auf der anderen Seite steht lebensweltbezogen die Absage an kulturellräumliche, ethnische und ideologische Essenzialisierungen der so bezeichneten *Islamizitäten*. Beides macht *dialektische Kompetenz*, also die Fähigkeit, in Gegensätzen zu denken, und Ambiguitätstoleranz⁷⁵ zu entwickeln, zu einem zentralen Leitmotiv für die pädagogische Arbeit in den Segmenten Bildung, Erziehung und damit für die Politische Bildung als Querschnittsauftrag des Deutschen Grundgesetzes (es geht eben nicht nur um sogenannte *Demokratiebildung*), aber auch für die Soziale Arbeit.

Der Begriff *Islamizität* bezeichnet die bewusste subjektive Konstruktion eines Islams mit einer relativ niedrigen Halbwertszeit. So kann die eigene Befindlichkeit als Muslim*in auf verschiedenen Ankerplätzen liegen: die kulturellräumliche Zugehörigkeit, die nationale beziehungsweise republikanische Loyalität, der sichtbare Lebensstil, das nicht sichtbare numinose Erleben, die gesinnungsorientierte Solidargemeinschaft, der verantwortungsethische Geltungsanspruch, die Reaktion auf mediale Dämonisierung, die theologische Neugier oder der aktive religiöse Selbstentwurf. Im Zusammenhang mit Radikalisierung können sich jugendlich geprägte Islamizitäten auch entlang von Phänomenen artikulieren, die als bedenklich gelten dürfen. Darunter fallen mitunter erfundene Traditionen und hypermoralisierte Verhaltensstandards, aber auch die anhaltende religiöse Überfrachtung muslimisch-orientalischer Bekleidungsstile, die zunehmende Halalisierung und Haramisierung nicht-religiöser Lebensbereiche oder das penetrante soziale Kontrollverhalten gegenüber muslimischen Mitschüler*innen während des Ramadans und ähnliche Fehlentwicklungen. Dabei führt mitunter eine religionsbezogene Obsession auf beiden Seiten Regie – derjenigen, die Religion für sich in Anspruch nehmen, und derjenigen, die sich gegen die religiöse Überprägung der Zivilgesellschaft zur Wehr setzen.⁷⁶

74 Vertiefend Behr 2022 sowie Lange 2019.

75 Die Bereitschaft und die Fähigkeit, Andersartigkeit auszuhalten und den Impuls nach Vereindeutigung, Verdinglichung und Ontologisierung zu disziplinieren; vertiefend Behr 2023.

76 Vgl. Esposito 2017 und Kulaçatan/Behr 2017. Esposito verwendet den Begriff *islamicity* als Index für die politisch bekundete Islam-Konformität derjenigen gesellschaftlichen Systeme in sogenannten islamischen Ländern, die Staatlichkeit begründen (Recht, Bildung, Medien, Sicherheit, Gesundheit, Wirtschaft).

3.2.5 Zur Operationalisierung des Religionsbezugs

Bei *Religion* handelt es sich um eine Kategorie mit ähnlicher begrifflicher, diskursiver und konzeptueller Komplexität wie beispielsweise *Rassismus*, *Identität*, *Gewalt* oder *Geschlecht*. Das Erfordernis einer vertiefenden Begriffsklärung gründet vor allem darin, dass das, was sich als *Religion* identifizieren oder markieren ließ, durch die Projekte in intersektionale Bezüge gestellt und damit dynamisiert wird. Das bedeutet: Ausprägungen der religionsbezogenen Selbstverortung der Subjekte (zum Beispiel nach Maßgabe der Zustimmung, der Ablehnung oder der Indifferenz) können sich entlang den Isobaren zwischen gesellschaftlichen Druckfeldern wie Migration, Geschlecht, Bildung, Alter oder Gender verändern. *Religion* verweist auf Dynamiken der lebensweltlichen Orientierung von Personen, und diese Orientierung wiederum verweist auf die Dimension von Religion oder religionsähnlichen Dispositiven (Überzeugungen, Narrative, Praktiken). Auch die hier in Rede stehenden Projekte zeigen für *Religion* eine Korrespondenz mit *Migration*, *Geschlecht* oder *Biographie*.

Das erfordert deshalb besondere Vorüberlegungen hinsichtlich der implizit mitgegebenen Subkategorien, Faktoren und Konnotationen von Religion. Nicht zuletzt durch ihre Verschränkung mit öffentlichen Diskursen, vor allem, wenn sie emotionalen Aufladungen unterliegen, tragen solche Kategorien zur Spreizung von semantischen Feldern bei, mitunter auch durch ihre Verknüpfung. So können sich zwischen sehr unterschiedlichen Vorverständnissen solche Begriffe erheblich verschieben. Eines der weit verbreiteten Vorverständnisse gründet in der Meinung, eine bürgerliche⁷⁷ *Konsensverschiebung* nach rechts⁷⁸ begünstige sogenannten *antimuslimischen Rassismus* als Alltagshandeln; ein anderes und nahezu gegenteiliges beruht auf der Annahme, das Narrativ der *Islamfeindlichkeit* unterliege der diskursiven oder gar operativen Einmischung aus dem Ausland. Eine Diskurslage um Themen, zu denen sich jeder irgendwie berufen fühlt etwas sagen zu können (so wie beispielsweise zu Schule, Migration, Gesundheit, Politik oder Autofahren), hat insgesamt den Effekt, dass auf Seiten der Befragten bestimmte Reaktionsmuster zwischen *Narration* und *Explikation* oder zwischen *Erfahrung* und *Beobachtung* ineinandergreifen.

Andererseits erfordert die Berücksichtigung solcher Kategorien auch deren Operationalisierung für die tatsächliche Bewältigung der Projekte, was weder sprachlich noch gedanklich zu komplex und auch nicht zu simpel angelegt sein durfte. Den Kooperationspartner*innen muss sich jederzeit und transparent erschließen, in welchem Kontext *Religion* eigentlich genau thematisiert wird. Es

⁷⁷ Dieser Begriff steht in der Kritik, vor allem in seiner Kombination mit dem Wort *Partei*: Er „ist ein Un-Begriff [und] umschreibt nichts Messbares, keine Agenda, nur einen Stil. Besser wäre ‚machtnah‘ [...]“; Velten Schäfer in der Freitag Nr. 43 vom 28. Oktober 2021, S. 21.

⁷⁸ Vertiefend Kreuder 1992; siehe auch Lippmann 2020/1921.

geht dabei um Horizontlinien zwischen dem *Ereignis*, der *Erfahrung* und dem *Gefühl* rassistisch motivierter Herabsetzung, oder um die Gewichtung zwischen der *Überzeugung* und der *Hoffnung*, sich in ein sinnstiftendes System höherer Ordnung (und komplementär dazu: sozialer Ordnung) integriert zu sehen – oder ganz allgemein um die Differenz zwischen einer persönlichen *Erkenntnis* und einem partikularen *Interesse*.

Für die hier veranschlagten Zwecke wird auf die Orientierung an einem spezifisch islamisch-systematischen oder muslimisch-religiösen Kanon verzichtet, der für einige der Zielgruppen im Sinne ihrer eigenen Tradition im Regelfall gegebenenfalls als verbindlich gelten könnte. Es geht also weder um ein bestimmtes tradiertes Selbstverständnis (beispielsweise das hanafitische als das unter Muslim*innen in Deutschland am weitesten verbreitete⁷⁹) oder um eine theologische Bewertung bestimmter religionsbezogener Aussagen, noch um deren Vergleich mit möglicherweise in der Lehre abweichenden Positionierungen. Die unterschiedlichen Aspekte des Islams als gelebter Religion betreffen in vereinfachter Darstellung⁸⁰ die folgenden Bereiche:

- die Einhaltung der elementaren religiösen Rituale,
- Pflichten und praktischen Gebote,
- emotionale und spirituelle Erfahrungen,
- bestimmte Glaubensdispositive,
- religiöse Erzähl- und Erinnerungsgemeinschaftlichkeit,
- die religiöse Lehre,
- die philosophische Dimension,
- die Ethik,
- Recht und Gesetz,
- die religionsgemeinschaftliche Zugehörigkeit,
- Religion als Lebensstil und
- Religion in ihrer materialen und kulturellen Deklination.

79 Gemeint ist die sogenannte hanafitische Schule (auch: Rechtsschule) neben den drei weiteren prominenten sunnitischen Schulen des schafitischen, hanbalitischen und malikitischen Islams (und neben den schiitischen, alevitischen und anders kategorisierten theologischen Strömungen des Islams). Sie spielt für das unter Türk*innen und Türkeistämmigen verbreitete Islamverständnis eine wichtige Rolle. Spezifische, solche Schulen als Querströmung durchziehende Positionierungen wie *ahlus-sunna wal-ğamā'a* (eine besondere Form der Richtigkeits- und Rechtgläubigkeitsannahme unter hervorgehobener Berufung auf die mit Muhammads Religionspraxis identifizierten Gepflogenheiten) wurden für diese Studie nicht operationalisiert. Sie könnten indes aus zwei Gründen für eine anschließende Untersuchung von Interesse sein, die spezifische religiöse Aspekte vertieft diskutiert: als konfessionsähnliches Differenzkriterium nach *außen*, gegenüber anders verorteten Muslim*innen, und als ideologisches Differenzkriterium nach *innen*, gegenüber als dissident markierten Überzeugungen.

80 Hier orientiert am multidimensionalen Religionsmodell nach Smart 2009.

Zur Grundlage gemacht wird ein einfaches Modell der Faktorisierung von Religion. Das erlaubt es, weg von Essenzialisierungen wie *Gläubigkeit* oder *Zugehörigkeit* oder formatierter Systematik des Islams⁸¹ hin zu einem deskriptiveren Ansatz von Religion und Religiosität zu finden. Ziel ist es, stärker von der Selbstbeschreibung und dem Selbstverständnis der Kooperationspartner*innen auszugehen: *Religion* wird – und zwar auf der Grundlage der religionsbezogenen Selbstpositionierungen in den Interviews oder als Items in den quantitativen Erhebungsanteilen – nach den folgenden vier einfachen Aspekten des sowohl persönlichen als auch kollektiven Religionsbezugs aufgefächert; auf eine komplexere religionswissenschaftliche Faktorisierung⁸² wird verzichtet:

- habituell
- kulturell
- spirituell
- sozial

Diese einfachen Kriterien werden unter *Querbezügen* diskutiert, wie sie sich im Zusammenhang aus den Gesprächen mit den Initiativen heraus als hilfreiche Orientierungsmatrix abzeichnen:

Wichtig mit Blick auf Distanzierung und Selbstermächtigung ist es auch zu erfassen, wie einzelne Initiativen beziehungsweise Personen auf die von Ihnen erlebten Gegenwartsdiskurse um den Islam reagieren. Dazu lassen sich aus den Interviews grundlegende Modi der Diskursreaktion nachzeichnen:

- das Werben um Sympathie für sich selbst und für den Islam,
- die Abgrenzung von anderen, bestimmten muslimischen Organisationen,
- die Vereinigung (Harmonisierung) des *Islamischen* mit dem *Deutschen*,
- der Widerspruch in bestimmbar sozialen Räumen und
- der öffentliche Protest.⁸³

81 Auf die Zuordnung der einschlägigen Segmente islamischer Wissenstradition zu diesen religionswissenschaftlichen Kategorien wird hier verzichtet, weil das nicht überlappungsfrei möglich ist: die Lehre im Sinne der religiösen Systematik (*uṣūlud-dīn*), die Lehre vom Glauben und seinen Inhalten (*ʿaqīda*), die Praxeologie des gelebten Islams (*fiqh*), die (arabischen) Grundlagen der Zentralschriften des Islams und ihre Sprachlehre (*luḡa*), die Normen- und Methodenlehre sowie die Rechtslehre des Islams (*ṣarīʿa*), die islamischen Zentralschriften, ihre Hermeneutik und ihre Exegese (*qurʿān*, *ḥadīṭ*, *tafsīr*), die Geschichte der Welt und der Menschheit, die Geschichte islamisch geprägter geografischer Räume (*tārīḥ*) und die Lebensgeschichte Muhammads (*sīra*), die Bildungs- und Erziehungslehre des Islams (*tarbiya*) sowie die mystischen Schulen des Islams (*tasauf*).

82 Beispielsweise nach Pye 1972, Smart 2009, Stark/Glock 1968, Stark/Bainbridge 1985 oder Stark/Finke 2000.

83 Mögliche Verschiebungen in den Wahrnehmungen nach den Ereignissen ab Oktober 2023 (der Überfall der HAMAS, der Krieg in Gaza) werden hier noch nicht erfasst.

	habituell	spirituell	kulturell	sozial
habituelle Kriterien, auf Praxen bezogen				
herkunftsbezogene Kriterien, auf Nationalität/Transnationalität und Sprache bezogen				
identitätsbezogene Kriterien, auf das persönliche Selbstbild bezogen				
geschlechtsbezogene Kriterien, auf Fragen nach sozialer Geschlechtsrolle, Sexualität und Leiblichkeit bezogen				
statusbezogene Kriterien, auf Machtfragen, Schicht, Milieu und Repräsentanz bezogen				
wirtschaftsbezogene Kriterien, auf ökonomische Verhältnisbestimmungen und Geschäftsideen bezogen				

Abbildung 3: Matrix Religiositätsbezüge

Die Ebene der Abfrage, die zunächst der *Adressierung* der Erhebung gilt, ist aber nicht identisch mit der Ebene der *Analyse*, die der Einordnung und Interpretation gilt. Für die letztgenannten Zwecke blickt die Forschungsgruppe ohne Kulturvorbehalt auf *Religion als soziales Kapital*. Dabei steht zuvörderst die Orientierung an den religionsbezogenen und verfassungsrechtlichen Theorien Ernst-Wolfgang Böckenfördes und an seinem Votum hinsichtlich seiner sozialstaatlichen Grundrechtstheorie im Fokus, die von der Verpflichtung des Staates aus denkt, aus dem einzelnen Grundrecht heraus „die notwendigen sozialen Voraussetzungen für die Realisierung der grundrechtlichen Freiheit zu schaffen“ (Böckenförde 1976, 238).⁸⁴

Diesbezüglich wird vor allem zwischen unterschiedlichen Ebenen von Religion unterschieden, zum Beispiel die *sichtbare* (ihre öffentliche Ausprägung, ihre Inszenierung im *forum externum*) und die *unsichtbare* Ebene (die nicht öffentliche Ausprägung im *forum internum*⁸⁵), die *substanzielle* (systematische),

84 Auf dieser Theorie beruht das bekannte Böckenförde-Diktum: „Der freiheitliche, säkularisierte Staat lebt von Voraussetzungen, die er selbst nicht garantieren kann. Das ist das große Wagnis, das er, um der Freiheit willen, eingegangen ist. Als freiheitlicher Staat kann er einerseits nur bestehen, wenn sich die Freiheit, die er seinen Bürgern gewährt, von innen her, aus der moralischen Substanz des einzelnen und der Homogenität der Gesellschaft, reguliert. Andererseits kann er diese inneren Regulierungskräfte nicht von sich aus, das heißt mit den Mitteln des Rechtszwanges und autoritativen Gebots zu garantieren suchen, ohne seine Freiheitlichkeit aufzugeben und – auf säkularisierter Ebene – in jenen Totalitätsanspruch zurückzufallen, aus dem er in den konfessionellen Bürgerkriegen herausgeführt hat“ (Böckenförde 1976, 112f.); siehe vertiefend auch Heinig 2018.

85 Vertiefend Boehinger/Engelbrecht/Gebhardt 2009.

rechtliche (politische) und die *funktionale* (soziologische) Ebene sowie schließlich die *Religiosität* des Subjekts gegenüber allen anderen systematischen oder rechtlichen Formatierungen von Religion. Diese Unterscheidung ist nicht nur grundlegend, was die grundrechtsbezogene Deklination von Religion (etwa die negative Bekenntnisfreiheit), sondern auch was die Verhältnisbestimmung des Subjekts gegenüber der eigenen Religion hinsichtlich ihrer Lehre, ihrer Institution und ihrer Vergesellschaftung angeht.⁸⁶ So können beispielsweise durchaus starke Befunde für gemeinschaftlich praktizierte Religion Hand in Hand gehen mit der Kritik an der eigenen Gemeinschaft in ihrer konkreten (die Moschee in der Nähe) oder abstrakten (Muslime in Deutschland) Form. Zudem wird dadurch auch erkennbar, inwieweit muslimisch-religiöse Gemeinschaft für ihre Zielgruppen möglicherweise gar nicht mal so sehr in religiöser im engeren Sinne, sondern in anderer, weiterer, lebensweltlicher und vor allem migrationsbezogener Orientierungshinsicht Bedeutung haben kann.

Zwei entscheidende religionssoziologisch beschreibbare Grundformen der persönlichen Verhältnisbestimmung des religiösen Subjekts zur eigenen Religion – Glaube ohne Zugehörigkeit (*believing without belonging*) und Zugehörigkeit ohne Glaube (*belonging without believing*)⁸⁷ – können mit Blick auf die Zielgruppen der Projektarbeit sehr verschiedene Schattierungen erhalten. Dabei geht es nicht unbedingt um gefestigte Identitäten, sondern um sich je nach sozialer Situation verändernde Modi des *Umgangs mit* und der *Kultivierung von* Religion. Das gilt ganz besonders für die hohe ideologische Volatilität, die etwa durch die Verknüpfung von *jugendlich* und *migrantisch* entstehen kann.

Ein ganz eigenes Gewicht erhält die religiöse *Volatilität* – gemeint ist so etwas wie die Veruneindeutigung der religiösen Dogmatik zugunsten religiöser Diskursivität und geistiger Fluidität – als identifizierbarer Kernbestand (und nicht nur als literarische Randnotiz) der islamischen Traditionen selbst. Hierin liegt einer der Gründe dafür, warum hier auf übliche Kennzeichnungen von ontologisierbarer *Muslimischkeit* verzichtet wird, so wie sie sich in vielen Bildungs- oder Sozialstudien wiederfinden: Gemeint ist die Vereindeutigung von *believing* und *belonging* und damit auf die Auffassung von einer mutmaßlich hermetischen Kultur und Praxis des Islams.

Das deutet im Übrigen auf ein wesentliches theologisches Differenzmerkmal zwischen dem Islam und anderen Religionen hin, das nur schwer vermittelbar ist, und zwar vor allem in einem durch das europäische Christentum und seine halbamtliche Kirchlichkeit gerahmten Verständnis von religiöser Kultur und Religionskultur, denen zufolge Religionen wie Fußballvereine funktionieren: Du musst dich entscheiden, mit welchem Schal du ins Stadion gehen und wel-

⁸⁶ Vertiefend Boehinger/Frank 2015.

⁸⁷ Vertiefend Casanova 2006.

che Lieder du dort singen willst, und du musst dich vergewissern, dass du in der richtigen Kurve stehst. Das ungewöhnliche und wenig bewusste islamische Erbe der konfessionellen Bindungsoffenheit lässt sich vereinfacht an zwei wesentlichen Leitmotiven seiner theologischen Denkfiguren festmachen: seine *diskursive*⁸⁸ und seine *säkulare*⁸⁹ Tradition. Solche Differenzierungen sind vor allem angesichts einer Debattenlage wichtig, in der sich die hier in Rede stehenden Zielgruppen immer wieder über mehrere Kraftvektoren zu einer kulturell, habituell, religiös, und politisch scheinbar wesenhaft und unveränderlich *andersartigen sozialen Ethnie*⁹⁰ verschweißt sehen. Für die Zwecke dieser Untersuchungen ist es deshalb ausschlaggebend, vorab keine identitäre Matrix anzuzeichnen und keine Forschungssubjekte zu konstruieren.⁹¹ In diesem Zusammenhang sind die *kulturelle Innensicht* sowie die Tarierung des emischen und etischen Zugangs wichtige Trittsteine für die hermeneutischen Erschließung der Befunde.

4 Exemplarische Praxisphase

4.1 Die Struktur

Das so bezeichnete *Praxisphase* stellt die eigentliche Verflechtung zwischen den beiden translationalen Zielrichtungen der Projekte dar – einerseits derjenigen der erkenntnisorientierten Forschung, andererseits derjenigen der Expertise des sozialen Felds, und zusammengefasst derjenigen der unterstützenden Handlungsorientierung. Es besteht aus einer Reihe von Teilvorhaben, die in direkter Folge durchgeführt werden und die sich phasenweise überlappen. Im Mittelpunkt der praxisbezogenen Maßnahmen stehen überschaubare Projektvorhaben der kooperierenden Initiativen muslimischer Frauen (sogenannte *Kleinprojekte*) – das sind zeitlich befristete Vorhaben ausgewählter kommunaler Initiativen, welche im Rahmen der Projekte zu diesem Zwecke auch finanziell gefördert werden. Die Maßnahmendurchführung erfolgt durch die Projektmitarbeitenden der beteiligten Universitäten.

Die Praxisphase erstreckt sich über vier Etappen in zeitlich überlappenden Phasen innerhalb knapp eines Jahres. Die Startphase ist durch eine Reihe von Maßnahmen gekennzeichnet, die eine solide Wissensbasis für das Praxisband generieren sollen. In einem ersten Arbeitsschritt (1. Identifizierung von Akteu-

88 Zu Islam als *Diskurs* siehe Asad 2003 und 2018; Asad et al. 2013.

89 Vertiefend Behr 2017.

90 Vertiefend Çakır 2019.

91 Zur Kritik an eingefahrenen Mustern der auf Muslim*innen bezogenen Forschung siehe Amir-Moazami 2018.

r*innen) werden durch Recherchen (Internet und Gespräche) mögliche Beteiligte identifiziert. Hiernach werden ausgewählte Akteur*innen zu Gruppendiskussionen eingeladen (2. Workshops zur Erhebung der Bedarfe). Die Diskussionsforen dienen der Erkundung der Interessenlagen und Desiderate in der Zielgruppe. Nach der Auswertung der Diskussionsrunden wird ein Workshop zur Erarbeitung von Praxisvorschlägen (3. Ideenworkshop) durchgeführt. Die Ergebnisse wurden mit den Mittelgebenden Einrichtungen erörtert (4. Gemeinsame Zwischenbewertung; Berichtspflicht). Auf der Grundlage der Zwischenbewertung wird dann ein Maßnahmen- und Projektband in einer offenen Rahmenskizze konkretisiert.

Die Aktivierung möglicher Beteiligter erfolgt über eine Workshopsequenz (Aktivierungsworkshops). Diese richtet sich an alle potentiellen Akteur*innen, die am Projektband mitarbeiten wollen. Ziel ist es, auf der Grundlage der Rahmenskizze konkrete Projektideen (z.B. Veranstaltungen, Bildungsfahrten, Exkursionen, andere Vorhaben) zu generieren (Projektgenerierung). Die Aktivierungsphase endet mit der Erarbeitung von gut begründeten Kleinprojekten (Durchführung der Projekte). Bei der Durchführung der Miniprojekte werden die durchführenden Akteur*innen durch die Forschungsteams begleitet und beraten (Flankierung des Projekts). Abgeschlossen wird das Projektband mit einem zentralen Auswertungsworkshop (Auswertung des Praxisbands). Auf der Grundlage der Diskussionsergebnisse werden abschließend Empfehlungen für mögliche Nachfolgeprojekte erarbeitet.

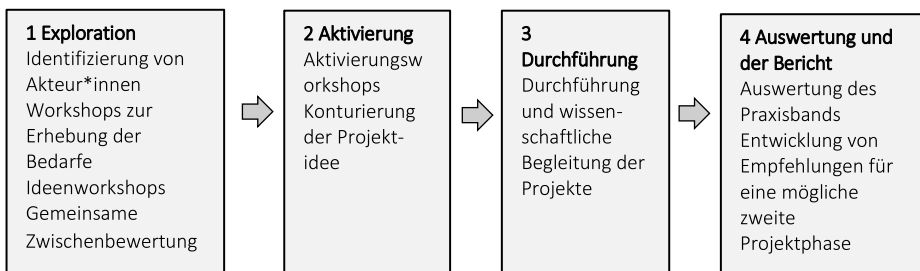


Abbildung 4: Das Praxisband

4.2 Die Zielsetzungen

Diejenigen Initiativen, die von sich aus an einer weiteren Kooperation interessiert sind und die aus Sicht der Projektleitung die dafür erforderlichen Kriterien erfüllen, werden über je ein weiteres Anschlussprojekt weitergeführt. Die neu hinzugewonnenen Initiativen und ihre Projektideen werden unter Aspekten der Nachhaltigkeitsentwicklung mit diesen älteren Projekten zusammengeführt. Das erweist sich mit Blick auf einen Peer-Teaching-Effekt zwischen

den Erfahrenen und den Neulingen als außerordentlich erfolgreich: Die erfahreneren Initiativen übernehmen einen Teil der Aufgaben, der anfangs noch ausschließlich im Portfolio der Projektmitarbeiter*innen stehen: Erfahrungsaustausch, gemeinsame Ideenfindung, Synergien zwischen benachbarten Initiativen, Umsetzungsstrategien, Vertrauensmanagement und Risikotaxierungen.

4.3 Die Kriterien für die Auswahl von Initiativen

Mit Bezug auf die sukzessiv gewonnenen Erfahrungen und Erkenntnisse hat die Projektleitung eine Reihe von Kriterien ausgearbeitet, die einer positiven Entscheidung für eine Kooperation als Prüfkriterien zugrunde gelegt werden. Um feststellen und entscheiden zu können, welche der initial betreuten Initiativen für eine zweite Phase weitergeführt werden sollen, werden Kriterien entwickelt, die gegebenenfalls hierarchisiert werden können. Diese sollen helfen, das qualitative Niveau der avisierten Miniprojekte anzuheben. Auch neu in das Programm aufgenommene Initiativen sollen nun von Beginn an daran gemessen werden. Von besonderer Bedeutung ist dabei der Aspekt der Entwicklung beziehungsweise des erkennbaren Entwicklungspotenzials hin auf solche Kriterien, die im Sinne von Awareness-Ziele nunmehr als verbindlich gesetzt werden:

Ziel: Die Projektidee muss *zielgerichtet* sein, das heißt: Die antragstellende Initiative wird aufgefordert darzulegen, inwieweit ihre Arbeit im Kontext einer mittel- und längerfristigen Ideenverwirklichung hinsichtlich Demokratiebildung und Prävention stehen wird.

Eignung: Die Projektidee muss im Sinne dieser Zielsetzung *geeignet* sein; es muss dargelegt werden, inwieweit die avisierten Mittel dabei helfen werden, das gesteckte und mit den Projektmitarbeiter*innen vereinbarte Ziel zu erreichen.

Erfordernis: Die Projektidee muss im Sinne dieser Zielsetzung *erforderlich* sein; es muss also dargelegt werden, inwieweit gerade die avisierten Mittel dabei helfen werden, das Ziel zu erreichen und ob nicht auch andere Wege und Mittel dazu geeignet sein können.

Verhältnismäßigkeit: Die Projektidee muss im Sinne dieser Zielsetzung *verhältnismäßig* sein, was bedeutet: Es muss dargelegt werden, inwieweit die Geldmittel in der beantragten Höhe dazu geeignet sind, das Ziel zu erreichen. Hierzu gehört auch der Ausschluss von Doppelförderung. Die Projektleitung achtet hier besonders auf die Erfordernisse der Wirtschaftlichkeit.

Damit lassen sich diese und weitere Kriterien sowohl für eine Zwischenevaluation als auch für die Kursbestimmung der Projekte listen, die teilweise so ähnlich wie Kompetenzangaben oder auch Bildungsstandards im pädagogischen Feld klingen und auch im Sinne derartiger (nicht zwangsläufig disjunkter) Führungsdispositive gemeint sind, zum Beispiel:

- Zielgerichtetheit, Orientierungswissen
- Aktivierungsbereitschaft, Antriebspotenzial
- Bewusstseins-schaffung und -veränderung
- Erfahrungserweiterung
- Kommunikations- und Diskursfähigkeit
- Trittsicherheit im sozialen Feld
- Kontroversitäts- und Kritikfähigkeit
- Erweiterung des sprachlichen Registers (Schriftsprache, Sprechsprache)
- Vernetzungsbereitschaft
- Nachhaltigkeit, Langfristigkeit
- Umgang mit materiellen und personalen Ressourcen
- Realistische Selbsteinschätzung
- Wirksamkeit; Erfüllung des Kriteriums *kritische Masse* (eine genügend große Anzahl an aktiven Mitgliedern)
- Selbstermächtigung, Erfüllung des Kriteriums *Empowerment*
- die Sättigung einer bestimmten geographischen Region

Damit lassen sich folglich auch überlappende kriteriale Auswahlaspekte im Sinne von Potenzial-Schwerpunkten in der generellen Ausrichtung einer Initiative definieren:

- Ermächtigung, Empowerment, Repräsentanz: sich selbst Stimme geben und Gehör verschaffen, kulturell und politisch teilhaben, sich selbst repräsentieren beziehungsweise gut repräsentiert sein
- Desintegrations- und Distanzierungspotenziale: vorfindliche Konsensstrukturen und gegebene Systemregeln (auch: bestehende Regelsystemangebote) kritisch hinterfragen, den gesellschaftlichen Dialog auch aus der eigenen Souveränität und aus dem Abstandsmanagement und dem Recht auf Differenz heraus führen
- Männer(-gruppen) als Bezugshorizont: einen eigenen Modus der emanzipatorischen und solidarischen Verhältnisbestimmung zu den Männern der je eigenen Herkunfts- und Zugehörigkeitskontexte (und darüber hinaus) finden und bestimmen
- Demokratiebildung: Demokratiebildung als zugeschriebenen Nachholbedarf migrantischer Gruppen überwinden und sie als gemeinsame gesamtgesellschaftliche Aufgabe verstehen und dazu unterstützend beitragen
- Präventionsarbeit: die islambezogenen Engführungen von Präventionsarbeit etwa in den Schulen und in außerschulischen Kontexten durch stärkere Bezugnahme auf allgemeine soziale Kompetenzen aufbrechen und den Blick auf Gemeinsamkeiten mit anderen, vielfältigen Formen von Extremismus und Radikalisierung richten (einschließlich Synergien zwischen den unterschiedlichen Präventionsansätzen)

- Religionsbezug: den Religionsbegriff (im Sinne der oben erwähnten *religious literacy*) hin auf ein weniger religionstheologisches oder migrationstheoretisches, sondern mehr sozialfunktionales Verständnis des heute in Deutschland vorfindlichen Islams öffnen

4.4 Zur Formatierung der Kleinprojekte

Dabei geht es vor allem um solche Zielsetzungen, die für Institutionen und für in den Feldern der Sozialen Arbeit tätige Menschen prinzipiell orientierend und handlungsleitend sein können. Dafür bildet die Praxisphase das eigentliche Scharnier zwischen den induktiven und deduktiven Regelzugängen von Wissenschaft und Praxis.

Aus den Befunden der parallel laufenden Forschungsprojekte, zum Beispiel aus dem MAPEX-Forschungsverbund und aus dem RelPos-Projekt zu jugendlicher religiöser Selbstpositionierung⁹² heraus, zeichnen sich Ambivalenzen ab, die bereits früh in den Blick genommen werden müssen. Immer wieder lässt sich beschreiben, dass einerseits kaum etwas ideologisch (religiös, anders weltanschaulich) und sozial so stabilisierend sein kann wie Formen und Erfahrungen der Selbstwirksamkeit und Selbstorganisation, die den *Anschluss* an Regelsysteme in Aussicht stellen. Auf der anderen Seite zeigt sich aber auch, wie sehr sich professionelle Identitäten der Sozialen Arbeit gerade auch aus der *Abgrenzung* zu Regelsystemen heraus entwickeln können. Für die Ambiguität in dieser Projektdynamik scheinen besonders Aspekte von Gender und Geschlechtsidentität verantwortlich zu sein. Das Verständnis dieser Dynamik in ihren Auswirkungen auf die Arbeit als soziales und pädagogisches Szenario wird deshalb als ein forschungsleitendes Desiderat integriert.

Was die Signaturen *islamistisch* und *radikal* angeht, agieren die Projektverantwortlichen aus der vorsichtigen Distanz zu vorschnellen Markierungen und religionsgruppenbezogenen Ausrichtungen heraus. Sie sind unter Berücksichtigung neuerer Erkenntnisse etwa aus der Forschung zu Klientenzentrierung und Religiosität⁹³ an der Frage interessiert, welche Rolle beispielsweise islamisch-religiöse Expertise unter präventiven Gesichtspunkten entfalten kann (dies mit ausdrücklichem Bezug zum kommunalen Nahfeld). Dabei steht die Zielsetzung im Mittelpunkt, mehr über diese Zusammenhänge zwischen der jüngsten Migrationsbewegung und denkbaren Radikalisierungstendenzen zu erfahren, die sich unter Umständen geschlechterspezifisch charakterisieren lassen. Dazu werden Interviews mit Expert*innen der Theorie und Praxis der Sozialen Arbeit und der Sozialpädagogik sowie ihren Partner*innen in erweiterten Beratungsfeldern durchgeführt.

92 Siehe <https://relpos.de>; zuletzt aufgerufen am 11.04.2024.

93 Vertiefend Pargament 1997.

Als ein weiteres Ziel der Forschungsvorhaben zeichnet sich einerseits die Ermittlung von Bedarfen entsprechender Projektanbieter ab, die sich im Kontext der Distanzierungsarbeit von religiös motiviertem Extremismus bewegen. Andererseits sollen belastbare Strategien entwickelt werden, die sich auf entsprechend mentalitätsgeprägte Sozialräume konzentrieren. Dabei geht es um sehr spezifische Zielsetzungen und Anwendungsbezüge, nämlich ein besseres Verständnis zu gewinnen zur Situation der laufenden Projekte (Wirksamkeitszusammenhänge) unter besonderer Berücksichtigung

- der Betroffenen (Zielgruppenbezug; Merkmale und Erfahrungen des lebensnahen Raums und ihre Auswirkungen auf individuelle Einstellungen und Entscheidungen) und
- der Akteur*innen (Multiplikator*innenbezug; Merkmale und Erfahrungen des lebensnahen Raums und ihre Auswirkungen auf professionelle Einstellungen und Entscheidungen).

Dies geschieht jeweils unter weiterer Berücksichtigung

- *religionsbezogener* oder religionsähnlicher Modi und Dynamiken (Konstellation),
- *sozialräumlicher* Modi und Dynamiken (Lokalität als bestimmender Handlungsrahmen; Abwehrargument: „Es gibt sicher Probleme, aber hier vor Ort ist alles in Ordnung.“) und
- *pädagogischer* Modi und Dynamiken (Szenario).

Dabei kann anhand der erhobenen Daten gut begründet werden, dass diese Modi jeweils für demokratie-inhibitorische Prozesse Erklärungskraft entwickeln, zum Beispiel Radikalisierung, Indifferenz, engräumliche beziehungsweise mentale Tribalisierung, Verlust der zivilgesellschaftlichen Handlungsbereitschaft, defizitäre Partizipationsbereitschaft oder Desintegration.⁹⁴ Zudem zeichnet sich ab, dass diese in konkrete Schulungsformate (Professionalisierung) werden münden müssen. Gemeint sind damit Formate,

- die gemeinsam mit den Akteur*innen (weiter-)entwickelt und in den Erhebungszeiträumen umgesetzt werden,
- über die weitere kommunale Akteur*innen solidarpartnerschaftlich gewonnen und aktiviert werden können und
- die die Wirksamkeit solcher Formate mit besonderer Ausrichtung an der reflexiven Handlungsbereitschaft erhöhen.

⁹⁴ Dieses Begriffsfeld orientiert sich an Anhut 2002, S. 381 ff. Gemeint ist nicht nur der Rückzug in die Passivität, sondern die Latenz zu Radikalisierung im Sinne von gewaltaffiner Mobilisierung auf drei Ebenen der Integration: sozialstrukturell (Arbeit, Wohnung, Konsum), institutionell (gleichwertige Behandlung, Anerkennungsbedürfnisse, Rechte) und personal (emotionale und soziale Beziehungen).

Im Fokus des Praxisbezugs steht auch, Kriterien zur Verbesserung (Vereindeutigung, Differenzierung) der Förderung von Projekten mit Blick auf schnelle und unerwartete soziale Dynamiken (Anomie-Effekte) zu beschreiben. Es soll nicht einfach nur um Mädchen-, Frauen- und Männerarbeit gehen, sondern um die Frage, welche Personen in welchen konkreten Situationen sich hinsichtlich temporärer oder verstetigter Zielgruppenidentitäten identifizieren lassen.

Über die Praxisphase geraten auch immer wieder die spezifisch jugendlichen Alterskohorten in ihren formalen (Sekundarstufen, Schulsozialarbeit) und non-formalen (Jugendgruppen, Anbieter der Jugendsozialarbeit) bildungswirksamen Rahmungen in den Blick⁹⁵ – und damit die Frage, inwieweit sich methodische Erkenntnisse (kooperative Formate) auf Konzeptionen (curricular, didaktisch-methodisch, über die Ausbildung) institutioneller Bildung übertragen lassen. Gemeint ist damit auch der Transfer der Ergebnisse in die pädagogische Praxis der primären, universellen Prävention. Die Kommunikation mit den Akteur*innen wird über die Organisation von Fachbegegnungen (Tagungen, Workshops) hergestellt, in denen die Professionalisierung in pädagogischen Handlungsfeldern thematisiert wird. Daraus ergeben sich einige weiterführende, über den Projektzeitraum hinausweisende Perspektiven vor allem für die Praxis:

- die Ermöglichung längerfristiger wissenschaftlicher Begleitung von Praxisprojekten,
- die genauere Umsetzungsperspektive von Präventionsprogrammen und die Evaluierung von Veränderungseffekten (Implementationsforschung),
- die Gewinnung von genaueren Informationen über den Prozesscharakter religionsbezogener Radikalisierung in den hier beschriebenen Segmenten (Gender, Geschlecht, Mädchen- und Frauenarbeit),
- die Gewinnung präziserer intersektionaler Verhältnisbeschreibungen zwischen den Bereichen Religion, Mädchen- und Frauenarbeit, Familie und Männlichkeitsforschung und
- die Entwicklung von Kooperationskonzepten und -formaten beispielsweise zwischen Trägern formaler Bildung und außerschulischen Partnern.

5 Ergebniszusammenfassung aus der Evaluation

5.1 Skalierungen bezüglich des Präventionsverständnisses

Im Zuge der wissenschaftlichen Projektbegleitung wird die Frage verfolgt, inwieweit sich die Akteur*innen im sozialen Feld selbst zum Gedanken der Prävention positionieren, und welches Bewusstsein hinsichtlich dessen ausge-

⁹⁵ Die Projekte nehmen trotz ihres Schwerpunkts auf geschlechterspezifische Aspekte auch Bezug auf die familienpolitische Komponente.

bildet ist. Dazu werden jeweils gestaffelt mehrere Erhebungen durchgeführt. Ziel ist es, annähernd skaliersichere Werte zu Kenntnissen seitens der Initiativen hinsichtlich der bundesdeutschen Präventionslandschaft zu erhalten. Den Fragen liegt das Interesse zu Grunde, die Entwicklung und Adressierung von präventiven Programmen zu unterstützen. Die Ergebniskohorten werden hier zusammenfassend dargestellt, wobei sich die Zahlenwerte, sofern im Einzelfall nicht anders angegeben, trotz schwankender Anzahlen der verwertbaren Fälle immer auf eine Grundgesamtheit der verwerteten Fälle von $N > 21$ pro Erhebung beziehen. Insgesamt blieb die Anzahl aber hinter der Erwartung von $N = \pm 100$ zurück. Das liegt vor allem an den mangelhaften technischen Voraussetzungen vieler Initiativen. Im Folgenden kann also bei aller Vorsicht nur von Tendenzen gesprochen werden, nicht von trittsicheren Befunden. Diese Tendenzen werden aber trotzdem dargestellt, weil sie sehr klar mit den qualitativ erhobenen Daten korrespondieren.

5.1.1 Allgemeine Kenntnis von Präventionsprojekten

Die Initiativen werden gefragt, ob sie Präventionsprojekte kennen – und falls ja, wie viele und welche. Dabei spielt die Frage, wie sie sich selbst zu solchen Projekten verorten, noch keine Rolle. Das Ergebnis ist insofern überraschend, als es neue Erkenntnisse liefert:

- Die Werte sind deutlich höher als erwartet, auch bei nicht formalisierten und noch schlecht etablierten Initiativen.
- Das Reflexionsniveau innerhalb solcher Initiativen hinsichtlich der Präventionslandschaft und der mit ihr verknüpften Diskurse ist deutlich ausgeprägter als anfangs vermutet.

Das ist deshalb ein wichtiger Befund, als er zweierlei zeigt:

- Ordnungspolitisches Regierungshandeln wird schnell, aufmerksam, differenziert und kritisch wahrgenommen.
- Die Relevanz für das eigene Leben und die eigene Arbeit wird umfassend taxiert.

5.1.2 Spezifische Kenntnis von Präventionsprojekten

Die Nachfrage wird mit Blick auf die differenziertere Kenntnis von Präventionsprogrammen präzisiert, wobei sich die Projektleitung auf die Abfrage einschlägiger Programme beschränkt. Es verwundert nicht, dass eine Superstruktur wie *Demokratie Leben!*⁹⁶ einen so großen Bekanntheitsgrad erfährt; der

96 <https://www.demokratie-leben.de/>; zuletzt aufgerufen am 22.06.2023.



Abbildung 5: Allgemeine Kenntnis von Präventionsprojekten

nivelliert sich indes dadurch, dass kommunale Projekte, die aus diesem Fond gefördert werden, oft nicht auf Anhieb als mit *Demokratie Leben!* zusammengehörig erkannt werden. Ein Projekt wie *Wegweiser*⁹⁷ ist durch die Medien gut bekannt. Ein Projekt wie *Al Wasat*⁹⁸ sticht durch dezidierte Bezüge zum Islam hervor, auch wenn die Namensbezeichnung gewisse Risiken birgt.⁹⁹

97 <https://www.wegweiser-praevention.de/>; zuletzt aufgerufen am 22.06.2023.

98 <http://alwasat-hamburg.de/content/5-zum-nachlesen/3-publikationen/praeventionsmassnahmen-von-al-wasat-die-mitte.pdf>; zuletzt aufgerufen am 22.06.2023; am 11.04.2024 nicht mehr abrufbar; siehe aber <https://www.iwb-hamburg.de/projekte/>.

99 Das arabische Verb *wasatā* bedeutet *in die Mitte stellen, zum Vermittler machen* (II. Verbalstamm) beziehungsweise *in der Mitte sein, sich in der Mitte halten* (V. Verbalstamm), davon abgeleitet auch *zwischen den Extremen sein, sich mäßigen oder zurückhalten*; das Nomen *al-wasat* meint hier so viel wie *die gemäßigte Mitte*. In der islamischen Tradition, mithin als theologische Idee, bezieht sich das in Rede stehende Begriffsfeld zunächst auf *das rechte Maß* im Sinne einer der antiken Kardinaltugenden (siehe im Koran 2:143 und 68:28). Als politisches Konzept findet der Begriff Verwendung im Sinne einer Position, die sich in Abkehr von extremistischen Positionen um *Ausgleich und Verständigung* (*al-taḍāmun*) bemüht, etwa in der Bezeichnung des Internationalen Zentrums *al-Wasatiya* in Kuwait oder des Wissenschafts- und Bildungszentrums *al-Wassatiyya* in Moskau (*Naučno prosветitel'skogo centra Al' Vasatyjja*). Mit *Ḥizb al-Wasat al-Ġadīd* wird die Partei der neuen Mitte bezeichnet, die 1996 von Abou Elela Mady in Ägypten gegründet wurde. Eine ideologische Konzeption von *Wasatiya*, ohne dass sie von ihren Autor*innen so bezeichnet worden wäre, findet sich bereits in den 1970er-Jahren etwa in den Schriften Muhammad Qutūbs und Ali Schariatis (der Islam als Mitte zwischen Kapitalismus und Kommunismus, der Islam zwischen Revolutionstheorie und evolutionärer Gesellschaftsentwicklung). Die Vokabel *al-wasatiyya* als Ordnungsbegriff für eine Positionierung zwischen Islamismus und Säkularismus ist aber weder in der islamischen Tradition noch in der Gegenwartstheologie

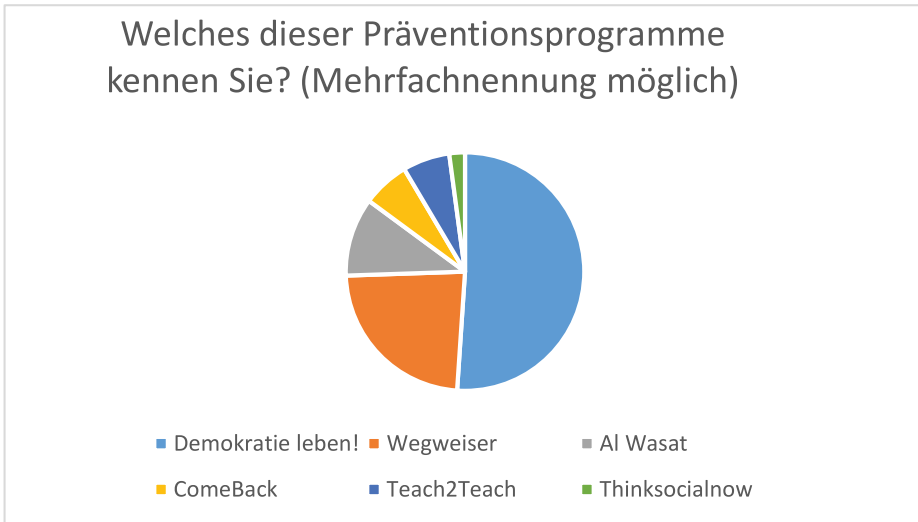


Abbildung 6: Differenzierte Kenntnis von Präventionsprojekten

5.1.3 Einschätzung der Effektivität von Präventionsprojekten

Erfragt wird gezielt auch die Einschätzung von Radikalisierungsprävention mit Bezug zum Segment der Prävention gegen islamistische Radikalisierung. Das Ergebnis ist insgesamt ernüchternd, vor allem da es von Personen stammt, die sich in den sozialen Settings und mentalen Regimen auskennen, auf die diese Präventionsarbeit zielt, und die sich mit ihnen in Teilen identifizieren. Als Vorbehaltsgründe werden ins Feld geführt:

- die Verschärfung identitätspolitischer Statements in der politischen Sprache,
- die zunehmende Voreingenommenheit gegenüber dem Islam und den Muslim*innen auch aus der sog. „Mitte der Bürgerlichkeit“¹⁰⁰ heraus,

bekannt, noch wäre er sachlich richtig, da es sich bei den beiden polaren Bezugspunkten *Islamismus* und *Säkularismus* um relationale und sehr unpräzise Begriffe handelt, die bezugswissenschaftlich nicht hinreichend definierbar sind. Es gibt die Vermutung, dass es sich um einen strategischen Begriff handle, der ins Feld geführt werde, um wahre Absichten zu verschleiern, etwa im Sinne der Unterwanderung des säkularen Staates durch legalistischen Islamismus (vertiefend Akademie für Verfassungsschutz 2015). Dieser Vorwurf bedürfte des konkreten Nachweises in Rede oder Schrift; aus dem Begriffsfeld selbst lässt sich das als handlungsleitendes Prinzip des Islams nicht herleiten – auch nicht im Kontext der so genannten *taqiya*: Bei der so bezeichneten Vorspiegelung falscher Tatsachen handelt es sich um eine Vorkehrung zum Schutz des eigenen Lebens, nicht um ein Prinzip der strategischen Täuschung.

¹⁰⁰ Begriff nach Heitmeyer 2017 und Zick/Küpper/Berghan 2019; siehe zu „bürgerlicher Kälte“ auch Gruschka/Pollmanns/Leser 2021.



Abbildung 7: Effektivität von Präventionsprojekten

- die symbolpolitische und durch mediale Diskurse bedingte Komplexitätsreduktion religiöser Phänomene,
- die mangelnde Differenzierung zwischen Ebenen wie Fundamentalismus, Extremismus, Islamismus oder Salafismus einerseits, und andererseits der Ausübung des Islams als religiöses Bekenntnis und Lebensstil, ethische Positionierung, politische Selbstverortung sowie legitime, demokratisch notwendige Herrschafts- und Systemkritik (in Korrespondenz zum sogenannten *politischen Islam*),
- die Migrantisierung und kulturelle Essenzialisierung (Ethnisierung¹⁰¹) des Islams.¹⁰²

5.1.4 Einschätzung muslimischer Beteiligung an Präventionsprojekten

Dieser Bereich wird insgesamt eher pessimistisch eingeschätzt. Aber es zeigt auch auf, wie wichtig die Stoßrichtung der Projekte bezogen auf Partizipation und Empowerment und die Bereitschaft der Initiativen, hier etwas zu verändern, gerade angesichts dieser Wahrnehmung ist:

¹⁰¹ Begriff nach Çakır 2019.

¹⁰² Vertiefend Kulaçatan/Behr 2020.

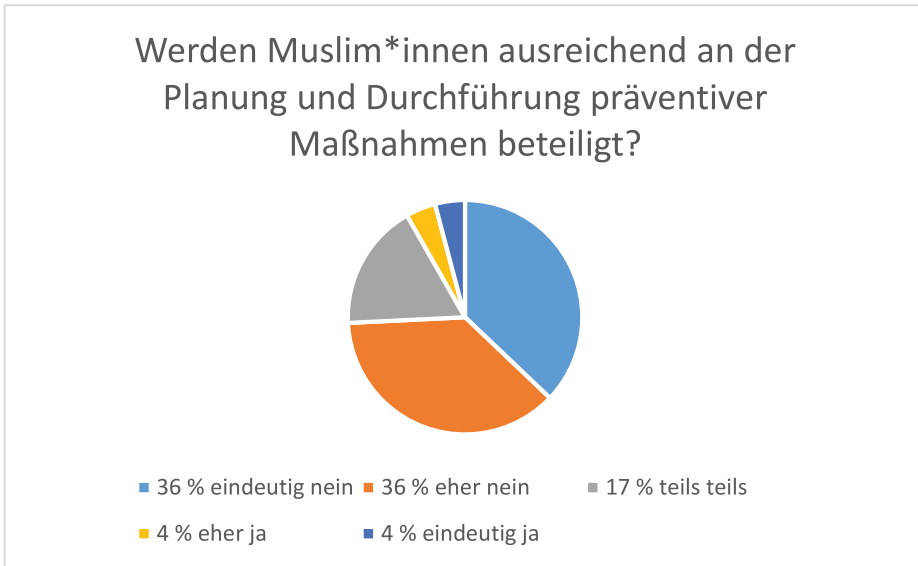


Abbildung 8: Muslimische Beteiligung an Präventionsprojekten

5.1.5 Zusammenfassende Bemerkung

Präventionsarbeit

Die beteiligten Initiativen sind sich häufig nicht dessen bewusst, dass sie bereits Präventionsarbeit im Sinne des Nationalen Präventionsprogramms leisten. Erst durch die Gespräche mit ihnen, ihre Anträge auf Förderung eines eigenen Kleinprojekts und ihre Einbindung in den Prozess der Projektentwicklung wird den Initiator*innen klar, welchen Beitrag sie im Rahmen der Demokratiebildung und Präventionsarbeit eigentlich schon leisten. Klar ist allen Akteur*innen, seien es etablierte oder neuere, dass Demokratie vorrangig über das zivilgesellschaftliche Engagement funktioniert. Ein weiterer aufschlussreicher Punkt ist, dass es trotz kritischer Haltungen keine grundsätzliche Ablehnung gegenüber Präventionsprogrammen von Seiten staatlicher Anbieter gibt. Allerdings lässt sich hier eine vorsichtige Distanz feststellen: Die Initiativen halten ihre eigene Arbeit mitunter für effektiver als andere Programme, da sie aus ihrer kontinuierlichen Praxiserfahrung schöpfen und sehr schnell auf Veränderungen in der Diskurs- und Bedarfssituation eingehen können. Demgegenüber gilt der Zugang zu gängigen Präventionsprogrammen vielen aufgrund der diffizilen Voraussetzungen für die Antragstellungen als große Herausforderung. Hier bewährt sich eine begleitende Maßnahme in der wissenschaftlichen Begleitung besonders: Jede einzelne Mitarbeiter*in betreut eine überschaubare Anzahl an Initiativen und Projekten. Die Beratung bei der Beantragung der

Förderung eines Initiativprojekts nimmt dabei einen großen Raum ein. Oftmals sind die adressierten Akteur*innen in mehreren Berufsfeldern tätig und leisten zusätzliche ehrenamtliche Arbeit, so dass ihre eigenen, zeitlichen Kapazitäten eingeschränkt sind. Darüber hinaus ist das Verwaltungsdeutsch nicht für alle auf Anhieb vertraut. Das betrifft sowohl Deutsch-Muttersprachler*innen als auch Akteur*innen, die Deutsch als Zweit- oder Drittsprache erworben haben.

Finanzierung

Die Workshops helfen dabei, Probleme der Initiativen zu identifizieren und praktische Antworten zu finden. Die Kleinprojekte sind das Ergebnis akribischer Recherche, enger Beratung und kontinuierlicher Begleitung der Initiativen durch die Wissenschaft. Oftmals fällt auf, dass die verwirklichten Vorhaben – insbesondere auf Seiten der Initiativen, die bis dato nur marginal im öffentlichen Raum auftreten können – als eine Initialzündung zur Anschlussfähigkeit an andere gesellschaftliche Kooperationsformate umgesetzt werden: Die unmittelbar Beteiligten aus den Initiativen erklären, dass sie nun in Zukunft auch bessere Chancen bei der Antragstellung und etwaigen Vergabe von Finanzierungsoptionen erwarten. Gerade für kleinere Vereine ist die konzentrierte Aufmerksamkeit durch die Politik und die Wissenschaft eine wichtige Form der Wertschätzung und Anerkennung sowie eine Ermutigung zu weiterer Professionalisierung in ihrer Arbeit. Investitionen in die PR-, Text- und Öffentlichkeitsarbeit werden als besonders tragfähig dafür erachtet, auch in Zukunft stärker wahrgenommen zu werden. Dazu gehört auch, sich über die eigenen Angebote für die Adressat*innen oder Klient*innen genauer bewusst zu werden – auch darüber, wie diese in die Öffentlichkeit kommunizieren und dargestellt werden. Die Antragsstellung und Finanzierung sind für einige Initiativen ein Anstoß, sich überhaupt erstmals eine eigene Organisationform zu geben, was sich beispielsweise in ganz basalen Dingen wie einer Kontoeröffnung zeigt. Die Finanzierung solcher Vorhaben als Teil des wissenschaftlichen Projektdesigns ermöglicht es den Initiativen, lang ersehnte Ideen, Projekte und Ziele endlich konkret umzusetzen.

Motivationen und Erfolge durch das Engagement

Einige Initiativen, welche bislang noch keine reinen Frauenprojekte realisiert haben, beziehungsweise die ihre Arbeit nicht über den Genderaspekt definiert haben, werden nun angeregt, ihre genderspezifischen Bedarfe zu reflektieren und Ideen zu entwickeln. In den Workshops treffen die Frauen auf andere, ähnlich inspirierte Frauen. Dadurch steigt auch ihr Stolz, gemeinsam *ausgewählt* worden zu sein. Das bestätigt sich so ähnlich auch für die Segmente der Männer- und Jungenarbeit und LGBTQI*. Neben Angeboten für Frauen und Mädchen werden, angeregt durch die Projekteilnahme, von mehreren Initiativen

dezidiert Angebote für Männer (Schwerpunkt *Väter*) zur Verfügung gestellt. Insbesondere Projekte mit Anteilen an jüngerer deutsche Geschichte und der Demokratiebildung im Sinne von Staatsbürgerkunde (Holocaust und Shoah, die Entstehung der Bundesrepublik Deutschland und des Grundgesetzes, bedeutende Persönlichkeiten des politischen und kulturellen Lebens) stehen weit oben auf der Skala des Interesses. Das ist besonders bemerkenswert, denn es unterstreicht einen Befund, der sich auch in anderen Untersuchungen abzeichnet: Auch wenn die eigenen Vorfahren vielleicht nicht die Zeitgenoss*innen der genannten Erlebnisse oder Persönlichkeiten waren, wird Geschichte (und geschichtliche Verantwortung) nicht nur mitgeteilt, sondern *geteilt*; sie wird – auch wenn sie die Geschichte einer neue erarbeiteten Heimat ist – zu einem Fokuspunkt für die Reformulierung der eigenen Identität, und damit auch für religiöses Lernen über Historie und Historizität.¹⁰³ Das verweist auf *geteilte* Gegenwart und Zukunft als *gemeinsame* Gegenwart und Zukunft.

Strategien

Ein besonderer Punkt der Zusammenarbeit ist das strategische Vorgehen der Kooperationspartner*innen angesichts einer negativen Erwartungslogik im Hinblick auf etablierte Regelsysteme: Einige Beteiligte greifen mitunter auf herkunftsdeutsche Frauen zurück, um ihre Vereinsziele besser zu erreichen, da sie selbst ihren eigenen Erfahrungswerten zufolge abermals erwarten, von kommunalen Entscheidern nicht für voll genommen zu werden. Ein weiteres, sich daran anlehnendes Ergebnis ist, dass jüngere Frauen aufgrund von Stigmatisierungserfahrungen zögern, sich in solchen Initiativen zu engagieren. Mit Blick auf eine mögliche Zukunftsperspektive stellt das ein nicht zu unterschätzendes Problem dar: Die Projektleitung hat eingangs des Projekts bereits auf empirische Befunde hingewiesen, was einige Regionen insbesondere in Ostdeutschland angeht. Diesen Erkenntnissen zufolge kommen das zivilgesellschaftliche Engagement und die Bereitschaft für die Partizipation in einer Gesellschaft dort zum Erliegen, wo sich signifikant große weibliche Bevölkerungsanteile zurückziehen oder sogar abwandern. Dort kann wichtige und nachhaltige Arbeit im Rahmen von Demokratieförderung, Prävention und Partizipation nur dann geleistet werden, wenn es gelingt, diesen Regelkreis zu durchbrechen.

Der „deutsche Osten“

Die Projekte legen besonderen Bedacht auf die fünf östlichen Bundesländer – insbesondere auf die dort erschwerten Bedingungen für migrantisch und muslimisch gelesene Initiativen. Dabei wird gemeinsam mit den Initiativen vor allem

¹⁰³ Siehe vertiefend zum Zusammenhang von geschichtlichem und religiösen Lernen Rösen 2008 und Rösen 2020.

mit Bezug zu einem möglichen Religionsbezug die Frage erörtert, warum sich demokratiefeindliche, rechtsradikale, verschwörungsgesättigte und abwehrnationalistische Phantasmen, Haltungen und öffentliche Rede, besonders dort so ungehemmt und ordnungspolitisch weitgehend unbehelligt entfalten, und zwar ganz besonders mit Blick auf die nachrückende Jugend in der Post-DDR. Ein Grund lässt sich darin vermuten, dass dort Narrative in der intergenerationalen Kommunikation Raum greifen, die von Scheitern, Aufstiegsverlust, unerfüllten Erwartungen und Systemversagen sowie letztlich von Schuldzuweisungen überprägt sind. Zudem fehlt dort in weiten Teilen eine Auseinandersetzung mit der Präsenz der ehemaligen Vertragsarbeiter*innen und ihrer sozialarbeiterischen oder sozialpädagogischen Begleitung in der Gesellschaft. Erschwerend tritt hinzu, dass sich die frühere DDR auch nicht mit dem Überdauern manifester nationalsozialistischer Haltungen in weiten Teilen der eigenen Gesellschaft auseinandergesetzt hat; dem steht die Doktrin der DDR als antifaschistisches Bollwerk im Weg. Demgegenüber, so lässt sich vermuten, greift im Westen unter türkischen Gastarbeiter*innen das islamisch geprägte Narrativ der Zuversichtlichkeit, und zwar ungeachtet gesellschaftlicher Missachtungserfahrung. Dabei mag vermutlich auch das Fehlen religiöser Angebote im Sinne sinnstiftender Korrektive in der ehemaligen DDR negativ zu Buche schlagen. Dort fehlt jedenfalls die im bundesdeutschen Kontext der Bonner Republik entstandene rechtsphilosophische Überzeugung, dass Religion zum sozialen Kapital gehört, auf das der Staat angewiesen ist, das er aber selbst nicht gewährleisten kann. Diese Gewährleistungsfunktion von Religion gilt nach einhelliger Grundrechtsauffassung *ohne Kulturvorbehalt*, mithin auch für islamische Religionsgemeinden. Die sich in den neuen Bundesländern auffallend verdichtende islamophobe Agitation richtet sich deshalb nicht nur gegen den Islam, sondern gegen die ungestörte Religionsausübung gemäß dem hier beschriebenen grundgesetzlichen Verfassungsgut. Organisationen, die beides repräsentieren, nämlich *Religion im allgemeinen Sinne* der Mehrheit und *Religion im spezifischen Sinne* einer migrantisch markierten Minderheit, operationalisieren also einen Verfassungsanspruch auf zwei Differenzachsen. Und dabei ist von Tendenzen zu sprechen, die sich schon längst nicht mehr auf den Osten der Republik beschränken, sondern die bundes- und inzwischen europaweit viral gehen. Das sollte noch einmal deutlich machen, dass muslimisch und migrantisch gelesene Selbstorganisationen aus einer ganz grundsätzlichen demokratietheoretischen Betrachtung heraus für die bundesdeutsche Gesellschaft überlebenswichtig sind: Sie verfechten – oder wenigstens: sie *erinnern* an Rechte, die am Ende *allen* in Deutschland lebenden Menschen zugutekommen.

5.2 Fragen zu den Workshops

Dieses Kriterium wird aufgenommen, um die Effektivität der Workshops zu erhöhen und das Format grundsätzlich auf seine Tauglichkeit hin zu überprüfen. Die Workshopteilnahme bewegt sich insgesamt im erwarteten Rahmen, wobei die Rahmenbedingungen dafür, dass die Teilnahme *nicht* wahrgenommen wurde, in der Regel nicht veränderbar sind (unerwartete soziale Ereignisse).¹⁰⁴ Bei längerfristiger Vorausplanung solcher Workshops kann sich diese Ratio verbessern, was allerdings durch unvorhersehbare Ereignisse konterkariert werden kann.¹⁰⁵ In diesem Zusammenhang wird auch danach gefragt, inwieweit sich die Konstellation des Workshops (Anzahl der Teilnehmer*innen, Dauer, Ort, Erreichbarkeit) auf die Zufriedenheit und die subjektive Erfolgswahrnehmung auswirken. Die Streuung bei der Frage nach der idealen Anzahl an Workshopteilnehmer*innen entspricht in etwa der statistischen Normalverteilung; es gibt keine begründeten Abweichungen, so dass prinzipiell an dem Format festgehalten werden kann:

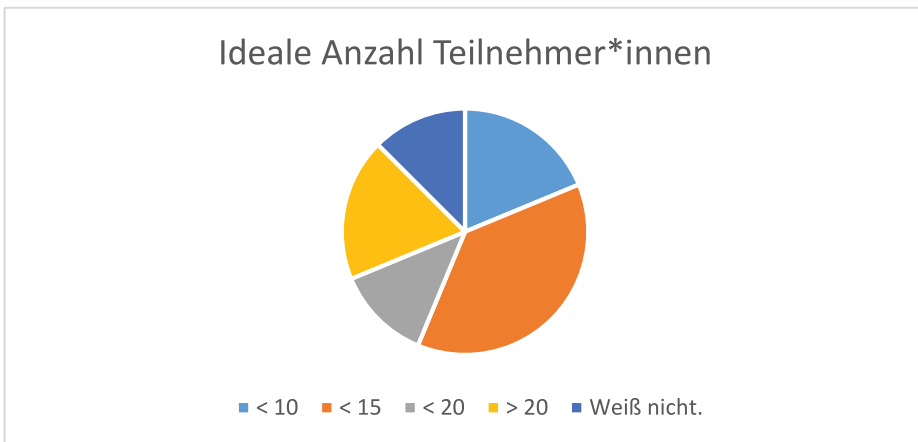


Abbildung 9: Workshop Teilnehmerzahl

Darüber hinaus ist es für die Projektleitung wichtig zu erfahren, inwieweit die Workshops zum Gedanken der Vernetzung beitragen. Die Ambivalenz des Ergebnisses gründet in dem Befund, dass das Format für Vernetzung regional zu selektiv, zeitlich zu knapp und thematisch zu dicht sein könnte – hier ist über eine Entzerrung nachzudenken beziehungsweise die Vernetzungsfrage vom Workshopformat zu trennen:

¹⁰⁴ Für notwendige Kinderbetreuung während eines Workshops wird Sorge getragen.

¹⁰⁵ Zum Beispiel während der Covid-bedingten Lockdown-Hochphase zwischen 2020 und 2021.

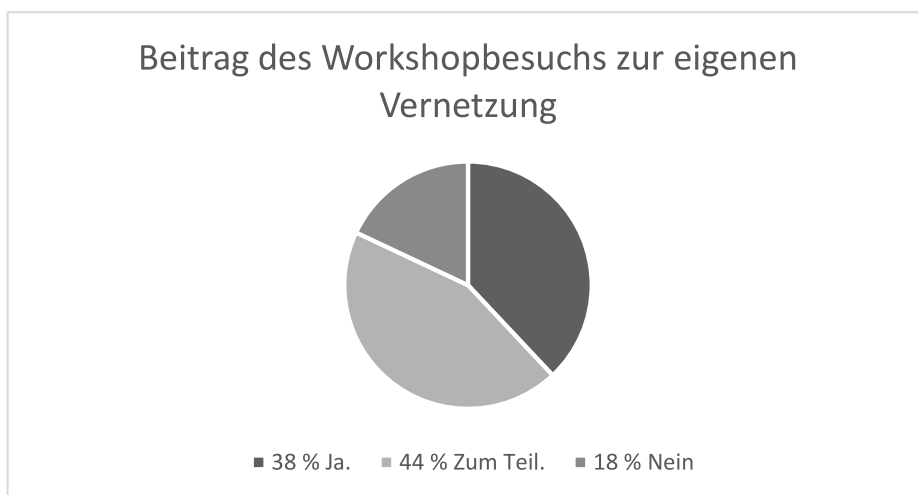


Abbildung 10: Workshop Vernetzung

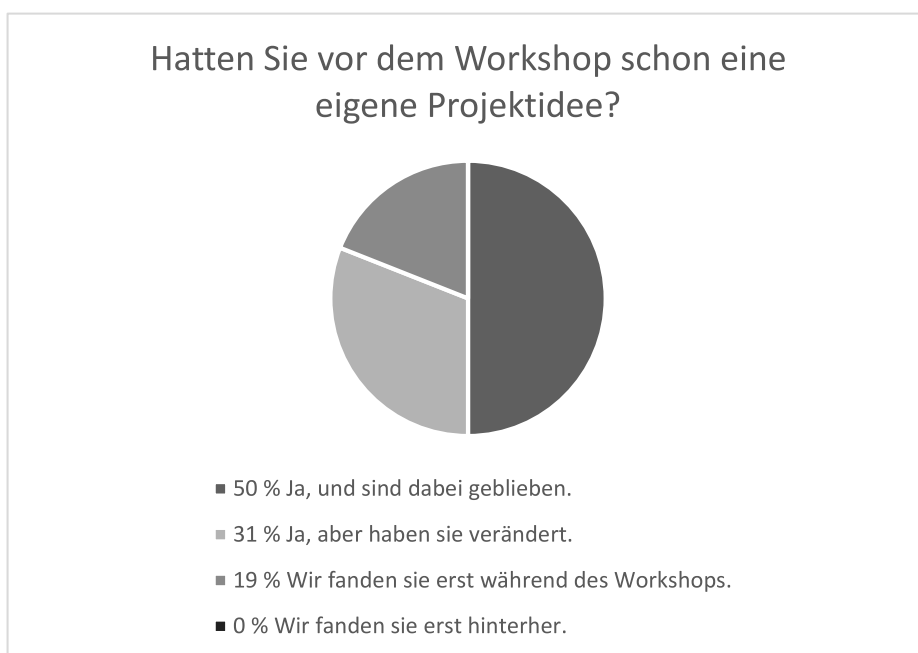


Abbildung 11: Workshop Projektidee Zielfindung

Die Workshops dienen vor allem auch der Konturierung der Kleinprojekte gemeinsam mit den Initiativen. Hier ist es wichtig zu erfahren, inwieweit dieses Ziel erreicht wird. Zu dem Ergebnis ist zu sagen, dass der Workshop eigentlich nicht dazu dient, von Grund auf eine Projektidee zu entwerfen; das geschieht

über die wissenschaftlichen Mitarbeiter*innen bereits im Vorfeld, also über die Begleitung und die Betreuung der Initiativen. Trotzdem spielen die Workshops für die Entwicklung eines Miniprojekts doch eine größere Rolle als erwartet, so dass dieser Frage mehr Raum gegeben wird. Zudem ist festzustellen, dass nicht alle Initiativen sich von vornherein und bereitwillig darauf einlassen wollen, ihre Projektidee kritisieren und verändern zu lassen; das ist ein wirklich sensibles Thema und bedarf der umsichtigen und kleinschrittigen Moderation (besonders wenn die Projektleitung hier um Nachsteuerung bittet, etwa indem eine so bezeichnete *Bildungsreise* nicht zugelassen werden kann, so lange sie nicht in ein nachhaltiges Entwicklungsziel eingebettet ist):

Für die Projektleitung ist es ferner von Interesse zu erfahren, wie die Atmosphäre während der Workshops empfunden wird. Dieser Index gestattet eine gewisse Orientierung hinsichtlich Vertrauensbasis und geschütztem, würdevollem Raum. Die Ergebnisse bestätigen den Ansatz des niederschweligen, basisorientierten Zugangs zu den Initiativen:

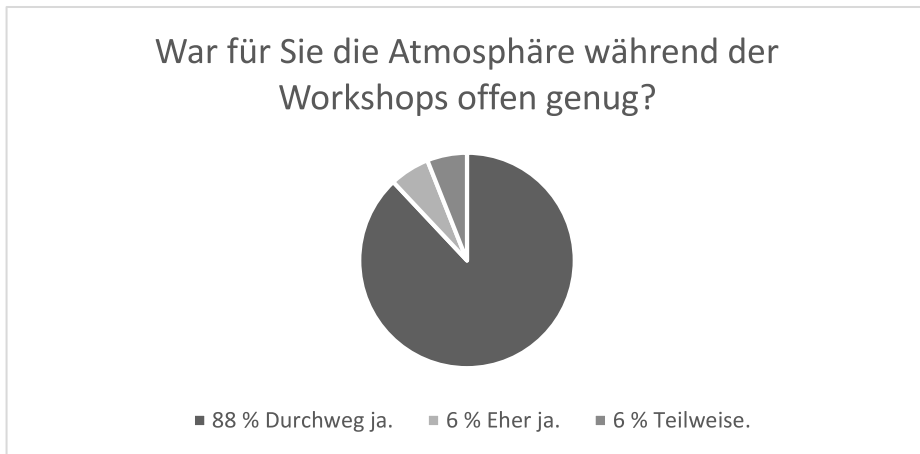


Abbildung 12: Workshop Atmosphäre; 0 % bei *eher nein* und *durchweg nein*.

5.3 Fragen zu den Kleinprojekten

Mit den Evaluationen werden auch Fragen zu den praktischen Vorhaben der Initiativen angesteuert, die genau genommen auch über die Erfahrungen in den Workshops beantwortet werden können. Durch die Integration in die Evaluationen kann das aber systematisiert werden; zudem wirkt sich die zeitliche Distanz zwischen Projektdurchführung und Abfrage durch die Retrospektive noch einmal klärend aus. Zunächst geht es um eine zusammenfassende thematische Topographie der Kleinprojekte.

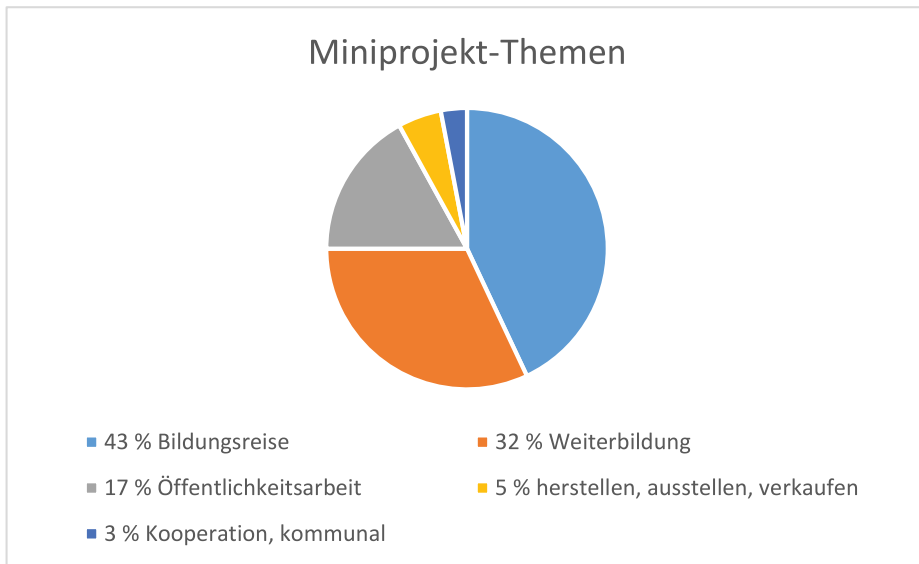
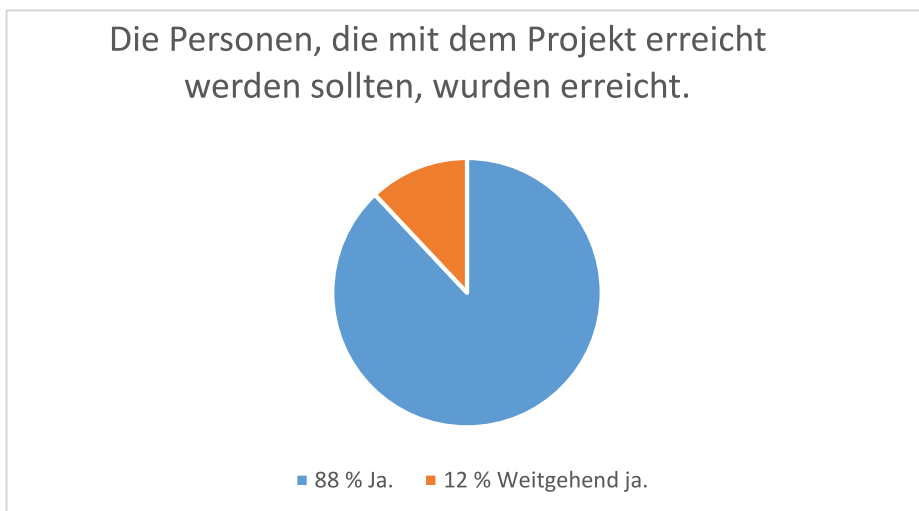


Abbildung 13: Miniprojekte Themen

Hinter dieser Bündelung stecken unterschiedliche Ausprägungen der einzelnen Projekte. Dabei interessiert auf der Ebene der Evaluation aber nicht die detailreiche Rekonstruktion, sondern so etwas wie eine globale Einschätzung, eine Tendenz: Was wird nach einem halben Jahr gleichsam haften bleiben? Das ist für die Taxierung der Projekte hin auf ihre Nachhaltigkeit und Tragfähigkeit von entscheidender Bedeutung, ist aber auch als Indikator für eine realitätsnahe

Abbildung 14a: Miniprojekte Zielgruppenerreichung; 0 % bei *teils teils*, *weitgehend nein* und *nein*.

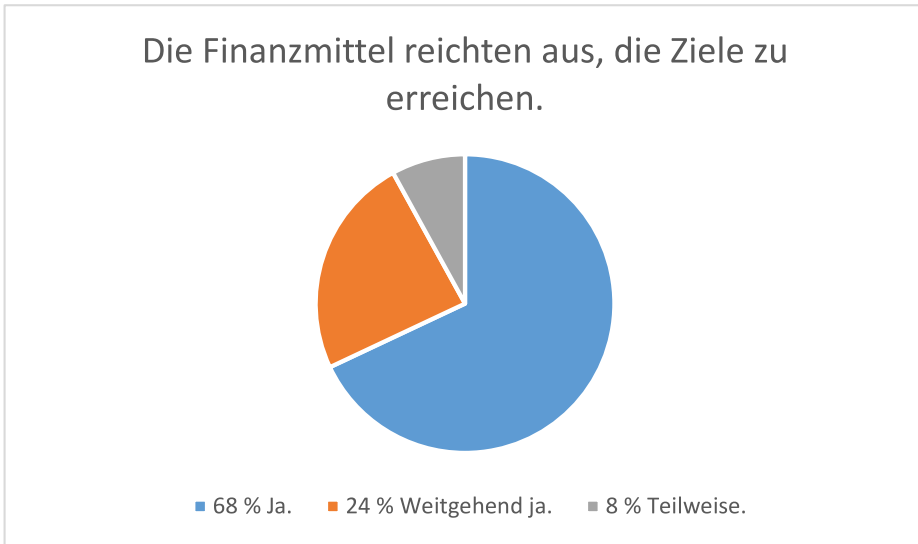


Abbildung 14b: Miniprojekte Finanzreserven; 0 % für *eher nein* und *nein*.

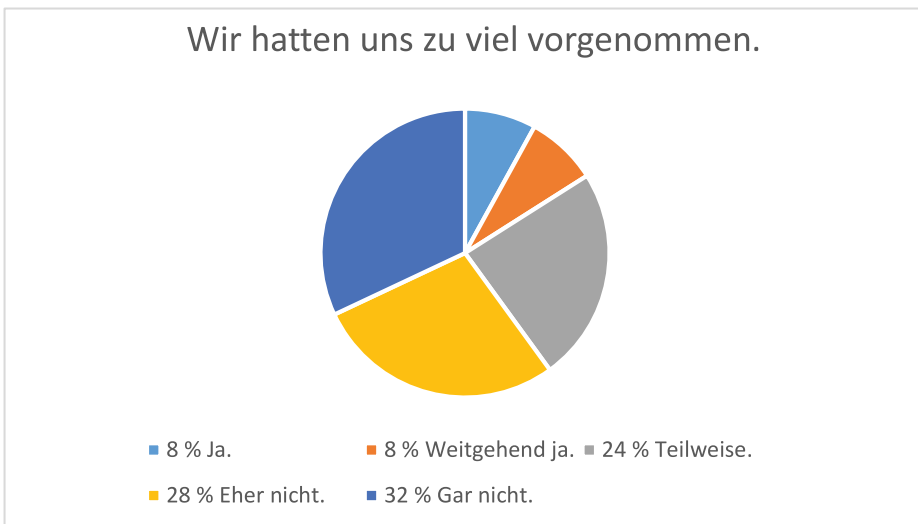


Abbildung 14c: Miniprojekte Realistische Selbsteinschätzung

Selbsteinschätzung der Initiativen wichtig (Zielgruppendurchgriff, Finanzmittel, Zielsetzung), sofern sie auf Erfolgsmotivation und nicht auf Misserfolgsvermeidung beruht:

Als offene Frage wird um eine Einschätzung gebeten, was die wichtigsten Erfahrungen sind, die mit dem jeweiligen Miniprojekt gemacht werden. Die Antworten lassen sich wie folgt auffächern:

Motivationales und Volitionales

- Das Erzielen von Ergebnissen durch aktiven Austausch führt zu Selbstwirksamkeitserfahrungen.
- Die Fokussierung einer Projektidee unterstützt die kritische Betrachtung der eigenen Arbeitsweise.
- Die Projektarbeit motiviert zugleich für weitere Projektideen.

Sozialerfahrungen

- Der Gruppenzusammenhalt wird gestärkt.
- Die angebotenen Schutzräume machen emanzipatorische Prozesse erst möglich.
- Es gibt viele positive Rückmeldungen aller mittelbar und unmittelbar Beteiligten („Freudentränen“).
- Die transparente Zusammenarbeit führt zu mehr Aufgeschlossenheit und Interesse der am Kleinprojekt Beteiligten.
- Die Effektivität in der Durchführung des Projekts ist trotz großer Altersunterschiede überraschend hoch.
- Es gibt ein grundsätzliches Gefühl der weitreichenden Unterstützung durch das wissenschaftliche Personal.
- Die Einbindung der Teilnehmer*innen (zum Beispiel durch Möglichkeiten der Kinderbetreuung) ist hilfreich.
- Bestimmte Frauengruppen müssen noch besser abgeholt werden; das betrifft insbesondere Frauen mit aktuellen Fluchterfahrungen.
- Die Auseinandersetzung mit anderen Ideen, Denkweisen und Strategien bewirkt eine Erweiterung der eigenen Perspektiven und der Erkenntnisse.
- Die gemeinsame, intensive Zeit außerhalb des häuslichen Umfeldes bringt viel Spielraum und Bewegungsfreiheit; das wiederum ist die Voraussetzung für die mentale Beweglichkeit und für Engagement.
- Viel Geselligkeit führt zu einem vertieften Verständnis für Problemlagen der Teilnehmer*innen – vor allem auch hinsichtlich gesundheitlicher Aspekte.

Vereinsstrukturen

- Die erfolgreiche Öffentlichkeitsarbeit und -wirksamkeit stärkt die eigene Vereinsarbeit.
- Die Sichtbarkeit und schnelle Erschließung der Zielgruppen über Soziale Medien funktioniert sehr gut.
- Dem Wunsch nach mehr Zeit für Netzwerkarbeit zur Erschließung fernab der Sozialen Medien und eigenen Kreise soll mehr Berücksichtigung gegeben werden (reale Kontakte waren essenziell).
- Wie unabdingbar finanzielle Ressourcen für die Arbeit sind, ist vielen anfangs nicht bewusst.

- Den Möglichkeiten der Weiterbildung muss mehr Raum gegeben werden – auch der Idee, eventuell eine Zertifizierung von Kenntnissen und Kompetenzen zu erhalten.
- Die Zusammenarbeit mit der Wissenschaft gibt Vertrauen und wirkt belebend und stabilisierend auf die Vereinsdynamik.
- Die Auseinandersetzung im Rahmen des Miniprojekts ermöglicht einen ganzheitlichen, kritischen Blick auf die Position und die Ziele des eigenen Vereins.

Projektdurchführung und Lerneffekte

- Die Projektplanung muss im Zuge der konkreten Umsetzung um eigene Mittel ergänzt werden, damit Synergien entstehen.
- Es können viele Erkenntnisse bezüglich der Verbesserung eigener Projektabläufe für die Zukunft gewonnen werden.
- Es ist eine wichtige Erfahrung, wie viel Zeit man sich für das eigene Projekt in Wirklichkeit nehmen muss.
- Ein wichtiger Lernschritt ist es, durch gelungene Arbeitsteilung und Strukturierung die Vorbereitung des Projekts zu vereinfachen und sich gegenseitig zu entlasten.
- Das Ausmaß an Wissenszuwachs durch die Begleitung („Wir gerieten regelrecht in die Ausbildung!“) seitens des wissenschaftlichen Personals ist überraschend.
- Die knappe Bemessung des Zeitrahmens für das jeweilige Vorhaben ist ein Problem, aber auch lehrreich.
- Der Umgang mit der sogenannten kritischen Masse an Beteiligten an der Projektdurchführung muss erlernt werden („Je mehr mitmischen, desto höher die Fehlerquote – und je weniger mitmischen, desto schwieriger wird es für die Aktiven.“).
- Die Beantragung der Gelder wird auch als „abenteuerlich“ und „unnötig detailverliebt“ erlebt – das gilt auch für die Abrechnung des Projekts („Ver(sch)wendungsnachweise“) mit der federführenden Universität; hier gestalten sich die Kommunikations- und Lernprozesse als für beide Seiten (und die Universitätsverwaltung) anstrengend.
- Es wird die Erfahrung gemacht, wie wichtig der Schriftverkehr wird, sobald sich eine Konstellation aus wechselseitigen Rechten und Pflichten auf der Grundlage eines Kooperationsvertrages zwischen Universität und Initiativgruppe einstellt.

Inhaltliches ... und für die Zukunft

- Die Sensibilisierung für das Thema Demokratie wird unter den Teilnehmer*innen deutlich erfahren, kommuniziert und diskutiert.

- Insbesondere geschichtliche und politische Weiterbildungen bewirken ein stärkeres Zugehörigkeitsgefühl zur Gesellschaft bis hin zur Absicht der Einbürgerung und des kommunalen politischen Engagements.
- Die Auseinandersetzung mit den Themen *Rassismus* und *Diskriminierung* rückt während der gemeinsamen Arbeit noch stärker als erwartet in den Fokus.
- Für den Fortgang etwa im Rahmen eines Anschlussprojekts werden die Initiativen gebeten, folgende Veränderungen vorzunehmen:
 - Mehr Bedacht auf die eigene Vereinsentwicklung (Strukturaufbau, Professionalisierung, Mitarbeiter*innenakquise und -schulung, gewerbliche Ausrichtung für mehr Eigenständigkeit, Anbindung an öffentliche Qualifikations- und Zertifizierungsformate)
 - Bessere und erweiterte Projektideen (mit mehr Veranstaltungen und Formaten, mehr Öffentlichkeit, intensivere Suche nach Solidarpartner*innen, bessere Kommunikation, mehr Aktivitäten ohne Kinder, bessere Nacharbeit, noch mehr Finanzmittel erschließen, mehr Projekte mit Anschluss an berufsbildende Maßnahmen)
 - Mehr Mut für und Ideen zu medialer Präsenz (öffentliche Auftritte, Umgang mit Medien, selber schreiben, eigenes Radio machen und visuelle Medien gestalten)

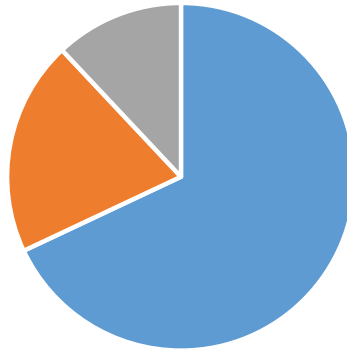
Freund und weniger Freund

Über die Evaluationen wird auch ermittelt, welche Personen oder Strukturen als unterstützend oder als hemmend empfunden wurden. Auf der positiven Seite werden genannt: die eigenen Mitglieder, die wissenschaftliche und projektkoordinierende Seite der Universitäten, gute Referent*innen, Anbieter von Räumen und Verpflegung, politische Akteur*innen auf kommunaler, Landes- und Bundesebene und andere Initiativen. Als wenig hilfreich fallen auf: Institutionen wie Schulen oder Jobcenter, muslimische Communities sowie Unsicherheiten auf Seiten der Projektbegleiter*innen in der Frage, was am Ende durch die finanzielle Förderung abgedeckt sein darf und was nicht.

5.4 Fragen zur Begleitung durch die Wissenschaft

Die *interventionsbasierten* Projekte werfen die Frage nach der Affinität der Initiativen zu Forschung und wissenschaftlichem Handeln auf. Dies auch deshalb, weil *Anomie* als Phänomenkomplex von Extremismus und Radikalisierung signifikant mit Wissenschaftsfeindlichkeit korreliert. Dazu werden einige Items erfragt. Entscheidend ist hier die Zusammenarbeit mit der Wissenschaft als eigene positive Erfahrung – also gleichsam Wissenschaft zum Anfassen und Selber-Ausprobieren. Im Ergebnis wird die Zusammenarbeit mit der Wissen-

Ich war mit der Begleitung durch die
Wissenschaft zufrieden.



■ 68 % Ja. ■ 20 % Weitgehend ja. ■ 12 % Teilweise.

Abbildung 15a: Zufriedenheit mit der wissenschaftlichen Begleitung; 0 % für *eher nicht*, *gar nicht* und *weiß nicht*.

Ich wäre gerne noch mehr an der
Wissenschaft beteiligt.



■ 20 % Ja. ■ 32 % Weitgehend ja. ■ 28 % Teilweise.
■ 12 % Eher nicht. ■ 8 % Gar nicht.

Abbildung 15b: Wunsch nach mehr Beteiligung an der Wissenschaft; 0 % für *weiß nicht*.

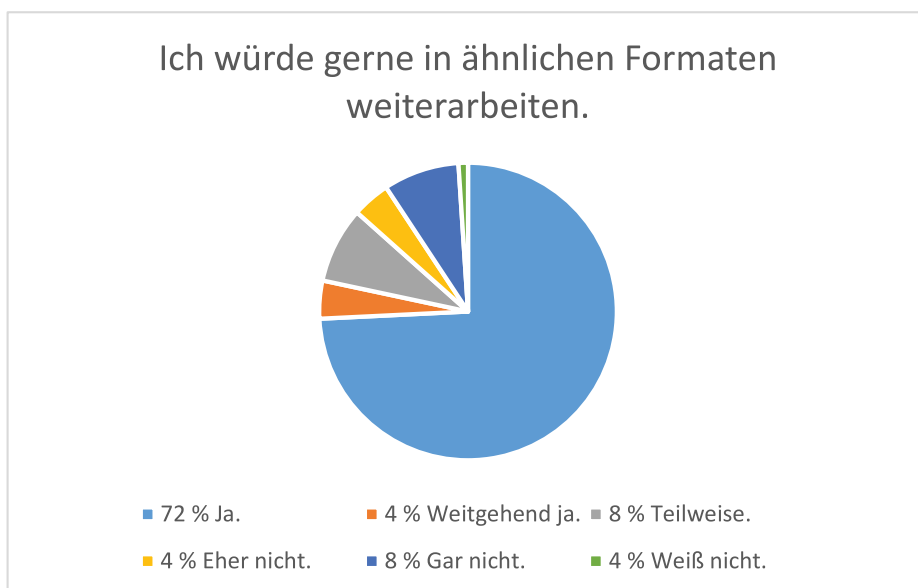


Abbildung 15c: Wunsch nach Weiterarbeit in kooperativen Projektformaten



Abbildung 15d: Ich würde gerne für die Publikation der Projektergebnisse etwas schreiben; 0 % für *gar nicht* und *weiß nicht*.

schaft von den Akteur*innen als anregend und bereichernd empfunden; sie fühlen sich angesprochen und eingeladen, sich am wissenschaftlichen Diskurs zu beteiligen, auch mit einem eigenen Beitrag. Die Abfrage ergibt aber auch, dass es noch nicht richtig gelungen ist, dieses Potenzial zu schöpfen: Beispielsweise ungeplante wiederkehrende zeitliche Verdichtungen führen zwangsläufig zu Abstrichen in der Projektdurchführung, und an dieser Stelle am intensivsten – bis hin zum Abbruch von Projekten in der Anlaufphase. Dazu passt ins Bild, dass auch die eigenen wissenschaftlichen Vorhaben (Promotion, Habilitation, Publikation) der Mitarbeiter*innen im Team zunächst zum Wohle der Projektideen zurückgesteckt werden müssen. Das ändert sich zwar im Laufe der Projekte, die je eigenen wissenschaftlichen Qualifikationsarbeiten geraten aber immer wieder unter massiven Druck:

5.5 Fragen zur eigenen Entwicklung

Die Initiativen werden unter anderem anhand möglicher Entwicklungsperspektiven ausgewählt. Hier interessiert vor allem die Selbsteinschätzung der Akteur*innen. Ferner wird nach einem Index gesucht, der Aussagen zur Passung einer Initiative und ihres Kleinprojekts in die übergeordneten Zielkoordinaten der Projekte gestattet. Die Erhebung erfolgt mittels Fragetool ergänzt um freie Antwortmöglichkeiten:

Tabelle 1: Initiativen und ihre eigene Entwicklung

In welchem dieser Bereiche konnten Sie sich weiterentwickeln?	
sich als Frauen ermächtigen	13 %
erfahrungsfähiger werden	12 %
motivierter, antriebsstärker werden	11 %
sich vernetzen	10 %
das Bewusstsein stärken und verändern	9 %
nachhaltiger mit Ressourcen umgehen	7 %
sich besser organisieren	7 %
mehr in den Staat vertrauen	6 %
sich realistischer einschätzen	5 %
besser sprechen und argumentieren	4 %
mutiger werden	4 %
zielgerichteter werden	4 %
sicherer auftreten	4 %
kritikfähiger werden	4 %

Signifikant sind die hohen Werte für *Empowerment* und *Erfahrungsgewinn*, dicht gefolgt von *Motivation* und *Vernetzung*, was die zentralen Zielsetzungen der übergeordneten Projektideen bestätigte. Das unterstreicht auch die großen Erfolgchancen eines über die ordnungspolitische Ebene angestoßenen, zivilgesellschaftlichen Programms, selbst wenn sich aus den avisierten Zielgruppen heraus Kritik und Misstrauen gegenüber solchen Formaten artikulieren kann; es lohnt sich, hier auf Kurs zu bleiben und das in Kauf zu nehmen. Manchmal ist es auch gut, dass sich System- und Herrschaftskritik innerhalb eines wissenschaftlich und organisatorisch gerahmten Settings artikulieren können anstatt in anderen, wenig zugänglichen Settings. Dafür sprechen auch die relativ hohen Indizes für *Vertrauen in den Staat* und *Bewusstseinsstärkung und -veränderung*.

5.6 Fragen der Selbstverortung

Diese Frage zielt auf die Identität der Initiativen hinsichtlich ihrer zivilgesellschaftlichen Selbstpositionierung. Die drei unteren Balken mit den hohen Werten für die Teilbereiche des Empowerments veranschaulichen noch einmal, was inhaltlich mit *Empowerment* im Rahmen der Projektlogik gemeint ist: Es dreht sich um die spezifischen Semantiken und *Soundbites* von *Frau*, *Migrantin* und *Muslimin* und ihre Verbindung – und analog diejenigen von *Mann*, *Migrant* und *Muslim*. Interessanterweise fällt das Kriterium *Empowerment von Musliminnen* gegenüber den beiden anderen Empowerment-Feldern deutlich ab, auch gegenüber Kriterien wie der politischen und kulturellen Partizipation an der Gesellschaft und Demokratiebildung. Das steht aber nicht etwa für eine Schwächung oder Relativierung der religionsbezogenen Identität, sondern für eine kluge Verhältnisbestimmung hinsichtlich dessen, wie Religion in Deutschland funktioniert: nicht nur über dezidierte und sichtbare Religionsgemeinschaftlichkeit, sondern über die Übersetzung religiöser Werte, Normen und Überzeugungen in eine säkulare Agenda.¹⁰⁶

Darin zeigt sich auch ein stärkeres Kennzeichen muslimisch-kultureller Ordnungsbezüge im Sinne religiöser Kultivierung und nicht im Sinne religiös-fundamentalistischer Verströmung. Dieser Blick auf den Islam ist Politik, Medien und Wissenschaft bisher noch wenig vertraut (dort kann die Notwendigkeit der Verkürzung zu plakativen Komplexitätsreduktionen führen¹⁰⁷), auf der zivilgesellschaftlichen Ebene aber bereits gut etabliert. An dieser Stelle

106 Vertiefend Behr 2017.

107 Ein gutes – nein *kein* gutes Beispiel dafür ist die wiederkehrende Sprachhülle des vermeintlich „verlängerten Arms Erdoğan“ über die DİTİB in Deutschland und den islamischen Religionsunterricht hinein in deutsche Klassenzimmer, das selbst noch im Dezember 2022 anlässlich der Berichterstattung über die Deutsche Islam Konferenz von den deutschsprachigen Medien bedient wurde. Dieses Narrativ ist ein *Soundbite* (Begriff nach Ranan 2018), der auch anti-jüdische Schwingungen auslöst, denkt man an die nationalsozialistische Rhe-

liefern die hier in Rede stehenden Projekte einen klaren Nachweis von Integration, die nicht nur über den Generationenwandel, sondern sehr kurzfristig und zielgerichtet funktioniert und so das gesamtgesellschaftliche System stabilisiert. Dabei lässt sich aber auch aufzeigen, wie gefährdet dieser Erfolg sein kann. Das erklärt sich aus dem Item *Status*; sein relativ hoher Wert ist Ausdruck der Wahrnehmung von Gesellschaft als krisenhafte Situation, und er ist Ausdruck einer latenten Zukunftsverunsicherung. Dieser Wert verbindet sich mit dem ausdrücklichen Anliegen der diversitätsoffenen Partizipation. Aus diesem Grunde ist der religionsbezogene Wert nicht automatisch niedrig, sondern er wird ganz bewusst und absichtsvoll niedrig angesetzt. Man könnte sagen: Der Islam als eine Religion, die unter kritischer „Inspektion“ (nach Amir-Moazami 2018) steht, wird (auch von bekennend praktizierenden Muslim*innen) aus strategischen Gründen als nachrangig positioniert.

Wenn diese Frauen nun vermehrt rassistisch motivierter Zurücksetzung ausgesetzt sind, wenn ihnen die kulturelle und politische Partizipationsfähigkeit abgesprochen wird, wenn sie auf dem Arbeitsmarkt abgewertet und wenn ihr Status gezielt instabil gehalten wird, dann ist absehbar, dass Merkmalsbereiche an Zuwachs gewinnen, in denen sich religiöse, separatistische und polarisierende Kriterien miteinander zu einer desintegrativen Dynamik verbinden, von der auch ideologisch gemäßigte und gut etablierte Player erfasst werden. An dieser Stelle zeichnet sich wie an keiner anderen und in dieser Deutlichkeit ab, dass das, wofür die kooperativen Projekte stehen, über eine Laufzeit von mindestens einer (nachmigrantischen) Generation, also rund 30 Jahre, verstetigt (und dazu in eine eigene, noch eigenständigere Organisationsform überführt) werden müsste.

Tabelle 2: Initiativen und Selbstverortung

In welchem dieser Bereiche würden Sie Ihre Initiative verorten?	
Empowerment von Migrantinnen; Repräsentanz in der Gesellschaft	17 %
Partizipation: kulturelle Teilhabe	15 %
Empowerment von Frauen; Emanzipation; feministisches Anliegen	14 %
Demokratiebildung	12 %
Partizipation: politische Teilhabe	10 %
Stärkung des eigenen Status	8 %
Empowerment von Musliminnen; religionspolitisches Anliegen	7 %
Schutz vor Radikalisierung	7 %
Partizipation: wirtschaftliche Teilhabe	6 %
Stärkung aller Religionen; religionspolitisches Anliegen	4 %

torik gegen den sogenannten *Internationalismus* („die Globalisten“; Tobias Müller zitiert Thierry Baudet in der Freitag Nr. 49 vom 8. Dezember 2022, S. 9) und das Wähnen klandestiner Feindagitation hinter den eigenen Linien.

5.7 Fragen zur kritischen Distanzierung

Signifikant ist hier der hohe Ablehnungswert für *politische Parteien* bei gleichzeitiger Nicht-Markierung des Items *Staat*, was die ausgeprägte Fähigkeit der Differenzierung zwischen ideologischen und ordnungspolitischen Ebenen belegt. In den Bereich des Misstrauens gegen ideologische Überprägung fällt auch der hohe Ablehnungswert für bestimmte religiöse Gemeinschaften, wobei das Kriterium *bestimmt* letztlich ja unbestimmt bleibt. Es liegt indes auf der Hand, dass sich das auf islamische Vereine, Verbände und Plattformen (im Sinne von Bewegung oder *movement*¹⁰⁸) bezieht. Dass auch die Wissenschaft markiert wird, wenn auch mit einem geringen Wert, wurde bereits oben kurz angesprochen. Über dieses begrenzte Erhebungsformat muss aber im Blick behalten werden, dass von jungen Muslim*innen in Deutschland sehr kritisch auf die Universität als Hort der Wissenschaft geblickt wird – dies vor dem Hintergrund von Wissenschaft als Machtausübung und als mutmaßlich tendenziös islamfeindliche und damit korruptierte Wissenschaft. Das zeigt sich ganz besonders in der Frankfurter Stadtgesellschaft und im Rhein-Main-Gebiet mit Blick auf die Goethe-Universität und der Kritik am dortigen Zentrum *Globaler Islam*¹⁰⁹, dessen Leitung sich mit dem Vorwurf der Affinität zu Positionierungen in die Kritik gestellt sieht, die als *rechts* und *antimuslimisch-rassistisch* identifiziert werden.¹¹⁰

Von daher erklärt sich auch die relativ hohe Ablehnung zielgruppenfokussierter Deradikalisierungsprogramme: An dieser Stelle drückt sich der Verdacht der Stigmatisierung des Islams als gewaltaffine Ideologie aus. Dass Religion an sich auch Ablehnungswerte erhält, erklärt sich aus der weiter oben bereits angesprochenen Absicht, das religiöse Anliegen möglichst nicht durch das Imageproblem systematischer Religion zu unterlaufen; das hier zugrunde gelegte Religionsverständnis ist vermutlich *institutionell*. Die niedrigen Werte für den Item *Männer* von Seiten der Frauen sind nicht überraschend, sondern so zu erwarten; das lässt sich als so etwas wie *positive (produktive, konstruktive) Distanz* beschreiben: Die für Eigenständigkeit erforderliche Abstandsgewinnung zu den (eigenen) Männern ist ein vorübergehender Zustand und kein manifest (ideologischer, männerfeindlicher). Hier spielt die Aussicht mit hinein, dass auch die Männer erst einmal „ihr eigenes Ding machen“ sollen, und dass man dann schrittweise, und vor allem auf der Grundlage gemeinsamer Strategie, wieder mehr aufeinander zugehen wird.

108 Bewegung, *movement*: kollektive Initiative zum Zwecke der Erreichung sozialer oder politische Ziele.

109 Siehe <https://www.ffgi.net/>; zuletzt aufgerufen am 22.06.2023.

110 Siehe dazu <https://www.fr.de/frankfurt/nach-palmer-auftritt-regeln-fuer-den-wissenstransfer-92330810.html>; <https://aktuelles.uni-frankfurt.de/mitteilungen-des-praesidiums/stellungnahme-praesidium-der-goethe-universitaet-verurteilt-rassistische-und-holocaust-relativierende-wortwahl/>; <https://www.fr.de/kultur/gesellschaft/eine-art-gegenaufklaerung-ethnologin-susanne-schroeter-ueber-wokeness-92984016.html>; alle zuletzt aufgerufen am 11.04.2024.

Tabelle 3: Initiativen Distanzierung

Zu welchem dieser Bereiche sehen Sie Ihre Initiative kritisch distanziert?	
politische Parteien	32 %
bestimmte Religionsgemeinschaften	24 %
Deradikalisierungsprogramme	16 %
Religion an sich	12 %
Wissenschaft	8 %
Wohlfahrtsträger	4 %
Männer	4 %

5.8 Fragen des Religionsverständnisses

Religion ist ein herausragender Fokelpunkt der hier veranschlagten Projekte, und zwar zunächst einmal explizit hinsichtlich der Zielgruppenausrichtung, nämlich muslimische und anders-religiöse Frauen. Dann aber auch implizit, nämlich hinsichtlich der religionsbezogenen Verhältnisbestimmung von Semantiken, die sich auf den ersten Blick nicht ohne weiteres im Segment der Religion verorten lassen. Gemeint sind zum Beispiel Fragen von kultureller Habitualisierung, politischer Überzeugung, beruflicher Aspiration, Gesellschaftsverständnis, Bildungsverhalten oder Geschlechtsidentität. Deshalb werden – bei aller gebotenen Zurückhaltung – solche Fragen aufgenommen, die auf religionsbezogene Diskurse verweisen, so wie sie etwa in den Interviews, in den Workshops, am Rande der Tagungen oder in anderen, informellen Rahmungen aufkommen. Dabei zeigt sich ein sehr differenzierungsfähiges und -taugliches Dispositiv bezüglich Religion als Tradition und Lehre, Religion in der deutschen Gesellschaft und persönlicher Religiosität. Auf eine weiterreichende, kriteriale Unterscheidung gemäß religionswissenschaftlicher Faktorenmodelle von Religion und Religiosität wird, wie bereits erwähnt, verzichtet. Aus der Befragung ergibt sich das folgende Bild:

Tabelle 4: Initiativen und Religionsverständnis

Was verstehen Sie unter Religion?	
durch den Glauben Halt und Ziel im Leben finden	30 %
an religiösen Werten festhalten	26 %
sich für religiöse Werte einsetzen	16 %
religiöses Leben gestalten und genießen	14 %
bestimmte Regeln und Verhaltensweisen einhalten	8 %
über die Religion mit bestimmten Menschen verbunden sein	4 %
einem bestimmten Land und seiner Kultur verbunden bleiben	2 %

Auffallend – und das widerspricht allen gängigen Klischees von Muslim*innen als latent in *ihrer* beziehungsweise *der* mutmaßlichen Kultur des Islams verhaftet – sind die niedrigen Werte für die Verbundenheit mit einem (vermeintlichen) Herkunftsland und für eine wie auch immer zu beschreibende, partikuläre Solidargruppenzugehörigkeit. Der im Vergleich dazu sehr hohe Wert für den persönlichen Einsatz für religiöse Werte unterstreicht noch einmal spezifisch, was oben bereits unter dem Stichwort der *Übersetzung religiöser Werte in säkulare Rahmungen* zur Sprache gebracht worden ist: Hier zeigt sich eine auch religiös motivierte Zugewandtheit zur Gesamtgesellschaft als der *eigentlichen* (und damit ist gesagt: der *eigenen*) Solidargemeinschaft, und zwar ganz losgelöst von religiösen Bekenntnissen oder religionsdistanzierten Positionen. Auch gläubige Menschen können religionskritisch sein, und auch religionsdistanzierte Menschen können einen religiösen Glauben haben. Hieraus erklärt sich der sehr hohe Wert für persönliche Religion als Halt. Das deutet auf ein zivilgesellschaftliches Religionsverständnis hin, das für die moderne, arbeitsteilige und demokratische Gesellschaft gleichermaßen im Sinne des sozialen Kapitals¹¹¹ überlebenswichtig ist und das eine der tragenden Säulen der deutschen Grundrechtsarchitektur darstellt.¹¹² Das entspricht in etwa dem, was bereits weiter oben als *believing without belonging* beziehungsweise als *belonging without believing*¹¹³ angezeichnet wurde und was Peter L. Berger unter den Vorzeichen der „doppelten Pluralisierung“¹¹⁴ in der Gesellschaft verhandelt: die Pluralisierung der religiösen Landschaft einer Gesellschaft, und daneben die Pluralisierung religiöser Lehrmeinungen *innerhalb* der Religionen und ihrer religiösen Gemeinschaften. Hinsichtlich gesundheitsbezogener Perspektiven der Projektprogrammatiken stellt der hohe Wert für die ästhetische Dimension gelebter Religion in Verbindung mit den hohen Indizes für das Festhalten an Werten und persönlichen Halt einen zentralen Befund dar. Dabei rückt der Zusammenhang von Migration, Religion, Gender und Gesundheit in den Mittelpunkt des Interesses.

5.9 Fragen von Islamdiskursen

Über allgemeine Religionsfragen hinaus spielt das Islamverständnis für die kooperativen Forschungsdesigns eine herausragende Rolle und wird dementsprechend erfragt. Einige Befunde sind überraschend: die mittlere Unentschlossenheit hinsichtlich des Werbens für den Islam, die Abgrenzung zu muslimischen

111 Der Begriff bezieht sich auf die sozialstaatliche Grundrechtstheorie nach Böckenförde 1976, 238.

112 Vertiefend Böckenförde 2008.

113 Begriffe nach Casanova 2006.

114 Vertiefend Berger 2014.

Organisationen sowie Fragen der Streitbarkeit und des Protests. Die Schwankungsbreite über die Indizes hinweg deutet zumindest auf eine gewisse Latenz, was mögliche Orientierungen in die eine oder andere Richtung angeht.

Demgegenüber schlagen zwei Items über einen positiven Index weit nach oben aus: die Verbindung oder sogar Harmonisierung des *Islamischen* mit dem *Deutschen* (diese Kontrastierung stammt aus den Datensätzen und wird absichtlich so unspezifisch beibehalten, um das spiegeln zu können und möglichst breite Assoziationen, aber auch Korrekturen zu ermöglichen), sowie die Versöhnung¹¹⁵ und der gesellschaftliche Zusammenhalt. Das könnte mit den starken Indizes für die religionsbezogenen Werte korrelieren, muss fürs Erste aber so stehen bleiben; es ist in jedem Fall ein zukunftsrelevantes und für die Debatten um eine religionspolitische Vision für Deutschland sehr wichtiges Argument:

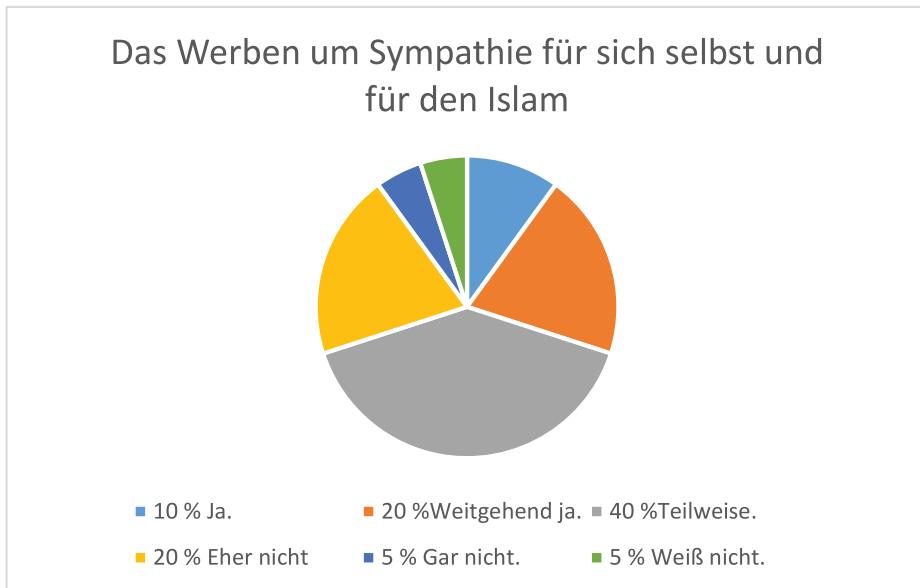


Abbildung 16a: Initiativen und Islamdiskurse: das Werben für den Islam

¹¹⁵ Dieser philosophische Begriff gehört zum sprachlichen Repertoire der interviewten Personen und wäre in dieser Form von der Projektleitung nicht als Item eingeführt worden. Vermutlich entspringt er der Übertragung des erlebten politischen Sprechens in ein alltagssprachliches Register. Er ist aufgrund seiner theologischen und politischen Aufladungen nicht unproblematisch und etwas aus der Zeit gefallen (Aussöhnung, Völkerverständigung, Sühnezeichen). Eventuell taucht er als Vokabel in Lehrwerken für Deutsch als Fremdsprache auf; das müsste geprüft werden. Für das hier in Rede stehende Thema verweist er unter anderem auf die Bildungsnotwendigkeit der oben bereits angesprochenen dialektischen Kompetenzen; vertiefend dazu auch Behr 2023.

Die Abgrenzung von bestimmten islamischen Organisationen

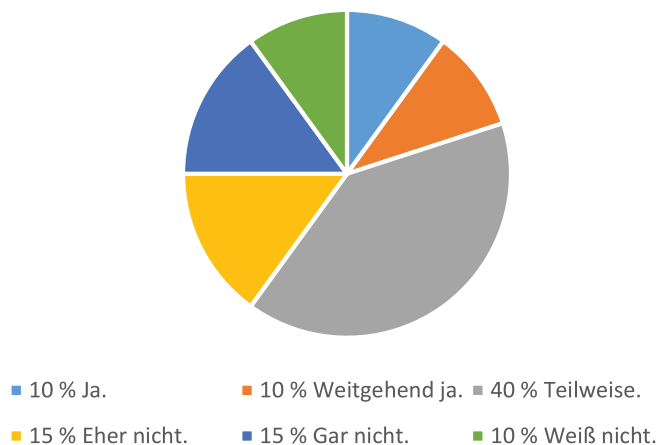


Abbildung 16b: Initiativen und Islamdiskurse: die Abgrenzung von bestimmten islamischen Organisationen

Die Harmonisierung des „Islamischen“ mit dem „Deutschen“

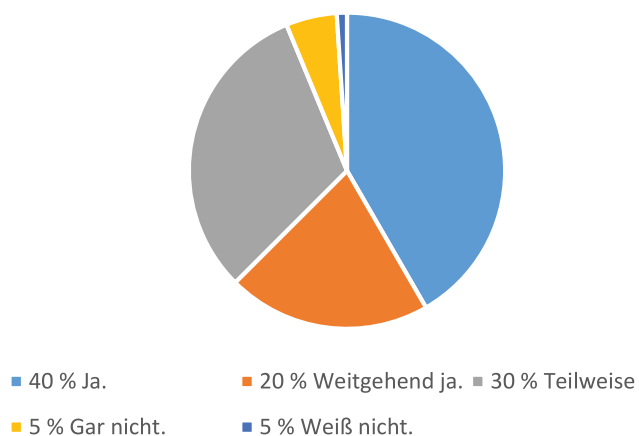


Abbildung 16c: Initiativen und Islamdiskurse: die Harmonisierung des Islamischen mit dem Deutschen; 0 % für *eher nicht*.

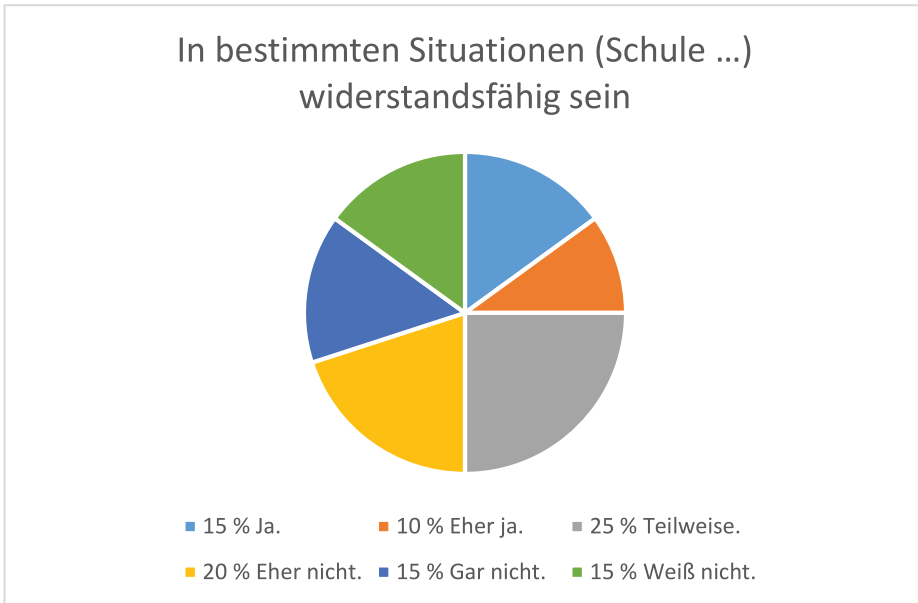


Abbildung 16d: Initiativen und Islamdiskurse: die eigene Widerstandsfähigkeit in bestimmten Situationen

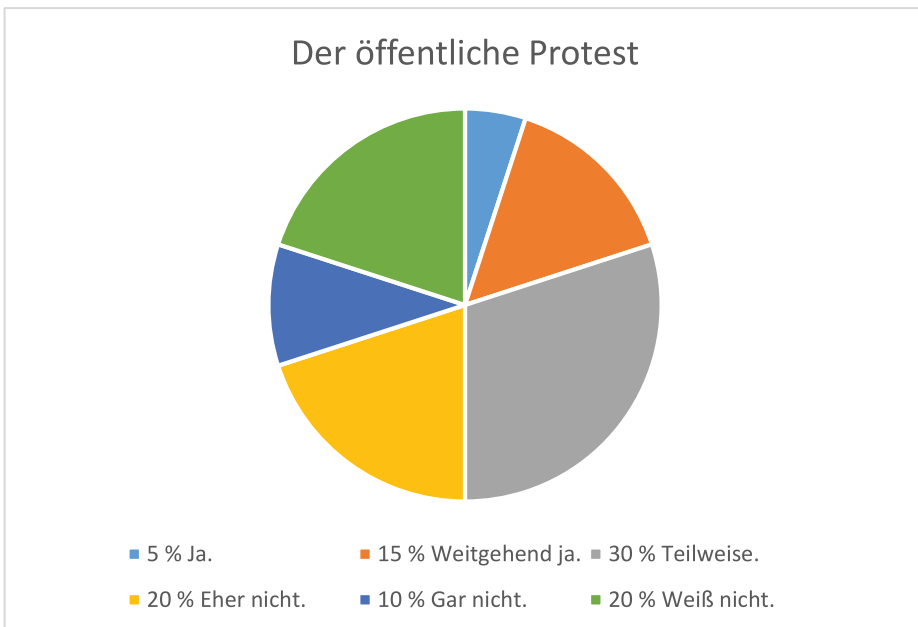


Abbildung 16e: Initiativen und Islamdiskurse: der öffentliche Protest

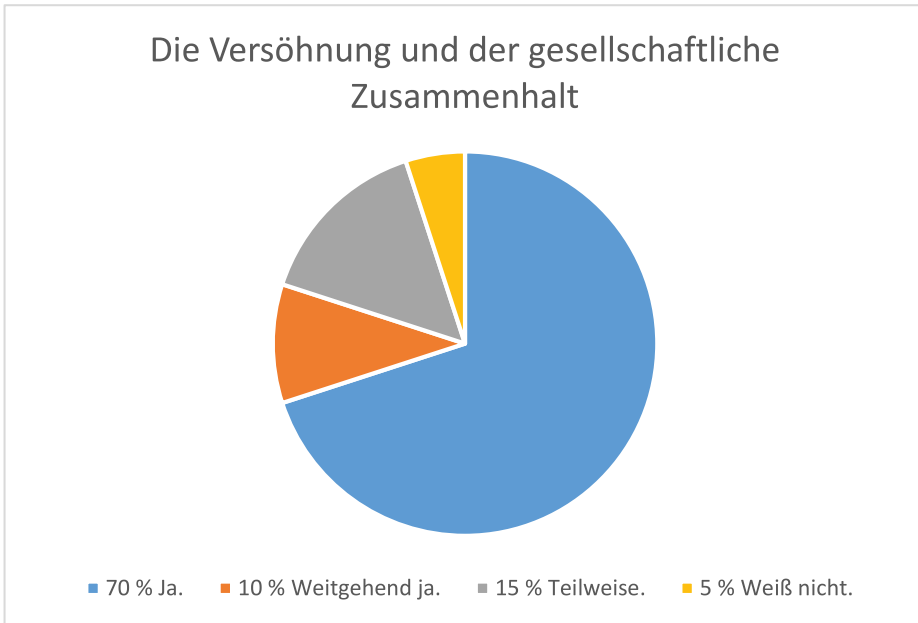


Abbildung 16f: Initiativen und Islamdiskurse: Versöhnung und gesellschaftlicher Zusammenhalt; 0 % für *eher nicht* und *gar nicht*.

In diesem Zusammenhang geben die Initiativen auch offene Antworten und Kommentare – hier eine exemplarische Antwort auf die Frage, inwieweit sich die Initiativen und die Projektidee mit einem religiösen Motiv verbinden:

„Uns vereint ein Selbstverständnis als muslimisch, auch wenn der Grad der Religiosität unerheblich ist. [...] Wir fühlen uns eher der Versöhnung zwischen Religionen verpflichtet. Wir respektieren gegenseitig unsere religiösen Verbindungen, tauschen uns über unsere religiösen Feiertage aus, feiern diese auch gemeinsam. [...] Wir ordnen uns ganz klar dem Islam und seinen Grundwerten zu. Wir sind aber der absoluten Überzeugung, dass alles Radikale, Maßlose, Übertriebene, moralisch Verwerfliche und aufstachelndes Verhalten keinen Platz im Islam hat und keinen Platz in den Köpfen und Herzen von Musliminnen finden kann. [...] Wir glauben fest an unsere Leitlinie aus Dialog, Aufklärung und Orientierung. Wir verorten uns ganz klar in Mitte der Gesellschaft und sehen uns als Brückenbauerinnen.“¹¹⁶

¹¹⁶ Zitat aus dem Datenpool.

5.10 Risikotaxierungen

Die Durchführung der Projekte ist von Erfahrungen begleitet, die hier als *Risikotaxierung* mit einfließen sollen; einiges davon ist projektspezifisch, anderes hat tiefere, strukturelle Ursachen.

5.10.1 Covid

Praktisch mit dem Start einiger der Projekte wächst die Corona-Epidemie zu einer erklärten, globalen Pandemie auf, und die damit verbundenen Erschwernisse begleiten die Projektdurchführung fast bis zum deren Ende. Das betrifft vor allem die schrittweisen Kontaktbeschränkungen. Bestimmte Projekte sind in zweierlei Hinsicht davon betroffen: Beide Sektoren, der sozialarbeiterische und der wissenschaftlich-empirische, sind per se kontaktintensiv; sie erfordern die reale, interpersonale Kommunikation. Die Frage, inwieweit sich die Covid-Erfahrung auf das eigene spirituelle Empfinden, das Weltbild, die religionsbezogenen sozialen Führungstheorien und die damit verbundene theologische Axiomatik auswirkt, kann hier aber nicht weiter bearbeitet werden.

5.10.2 Soziale Dynamiken

Die sozialen Handlungsfelder der Projekte durch hochvolatile Dynamiken seitens der Akteur*innen in den Initiativen mitbestimmt. Diese resultierten unter anderem aus Lebensbedingungen heraus, die dann teilweise aber in die inhaltliche Programmatik der Kleinprojekte mit einfließen konnten (an dieser Stelle müsste sogar von einer Art *therapeutischem Effekt* der Zusammenarbeit mit der Wissenschaft gesprochen werden und damit von einem eigentlich altbekannten, aber extrem herausfordernden Effekt sozialer Handlungsforschung):

- Teilweise ungeklärter Aufenthaltsstatus
- Verdichtete Wohnsituation beziehungsweise Wohnungswechsel
- Mangel an eigenen Geldmitteln
- Die Suche nach einem Arbeitsplatz
- Das Ringen um grundlegende berufliche Weiterbildung
- Die gesundheitliche Situation
- Zukunftsängste als migrantisch und muslimisch markierte Minderheitenangehörige
- „Ärger“ mit Behörden
- Belastungen durch Haushalt und Kinder
- Die persönliche lebensweltliche Orientierung im Sinne der Suche nach dem eigenen Platz in der Gesellschaft
- Das Ringen um Anerkennung der eigenen Lebensleistung (vor allem als Frau)

- „Männer“ in ihrer Oszillation zwischen Solidarpartnerschaft und Gegnerschaft vor allem mit Blick auf die Initiativen von Frauen
- Die Angst vor negativer Markierung auf Grund nicht heteronomer sexueller Orientierung
- Die Angst von Männern, „Schwäche“ zu zeigen
- Die Angst davor, auf einer existenziellen Ebene zu versagen

5.10.3 Misstrauensvorbehalte von Initiativen gegenüber akademischer Wissenschaft

Die wissenschaftlichen Projektmitarbeiter*innen geraten gegenüber den Initiativen gelegentlich in Erklärungsnot, wie es denn sein könne, dass sich Universitäten „ohne Hintergedanken“ auf migrierte und muslimische Menschen einlassen. Das hat mit einem latenten Misstrauensvorbehalt gegenüber jeder Form quasi staatlicher Deklaration des Islams zu tun, in der sich die als *muslimisch* Bezeichneten weder religiös noch menschlich wiederfinden können. In diesem Zusammenhang wird klar, wie aufmerksam und intelligent die Zielgruppen auf islam- und muslimfeindliche Rhetorik reagieren. Damit werden die Projekte auch zu einer Adressatin kritischer Gegenöffentlichkeit gegen vermeintlich wissenschaftliche Publizistik, über die Wissenschaft als Machtausübung wahrgenommen wird. Dieses Misstrauen im Einzelfall auszuräumen, gehört zum initialen Gesprächsprogramm der Mitarbeiter*innen bei der Kontaktaufnahme, und es baut sich sukzessive und schnell ab, sobald die Akteur*innen davon überzeugt sind, dass hier redlich mit ihnen umgegangen wird.

5.10.4 Die Vektorumkehrung von Extremismus und Radikalisierung

Für die Präventionsarbeit in der öffentlichen oder teilöffentlichen kommunalen Rahmung könnte durchaus als Ziel formuliert werden, indizierte¹¹⁷ Personen zur Einstellungsänderung zu bewegen und sie in die gesellschaftlichen Normalitätskontexte einzugliedern beziehungsweise sie davon abzubringen, Gewalt auszuüben.¹¹⁸ In der Regel wird das auf die direkte, physische Gewaltausübung hin gedacht, die sich über spektakuläre Ereignisse wie etwa Amokläufe in Abständen in Erinnerung bringt. Das ließe sich genau an diesem Punkt aber auch auf andere Gewaltformen ausweiten, etwa auf strukturelle, sprachliche oder kulturelle Gewalt, und damit auf die Gewöhnung *an* oder die Nichtwahrnehmbarkeit *von* Gewalt.¹¹⁹ Bezogen auf behördliche Rahmungen wie beispielsweise

117 Auch *Indexklientel*; eine der jüngeren Verwendungen dieses Begriffs im Zusammenhang mit Prävention gegen extremistische Ideologisierung findet sich bei Waleciak 2021, 117.

118 Vertiefend Horgan 2008.

119 Vertiefend Galtung 1975.

die Schulen oder andere Institutionen mit inferenzlogisch begründeten Verfahrensweisen ließe sich der Gewaltbegriff damit offener fassen und dem kritischen Diskurs um die institutionelle Fehlerkultur zuführen: Gewalt ist dann ein Kennzeichen von behördlichem Handeln, wenn sie ein strukturelles Setting darstellt, welches bestimmte Individuen oder Kollektive daran hindert, ihre vorhandenen Potenziale zu schöpfen, um das zu erreichen, was sie eigentlich im Sinne ihres *achievements* (den größtmöglichen persönlichen Bildungsertrag zwischen individueller Bildungsfähigkeit und institutioneller Bildungstauglichkeit) erreichen könnten, und um bestmögliche gesellschaftliche und ökonomische Gratifikation zu erwirtschaften.

Damit verschieben sich die Vektoren zunächst einmal weg von ihrer einseitigen Ausrichtung gemäß dem üblichen Machtgefälle von Interventionsakteur*innen in hierarchisch gegliederten Settings gegenüber indizierten Personen und Gruppen als die potenziellen Problemträger*innen. Sie verschieben sich hin auf eine multi-direktionale Vektorstruktur, nämlich: Interventionsakteur*innen als potenzielle Problemträger*innen und mutmaßlich indizierte Personen oder Gruppen als Korrektiv, etwa über eine neue Protestkultur gegen Diskriminierung und Stigmatisierung.¹²⁰ Das ließe sich auch einfacher ausdrücken: Augenhöhe herzustellen ist ein wichtiger Schritt für erfolgreiche Präventionsarbeit. Dieser Wechsel von einer eingefahrenen Betrachtungsweise hin zu einer differenzierteren Wahrnehmung von *Radikalisierung als kommunikatives und multilaterales Prozessgeschehen* innerhalb definierter sozialer Settings wird nicht gerade dadurch erleichtert, dass die Problemhorizonte so unscharf definiert sind. Aber die Semantiken der Prävention im Sinne ihres Beitrags zur *Heilung* sind noch weniger konturiert: Ein Begriff wie *Deradikalisierung* ist trotz interessanter Ansätze und international zunehmend reichhaltigerer und vor allem qualitativ besserer Forschung immer noch unzureichend konzeptualisiert.¹²¹ Dabei ist eine diskursanalytische Beforschung dieses Prozessgeschehens längst überfällig; das wäre für die hier benannten Handlungsräume ja naheliegend, da diskursiv angelegte Forschungsdesigns Konjunktur haben.

120 Diese neue Protestkultur wurde von Dr. Meltem Kulaçatan im Frühjahr 2022 im Rahmen einer Studie zu Schulen als Präventionsräume in NRW beschrieben; vertiefend Kulaçatan 2023.

121 Vertiefend Marsden 2017.

Literatur

- Aschenbrenner-Wellmann, Beate/Geldner, Lea (2022): Migration und Integration in der Sozialen Arbeit. Baden-Baden: Nomos.
- Akademie für Verfassungsschutz (2015) (Autorenschaft anonym): Yusuf al-Qaradawi und das Konzept der Wasatiya. Köln: Bundesamt für Verfassungsschutz; https://nanopdf.com/download/diplomarbeit-yusuf-al-qaradawi-und-das-konzept-der-wasatiya_pdf; zuletzt aufgerufen am 11.04.2024.
- Allmendinger, Jutta (2017): Der Heiratsmarkt bezahlt Frauen besser als der Arbeitsmarkt; https://www.bauer-jelinek.at/images/downloads/Downloads_Seminar_2/Zusatzmaterial/Der_Heiratsmarkt_bezahlt_Frauen_besser_als_der_Arbeitsmarkt_Zeit.de_08.2017.pdf am 27.07.2022.
- Amir-Moazami, Schirin (2018): Der inspizierte Muslim. Zur Politisierung der Islamforschung in Europa. Berlin: transcript. <https://doi.org/10.1515/9783839436752>
- Anhut, Reimund (2002): Die Konflikttheorie der Desintegrationstheorie. In: Bonacker, Thorsten (Hg.): Sozialwissenschaftliche Konflikttheorien. Eine Einführung. Opladen: Leske + Budrich. 381–407. https://doi.org/10.1007/978-3-322-94989-9_19
- Anhut, Reimund/Heitmeyer, Wilhelm (2000): Desintegration, Konflikt und Ethnisierung. Eine Problemanalyse und theoretische Rahmenkonstruktion. In: Dies. (Hg.): Bedrohte Stadtgesellschaft. Soziale Desintegrationsprozesse und ethnisch-kulturelle Konfliktkonstellationen. Weinheim und München: Beltz Juventa. 17–75.
- Anhut, Reimund/Heitmeyer, Wilhelm (2005): Desintegration, Anerkennungsbilanzen und die Rolle sozialer Vergleichsprozesse für unterschiedliche Verarbeitungsmuster von Prekariat. In: Heitmeyer, Wilhelm/Imbusch, Peter (Hg.): Integrationspotenziale moderner Gesellschaften. Wiesbaden: Springer VS. 75–100. https://doi.org/10.1007/978-3-322-80502-7_2
- Asad, Talal (2003): Formations of the Secular. Stanford: Stanford University Press.
- Asad, Talal (2018): Secular Translations: Nation-State, Modern Self, and Calculative Reason. New York: Columbia University Press. <https://doi.org/10.7312/asad18968>
- Asad, Talal/Brown, Wendy/Butler, Judith/Mahmood, Saba (Hg.) (2013): Is Critique Secular? Blasphemy, Injury and Free Speech. New York: Fordham University Press.
- BAMF 2012 = Bundesamt für Migration und Flüchtlinge (BAMF) gemeinsam mit dem Zentrum für Türkeistudien (ZfTS) im Auftrag der Deutschen Islam Konferenz DIK: Islamisches Gemeindeleben in Deutschland (Dirk Halm, Martina Sauer, Jana Schmidt, Anja Stichs); https://www.deutsche-islam-konferenz.de/SharedDocs/Anlagen/DE/Ergebnisse-Empfehlungen/islamisches-gemeindeleben-in-deutschland-lang-dik.pdf?__blob=publicationFile&v=7; zuletzt aufgerufen am 11.04.2024.
- Bandura, Albert (1997): Self Efficacy: The Exercise of Control. Fort Worth (Texas): Worth Publishers.
- Barber, Benjamin (2013): If Mayors Ruled the World. New Haven, Connecticut: Yale University Press.

- Behr, Harry Harun (2014): Erfährt die Welt! Wenn der Koran vom Reisen spricht. In: Lang-Wojtasik, G. (Hg.): Vertrautheit und Fremdheit als Rahmen der Teilhabe. Differenzsensible Professionalität als Perspektive. Ulm: Klemm+Oelschläger. 49–62.
- Behr, Harry Harun (2017): The 3rd Scheme between Secularism and Religion. In: SOCIETY Social Science and Modern Society, 54, 419. Springer US. <https://doi.org/10.1007/s12115-017-0163-4>
- Behr, Harry Harun (2019): Mehr politischer Islam für Deutschland! In: Tagesspiegel, Causa, 3. März 2019; <https://causa.tagesspiegel.de/politik/gehoert-der-politische-islam-zu-deutschland/mehr-politischer-islam-fuer-deutschland.html>; zuletzt aufgerufen am 18.08.2022; am 11.04.2024 nicht mehr verfügbar, aber Verweis zu finden in <https://www.bpb.de/shop/zeitschriften/izpb/geschlechter-demokratie-342/307469/literaturhinweise/>.
- Behr, Harry Harun (2020): Islam. In: Meckel, Thomas/Hallermann, Heribert/Droge, Michael/Wall, Heinrich de (Hg.): Lexikon für Kirchen- und Religionsrecht (LKRR). Band 2. Leiden: Brill: 643–644.
- Behr, Harry Harun (2022): Young Muslim Life Worlds between Confidence and Doubt. Religious Orientation, Islamic Theology and Education within Secular Frameworks. In: Alibašić, Ahmet (Hg.): Rethinking Islamic Education in Europe. Sarajevo: Faculty of Islamic Studies. 145–168.
- Behr, Harry Harun (2023): Dialektische Kompetenzen am Beispiel des Hadith als Gegenstand des Islamunterrichts. In: Sarikaya, Yasar/Rothgangel, Martin/Grün, Deborah/Soyhun, Mehmet (Hg.): Hadithkritik im Diskurs. Münster: Waxmann. 133–156.
- Behr, Harry Harun/Kulaçatan, Meltem (2022): DİTİB Jugendstudie 2021. Weinheim: Beltz Juventa.
- Behr, Harry Harun/Kulaçatan, Meltem (2023): Von muslimischen Subjekten. Warum die DİTİB Jugendstudie 2021 provoziert. In: Zeitschrift Migration und Soziale Arbeit 2/2023, 173–181 (Weinheim: Beltz Juventa).
- Behr, Harry Harun/van der Velden, Frank (2018a): Qualitätsmerkmale für Fortbildungen im interreligiösen Kompetenzbereich. Ergebnisse aus drei Hessencampus-Projekten (2015–2017). In: Ders. und Frank van der Velden (Hg.): Religion, Flucht und Erzählung. Interkulturelle Kompetenzen in Schule und Sozialer Arbeit mit Geflüchteten. Göttingen: V&R unipress, 81–99. <https://doi.org/10.14220/97837373007023>
- Behr, Harry Harun/van der Velden, Frank (Hg.) (2018b): Religion, Flucht und Erzählung. Interkulturelle Kompetenzen in Schule und Sozialer Arbeit mit Geflüchteten. Göttingen: V&R unipress.
- Beilschmidt, Theresa (2017): Frauen in Moscheegemeinden als Motoren religiöser Veränderung. In: Sarikaya, Yaşar & Bäumer, Franz-Josef (Hg.): Aufbruch zu neuen Ufern. Aufgaben, Problemlagen und Profile einer islamischen Religionspädagogik im europäischen Kontext. Münster: Waxmann. 291–301.
- Beinhauer-Köhler, Bärbel (2008): Muslimische Frauen in Moscheen – zwischen Tradition und Innovation. Emanzipationsprozesse. Auf der Suche nach einem eigenen interkulturellen Zugang zum Islam, Frankfurt: Forschung Frankfurt 26, H1. 52–56.

- Berger, Peter L. (2014): The Two Pluralisms. Toward a New Paradigm in Modernity and Religion. Diverse speeches, for example www.bu.edu/cura/twopluralisms/; zuletzt aufgerufen am 11.04.2024; with reference to Berger, Peter L: The Many Altars of Modernity. Toward a Paradigm for Religion in a Pluralist Age. Berlin: De Gruyter Mouton.
- Beyer, Gabriele/Brünler, Franziska (2013): Kriminalitätsfurcht durch Materielle Incivilities: Eine empirische Studie zur Wirkungsprüfung von Materiellen Incivilities auf Kriminalitätsfurcht. München: Grin.
- BMI = Bundesinnenministerium des Innern und für Heimat (2017): Nationales Präventionsprogramm gegen islamistischen Extremismus des BMI vom 26.04.2017; https://www.bmi.bund.de/SharedDocs/downloads/DE/veroeffentlichungen/themen/sicherheit/praeventionsprogramm-islamismus.pdf?jsessionid=4C1B168CB7DC22EBE0A13FB7DF106476.2_cid295?__blob=publicationFile&v=3; zuletzt aufgerufen am 11.04.2024.
- BMI = Bundesinnenministerium des Innern und für Heimat (2023) (Hg.): Muslimfeindlichkeit. Eine deutsche Bilanz. Bericht des Unabhängigen Expertenkreises Muslimfeindlichkeit. Berlin; https://www.bmi.bund.de/SharedDocs/downloads/DE/publikationen/themen/heimat-integration/BMI23006-muslimfeindlichkeit.pdf?__blob=publicationFile&v=9; zuletzt aufgerufen am 07.07.2023; im Frühjahr 2024 von der Seite genommen; siehe aber <https://www.bmi.bund.de/SharedDocs/kurzmeldungen/DE/2023/06/dik-uem.html> sowie weitere Verweise im Netz.
- Bochinger, Christoph/Engelbrecht, Martin/Gebhardt, Winfried (Hg.) (2009): Die unsichtbare Religion in der sichtbaren Religion: Formen spiritueller Orientierung in der religiösen Gegenwartskultur. Stuttgart: Kohlhammer. <https://doi.org/10.1515/zfr-2015-9001>
- Bochinger, Christoph/Frank, Katharina (2015): Das religionswissenschaftliche Dreieck. Elemente eines integrativen Religionskonzepts. In: ZfR Zeitschrift für Religionswissenschaft, 23(2), 343–370.
- Böckenförde, Ernst-Wolfgang (1976): Staat Gesellschaft Freiheit. Studien zur Staatstheorie und zum Verfassungsrecht. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Böckenförde, Ernst-Wolfgang (2008): Säkularer Staat und Religion. In: Sommerfeld, Franz (Hg.): Der Moscheestreit. Eine exemplarische Debatte über Einwanderung und Integration. Köln: Kiepenheuer & Witsch. 130–146
- Bundesregierung (2016). Strategie der Bundesregierung zur Extremismusprävention und Demokratieförderung vom Juli 2016; siehe <https://www.bmfsfj.de/resource/blob/109002/5278d578ff8c59a19d4bef9fe4c034d8/strategie-der-bundesregierung-zur-extremismuspraevention-und-demokratiefoerderung-data.pdf>; zuletzt aufgerufen am 11.04.2024.
- Çakır, Naime (2019): Das Eigene und das Fremde. Zwischen Heterophobie und Rassismus. In: Kassiss, Wassilis/Uçar, Bülent (Hg.): Antimuslimischer Rassismus und Islamfeindlichkeit. Veröffentlichungen des Zentrums für Interkulturelle Islamstudien der Universität Osnabrück, Band 7. Osnabrück: Universität Osnabrück.
- Casanova, José (2006): Rethinking Secularization: A Global Comparative Perspective. The Hedgehog Review/spring & summer 2006, Institute for Advanced Studies in Culture: Charlottesville VA. 7–22.

- Castro Varela, Maria do Mar/Mecheril, Paul (Hg.) (2017): Die Dämonisierung der Anderen. Bielefeld: transcript. <https://doi.org/10.1515/9783839436387>
- Cesare, Jocelyne/Casanova, José (Hg.) (2017): Islam, Gender, and Democracy in Comparative Perspective. Oxford: Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/oso/9780198788553.001.0001>
- Ceylan, Rauf/Kiefer, Michael (2013): Salafismus: Fundamentalistische Strömungen und Radikalisierungsprävention. Wiesbaden: Springer VS.
- Ceylan, Rauf/Kiefer, Michael (2017): Radikalisierungsprävention in der Praxis: Antworten der Zivilgesellschaft auf den gewaltbereiten Neosalafismus. Wiesbaden: Springer VS. https://doi.org/10.1007/978-3-658-15254-3_5
- Czollek, Max (2018): Desintegriert euch! Hanser: München.
- DFG (2022): Open Science als Teil der Wissenschaftskultur. Positionierung der Deutschen Forschungsgemeinschaft; <https://zenodo.org/record/7193838#.Y7wIov6ZOUk>; zuletzt aufgerufen am 11.04.2024.
- Durkheim, Émile (1897/1973): Der Selbstmord. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- ECSCA = European Citizen Science Association (2022): ESCA Ten Principles of Citizen Science. Berlin 2015; <http://doi.org/10.17605/OSF.IO/XPR2N>
- Esposito, John L. (2017): Who speaks for Islam? New York: Gallup Press.
- EU = Council of the European Union (2022): Research assessment and implementation of Open Science. Council Conclusions 10126/22; June 10th, 2022; Brussels; www.consilium.europa.eu/media/56958/st10126-en22.pdf; 230109; zuletzt aufgerufen am 11.04.2024.
- Farris, Sara R. (2017): In the Name of Women's Rights. The Rise of Femonationalism. Durham & London: Duke University Press. <https://doi.org/10.1215/9780822372929>
- Gabler, Julia/Kollmorgen, Raj/Kottwitz, Anita (unter Mitarbeit von Ulrike Gräbel und Fränzi Straßberger) (2016): Wer kommt? Wer geht? Wer bleibt? Eine Studie zur Verbesserung der Verbleibchancen qualifizierter Frauen im Landkreis Görlitz; https://media.lk-goerlitz.active-city.net/downloads/planung/Wer_kommt_wer_bleibt_wer_geht.pdf; zuletzt aufgerufen am 11.04.2024.
- Galtung, Johan (1975): Strukturelle Gewalt. Beiträge zur Friedens- und Konfliktforschung. Hamburg: Reinbek.
- Gärditz, Klaus Ferdinand (2023): Wissenschaftliche Gegenöffentlichkeit braucht Distanz. Politik und Gesellschaft aus rechtswissenschaftlicher Sicht; Forschung & Lehre 5/2023, 30. Jahrgang, 336 ff.
- Grau, Andreas/Heitmeyer, Wilhelm (Hg.) (2013): Menschenfeindlichkeit in Städten und Gemeinden. Weinheim/Basel: Beltz Juventa.
- Gründer, René/Scherr, Albert (2012): Jugend und Religion. Soziologische Zugänge und Forschungsergebnisse. Theo-Web. In: Zeitschrift für Religionspädagogik, 11(1), 64–79. <https://doi.org/10.1515/zpt-2012-0108>
- Gruschka, Andreas/Pollmanns, Marion/Leser, Christoph (2021): Bürgerliche Kälte und Pädagogik: Zur Ontogenese des moralischen Urteils. Leverkusen: Barbara Budrich. <https://doi.org/10.2307/j.ctv1gbrzh5>
- Gurr, Ted R. (1970): Why Men Rebel. New York: Princeton University Press.
- Heinig, Hans Michael (2018): Säkularer Staat – viele Religionen. Hamburg: Kreuz.

- Heitmeyer, Wilhelm (2017): Erwachen aus wutgetränkter Apathie. Interview von Markus C. Schulte von Drach mit dem Soziologen Wilhelm Heitmeyer. Süddeutsche.de vom 4. Oktober 2017; <https://www.sueddeutsche.de/politik/soziologie-zur-afd-erwachen-aus-wutgetraenkter-apathie-1.3687762>; zuletzt aufgerufen am 11.04.2024.
- Heitmeyer, Wilhelm/Freiheit, Manuela/Sitzer, Peter (2020): Rechte Bedrohungsalianzen. Berlin: Suhrkamp.
- Heitmeyer, Wilhelm/Grau, Andreas (2013): Gruppenbezogene Menschenfeindlichkeit im lokalen Raum und bürgerschaftliches Engagement. In: Grau, Andreas/Heitmeyer, Wilhelm (Hg.) (2013): Menschenfeindlichkeit in Städten und Gemeinden. Weinheim/Basel: Beltz Juventa. 11–33.
- Hövermann, Andreas (2013): Anomia – Normlosigkeit und Vorurteile im lokalen Kontext. In: Grau, Andreas/Heitmeyer, Wilhelm (Hg.) (2013): Menschenfeindlichkeit in Städten und Gemeinden. Weinheim/Basel: Beltz Juventa. 132–149.
- Horgan, John (2008): Deradicalisation or Disengagement? A Process in Need of Clarity and a Counterterrorism Initiative in Need of Evaluation. In: Perspectives on Terrorism, 2(4). 3–8. und ISD 2010 = Institute for Strategic Dialogue (2010): The Role of Civil Society in Counter-Radicalisation and De-Radicalisation. PPN Working Paper.
- Hüpping, Sandra (2006): Anomia – Unsicher in der Orientierung, sicher in der Abwertung. In: Heitmeyer, Wilhelm (Hg.): Deutsche Zustände. Folge 4. Frankfurt am Main: Suhrkamp. 93–107.
- Idowa 2018 = <https://www.idowa.de/inhalt.regensburg-altoetting-bischof-voderholzer-predigt-die-afd-uebernimmt.088115d9-972b-4bb3-bbd6-85fa6462f2c8.html>; zuletzt aufgerufen am 11.04.2024; idowa „Isar-Donau-Wald“ ist ein regionales Nachrichtenportal.
- Kafkas, Betül (2023): Imaminnen und Doing Gender im Transnationalen Raum. Eine rekonstruktive Studie zu den kollektiven Orientierungen und Modi der Bearbeitung. Frankfurt am Main; Dissertationsschrift; Publikation voraussichtlich Mitte 2024.
- Karakaşoğlu, Yasemin (2020): Der Islam und die Muslim*innen als Provokation schulischer Normalitätsvorstellungen. Anforderungen an die religious literacy von schulischen Akteur*innen im Spannungsfeld von Geschlecht, Religion und Bildung. In: Kulaçatan, Meltem/Behr, Harry Harun (Hg.): Migration, Religion, Gender und Bildung. Bielefeld: transcript: 83–105. <https://doi.org/10.1515/9783839444511-004>
- Karakayali, Juliane/Kulaçatan, Meltem (2022): Der falsche Fokus. Das Konzept der „konfrontativen Religionsbekundung“ und der Plan für eine diesbezügliche Meldestelle weisen aus einer rassismuskritischen Perspektive zahllose Probleme auf. In: BBZ, März/April 2022, S. 46/47.
- Karakoç, Betül (2017): Eingeeengt oder frei? Frauen in Gebetsräumen. In: Fama feministisch politisch theologisch, 2017/3.
- Karakoç, Betül/Behr, Harry Harun (Hg.) (2022): Moschee 2.0. Internationale und transdisziplinäre Perspektiven. Münster: Waxmann.
- Kiefer, Michael/Hüttermann, Jörg/Dziri, Bacem/Roth, Viktoria/Srowig, Fabian/Zick, Andreas (2017): „Lasset uns in sha'a Allah ein Plan machen“: Fallgestützte

- Analyse der Radikalisierung einer WhatsApp-Gruppe. Wiesbaden: Springer VS. <https://doi.org/10.1007/978-3-658-17950-2>
- Kippenberg, Hans G. (2008): Gewalt als Gottesdienst. München: C. H. Beck.
- Koester, Elsa (2018): Hase, du bleibst hier. Von Vorpommern bis in den Süden Sachsens herrscht Männerüberschuss. Darin liegt eine Ursache für den dortigen Rechtsruck, der Freitag, Nr. 37, 13. September 2018. 11.
- Köttig, Michael/Bitzan, Renate/Petö, Andrea (2017): Gender and Far Right Politics in Europe. London: Macmillan Palgrave. <https://doi.org/10.1007/978-3-319-43533-6>
- Kranz, Dani (2023): Empirie, Agency und Befremdlichkeiten in der Sozialforschung. In: Zeitschrift Migration und Soziale Arbeit, 2/2023, 182–188.
- Kreuder, Thomas (Hg.) (1992): Der orientierungslose Leviathan. Verfassungsdebatte, Funktion und Leistungsfähigkeit von Recht und Verfassung. Marburg: Schüren.
- Kruglanski, Arie W. (2014): The Psychology of Radicalization and Deradicalization: How Significance Quest Impacts Violent Extremism. In: Advances in Political Psychology, 35, Suppl. 1, 69–93. <https://doi.org/10.1111/pops.12163>
- Kulaçatan, Meltem (2017): Islamistische Radikalisierung Jugendlicher in der post-migrantischen Gesellschaft – Ursachen und religionspädagogische Präventionsansätze. In: Zeitschrift für Pädagogik und Theologie, 69(1). <https://doi.org/10.1515/zpt-2017-0005>
- Kulaçatan, Meltem (2023): Systemische Herausforderungen für Angebots- und Bedarfsstrukturen der schulischen Präventionsarbeit – Schwerpunkt NRW. Forschungspapier 5. CoRE – Connecting Research on Extremism in North Rhine-Westphalia; https://www.schulentwicklung.nrw.de/q/upload/Erziehung/CoRE_Forschungspapier5_Syst_Herausf_Pravention_230509_www_bereinigt.pdf; zuletzt aufgerufen am 11.04.2024.
- Kulaçatan, Meltem/Behr, Harry Harun (2017): Religious Orientation of Muslim Girls and Young Women between Particularism and Universalism. In: Frankfurter Zeitschrift für Islamisch-Theologische Studien, 3(3). <https://doi.org/10.18784/analisa.v3i1.621>
- Kulaçatan, Meltem/Behr, Harry Harun (Hg.) (2020): Migration, Religion, Gender und Bildung. Beiträge zu einem erweiterten Verständnis von Intersektionalität. Bielefeld: transcript. <https://doi.org/10.1515/9783839444511>
- Lamberty, Pia/Nocun, Katharina (2022): Gefährlicher Glaube: Die radikale Gedankenwelt der Esoteriker. Köln: Quadriga.
- Lange, Dirk (2019): Keine Demokratie ohne Demokratiebildung: Ein wichtiger Teil der Schulkultur. In: E&W Erziehung & Wissenschaft. Zeitschrift der Bildungsgewerkschaft GEW, 07-08/2019, 10–11.
- Lazarus, Richard S. (1999): Stress and Emotion: A New Synthesis. New York: Springer.
- Lazarus, Richard S./Folkman, Susan (1984): Stress, Appraisal and Coping. New York: Springer.
- Leiprecht, Rudolf/Langerfeld, Alexander (2019): Junge Männer in der Migrationsgesellschaft. Oldenburg: BIS Verlag.

- Linnemann, Carsten/Bausback, Winfried (Hg.) (2019): Der Politische Islam gehört nicht zu Deutschland. Wie wir unsere freie Gesellschaft verteidigen. Freiburg im Breisgau: Herder.
- Lippmann, Walter (2020/1921): Public Opinion. Paris: Adansonia Press.
- Lutz, Helma (Hg.) (2013): Fokus Intersektionalität: Bewegungen und Verortungen eines vielschichtigen Konzeptes (Geschlecht und Gesellschaft). Wiesbaden: Springer VS.
- Lutz, Helma/Amelina, Anna (Hg.) (2017): Gender, Migration, Transnationalisierung: Eine intersektionelle Einführung. Bielefeld: transcript. <https://doi.org/10.1515/9783839437964>
- Lutz, Helma/Schmidbaur, Marianne (Hg.) (2013): Klassikerinnen feministischer Theorie: Band 3 – Grundlagentexte ab 1986. Frankfurt am Main: Ulrike Helmer Verlag.
- Machowecz, Martin (2017): Ostdeutschland. Provinz voller Männer. Noch immer wandern junge Frauen in großer Zahl aus dem Osten ab. Sie gehen auch deshalb, weil Männer sie als Bedrohung sehen, sagt die Soziologin Julia Gabler, in: <https://www.zeit.de/2017/17/ostdeutschland-abwanderung-frauen-bedrohung>, 24.07.2017; zuletzt aufgerufen am 11.04.2024.
- Mansel, Jürgen/Endrikat, Kirsten/Legge, Sandra (2006): Krisenfolgen. Soziale Abstiegsängste fördern feindselige Mentalitäten. In: Heitmeyer, Wilhelm (Hg.): Deutsche Zustände. Folge 4. Frankfurt am Main: Suhrkamp. 39–66.
- Mansel, Jürgen/Heitmeyer, Wilhelm (2005) Spaltung der Gesellschaft. Die negativen Auswirkungen auf das Zusammenleben. In: Heitmeyer, Wilhelm (Hg.): Deutsche Zustände. Folge 3. Frankfurt am Main: Suhrkamp. 39–72.
- Mansour, Ahmad (2017): Generation Allah. Warum wir im Kampf gegen religiösen Extremismus umdenken müssen. Berlin: S. Fischer.
- Mansour, Ahmad (2022): Operation Allah. Wie der politische Islam unsere Demokratie unterwandern will. Berlin: S. Fischer.
- MAPEX 2021 = MAPEX-Forschungsverbund (Hg.) (2021): Radikalisierungsprävention in Deutschland. Mapping und Analyse von Präventions- und Distanzierungsprojekten im Umgang mit islamistischer Radikalisierung. Osnabrück/Bielefeld.
- Marsden, Sarah V. (2017): Reintegrating extremists: Deradicalization and desistance. Lancaster UK: Palgrave Macmillan. <https://doi.org/10.1057/978-1-137-55019-4>
- Marth, Julia (2013): Politische Machtlosigkeit, Fremdenfeindlichkeit und sozialer Zusammenhalt im lokalen Kontext. In: Grau, Andreas/Heitmeyer, Wilhelm (Hg.) (2013): Menschenfeindlichkeit in Städten und Gemeinden. Weinheim/Basel: Beltz Juventa. 59–93.
- Maßnahmenkatalog (2020): Maßnahmenkatalog des Kabinettsausschusses zur Bekämpfung von Rechtsextremismus und Rassismus. Berlin: Presse- und Informationsamt der Bundesregierung; <https://www.bundesregierung.de/resource/blob/974430/1819984/4f1f9683cf3faddf90e27f09c692abed/2020-11-25-massnahmen-rechtsextremi-data.pdf?download=1#:text=Auf%20der%20Basis%20dieses%20Vorschlags,von%20Rechtsextremismus%20und%20Rassismus%20bereit>; zuletzt aufgerufen am 11.04.2024.

- Maté, Gabor (1968): *The Myth of Normal*. London: Vermilion.
- Merton, Robert K. (1968): Sozialstruktur und Anomie. In: Sack, Fritz/König, René (Hg.): *Kriminalsoziologie*. Frankfurt am Main: Akademische Verlagsgesellschaft. 283–313.
- Merton, Robert K. (1995): *Soziologische Theorie und soziale Struktur*. Berlin und New York: De Gruyter. <https://doi.org/10.1515/9783110871791>
- Mohagheghi, Hamideh/El Boussadani, Hanane (2015): *Frauen für den Dschihad. Das Manifest der IS-Kämpferinnen*. Freiburg: Herder.
- Nas, Özlem (2011): Die Rolle der muslimischen Frauen in den Moscheegemeinden. In: Borchard, Michael/Ceylan, Rauf (Hg.): *Imame und Frauen in Moscheen im Integrationsprozess. Gemeindepädagogische Perspektiven*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht Unipress. 275–281. <https://doi.org/10.14220/9783737098441.275>
- Nationales Präventionsprogramm (2017): *Nationales Präventionsprogramm gegen islamistischen Extremismus (NPP) der Bundesregierung*; <https://www.bmi.bund.de/SharedDocs/downloads/DE/veroeffentlichungen/themen/sicherheit/praeventionsprogramm-islamismus.html>; zuletzt aufgerufen am 11.04.2024.
- Nocun, Katharina/Lamberty, Pia (2020): *Fake Facts: Wie Verschwörungstheorien unser Denken bestimmen*. Köln: Quadriga.
- Pargament, Kenneth (1997): *The Psychology of Religion and Coping. Theory, Research and Practice*. New York: The Guilford Press
- Pye, Michael (1972): *Comparative Religion. An Introduction through Source Materials*. New York: Newton Abbot.
- Ranan, David (2018): *Muslimischer Antisemitismus. Eine Gefahr für den gesellschaftlichen Frieden in Deutschland?* Bonn: Dietz.
- Rüsen, Jörg (2008): *Historisches Lernen. Grundlagen und Paradigmen*. Schallbach/Ts.: Wochenschau Verlag.
- Rüsen, Jörg (2020): *Historische Sinnbildung. Grundlagen, Formen, Entwicklungen*. Wiesbaden: Springer VS. <https://doi.org/10.1007/978-3-658-32171-0>
- Runciman, Walter G. (1966): *Relative Deprivation and Social Justice. A Study of Attitudes to Social Inequality in Twentieth Century England*. Berkeley: University of California Press.
- Schreiber, Constantin (2018): *Inside Islam: Was in Deutschlands Moscheen gepredigt wird*. Berlin: Ullstein.
- Schreiber, Constantin (2019): *Kinder des Korans: Was muslimische Schüler lernen*. Berlin: Econ.
- Schröter, Susanne (2019): *Politischer Islam. Stresstest für Deutschland*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Sieckelinck, Stijn/Gielen, Amy-Jane (2018): *Ran Issue Paper. Protective and promotive factors building resilience against violent radicalisation*; https://ec.europa.eu/home-affairs/sites/homeaffairs/files/what-we-do/networks/radicalisation_awareness_network/ran-papers/docs/ran_paper_protective_factors_042018_en.pdf, April 2018; zuletzt geöffnet 28.07.2022.
- Smart, Ninian (2009): *World Philosophies*. London: Routledge.
- Spielhaus, Riem (2007): *Musliminnen und ihr Engagement im Gemeindeleben*. In: *Kulturation. Online Journal für Kultur, Wissenschaft und Politik*, 20/2007; http://www.kulturation.de/ki_1_report.php?id=114; zuletzt aufgerufen am 11.04.2024.

- Stark, Rodney/Glock, Charles (1968): *Patterns of Religious Commitment*. Berkley: University of California Press.
- Stark, Rodney/Bainbridge, William Sims (1985): *The Future of Religion. Secularization, Revival and Cult Formation*. Berkeley: University of California Press. <https://doi.org/10.1525/9780520341340>
- Stark, Rodney/Finke, Roger (2000): *Acts of Faith: Explaining the Human Side of Religion*. Berkley/Los Angeles: University of California Press.
- Vannemann, Reeve D./Pettigrew, Thomas F. (1972): Race and Relative Deprivation in The Urban United States. In: *Race*, 13(4), 461–486. <https://doi.org/10.1177/030639687201300404>
- Waleciak, Julian (2021): Die Handlungspraxis der Deradikalisierungsarbeit in Deutschland – Eine explorative Systematisierung der praktischen Ansätze. In: MAPEX-Forschungsverbund (Hg.) (2021): *Radikalisierungsprävention in Deutschland. Mapping und Analyse von Präventions- und Distanzierungsprojekten im Umgang mit islamistischer Radikalisierung*. Osnabrück/Bielefeld. 115–142.
- Weber, Max (1922/2006): *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie*. Paderborn: Voltmedia.
- Wolf, Carina/Grau, Andreas (2013): Relative Deprivation und Abstiegsängste in Sozialräumen. In: Grau, Andreas/Heitmeyer, Wilhelm (Hg.) (2013): *Menschenfeindlichkeit in Städten und Gemeinden*. Weinheim/Basel: Beltz Juventa. 112–131.
- Zick, Andreas/Hövermann, Andreas (2013): Zwischen Widerstand und Befürwortung – zivilcouragierte Einstellungen gegenüber dem lokalen Rechtsextremismus. In: Grau, Andreas/Heitmeyer, Wilhelm (Hg.) (2013): *Menschenfeindlichkeit in Städten und Gemeinden*. Weinheim/Basel: Beltz Juventa. 93–111.
- Zick, Andreas/Küpper, Beate/Berghan, Wilhelm (Hg.) (2019): *Verlorene Mitte, Feindselige Zustände. Rechtsextreme Einstellungen in Deutschland 2018/2019*. Berlin: Dietz.

Wirklichkeitskonstruktionen in der postmigrantischen Gesellschaft und das Problem der Viabilität in der Sozialen Arbeit¹

Michael Kiefer

1 Einleitung

Fatima B. lebt seit fünf Jahren in Hamburg. Sie lebte vorher in Aleppo und verließ Syrien inmitten der Wirren des Bürgerkrieges. Fatima kennt in Hamburg sehr viele geflüchtete Menschen, die mit erheblichen psychischen Problemen kämpfen. Den Hintergrund bilden oft traumatische Erfahrungen aus dem Bürgerkrieg und einer langen, schwierigen Flucht. Fatima gründete mit anderen Frauen vor vier Jahren eine Selbsthilfegruppe, die insbesondere Kindern und Jugendlichen mit Fluchthintergrund verschiedene Hilfestellungen anbietet. Die Selbsthilfegruppe wurde vor drei Jahren in einen gemeinnützigen Verein überführt. Fatima ist die Vorsitzende und bemüht sich seitdem um öffentliche Fördergelder. Sie hat sehr viele Gespräche mit Ämtern und anderen Institutionen geführt. Dennoch ist es ihr bislang nicht gelungen, eine staatliche Förderung der Vereinsarbeit zu erreichen. Häufig wird ihr mitgeteilt, der Verein mache ohne jede Frage eine gute Arbeit, erfülle aber leider nicht die üblichen Förder Voraussetzungen, die in der Jugendhilfe gelten.²

Die hier erzählte Geschichte beschreibt eine Migrant*innenselbstorganisation, die sich auf den Weg der Professionalisierung gemacht hat. Dieser gleicht offenkundig einem Hindernislauf, der von den beteiligten Akteur*innen ein hohes Durchhaltevermögen abverlangt. Das skizzierte Beispiel stellt keinen Einzelfall dar. In vielen Städten und Gemeinden unseres Landes gibt es seit vielen Jahren Initiativen von Menschen mit Zuwanderungsgeschichte, die sich zivilgesellschaftlich engagieren wollen. Dies geschieht zumeist im Ehrenamt. Staatliche Gelder erhalten sie in der Regel nicht, da sie zum Beispiel nach Auffassung der Behörden die kaum durchschaubaren Fördervoraussetzungen nicht gänzlich erfüllen. Diese Grunderfahrung machten in den vergangenen

1 Der vorliegende Beitrag erschien zuerst unter Kiefer, Michael (2021): Wirklichkeitskonstruktionen in der postmigrantischen Gesellschaft und das Problem der Viabilität in der Sozialen Arbeit. Perspektiven – Soziale Arbeit in der Migrationgesellschaft und Muslimische Wohlfahrtspflege, (2), 9–24. Der Beitrag wurde für die erneute Drucklegung überarbeitet und erweitert.

2 Das hier dargestellte Beispiel wurde konstruiert aus ähnlich gelagerten Erfahrungen..

zehn Jahren auch einige Moscheegemeinden, die unter anderem eine Professionalisierung ihrer Kinder- und Jugendarbeit anstreben.

Angesichts dieses Sachverhalts stellt sich eine Reihe von Fragen. Zunächst kann allgemein danach gefragt werden, welche Prämissen erfüllt sein müssen, damit eine informelle Initiative den Status eines förderfähigen Trägers erreichen kann. Da hierbei offenkundig Probleme zu erwarten sind, wäre ferner zu klären, welche Hindernisse auftreten und wie diese ohne große Umwege umgangen werden können. Schließlich wäre zu erkunden, ob es überhaupt einen besten Weg gibt oder ob der Hindernislauf in den kommunalen Systemen oder auch Bürokratien für alle potenziellen Antragsteller der Normalfall ist.

2 Radikaler Konstruktivismus

Zur Beantwortung dieser und ähnlich gelagerter Fragen wird im Regelfall ein sozialwissenschaftliches Instrumentarium herangezogen. Es werden quantitative Umfragen gestartet, qualitative Interviews werden durchgeführt, Anträge werden analysiert, und das Fördersystem mit seinen Akteur:innen wird unter die Lupe genommen. Ein solches Vorgehen ist erprobt und verspricht Erfolg.

In diesem Artikel soll jedoch ein anderer Weg beschritten werden, der eine andere Perspektive auf das dargestellte Szenario ermöglichen soll. Geschehen soll dies mit einer konstruktivistischen Herangehensweise, die es erlaubt, die individuellen Erlebenswelten epistemologisch zu betrachten. Dies bedeutet zunächst zu fragen, was ist Wirklichkeit, wie bewegen wir uns darin und wie erreichen wir unsere Ziele? Das sind in Gänze betrachtet schwergewichtige Fragen, die in der Geschichte der Philosophie seit der Antike immer wieder neu bearbeitet wurden. Die nachfolgenden Ausführungen erheben nicht den Anspruch, umfassende Einblicke in diese Diskurse zu gewähren. Hier sollen lediglich Grundpositionen des Konstruktivismus skizziert werden.

3 Der Blinde Waldläufer – Ein Einstieg

Einen verständlichen Einstieg in diese Fragestellungen und in die Antworten des radikalen Konstruktivismus bietet Ernst von Glasersfeld mit einem metaphorischen Beispiel (vertiefend Glasersfeld 2016). Ein blinder Waldläufer möchte eine bestimmte Stelle an einem Fluss erreichen. Dazu muss er einen ihm unbekannten Wald durchqueren. Nach etlichen mühevollen Versuchen gelingt es ihm schließlich, verschiedene Wege zu finden. Trotz der erfolgreichen Durchquerung des Waldes hat der blinde Waldläufer aber zu keinem Zeitpunkt ein vollständiges Bild des Waldes. Selbst wenn er seine Wegsuche unaufhörlich fortsetzt, lässt sich dieser Sachverhalt nicht verändern. Er verfügt lediglich über

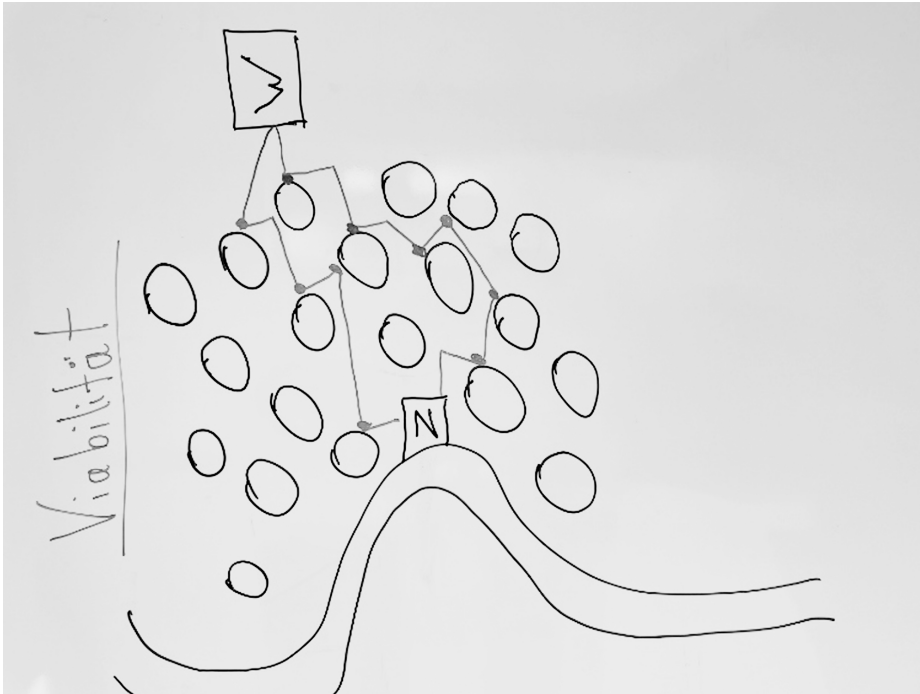


Abbildung 1: Vortragsskizze *Die Route des blinden Waldläufers*

ein Netz an Wegen, die ihn zum gewünschten Ziel führen. Die Erfahrungen des Waldläufers sind stark eingeschränkt. Es gibt nur die Erfahrungen des Gehens und des Anstoßens. Die Umwelt, die der Waldläufer erlebt – also sein *Konstrukt* des Waldes – beinhaltet keine konkreten Bäume. Es gibt nur Schritte, die erfolgreich sind, und Schritte, die durch Hindernisse vereitelt werden. Der *eigentliche* Wald bleibt dem Waldläufer verschlossen, aber sein inneres Netz an Wegen passt in diesen *wirklichen* Wald hinein (ebd.):

Aus diesem Beispiel lassen sich drei Termini ableiten, die den radikalen Konstruktivismus maßgeblich prägen: Realität, Wirklichkeit und Viabilität.

Beginnen wir mit der Realität. In der kleinen Geschichte ist deutlich geworden, dass für den Waldläufer der Wald „nur aus den erfahrenen Folgen seiner Laufhandlungen bestehen kann“ (a. a. O.: 20). Der *Wald* beginnt mit dem ersten Anstoßen und hört auf, wenn das Widerstandserlebnis ausbleibt. Der *Wald* ist demnach für den Waldläufer ein Bereich, in dem eine Vielzahl von Hindernissen angeordnet sind, die das Gehen verhindern. Die Baumkronen, das Astwerk, das Blattgrün und die zahlreichen Tiere des Waldes bleiben ihm aufgrund fehlender Wahrnehmungsmöglichkeiten gänzlich unbekannt. Anders formuliert kann konstatiert werden, dass der Waldläufer über keinen direkten Zugang zur Realität des Waldes verfügt. Genau aus diesem Sachverhalt heraus entwickelte Ernst von Glasersfeld eine zentrale Annahme des radikalen

Konstruktivismus. Diese geht in Anlehnung an Jean Piaget und Silvio Ceccato davon aus, dass „Wahrnehmung und Erkenntnis unter keinen Umständen ontische Objekte widerspiegeln und darum als ‚kreative‘ Tätigkeiten zu betrachten sind“ (a. a. O.: 29).

Das Ergebnis der kreativen Tätigkeiten ist die Wirklichkeit beziehungsweise das *Wirklichkeitskonstrukt*. Wenn wir erneut in die Lebenswelt des Waldläufers eintauchen, dann verfügt der Waldläufer über ein Netzwerk an Wegen durch den Wald. Generiert wurde dies durch Gehen und Anstoßen. Diese Erfahrungen wurden in kognitiven Prozessen verarbeitet, und das Ergebnis ist das Netzwerk der Wege, die zum Ziel führen. Das Beispiel des Waldläufers zeigt ferner, dass eine Erkenntnis nicht allein durch Perzeption zustande kommen kann. Erforderlich ist immer auch eine Tätigkeit oder ein Aktionsschemata (siehe Foerster 2016: 69). Ohne das beharrliche Gehen gäbe es nicht die Perzeption des Anstoßens.

In diesem kleinen Diskurs wäre abschließend der Begriff der *Viabilität* zu erläutern, dem im Konstruktivismus eine herausragende Bedeutung zukommt. Im Konstruktivismus wird stets davon ausgegangen, dass Kognition keinen direkten Zugang zu den Dingen haben kann. Unsere Sinnesorgane nehmen Reize auf, und diese werden im Gehirn verarbeitet. Das Ergebnis ist keine Widerspiegelung der realen Dinge. Vielmehr entsteht ein mental repräsentiertes Konstrukt. Nun stellt sich die Frage nach dem „Verhältnis zwischen der Welt der faßbaren Erlebnisse und der ontologischen Wirklichkeit“ (Glaserfeld 2016: 18). Ernst von Glasersfeld nutzt zur Beschreibung dieser Relation den Begriff der *Viabilität*: „Das heißt, etwas wird als ‚viabel‘ bezeichnet, solange es nicht mit etwaigen Beschränkungen oder Hindernissen in Konflikt gerät.“ (A. a. O.: 19.) In der Geschichte des blinden Waldläufers führt das Netzwerk der Wege an allen Hindernissen (Bäumen) vorbei zum Ziel. Es ist passend und funktioniert und damit viabel.

4 Konstruktivismus und Soziale Arbeit

Die verschiedenen Spielarten des Konstruktivismus, die insbesondere in den 1980er- und 1990er-Jahren viel rezipiert wurden, prägten auch in einem erheblichen Maße die Methoden der Pädagogik, Sozialen Arbeit und Psychotherapie. An dieser Stelle sollen nur einige Beispiele angegeben werden, die bis zum heutigen Tag eine hohe Relevanz aufweisen. In der Pädagogik sei hier auf die konstruktivistische Erziehung verwiesen. Sie orientiert sich an der Theorie von Jean Piaget, die davon ausgeht, dass Kenntnisse, Werte, Autonomie und andere wesentlichen Persönlichkeitsmerkmale nicht von außen vermittelt werden. Vielmehr werden die Merkmale vom Kind aktiv konstruiert. Fachkräften kommt in diesem Prozess nur eine indirekte Rolle zu. Sie können beispielsweise

den Kindern Materialien zur Verfügung stellen, die zum Erforschen und Experimentieren ermuntern (vertiefend Textor 2000).

In der Sozialen Arbeit und Psychotherapie hinterließ vor allem der US-amerikanische Psychologe und Psychotherapeut Carl Ransom Rogers (1902–1987) unübersehbare Spuren. Von ihm stammt das Konzept der Personenzentrierten Psychotherapie oder Gesprächsführung, welches die Arbeit mit Klient*innen nachhaltig veränderte. Rogers vertrat ein konsequent humanistisches Menschenbild und betonte die Einzigartigkeit des Individuums. Diese begründet sich für ihn unter anderem in der Annahme, dass die von Menschen wahrgenommenen Wirklichkeiten verschieden sind. Häufig zitiert wird in diesem Kontext seine Aussage: „Es gibt ebenso viele ‚wirkliche Welten‘ wie es Menschen gibt!“ (Rogers/Rosenberg 2016: 179) Zum Standardrepertoire der Sozialen Arbeit, insbesondere der psychosozialen Beratung, zählt heute die von Rogers entwickelte *non-direktive* Gesprächsführung. Leitend ist hier die Grundannahme, dass jeder Mensch über ausreichende Ressourcen verfügt, um sein Leben konstruktiv zu gestalten. Folglich werden Klient*innen dabei unterstützt, eine eigene Lösung für ein vorhandenes Problem zu finden. Die Rolle der Fachkraft ist hierbei durch eine positive Wertschätzung der Klient*in, Echtheit und Empathie gekennzeichnet.

Die Theorie des Konstruktivismus wurde in den vergangenen Jahrzehnten auch für die spezifischen Handlungsfelder der Sozialen Arbeit weiterentwickelt. Herausragend sind in diesem Kontext die Arbeiten des an der Evangelischen Hochschule Freiburg lehrenden Erkenntnistheoretikers und Sozialwissenschaftlers Björn Kraus. Er entwickelte die Theorie des Relationalen Konstruktivismus und die Relationale Soziale Arbeit, die nachfolgend kurz skizziert werden sollen.

5 Lebenswelt, Lebenslage und Macht

Den Vertreter*innen des Konstruktivismus wurde immer wieder vorgeworfen, sie befassten sich ausschließlich mit individuellen Wirklichkeitskonstruktionen, in denen gesellschaftliche Realitäten keine Berücksichtigung fänden. Genau gegen dieser Sicht der Dinge stellt sich der Relationale Konstruktivismus entgegen. Kraus plädiert für einen Konstruktivismus, der sich weder auf das erkennende Subjekt noch auf die materiellen Rahmenbedingungen kapriziert. Vielmehr geht es um die „Relationen zwischen dem einen und dem andern“ (Kraus 2019: 31).

Für die eingangs angeführte Fragestellung, die sich mit der Umgehung der dargestellten Hindernisse befasst, sind hier zunächst die Begriffe *Lebenswelt* und *Lebenslage* „als relationale Konstruktionen“ von großer Bedeutung (a. a. O.: 33). In seiner konstruktivistischen Konzeptualisierung stellt Kraus die

beiden Begriffe einander gegenüber. Aus der konstruktivistischen Perspektive „passt der Begriff der Wirklichkeit zu dem Begriff Lebenswelt, hingegen der Begriff Realität zu dem Begriff Lebenslage“ (a. a. O.: 35). Der Begriff der Lebenslage umfasst die „materiellen und immateriellen Lebensbedingungen eines Menschen“ (ebd.). Hierzu zählen nach Kraus unter anderem der Wohnraum, die zur Verfügung stehenden Finanzmittel, die körperliche Verfasstheit und ferner „immaterielle Ausstattungen“ (ebd.), also erworbene berufliche Qualifikationen, Beziehungen und hierauf aufbauende soziale Netzwerke. Die subjektive Wahrnehmung all dessen macht die Lebenswelt aus: „Als Lebenswelt gilt das subjektive Wirklichkeitskonstrukt eines Menschen, welches dieser unter den Bedingungen der Lebenslage bildet.“ (Ebd.)

Mit Blick auf die dargestellte Konstellation konstatiert Kraus, dass die Lebenswelt aus einem jeweils subjektiven Konstruktionsprozess hervorgehe. Das Ergebnis aber müsse unter den sozialen und materiellen Bedingungen Bestand haben: „Lebensweltliche Konstruktionen vollziehen sich also relational zur Lebenslage, und die Lebenswelt ist als Ergebnis subjektiver Konstruktionsprozesse weder von der Lebenslage determiniert, noch ist sie von dieser unabhängig.“ (A. a. O.: 36)

Anders als viele radikale Konstruktivist*innen, befasst sich Kraus auch mit dem wichtigen Phänomen der Macht. Während zum Beispiel Heinz von Foerster, einer der Begründer des radikalen Konstruktivismus, die Nicht-Steuerbarkeit des Menschen betonte, beschreibt Kraus in Anlehnung an Max Weber Macht als ein soziales Phänomen, das nach zwei Machtkategorien unterschieden werden kann: „Als instruktive Macht gilt das aus einer Beobachter*innenperspektive bestimmte Potential eines Systems [...] das Verhalten oder Denken eines anderen Systems [...] dem eigenen Willen entsprechend zu determinieren“. (A. a. O.: 39)

Die zweite Machtkategorie bezeichnet Kraus als *destruktive* Macht. Sie stellt das Potential eines Systems dar, die Möglichkeiten eines anderen Systems „dem eigenen Willen entsprechend zu reduzieren“ (ebd.). Destruktive Macht kann sich nach Kraus sowohl gegen Körper als auch gegen Kognition richten. Menschliche Körper brauchen beispielsweise eine bestimmte Lebensumgebung und sind permanent auf die Zufuhr von Nahrungsmitteln angewiesen. Werden diese reduziert oder weggenommen, dann hat dies unmittelbare Auswirkungen auf die Leistungsfähigkeit. Die Handlungsmöglichkeiten eines Menschen werden dadurch reduziert. Auch wenn kognitive Prozesse keinen direkten Zugang zur Außenwelt haben, sind sie dennoch beeinflusst durch Reize, die die Umwelt zur Verfügung stellt. Nach Kraus kann etwa das Vorenthalten von Informationen zu einer Reduktion der Möglichkeiten führen (ebd.).

6 Konstruktivismus und Organisationsentwicklung

Nach der kurzen Darstellung einiger Grundpositionen des radikalen Konstruktivismus und der Skizzierung des Relationalen Konstruktivismus stellt sich die Frage, ob daraus Erkenntnisse ableitbar sind, die bei der Beantwortung der eingangs gestellten Fragen hilfreich sein können. Zur Erinnerung: In Bezug auf die Geschichte von Fatima wurde gefragt, wie junge, migrantisch geprägte Initiativen Hindernisse umgehen können, und wie möglicherweise der beste Weg gefunden werden könnte?

Im metaphorischen Sinne befindet sich auch Fatima in einem Wald, der viele Hindernisse bereithält. Sie hat eine erfolgreiche Selbsthilfeinitiative aufgebaut, die schon vielen Menschen helfen konnte, doch auf dem Weg der Professionalisierung und staatlichen Finanzierung verdichtet sich der Weg zu einem Dschungel, durch den es scheinbar kein Durchkommen gibt. Das Konstrukt ist offenkundig nicht viabel, da Hindernisse nicht umgangen werden können. Fatimas Netzwerk der Wege ist unzureichend. Nicht alle anvisierten Ziele lassen sich erreichen. Man könnte auch sagen: Fatimas Wissen funktioniert nicht; es gibt offenkundig ein Problem, welches mit ihrem Wissensvorrat und den darin vorhandenen Rezepten für Lösungen nicht bewältigt werden kann. Die beiden Soziologen Peter L. Berger und Thomas Luckmann haben diese Dilemma-Situation in ihrem Werk „Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit“ sehr pointiert beschrieben:

„Die Wirklichkeit der Alltagswelt erscheint uns immer als eine Zone der Helligkeit vor einem dunklen Hintergrund. Einige Zonen der Wirklichkeit sind hell, andere liegen im Schatten. Ich kann einfach nicht alles wissen, was über sie und von ihr gewußt werden muß. Es geht immer etwas hinter meinem Rücken vor. Mein Alltagswissen ist wie ein Instrument, mit dem ich mir einen Pfad durch den Urwald schneide. Er wirft einen schmalen Lichtkegel auf das, was gerade vor mir liegt und mich unmittelbar umgibt. Überall sonst herrscht weiter Dunkelheit.“ (Berger/Luckmann 1980, 39)

Unser Alltagswissen weist ohne jede Frage immer Lücken auf. Doch diese sind unterschiedlich groß. Wenn Fatima oder andere Vereinsmitglieder vor dem Rathaus stehen, in dem Jugendhilfebehörde und Jugendhilfeausschuss angesiedelt sind, erkennen sie im Grunde genommen lediglich das Gebäude beziehungsweise die äußere Gestalt. Die Abläufe im Innern und die beteiligten Akteur*innen können sie von außen nicht erkennen. Wenn wir in der Terminologie von Berger und Luckmann bleiben, können wir feststellen, dass der schwache Lichtkegel von Fatimas Taschenlampe lediglich Fassadenteile anstrahlen kann. Der Lichtkegel kann nicht durch die großen Fenster in das Gebäude eindringen. Die Räume im Rathaus bleiben dunkel. Die dort ablaufenden Prozesse und deren Organisation bleiben unsichtbar.

Gänzlich anders ist die Situation, wenn eine Person vor dem gleichen Rathaus steht, die über langjährige Erfahrung in der Leitung einer etablierten Wohltätigkeitsorganisation verfügt. Sie hat einen breiten und hellen Lichtkegel, der tief in das Gebäude eindringen kann. Sie kennt die Bürgermeisterin und deren Stab. Sie kennt die Amtsleitung des Jugendamtes, und auch die Mitglieder des Jugendhilfeausschusses sind ihr persönlich bekannt. Dieses Wissen ermöglicht ihr viele Zugänge zum System, die sie je nach Anlass und Anliegen verschieden wählen kann. Sie verfügt also über ein sehr großes Netzwerk an Wegen, die sie zum Ziel führen können. Besonders wertvoll sind die informellen Wege, mit deren Hilfe sich Anliegen schnell und unkompliziert sondieren lassen. Im Vergleich zu den Akteur*innen der Selbsthilfegruppe verfügt diese Person auch über einen sehr großen Wissensvorsprung. Durch unzureichende oder fehlende Informationen sind die Möglichkeiten der Selbsthilfegruppe in einem erheblichen Maße eingeschränkt. Wenn wir nun noch die Dimension der Macht hinzuziehen, wäre auch zu prüfen, ob Akteur*innen der bewilligenden Behörden der Selbsthilfegruppe bewusst Informationen vorenthalten. In diesem Fall könnte man von einer destruktiven Macht sprechen, die ein Handeln unterbindet, das am Ende eigentlich für beide Seiten potenziell erfolgreich wäre.

7 Hilfestellungen für den Transformationsprozess

Eingangs wurde darauf hingewiesen, dass sich der Weg von einer informellen Initiative zu einem anerkannten Träger, der staatliche Zuwendungen erhält, als außerordentlich hindernisreich darstellen kann. Die hier skizzenhaft vorgestellten Überlegungen ermöglichen abgeleitete Fragestellungen, die in blockierten Prozessen vielleicht einen Beitrag zu einem erfolgreichen Richtungswechsel leisten können.

Nach der ausführlichen Beschäftigung mit dem blinden Waldläufer stellt sich zunächst die Frage, ob die verfolgte Handlungs- und Denkweise an den Hindernissen vorbeiführt. In kommunalen Räumen kann beobachtet werden, dass Initiativen Ziele in den Blick nehmen, sich auf den Weg machen und auf den langen Etappen zunehmend an Tempo verlieren und schließlich stecken bleiben. Die Arbeit in den Initiativen oder Vereinen geht dennoch weiter, und es gerät aus dem Blick, dass es vermutlich viele Wege gibt und eine bessere Wegstrecke aufgefunden werden kann. Hier können sich Impulse von außen, zum Beispiel von Partnerorganisationen, als hilfreich erweisen. Möglich und erfolgversprechend sind auch enge Flankierungen von erfahrenen Organisationen, die im Rahmen von Patenschaftsmodellen angeboten werden können.

Zu überprüfen wäre ferner der Kenntnisstand der Akteur*innen. Liegen wirklich alle Informationen vor, die sie zur Zielerreichung benötigen? Im Regelfall gibt es kleinere oder größerer Wissenslücken, die sich als Fallstricke

erweisen können. Das beginnt bereits bei den Rechtsgrundlagen. Nehmen wir beispielsweise das Anerkennungsverfahren für einen Träger der Jugendhilfe nach dem SGB VIII. Die erste Frage lautet hier: Welche Prämissen muss ich als Träger erfüllen und wie muss deren Nachweis erfolgen? Die Checkliste, die hier abgearbeitet werden muss, kann lang ausfallen: Stimmt die Satzung? Wurde die Vereinstätigkeit ausreichend dokumentiert? Stimmen die fachlichen und personellen Voraussetzungen und leistet der Verein einen wichtigen Beitrag im Kontext der Kinder- und Jugendhilfe?

Die nächste Frage bezieht auf die Netzwerke im kommunalen Raum. Verfügt die Initiative über Verbindungen in die Arbeitsbereiche und insbesondere zu den Fachbehörden? Neue Organisationen oder Initiativen werden in Förderbereichen, in denen das Geld nicht endlos sprudelt, häufig zunächst skeptisch betrachtet. Gelegentlich werden auch Vorbehalte laut, wenn ein Verein über einen religiösen Hintergrund verfügt. Vorbehalte und Vorurteile können nur im Kontext einer Kommunikationsstrategie erfolgreich bearbeitet werden. Diese basiert im günstigsten Fall auf belastbaren Netzwerken, die möglichst alle relevanten Akteur:innen einschließt. Außerordentlich hilfreich sind Kontakte zu mitwirkenden Organisationen in den Jugendhilfeausschüssen. Wichtig ist darüber hinaus die systematische Suche nach Bündnispartner*innen, die neue Initiativen in behördlichen Prozessen unterstützen und flankieren können. Zu den Optionen, die hier betrachtet werden können, zählt auch eine künftige Verbandszugehörigkeit. Die Wohlfahrtspflege in Deutschland ist verbandlich organisiert und vertritt Ihre Interessen über die Spitzengremien, die direkt mit den Verwaltungsspitzen verhandeln. Wer hier nicht dazugehört, steht zweifelsohne am Rande und wird seine Interessen kaum erfolgreich durchsetzen können. Für Initiativen und neue Vereine sind jedoch nicht alle Wohlfahrtsverbände offen. In der Regel ist lediglich der Paritätische eine realistische Option.

Schließlich wäre zu fragen, ob die Akteur*innen der Initiativen oder Vereine alle erforderlichen Qualifikationen mitbringen. Sofern eine Tätigkeit im Bereich der Kinder- und Jugendhilfe angestrebt wird, sind in manchen Handlungsfeldern bestimmte Berufsabschlüsse zwingend vorgeschrieben. So akzeptieren viele Kommunen im schulischen Ganztag lediglich Erzieher*innen mit einer formalen staatlichen Anerkennung. Ähnliches gilt häufig auch für Tätigkeitsfelder, in denen Sozialarbeiter*innen ihre Dienste verrichten. Hier wird erwartet, dass die mit öffentlichen Mitteln geförderten Träger Sozialarbeiter*innen einsetzen, die über eine staatliche Anerkennung verfügen. Ferner erwarten die Kommunen, dass Träger angemessen mit den zur Verfügung gestellten Finanzmitteln umgehen. Kenntnisse in Buchführung oder Personalsachbearbeitung sind hier notwendig.

8 Fazit

Der Weg zu einem anerkannten Träger, der öffentliche Mittel zur Bewältigung seiner Aufgaben erhält, ist alles andere als einfach. Widerstandserlebnisse und hieraus entstehende Blockaden liegen stets im Möglichkeitsrahmen. Die dargestellte konstruktivistische Sichtweise zeigt aber auch, dass die Erfahrungen des Anstoßens nicht das Ende des Weges anzeigen. Durch vorgenommene Richtungswechsel und beharrliches Weitergehen entstehen neue Wege, auf denen Ziele erreicht werden können. Viabilität bedeutet, dass das Konstrukt oder der Weg passt. Viabilität kann aber auch bedeuten, dass es bessere Wege gibt. Diese Option sollte von Akteur*innen berücksichtigt werden. Dies ist leider nicht immer der Fall. Menschen neigen dazu, an Lösungen festzuhalten, die scheinbar einigermaßen funktionieren. Der kritische Blick auf die eigene Strategie geht mit gewissen Anstrengungen einher, bildet aber die Voraussetzung für eine Erweiterung und Verbesserung der vorhandenen Netzwerke.

Literatur

- Berger, Peter L./Luckmann, Thomas (1980): Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit: Eine Theorie der Wissenssoziologie. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Foerster, Heinz von (2016): Entdecken und Erfinden. In: Heinz von Foerster, Ernst von Glasersfeld, Peter M. Hejl, Siegfried J. Schmidt, Paul Watzlawick (Hg.): Einführung in den Konstruktivismus. München: Piper. 41–89.
- Glasersfeld, Ernst von (2016): Konstruktion der Wirklichkeit und der Begriff der Objektivität. In: Heinz von Foerster, Ernst von Glasersfeld, Peter M. Hejl, Siegfried J. Schmidt, Paul Watzlawick (Hg.): Einführung in den Konstruktivismus. München: Piper. 9–41.
- Kraus, Björn (2019): Relationaler Konstruktivismus – Relationale Soziale Arbeit. Von der systemisch-konstruktivistischen Lebensweltorientierung zu einer relationalen Theorie der Sozialen Arbeit. Weinheim: Beltz Juventa.
- Rogers, Carl R./Rosenberg, Rachel L. (2016): Die Personen als Mittelpunkt der Wirklichkeit. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Textor, Martin, R. (Hg.) (2000): Der konstruktivistische Ansatz. Online verfügbar unter <https://www.kindergartenpaedagogik.de/fachartikel/paedagogische-ansaetze/moderne-paedagogische-ansaetze/145>; zuletzt aufgerufen am 03.04.2023.

Die postmigrantische Gesellschaft und ihre Feinde

Zur Edukation des *Implicated Subject*

Vassilis S. Tsianos

Vorbemerkung

Dieser Text nimmt Bezug auf die gemeinsame Fachtagung in Osnabrück im Jahr 2021. Im Folgenden geht es um eine grundsätzliche Einordnung in spezifische Debatten, die Fragen von Migration in ihrem Spannungsverhältnis von *Policy* und *Partizipation* berühren.

1. Die postmigrantische Gesellschaft

Die postmigrantische Gesellschaft (kurz: PMG) steht für eine selbstreflexive Wende innerhalb etablierter Einwanderungsgesellschaften. Sie ist der Ausdruck des Strukturwandels der Einwanderungsgesellschaft. Migrationsprozesse begleiten schon seit Jahrhunderte moderne Nationalstaaten. Umstritten war historisch nicht die Faktizität der Migration, sondern ihre Normalität. Rassismus, Antisemitismus und Hypernationalismus waren historisch die Formen der Normalitätsverweigerung mit fatalen Konsequenzen sowohl für die davon betroffenen Minderheiten, aber auch für die migrations-skeptischen Mehrheiten. Doch diese segregativen Praktiken und die damit verbundenen kompetitiven Abwehrpaniken wurden und werden nicht nur erlitten, sie werden auch umkämpft; sie stellen heute die neuen Spannungsräume der postmigrantischen Gesellschaft in Deutschland dar. Ihr Ausgangspunkt ist die demografische Faktizität von Herkunfts- und Zugehörigkeitspluralität und die damit einhergehende Neuaushandlung der Hegemonie von Monokulturalismus und herkunftsdeutscher Mehrheit.

Mit dem Prefix *post-* im Konzept der PMG ist nicht die chronologische Markierung gleichsam *nach* einer Zeit der Migration gemeint, sondern eine soziologische Perspektive auf die empirische Tatsache, dass der migrationsbedingte demografische Wandel eine zentrale Herausforderung von Vergesellschaftung darstellt, der die Regel und nicht die Anomalie einer Einwanderungsgesellschaft ist (Tsianos/Karakayali 2014, Tsianos et al. 2016, Tsianos 2019, Foroutan 2019). Auch wenn es schwierig ist, Postmigrant*innen im soziologischen Sinne zu definieren, so treten überall im gemeinsamen Alltag postmigrantische

Situationen auf, die dementsprechend die lebensweltliche Seite dieser Verhältnisse zum Ausdruck bringen: postnationale Wahrnehmungs- und Handlungsräume von Biografien, deren Selbstverhältnisse sich nicht direkt auf Migrationserfahrungen beziehen, die jedoch zwischen Mehrfachzugehörigkeiten und Mehrfachdiskriminierungen reflektiert und gelebt werden. Ähnliches gilt auch für herkunftsdeutsche Partner*innen in binationalen Ehen, die die Diskriminierungserfahrungen ihrer Partner*innen oder Kinder in ihrer eigenen Biografie schmerzlich verarbeiten müssen. Somit sind die Pluralisierung der Gesellschaft und das Erstarken von Kräften, die gegen sie gerichtet sind – sie seien hier in kritischer Brechung Karl Poppers als *Feinde der postmigrantischen Gesellschaft* bezeichnet – kein Paradoxon, sondern vielmehr als neues gesellschaftliches Kräfteverhältnis zu verstehen. Denn im Gegensatz zu den rassistischen Mobilisierungen der 1990er-Jahre stehen sich heute nicht vom Strukturwandel überforderte Mehrheiten gegen marginalisierte Minderheiten gegenüber, sondern ehemalige Mehrheiten gegenüber der Norm entmarginalisierter Vielfalt. Das lässt sich als Szenerie panischer Definitionskämpfe um die Wiederherstellung mutmaßlich herkunftsdeutscher monokultureller Hegemonie bezeichnen und in gewisser Weise auch als Phantomschmerz im Kontext der Verarbeitung des Sozialwandels der Einwanderungsgesellschaft.

2. Das Implicated Subject

Doch welche sind die Feinde der postmigrantischen Gesellschaft? Wenn Bergsons (2019), Plessners (2022) und Poppers (2003) Begründungen der offenen Gesellschaft für die Gegenwart Bestand haben sollen, müssen ihre Feinde identifizierbar sein. Es wurde bereits gesagt, dass die segregativen Praktiken von besorgten dominanzkulturellen Mehrheiten eine Bewältigungsform von sozialem Wandel darstellen, die die neue Normalität migrationsgesellschaftlicher Diversität – also gleichsam die zur Norm gewordene entmarginalisierte Vielfalt – mit kompetitiven Abwehrpaniken rückgängig machen wollen. Denn die Feinde der postmigrantischen Gesellschaft haben manchmal selbst Flucht- und Migrationshintergrund. Hier geht es jetzt darum, Überlegungen aus der neueren Gewaltsoziologie für die Klärung von Verletzungshandeln bei Menschen mit Gewalterfahrungen fruchtbar zu machen. Obwohl es naheliegend ist, wurde weder die Rassismus- noch die Rechtsextremismusforschung in der deutschsprachigen sozialwissenschaftlichen Gewaltforschung rezipiert. Einer der Gründe könnten in der Engführung der Analyse auf Gewalträume und Gewaltdynamiken „totaler Institutionen“ wie des Konzentrationslagers (Sofsky 1993, Nedelmann 1997) oder der geschlossenen Erziehungsanstalt (Popitz 1992) liegen. Auch gewaltsoziologische Arbeiten jüngerer Datums wie die von Fritzhof Nungesser (2019), die einen Anspruch auf Systematisierung von Gewalt

terfahrungen formulieren, adressieren primär das Problem der leiblichen Verletzbarkeit und vernachlässigen die Frage der Kontingenz von Gewalterfahrungen, die den transformatorischen Charakter des Gewaltereignisses aus der Perspektive der Opfer von Gewalt betonen. Michael Rothberg schlägt in seiner Studie *The Implicated Subject. Beyond Victims and Perpetrators* (2019) vor, die Erforschung von Gewalterfahrungen um die Bedeutung des verstrickten oder belasteten Subjekts zu erweitern. Mit der Figur des *Implicated Subjects* versucht er, mit dem Täter-Opfer-Dualismus in der kultur- und sozialwissenschaftlichen Gewaltforschung zu brechen. Er meint damit Subjekte, die für Gewalt und Verfolgung verantwortlich gemacht werden und deren moralischer Status entsprechend zwischen der Position von Täter*innen und bloßen Beobachter*innen anzusiedeln seien. Damit greift er Forschungsperspektiven der neueren Gewaltsoziologie auf, die Gewalt in der sozialen Dynamik zwischen Handeln, Erleiden und Beobachten (beziehungsweise Widerstand) verorten (Reemtsma 2008; Koloma-Beck 2021; Därmann 2021). Denn sowohl Gewalt als auch Gewalterfahrung sind keine Phänomene absoluter Macht.¹

3. Bekannte Fälle

Man kann hier den berühmten Fall des antisemitischen Misogynen Otto Weininger aus der 1920er-Jahren und seinen jüdischen Hintergrund anführen. Man könnte aber auch eine illustre Liste von prominenten Renegaten der Postmigrantischen Gesellschaft der Gegenwart aufstellen: den Katzenkrimi-Autor Akif Pirinçci, den geläuterten Muslimbruder Hamed Abdeel-Samad, die neo-konservative Cicero-Kolumnistin Judith Sevinc Basad, den vom Verfassungsschutz Berlin seit März 2021 als Verdachtsfall beobachteten Ken Jepsen alias

1 In ihrem jüngsten Buch *The Force of Nonviolence* (2020) argumentiert Judith Butler in einer ähnlichen Richtung, nämlich dass sowohl Gewalt als auch Gewaltlosigkeit eminent umstrittene Begriffe seien und die Figur des Schlags in Debatten um Gewalt suggeriere, dass Gewalt etwas sei, das zwischen zwei Parteien in einer hitzigen Auseinandersetzung passiere. Ohne die Gewalt des physischen Schlags bestreiten zu wollen, besteht Butler jedoch darauf, dass auch soziale Strukturen oder Systeme, einschließlich des systemischen Rassismus, gewalttätig seien, und entwirft ein – entgegen der möglichen Tendenz eines generellen Relativismus von Gewalt und Gewaltlosigkeit – die Konturen eines Projekts der Gewaltlosigkeit, indem sie die theoretische Beziehung zwischen Akt, Struktur und System zu ergründen sucht. Butler weist darauf hin, dass das staatliche Gewaltmonopol von einer Benennungspraxis abhängt, die Gewalt oft als legalen Zwang oder als Gewalt des Anderen attribuiert und damit verschleierte. Die vorliegenden Überlegungen zielen auf die Untersuchung der Wechselwirkungen sozialer und diskursiver Dynamiken der Benennung und Entnennung von Gewalt, die sich als gesellschaftliches Dispositiv zwischen Akt, Struktur und System entfalten und verdichten. Postkoloniale Auseinandersetzungen um Gewalt stehen in der Kontinuität des antikolonialen Widerstands gegen eine Staatlichkeit, die auf rassistischer Gewalt beruht und sie – postimperial und postkolonial – weiterhin systematisch gegen Minderheiten ausübt.

Kayvan Soufi-Siavash, den in Kreuzberg als Sohn türkischer Eltern geborene und zur Adoption bei deutschen Adoptiveltern freigegebenen Attila Hildmann, der sich einem im Februar 2021 erlassenen Haftbefehl durch Ausreise in die Türkei entzog, den libanesisch-deutschen AfD-Kandidaten und Blogger Imad Karim oder den deutsch-pakistanischen AfD-affinen YouTuber Feroz Khan, den deutsch iranischen rechtsextremistischen Attentäter von München Ali David Sonboly, die radikalisierten Geflüchteten Hussein K. und Bilal C. oder den deutsch-italienischen Rechtsextremisten Franco A.

Hussein K. war Ende 2015 über Griechenland nach Deutschland eingereist, um in Freiburg im Breisgau in Deutschland Asyl zu beantragen. Zu einem Fall und zu einem Skandal wurde die Causa des Afghanen Hussein K., nachdem er in Deutschland ein Sexualdelikt und einen Mord begangen hatte. Im Verlauf der diesbezüglichen Ermittlungen stellte sich heraus, dass die deutschen Behörden nichts über die kriminelle Vorgeschichte und Verurteilung als Straftäter in Griechenland des seit 2013 als asylsuchend Registrierten erfahren hatten. In den Fokus der öffentlichen Kritik gerieten nun aber die europäischen Erfassungssysteme für Straftäter (SIS, Interpol) und Flüchtlinge (EURODAC) – hierbei insbesondere auch die griechische Implementierung von EURODAC. Hussein K. war als jemand, der am 8. Januar 2013 im griechischen Tyros Asyl beantragt hatte, ganz regulär im europäischen System zur Registrierung der Fingerabdrücke von Asylbewerber*innen EURODAC erfasst worden. Im Jahr 2015 war es jedoch geltende Praxis in Deutschland, registrierte Asylsuchende nicht per Dublin-III-Verordnung nach Griechenland rückzuüberstellen, und zwar aufgrund der Urteile des Europäischen Gerichtshofs für Menschenrechte (EGMR) und des Gerichtshofs der Europäischen Union (EuGH) von 2011 über die systemischen Mängel des griechischen Asylsystems. Die Datenbank EURODAC hatte also eigentlich gar nichts mit dem Fall zu tun; Hussein K. war keineswegs durch die Maschen der Erfassung gefallen.

Warum aber kam es dann dazu, dass EURODAC im Mittelpunkt des öffentlichen Aufsehens zu stehen kam? „Mordfall Maria L. Der Weg von Hussein K. durch Europa“ titelte das Redaktionsnetzwerk Deutschland (RND) am 16. Dezember 2016: „Wie kann sowas sein? Warum war es möglich, dass ein Flüchtling quer durch Europa reist, quasi unterwegs in Griechenland wegen einer Gewalttat zu zehn Jahren Haft verurteilt wird, und zweieinhalb Jahre später in Freiburg die 19-jährige Maria L. mutmaßlich vergewaltigt und ermordet?“. In der mediatisierten *vox populi* machte sich Empörung breit angesichts der sicherheitstechnisch gesehen nutzlosen Informationslage der an bestimmte Zwecke gebundene Erhebung von biometrischen Daten und ihrer Erfassung in einer von anderen staatlichen Personenregistratur-Systemen separierten Datenbank (nicht zuletzt aus Datenschutzgründen, also zum Schutz der Privatsphäre und zur Wahrung des Persönlichkeitsrechts). Im Spiegel wurde schließlich der Sachverhalt, der die öffentliche Meinung so sehr erregte, aufgeklärt:

„Die Daten zur juristischen Vorgeschichte von Hussein tauchten jedenfalls nirgendwo außerhalb Griechenlands auf. Als er gegen seine Bewährungsauflagen verstieß, schrieb der Staatsanwalt ihn zur Fahndung aus, aber nur national. Der Jurist erteilte der Polizei keine Anweisung, auch international nach Hussein K. suchen zu lassen, obwohl es nahelag, dass K. ausgereist sein könnte.“ (Bartsch et al. 2016: 31)

Mit dem Fall Hussein K. wurde der bereits seit Langem bestehende Ruf nach Interoperabilität europäischer Datenbanken, wie VIS, SIS, EURODAC und Interpol, plötzlich nachvollziehbar, so man denn dem Technikdeterminismus folgt, welcher der Logik dieser Politik der Identifizierung zu Grunde liegt: Wären die Datenbanken verknüpft gewesen, wurde vielfach argumentiert, wäre Hussein K. schon bei seiner Asylantragstellung festgenommen worden, und das Verbrechen hätte verhindert werden können. Wie bei Pre-Crime, besser bekannt aus dem Film *Minority Report* unter der Regie von Steven Spielberg aus dem Jahre 2002, scheint interoperablen Datenbanken das Versprechen der Kraft der Prävention innezuwohnen. Interoperabilität zeigt sich in dieser Perspektive als probates staatliches Zwangsmittel, auch wenn es Persönlichkeits- und Selbstbestimmungsrechte sowie den Schutz der Privatsphäre erheblich einschränkt. Unter den Bedingungen der Interoperabilität geraten die biometrischen Daten der Migrat*innen in gefährliche Nähe zu kriminalanthropologischen Theorien etwa über einen delinquente nato, wie sie von Cesare Lombroso im 19. Jh. oder auch von Francis Galton, dem „Erfinder“ der biometrischen Identifikation durch den Fingerabdruck, entwickelt wurden.

In einer solchen Nähe zu einem Diskurs über Kriminalität findet sich die Migration erneut in Zeiten des Kriegs gegen den Terror, wobei sich hier auch markante historische Resonanzen zum 19. Jahrhundert in Bezug auf zergliedernde Abstraktionen und biometrische Visualisierungen des Körpers feststellen lassen. Zwar hat Migration immer schon als geeigneter Bezugspunkt für diffuse Ängste und unspezifische Bedrohungen gedient: Migrant*innen wurden als illegitim (besonders im Zuge der Illegalisierung) und potentiell kriminell oder aber als Opfer wahrgenommen und dargestellt. Aber insbesondere nach 9/11 entwickelte sich im Kontext des Diskurses über internationale Migration ein Zusammenhang, der in der Fachliteratur mit „migration-security nexus“ benannt wird und der die Verknüpfung von Migrationsfragen und Sicherheitsfragen bezeichnet (Guild, 2005), die beständig weiterwächst. Sicherheitsangelegenheiten werden dabei in deutlich gesteigerter Weise als über national gebundene Gesellschaften hinausgehend behandelt. So verleiht etwa ein Dokument des Rates der Europäischen Union vom 8. Juni 2017 der „Überzeugung“ Ausdruck, „dass die Mitgliedstaaten der Europäischen Union nur im Rahmen gemeinsamer Anstrengungen für die Sicherheit und den Schutz ihrer Bevölkerung sorgen können, da sie nur gemeinsam über die entsprechenden Mit-

tel und Informationen verfügen, insbesondere in Bezug auf die Identifizierung jener Personen, die in den Raum der Freiheit, der Sicherheit und des Rechts einreisen mit der Absicht, die gemeinsamen europäischen Werte zu gefährden“ (Schlussfolgerungen des Rates, 10151/17). Dabei wird darauf hingewiesen, „dass die jüngsten Terroranschläge und andere strafbare Handlungen gezeigt haben, dass die Verwendung betrügerischer Identitätsangaben wiederholt eine Schlüsselrolle bei der Vorgehensweise der Täter gespielt hat.“

Exakt im Einzugsbereich einer so gearteten Gefahrenabwehr operierte Bilal C., ein junger Algerier, der sich seit dem Sommer 2015 in der Bundesrepublik aufhält, seit April 2016 aber in Aachen in Haft sitzt. Wegen Taschendiebstahls und Sozialbetrugs festgenommen, wird ihm nunmehr von der Bundesanwaltschaft in Karlsruhe vorgeworfen, dass er für die Attentäter auf den Pariser Konzertsaal Bataclan am 13. November 2015 die Balkanroute erkundet habe. Zusammen mit einem weiteren Komplizen soll er die Routen – von Budapest über Österreich und Deutschland nach Brüssel oder über Patras nach Bari und durch die Schweiz und Frankreich nach Brüssel – im Vorhinein recherchiert haben und detaillierte Wegbeschreibungen, Tipps für Unterkünfte sowie Bilder von Grenzübergängen an einen der Attentäter, den Belgier Abdelhamid Abaaoud, Spitzname Omar, der als Anführer des Terrorkommandos gilt, übermittelt haben – über Facebook. In einem Artikel in der Welt vom 13. November 2016 heißt es hierzu: „Die Auswertung von Mobiltelefonen und sozialen Netzwerken ergab, dass Bilal C. tatsächlich im Juli 2015 als angeblicher Syrer ‚Jdjad Samas‘ durch die Balkanstaaten und Österreich nach Deutschland geistert war. Auf seinem Weg hatte er nahezu täglich neue Facebook-Accounts eingerichtet und kommunizierte über verschlüsselte Chat-Programme wohl mit Abaaoud in Syrien.“ Mindestens neun der späteren Paris- und Brüssel-Attentäter sollen die erkundeten Routen benutzt haben. Teilweise nutzten sie den Weg von der Türkei per Schlepperboot nach Griechenland. Einige hatten gefälschte syrische Pässe bei sich, andere gar keine Ausweisdokumente. Im Deutschlandfunk vom 18. Februar 2017 wird zur Charakterisierung von Bilal C. der Begriff „Scout“ benutzt. Auch die umgehend im Bundeskriminalamt (BKA) für die Aufklärung dieser Angelegenheiten eingerichtete Ermittlungsgruppe nennt sich „Scout“.

Umgekehrt kommt die Story insgesamt allerdings auch dem Albtraum der kritischen liberalen Migrationsforscher*innen gleich, die den Migrations-Sicherheits-Nexus als kontrafaktische Überbetonung ordnungs- und sicherheitspolitischer Aspekte in der Migrationskontrolle kritisiert. Zu den Schreckgespenstern, die in ihren schlimmen Träumen auftauchen, gehört selbstredend auch die Umsetzung der Interoperabilität als Vervollkommen des Migrations-Sicherheits-Nexus auf der Ebene der Datenerfassung. In den Horrorszenarien dieser Migrationsforscher*innen hat sich der überwachungsstaatliche Umgang mit den sogenannten „mixed flows“ der transnationalen Mobilität den Weg gebahnt. In der Tat werden gegenwärtig auf dem Wege von Zugangs-

modalitäten die Datenspuren mobiler Körper und die betreffenden Datenbanken institutionell immer stärker mit Kriminalität verbunden und bestärken so eine an Risikoprofilen orientierte Migrationspolitik. Der sogenannte Nexus geht somit über diskursive Verbindungen von Migration, Flucht und Terror hinaus. Dies lässt sich gerade an der Geschichte der zunehmenden Interoperabilität europäischer Datenbanken ablesen, aber auch an der Ausweitung der Zugriffsrechte auf Daten durch Strafverfolgungsbehörden, die Migration und Flucht betreffen. Wie im vorherigen Beispiel von Hussein K. folgte auch im Falle von Bilal C., dessen Skandalon die Gleichsetzung von Terror und Flucht zum Ausdruck bringt, die Einsicht in eine noch nicht ausreichend verfügbare Interoperabilität *post factum*. Und in der Tat trifft es zu, dass das Vermögen der Interoperabilität in der Erhöhung der Wahrscheinlichkeit eines Matches, das heißt einer Gleichsetzung besteht. Selbstredend erhöht sich dabei allerdings auch die Wahrscheinlichkeit falscher Treffer. Die Pointe an der Interoperabilität ist ja aber gerade, dass sie eine proaktive Wirkung verspricht, ja sogar Prävention suggeriert: Sie soll dazu dienen, dass etwas – in diesem Falle die Übereinstimmung von Flucht und Terrorismus – gerade *nicht* stattfindet, so zumindest der dominante soziotechnische Diskurs.

In diesem seltsam paradoxen Raum von Bestrebungen, Straftaten zu verhüten, und der Weiterentwicklung kriminalistischen Denkens durch eine im Nachhinein erfolgende Verknüpfung bisher nicht miteinander in Verbindung gebrachter Einflussgrößen zeichnet sich als eine Art gespenstische Projektion die Figur des ‚Gefährders‘ ab. Ihre Konturen treten im Zuge der immer dichteren Überblendung von Migration und Terrorismus hervor, welche durch die zunehmende Interoperabilität von Datenbanken, die unterschiedlichen Zielsetzungen folgen, gewährleistet wird. So werden in Deutschland seit 2004 Personen definiert, „bei denen Tatsachen die Annahme rechtfertigen, dass sie erhebliche Straftaten begehen könnten“. Diese 2004 von der Arbeitsgemeinschaft der Leiter der Landeskriminalämter und des Bundeskriminalamts festgelegte Begriffsbestimmung entstammt der Antwort der Bundesregierung auf eine Kleine Anfrage (vgl. Deutscher Bundestag 2017). Der Begriff ist ein Neologismus für Personen, die eine Bedrohung für die öffentliche Sicherheit darstellen. Daten von Gefährder*innen werden regelmäßig mit Daten ausländischer Behörden abgeglichen. Dieser Risiko-Typus, so soll hier herausgestellt werden, ist nicht zu verstehen ohne die historische Verbindung von *race*/„Rasse“, Rassismus und Migrationskontrolle. Der IS, welcher Bilal C. rekrutierte, muss sicherlich als eine faschistoide Kriegsmaschine verstanden werden; er benutzte die bestehende Überblendung von Flüchtlingen und Terrorist*innen und visierte damit bewusst an, dass der antiislamische Rassismus Muslim*innen auch in Europa im Sinne der Terrormilizen radikalisiert werden soll. Dieses auf der europäischen Stigmatisierung von Flüchtlingen als Terrorist*innen beruhende politische Kalkül entspricht der seit Langem bekannt gegebenen Strategie des IS, die Muslim*in-

nen in Europa durch die Verschärfung von Konflikten zwischen weißen Europäer*innen und Migrant*innen der zweiten und x-ten Generation und durch die Zunahme von Rassismus zu radikalisieren.

In einer 2017 veröffentlichten und von Julian Tangermann verfassten Fokusstudie über Herausforderungen und Praktiken der Identitätssicherung im Migrationsprozess im deutschen Kontext wird der Fall Franco A. angeführt, der zu einer breiten öffentlichen Diskussion um die Qualität beziehungsweise Mängel der Identitätsfeststellung im Asylverfahren Anlass gegeben hatte. Franco A. war ein rechtsextremer und offen antisemitischer Soldat der Bundeswehr, der sich als syrischer Flüchtling namens David Benjamin ausgegeben hatte und dem im Zuge seines Asylverfahrens subsidiärer Schutz gewährt wurde. Mittels seiner gespeicherten Fingerabdrücke war er Ende Dezember 2015 in einer Erstaufnahmeeinrichtung für Flüchtlinge in Gießen (Hessen) registriert worden und hatte anschließend im Januar 2016 im bayerischen Zirndorf einen Asylantrag gestellt. Franco A.s Identitätsbetrug ist weder zum Zeitpunkt seiner Registrierung, als seine biometrischen Daten erfasst worden sind, entdeckt worden, noch bei seinem „Interview“ (der sogenannten Anhörung) im November 2016. Es war eine vorläufige Festnahme am Wiener Flughafen durch die österreichische Polizei infolge bizarrer Machenschaften mit Waffen und rechtsradikalem Propagandamaterial, die für Franco A. schließlich zur Falle wurde. Die nachfolgenden Ermittlungen des Deutschen Bundeskriminalamtes ergaben schließlich nicht zuletzt anhand der Fingerabdrücke, dass dieser Mann ein 28-jähriger Oberleutnant der Bundeswehr war, stationiert im deutsch-französischen Jägerbataillon 291 im französischen Illkirch. Als Reaktion auf das Bekanntwerden dieses Vorfalls hat das Bundesinnenministerium eine Inspektion angeordnet, bei der 2000 Asylentscheidungen mit ähnlichem Profil erneut geprüft werden mussten. Auch wenn dabei kein zweiter Fall mit ähnlichen Verfahrensfehlern gefunden wurde, hat man daraufhin die Umsetzung bereits geplanter technischer Verbesserungen im Bereich der Identitätssicherung beschleunigt, beispielsweise die automatisierte Gegenprüfung von Fotos, die durch das Bundesamt für Migration und Flüchtlinge (BAMF) erstmals erstellt und gespeichert worden waren, oder die Analyse von Handy-Daten (vgl. Tangermann 2017).

Auch bei diesem Grenzfall besteht kein direkter Zusammenhang zwischen dem Fall und der vor allem technologisch orientierten Erweiterung der Mittel des Identitätsmanagements. Man könnte sagen, dass hier ganz deutlich kein technisches Versagen vorliegt, sondern vielmehr vielleicht sogar eine unterminierte Aufmerksamkeit für einen viel älteren Aspekt der Praktiken der Identifizierung, nämlich die ganz basale soziale Interaktion. Es wird berichtet, Franco A. sei es erstaunlicherweise gelungen, die Angestellten der Asylbehörde davon zu überzeugen, dass er als französisch sprechender Syrer sein Interview in Französisch führen wolle. Das politische Kapital hingegen, das Franco A. als Rechtsradikaler daraus zu schlagen vermochte, hat sich akkumuliert; in der

rechten Szene wird er inzwischen als *Whistleblower* gehandelt. Die Grundlage seiner Heldentat bleibt allerdings schlicht, handelt es sich doch um die Kontinuität der Sicherung migrantischer Identität. Zu einem möglichen Zusammenhang zwischen einem rechtsradikalen Tatmotiv und dem Identitätsbetrug, wobei Franco A. seine Fingerabdrücke als Aktanten einer falschen Zeugenschaft zu benutzen beabsichtigte (Listen von liberalen Politiker*innen, investigative Verkehrsnotizen aus dem Parkplatz Anetta Kahanes), heißt es im Beschluss des Bundesgerichtshofs vom 22. August 2019, Absatz 14, S. 19:

„Dabei kann allerdings offenbleiben, ob der Angeklagte ursprünglich oder jedenfalls noch nach seiner Festnahme in Wien vorhatte, die Tat unter der Legende des syrischen Asylbewerbers ‚D.‘ zu begehen. Da die weiteren Ermittlungen insoweit keine neuen Erkenntnisse erbracht haben, verbleibt es dabei, dass gegen die Annahme, der Angeklagte habe die Waffe mit seinen – auch unter der falschen Identität als ‚D.‘ gespeicherten – Fingerabdrücken in der Nähe des Tatorts zurücklassen wollen und auf diese Weise einen Hinweis auf den angeblichen Asylbewerber geben wollen, insbesondere spricht, dass aufgrund der Abnahme der Fingerabdrücke nach seiner Festnahme in Wien diese nunmehr auch mit seinen Klarpersonalien verknüpft waren und dies dem Angeklagten mutmaßlich bewusst war (...).“

Nach der Zurückweisung einer Terroranklage durch das Oberlandesgericht Frankfurt im Juni 2018 hat die Generalstaatsanwaltschaft den Fall vor das Bundesgericht gezogen. Nach langen zusätzlichen Ermittlungen wurde die Anklage schließlich durch einen Entscheid des Bundesgerichtshofs im November 2019 zugelassen und der Fall zurück an das Oberlandesgericht Frankfurt/Main überwiesen, wo Franko A. seine staatsfeindlichen Aktivitäten zu verteidigen versuchte.²

4. Postsäkulare Soziale Arbeit im Umgang mit Deradikalisierung

Murat Kurnaz, ein gebürtiger Bremer mit türkischem Pass, ist ein bekanntes Gesicht in Deutschland, sicherlich auch wegen seines voluminösen Vollbartes. Dieser könnte in rassialisierender Manier als Chiffre für die Zugehörigkeit zu einer islamistischen Gruppe gedeutet werden (Tsianos/Pieper 2011). Das Rätsel seines Bartes nach seiner unerwarteten Entlassung aus dem Guantanamo-Camp interessierte die deutsche Öffentlichkeit offensichtlich mehr als die dubiosen Modalitäten seiner Entführung durch US-Streitkräfte und die noch dubioseren Manöver gegen seine Entlassung seitens des deutschen Außenministeriums. Deutsche Behörden wussten spätestens Anfang Januar 2002 von

² Vgl. auch Flade (2017), BAMF (2017), Reimann (2017) und Bartsch et al. (2017).

der Inhaftierung Kurnaz' durch die USA. Obwohl die deutschen Guantanamo-Vernehmer von Kurnaz' Unschuld überzeugt waren und festgestellt hatten, dass er keinerlei Kontakte ins terroristische Milieu hatte, verweigerten ihm das BKA und das Bundeskanzleramt die von der USA im Herbst 2002 in Aussicht gestellte Freilassung nach Deutschland. Mit der vagen Begründung des Sicherheitsrisikos und der völkerrechtlichen Nichtzuständigkeit Deutschlands wegen Murat Kurnaz' türkischen Passes, offenbart sich die Produktivität eines antimuslimischen Rassismus, der darin besteht, die aus der Einwanderungsgeschichte resultierenden Niederlassungsrechte postnationaler Subjekte einzuschränken, indem sie mit der Praxis des generellen Terrorismusverdachts flankiert werden (Tsianos, Pieper, 2011). Murat Kurnaz ist inzwischen rehabilitiert, seinen verdächtigen Bart hat er noch eine Weile behalten, weder eine Entschuldigung noch eine Entschädigung hat er erhalten. Murat Kurnaz machte jedenfalls mit der Materialität des rassistischen Verdachtes etwas, er verkörperte ihn. Sein Bart (genauso wie das Kopftuch) ist der Stoff, aus dem Konflikte sind.

In der Fachwelt herrscht Konsens, dass es international keine wissenschaftliche Evaluationsstudien gibt, die Standards und Wirkungen in der Beratungs- und Deradikalisierungsarbeit systematisch, strukturiert, transparent und auf einer hinreichenden, evidenzbasierten Datengrundlage aufbereiten (Kober 2017; Kurtenbach et al. 2022) – und ebenso, dass populärwissenschaftliche Publikationen die öffentliche Wahrnehmung des Nexus muslimische Männlichkeit und Radikalisierung dominieren, die aber in der überwiegenden Mehrzahl erhebliche methodische Mängel aufwiesen (Feddes/Gallucci 2015). Ahmad Mansour etwa propagiert eine fachfremde Schwarze Pädagogik für radikalisierte Jugendlichen und plädiert für den Entzug der deutschen Staatsangehörigkeit (N-TV, 22.06.2022). Als Ahmet Toprak in einem Interview gegenüber der TAZ vom 15.12.2010 im Zuge der Besprechung seines Buchs *Muslimisch, Männlich, Desintegriert* danach gefragt wurde, warum es so einen polarisierenden Titel benutzt, nur um ihn dann im Buch zu relativieren, gab er unumwunden zu: weil es sich besser verkaufe. Aber auch Wilhelm Heitmeyer und seine breit rezipierte Studie *Verlockender Fundamentalismus* aus dem Jahre 1997, mit der zum ersten Mal der Begriff der Parallelgesellschaft zur Beschreibung der Ghettoeffekte auf die aus der Türkei stammenden Jugendlichen in Deutschland verwendet wurde, kann insofern als der bekannteste und einflussreichste Diskursgründer des antimuslimischen Urbanismus in der deutschsprachigen Migrations- und Stadtforschung bezeichnet werden (Tsianos, 2015). Aber auch auf der Professionsebene der Grundlagenforschung von Jugend und Sozialarbeit lassen sich massive Defizite feststellen, die im Anschluss an die Erfahrungen mit Anforderungen an *religious literacy* an die schulischen Akteur*innen im Spannungsfeld Geschlecht, Religion und Bildung auch für die *religious deficiency* in der Schulsozialarbeit übertragen werden können (siehe dazu vertiefend Kulaçatan/Behr, 2020) Aus der Perspektive einer intersektional fundierten

Sozialen Arbeit der postmigrantischen Gesellschaft wäre an dieser Stelle sogar der Begriff der *postsecular literacy* naheliegend: eine Soziale Arbeit, die im Stande ist, den Umgang mit neuen Formen religiöser Vergesellschaftung weder punitiv noch mit grundrechtlich bedenklichen pre-crime Überwachungstechnologien des Sozialen zu gestalten. Der Begriff des Postsäkularen bezieht sich auf Jürgen Habermas' Überlegungen zum postsäkularen Zeitalter. Damit adressiert er die vernachlässigte Relevanz des Religiösen als zeitgemäße kulturelle Form des Spätkapitalismus. Auch Stuart Hall versteht das Aufkommen postsäkularer Organisationsformen als neuartige kulturelle Systeme der Identifikation, welche die Vorstellungen von neuen Gemeinschaften in der Einwanderungsgesellschaft zum Ausdruck bringen können (Hall 2018). Unter *postsecular literacy* in der Sozialen Arbeit ließen sich Politiken der Differenz und der Zugehörigkeit verstehen, welche die gelebte Spiritualität anerkennen und die damit verbundenen Chancen transnationaler Mehrfachzugehörigkeiten für die *community accountability* nutzen. Professionelle Akteur*innen der Sozialen Arbeit sind meistens in einer doppelten Hinsicht überfordert: In der Regel verfügen sie nicht über das professionelle Wissen diskriminierungsrelevanter Aspekte von Prävention, Datenschutz und polizeilichen Handelns als solche zu benennen. Zweitens sind sie selten in der Lage oder darin spezialisiert, die davon betroffenen Klient*innen effektiv zu beraten oder gar zu vertreten. Das betrifft auch ein menschenrechtsprofessionelles Fachwissen über das Spannungsverhältnis von Hilfe und Kontrolle zwischen Sozialer Arbeit und Polizei (Feldes 2010). Während der Fokus dieses Verhältnisses in den letzten 20 Jahren vor allem auf der Kooperation auf der Ebene der Präventionsarbeit im Bereich der Gewalt gegen Frauen oder Kindeswohlgefährdung lag, gilt es, das heute gerade vor dem Hintergrund einer zunehmenden Sensibilisierung für den Zusammenhang Prävention und Deradikalisierung neu zu überdenken. Eine sozialpädagogische Intervention im Bereich der fallorientierten Prävention als deradikalisierende Antidiskriminierungsarbeit muss im Stande sein, nicht nur im Namen der Wahrnehmung des professionsbedingten Unterstützungsprinzips gegenüber ihrer Adressat*innen zu handeln, sondern vor allem sich selbst darin befähigen, in Zonen des nachweisbaren Bruches mit dem Legalitätsprinzip seitens der Träger polizeilichen Handelns effektiv zu intervenieren. Soziale Arbeit ist im Kontext von Prävention die Demokratietarbeit der postmigrantischen Gesellschaft.

Literatur

Bartsch, Matthias/Christides, Giorgos/Dahlkamp, Jürgen/Hipp, Dietmar/Lakotta, Beate/Ulrich, Andreas/Wiedmann-Schmidt, Wolf (2016): Durchgeschlüpft. In: Der Spiegel 51/2016. <https://www.spiegel.de/politik/durchgeschluepft-a-1800cbd8-0002-0001-0000-000148564825>

- Bartsch, Matthias/Diehl, Jörg/Gebauer, Matthias/Martin Knobbe / Wiedmann-Schmidt, Wolf (2017): Der hessische Syrer. In: *Der Spiegel*, 18/2017, 55.
- Bergson, Henri (2019): Die beiden Quellen der Moral und der Religion. Hamburg: Meiner. <https://doi.org/10.28937/978-3-7873-3352-3>
- BAMF (2017): Pressemitteilung: Franco A. – Untersuchungen abgeschlossen vom 31.05.2017 (Ausgabe 017/2017).
- Bundesgerichtshof (2019): Beschluss vom 22. August 2019. <http://juris.bundesgerichtshof.de/cgi-bin/rechtsprechung/document.py?Gericht=bgh&Art=pm&Datum=2019&nr=101399&linked=bes&Blank=1&file=dokument.pdf> (zuletzt zugegriffen am 20.11. 2023)
- Butler, Judith (2020): *The Force of Nonviolence*. London: Verso.
- Därmann, Iris (2021): *Widerstände. Gewaltenteilung in statu nascendi*. Berlin: Mattes und Seitz.
- Deutscher Bundestag (2017): Legaldefinition des Begriffes „Gefährder“. Aktenzeichen WD 3-3000-046/17, 27. <https://www.bundestag.de/blob/503066/.../wd-3-046-17-pdf-data.pdf>. (zuletzt aufgerufen am 20.11.2023).
- Feddes, Allard R./Galluci, Marcello (2015): A Literature Review on Methodology used in Evaluating Effects of Preventive and De-radicalisation Interventions. In: *The Journal for Deradicalization*, 5, 1–27.
- Feltes, Thomas (2010): Soziale Arbeit und Polizei. In: Otto, Hans-Uwe, Thiersch, Hans (Hg.), *Handbuch Soziale Arbeit*, München: Ernst Reinhardt Verlag. S. 1349–1355
- Flade, Florian (2017): Das unfassbare Doppelleben des Oberleutnants Franco A. In: *Welt*, 27.04.2017.
- Foroutan, Naika (2019): *Die postmigrantische Gesellschaft. Ein Versprechen der pluralen Demokratie*. Bielefeld: transcript. <https://doi.org/10.1515/9783839442630>
- Guild, Elspeth (2005): ‚Cultural and Identity Security‘. In: E. Guild & J. van Selm (Hg.), *International Migration and Security*. London: Routledge. S. 101–112. <https://doi.org/10.4324/9780203236581-15>
- Hall, Stuart (2018): *Das verhängnisvolle Dreieck. Rasse, Ethnie, Nation*. Berlin: Suhrkamp.
- Kober, Markus (2017): Zur Evaluation von Maßnahmen der Prävention von religiöser Radikalisierung in Deutschland. In: *Journal for Deradicalization*, 11. 219–257
- Koloma Beck, Teresa. 2021. ‚I am a victor, not a victim!‘ Verweigerung und Selbstbehauptung in Opfererzählungen. In: *Mittelweg* 36, 30(2), 51–71.
- Kulaçatan, Meltem/Behr, Harry Harun (2020): *Migration, Religion, Gender und Bildung*. Bielefeld: transcript. <https://doi.org/10.1515/9783839444511>
- Kurtenbach, Sebastian / Schumilas, Linda / Zick, Andreas (2022): Raumbezogene Radikalisierungsprävention. Skizzierung einer Strategie zur Implementierung fallunspezifischer und -spezifischer Handlungsansätze. In: Sabine Behn/Britta Elena Hecking/Kayra Hohmann/Victoria Schwenzer (Hg.), *Raum, Resilienz und religiös begründete Radikalisierung*. Bielefeld: transcript. S. 83–100. <https://doi.org/10.1515/9783839461075-005>

- Mordfall Maria L. Der Weg von Hussein K. durch Europa (16. 12. 2016). <https://www.rnd.de/politik/der-weg-von-hussein-k-durch-europa-XHPVI7W7SD3FWJULVG M7FKI7BI.html> (zuletzt aufgerufen am 21. 11. 2023)
- Nedelmann, Birgitta (1997): Gewaltsoziologie am Scheideweg: die Auseinandersetzungen in der gegenwärtigen und Wege der künftigen Gewaltforschung. In: *Soziologie der Gewalt*, Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, 37. 59–85.
- Nungesser, Frithjof, (2019): Folterbarkeit. Eine soziologische Analyse menschlicher Verletzungsoffenheit. In: *Zeitschrift für Soziologie*. 48(5–6). 378–400. <https://doi.org/10.1515/zfsoz-2019-0027>
- Plessner, Helmuth (2022): *Grenzen der Gemeinschaft. Eine Kritik des sozialen Radikalismus*. Berlin: Suhrkamp.
- Popitz, Heinrich (1992): *Phänomene der Macht, Autorität-Herrschaft-Gewalt-Technik*. Tübingen: Mohr-Siebeck.
- Popper, Karl (2003): *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde*, Band 1: *Der Zauber Platons*. 8. Auflage, durchgesehen und ergänzt. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Rat der Europäischen Union, Schlussfolgerungen des Rates zum weiteren Vorgehen zur Verbesserung des Informationsaustauschs und zur Sicherstellung der Interoperabilität der EU-Informationssysteme 10151/17, <http://data.consilium.europa.eu/doc/document/ST-10151-2017-INIT/de/pdf> (zuletzt zugegriffen am 4. 7. 2019)
- Reemtsma, Jan Philipp (2008): *Vertrauen und Gewalt. Versuch über eine besondere Konstellation der Moderne*. Hamburg: Hamburger Edition.
- Reimann, Anna (2017): Wie leicht kann man sich ins Asylverfahren einschleichen? In: *Spiegel Online*, 17. 05. 2017. <http://www.spiegel.de/politik/deutschland/fall-franco-a-bei-der-bundeswehr-wie-weit-geht-das-bamf-versagen-a-1148098.html>; zuletzt aufgerufen am 11. 03. 2023.
- Rothberg, Michael, (2019): *The Implicated Subject. Beyond Victims and Perpetrators*. Stanford: Stanford University Press. <https://doi.org/10.1515/9781503609600>
- Sofsky, Wolfgang (1993): *Die Ordnung des Terrors: Das Konzentrationslager*. Frankfurt am Main: S. Fischer.
- Tangermann, Julian, (2017): *Identitätssicherung und -feststellung im Migrationsprozess. Herausforderungen und Praktiken im deutschen Kontext. Fokusstudie der deutschen nationalen Kontaktstelle für das Europäische Migrationsnetzwerk (EMN)*. http://www.bamf.de/SharedDocs/Anlagen/DE/Publikationen/EMN/Studien/wp76-emn-identitaetssicherung-feststellung.pdf?_ (zuletzt aufgerufen am 20. 11. 2023).
- Tsianos, Vassilis S. (2015): Antimuslimischer Urbanismus. Zur Stadtsoziologie des antimuslimischen Rassismus. In: *Jahrbuch Islamophobie*, 5. 55–82
- Tsianos, Vassilis S. (2019): Prolegomena zu einer Soziologie der postmigrantischen Gesellschaft. In Milena Riede/Frank Dölker (Hg.), *Gemeinwesenarbeit und lokale Demokratie*, mitarbeiten.skript Nr. 13. Bonn: Verlag Stiftung Mitarbeit. S. 67–71.
- Tsianos, Vassilis S. et al. (2016): Rassismus in der postmigrantischen Gesellschaft. Zur Einleitung. In: *Movements. Journal für kritische Migrations- und Grenzregimeforschung*, 2(1). 9–23.

- Tsianos, Vassilis S./Karakayali, Juliane (2014): Rassismus und Repräsentationspolitik in der postmigrantischen Gesellschaft. In: *Aus Politik und Zeitgeschichte*, 13–14. 33–39.
- Tsianos, Vassilis/Pieper, Marianne (2011): *Postliberale Assemblagen: Der Rassismus in Zeiten der Gleichheit*. In: Friedrich, Sebastian (Hg.), *Rassismus in der Leistungsgesellschaft*. Berlin: Edition assemblage. S. 92–120.

Vernetzung, Vertrauen und Vertrautheit als Grundlagen sozialer Beziehungen zwischen Migrant*innenselbstorganisationen

Sören Sponick

1. Einleitung

Interorganisationale soziale Beziehungen, aus denen sich wiederum potentielle Kooperationen wie zum Beispiel gemeinsame Veranstaltungen oder Projekte ergeben können, sind ein wichtiger Erfolgsfaktor für Zivilgesellschaftsorganisationen (ZGO):

„Relevant in diesem Zusammenhang ist insbesondere, mit wem kooperiert wird und wie sich diese Kooperation gestaltet, also ob es eine Zusammenarbeit ‚auf Augenhöhe‘ gibt“ (Reinecke et al. 2010: 67).

Daran anschließend untersucht dieser Beitrag die interorganisationalen sozialen Beziehungen von Vereinen, die in der deutschen Zivilgesellschaft Angebote für Männer, Jungen oder Väter (MJV) mit muslimischen Selbstbezügen¹ anbieten. Bisher fehlt es an Untersuchungen, die sich explizit mit den Zielen und Zwecken interorganisationaler Vernetzung in der außerverbandlichen muslimischen Zivilgesellschaft beschäftigen und dabei besonders Vereine fokussieren, die Angebote für muslimische MJV anbieten.

Der Beitrag nimmt dazu eine differenzierungstheoretische Perspektive im Anschluss an die soziologische Systemtheorie in der Fassung von Niklas Luhmann (vgl. 1984, 1998, 2000, Kühl 2011) ein. Die Analyse erfolgt in zwei Schritten. Zunächst wird herausgearbeitet, welche Organisationen die befragten Vereine als relevante „Umweltpartner“ (Luhmann 1999: 221) betrachten und welchen Organisationszwecken welche Außenkontakten zugrunde liegen. In einem zweiten Schritt wird untersucht, welche Faktoren aus Sicht der befragten Vereine soziale Beziehungen, zum Beispiel interorganisationale Kooperationen fördern und welche diese eher hemmen.

Analytisch sind nachfolgend jene interorganisationalen sozialen Beziehungen relevant, die über eine Einzelinteraktion hinausreichende Interaktionszu-

1 Der Begriff des Selbstbezuges umfasst sowohl individuelle religiöse Glaubensbezüge, Rituale und Praktiken wie auch eine säkulare soziale Nähe zu muslimischen Communities an der Schnittstelle von Religion und Ethnizität (vgl. z. B. Ha 2000) sowie eine fremdzugeschriebene Nähe zum Islam.

sammenhänge (vgl. Schmidt 2007: 522) zwischen den untersuchten Vereinen etablieren, etwa in Form persönlicher Bekanntschaften der Vereinsmitglieder, gemeinsam durchgeführter Veranstaltungen oder der Mitgliedschaft in Ausschüssen oder Gremien. Nicht einbezogen wurden Organisationen, deren Existenz den Vereinen zwar bekannt war, zu denen sie aber nach eigener Aussage keine Beziehungen unterhielten. Als Kooperationen werden hier i. d. R. vertragsförmig festgeschriebene Leistungsbeziehungen zwischen zwei oder mehreren Organisationen zur Erreichung definierter Ziele verstanden (vgl. Laske/Neunteufel 2005: 14) – beispielsweise zur gemeinsamen Durchführung eines Präventionsprogramms im Bereich der universellen Drogenprävention, einer Veranstaltungsreihe in der Behindertenselbsthilfe zum persönlichen Budget oder der Nachmittagsbetreuung in einer Schule, die von einem freien Träger übernommen wird.

Organisationen existieren nicht in einem gesellschaftlich luftleeren Raum. Sie müssen sich vielmehr in einer Umwelt bewegen und bewähren, die bereits gesellschaftlich vorstrukturiert ist. Sie „pflegen vielfältige Austauschbeziehungen und sie sind vor allem auch einer ganzen Reihe von Erwartungen [...] ausgesetzt“ (Kette 2021: 128). Zugleich stellen sie ihrerseits Erwartungen an andere Organisationen und Personen, an denen sie ihre Umweltkontakte ausrichten. Ein Geschäft, das Brettspiele verkauft, erwartet, dass die Lieferant*innen die vertraglich vereinbarten Lieferzusagen einhalten; eine Zivilgesellschaftsorganisation (ZGO), die eine Wissenschaftlerin für einen Gastvortrag eingeladen hat, erwartet, dass dieser gehalten wird. Welche anderen Organisationen und Personen unter welchen Aspekten als organisationsrelevant betrachtet werden, liegt unter anderem darin begründet, welche Zwecke die jeweilige Organisation verfolgt (Luhmann 2016: 257 ff.). Das bezieht sich etwa auf den Verkauf von Brettspielen oder auf die Fortbildung der eigenen Vereinsmitglieder. Zweckprogrammierung dient dabei als ein systeminterner Rationalitätsgesichtspunkt, anhand dessen die Umweltbeobachtung strukturiert wird (a. a. O.: 184 ff.; Luhmann 2000: 265 ff.). Anders formuliert: Nicht alle Umweltausschnitte sind für die Erfüllung der gesetzten Organisationszwecke gleichermaßen relevant, können es aber werden, beispielsweise wenn sich die Organisationszwecke oder Umweltverhältnisse ändern. So produzierte etwa der 1862 gegründete südhessische Automobilkonzern Opel zunächst Nähmaschinen, bevor die Firma ihr Geschäftsfeld ab 1886 in die Herstellung von Fahrrädern und ab 1898 in den Automobilbau verlagerte.

Grundlage der Auswertung ist eine Stichprobe aus 20 Interviews; sie wurden mit Akteur*innen von Organisationen geführt, die Angebote für muslimische MJV bereitstellen. Es wurden jene zwölf Organisationen ausgewählt, die als Vereine organisiert sind und entweder ein direktes Angebot für MJV anbieten (Männergruppen, psychosoziale Beratung, andere) oder in denen muslimi-

sche MJV zur Zielgruppe zählen (Familienberatung, Eheberatung, andere).² Die Daten wurden in einer inhaltlich strukturierenden qualitativen Inhaltsanalyse nach Kuckartz (2018: 100ff.) ausgewertet.

2. Forschungsstand interorganisationale Vernetzung von MJV-Organisationen

Es lässt sich festhalten, dass Organisationen, die in Deutschland Angebote für muslimische MJV anbieten, bislang kaum Mitglieder der bundesweit agierenden Netzwerke von ZGO oder Verbänden sind. Zu diesen Netzwerken zählen zum Beispiel das „Väter-Experten-Netz Deutschland e.V.“, das „netzwerk jungen- und männergesundheit“ oder das „Bundesforum Männer“. In den vorgenannten Vereinigungen finden sich kaum Organisationen oder Personen mit einem dezidiert muslimischen beziehungsweise migrantischen Selbstverständnis. Vielmehr dominieren Personen und Organisationen der sogenannten Mehrheitsgesellschaft. Eine Ausnahme bildet lediglich das „Bundesweite Netzwerk Männlichkeiten, Migration und Mehrfachzugehörigkeiten“ (NMMM). Die zivilgesellschaftliche „Mission“ (Strachwitz et al. 2020: 200) wird dort als „Austausch im fachlichen Netzwerk, Arbeit als Lobby- und Interessengemeinschaft sowie Anbieter von Expertise in die Gesellschaft hinein“ (NMMM 2012: 3)³ formuliert.

In der überschaubaren Studienlage dominieren weiterhin Untersuchungen zu Angeboten für muslimische (Groß-)Väter. Schäfer/Schulte (2012) geben mit ihrem Praxisbericht über das Väterzentrum Berlin zwar interessante Einblicke zu dessen Geschichte (a. a. O.: 604). Im Mittelpunkt steht aber – verständlicherweise – die Vernetzung zwischen den teilnehmenden Vätern. Dies trifft auch auf die Beiträge des Bandes *Väter in interkulturellen Familien* von Karadeniz et al. (2014, auch Tunç 2014) zu. Die von Tunç (2018) vorgenommene Evaluation der interkulturellen Väterarbeit in Nordrhein-Westfalen gibt zwar einen guten Überblick über die Angebote an den einzelnen Projektstandorten sowie die biographischen Hintergründe der teilnehmenden Väter. Aber auch hier wird die interorganisationale Vernetzung nur randständig behandelt (a. a. O.: 363f.). Tunç weist jedoch darauf hin, dass die befragten Väterarbeiter „bestimmte

2 In einem Fall wurde ein Interview mit der Projektleiterin eines Mentoring-Programms sowie einem lokalen Teamer geführt. Die Fälle wurden zusammengezogen, da beide derselben Organisation angehören. Die anderen exkludierten Fälle waren Organisationen ohne formalen Vereinsstatus und Vereine, die angaben, bewusst keine geschlechterspezifischen Angebote durchzuführen.

3 Das Netzwerk scheint inzwischen inaktiv zu sein. Die Internetseite ist (Stand 2023) nicht mehr erreichbar.

erforderliche Standards der interkulturellen und Väterkompetenz für sich als wichtig [...] setzen und die Kooperation immer wieder daran [ausrichten]“ (a. a. O.: 364). Die Nichterfüllung dieser selbstgesetzten Standards führe laut Tunç zur Prüfung der Fortsetzung der Kooperation bzw. werde diese gar nicht erst begonnen (ebd.). In einer Umfrage des *Verbands binationaler Familien und Partnerschaften* zur Lage der migrationssensiblen Väterarbeit in Hessen gaben im Jahr 2019 weiterhin rund 60 % der 55 befragten Organisationen an, dass Kooperation und Vernetzung für eine gelungene Väterarbeit sehr wichtig seien (Adeoso et al. 2019: 18). Ziel eines hessenweiten Väternetzwerks solle zudem sein, Beispiele für die gute Praxis erfolgreicher Angebote allgemein zugänglich und verfügbar zu machen sowie gemeinsame Aktionen und Projekte zu initiieren (a. a. O.: 25).

Offen bleibt, aus welchen Zielsetzungen heraus MJV-Organisationen mit anderen Organisationen in Kontakt treten, welche Maßstäbe sie an Kooperationen und Vernetzungen legen und welche Formen diese annehmen. Zudem ist unklar, welche möglichen Faktoren die Aufnahme, Aufrechterhaltung und ggf. auch den Abbruch von Kooperationen fördern und welche eher hemmend wirken.

3. Soziale Beziehungen

Als auswertungsleitendes sensibilisierendes Konzept (vgl. Blumer 1954) dient nachfolgend die von Hunger/Metzger (2011: 8) in ihrer Studie zur Kooperation mit Migrant*innenselbstorganisationen (MSO) verwendete Einteilung in *interne*, *externe* und *relationale* Faktoren. Interne Faktoren betreffen die internen Strukturen und Prozesse der Organisationen und deren Einfluss auf Kontakt, Kooperation oder Vernetzungen. Externe Faktoren betreffen die Rolle der relevanten Umweltpartner*innen, zum Beispiel öffentlicher Verwaltungen, Geldgeber*innen oder anderer ZGO. Davon zu unterscheiden sind relationale Faktoren. Sie betreffen die sozialen Beziehungen zwischen den (potentiellen) Kooperationspartner*innen.

Die Auswertung zeigt, dass jeder der 12 untersuchten Vereine Kontakte zu anderen für relevanten Organisationen unterhält. Vereine, die sich primär lokal, zum Beispiel stadtteilbezogen engagieren (zum Beispiel Familienberatungsstellen oder lokale Männertreffs), geben an, dort den Großteil ihrer Kontakte zu haben. Sie haben nur selten Kontakte, die darüber hinausgehen. Dies sind in der Regel Mittelgeber*innen auf Landes- oder Bundesebene, die Förderprogramme anbieten, an denen die Vereine partizipieren. Vereine mit überregionalem oder bundesweitem Schwerpunkt (zum Beispiel überregionale Vätergruppen, landesweite Präventionsprojekte) haben zwar ebenfalls den Großteil ihrer Kontakte auf lokaler Ebene, sind aber auch überregional oder bundesweit vernetzt.

Die häufigsten⁴ Kontakte unterhalten die befragten Vereine zu anderen zivilgesellschaftlichen Organisationen (zum Beispiel Wohlfahrtsverbände, MSO oder Kultur- und Sportvereine). Daran schließen sich Kontakte zu staatlichen Institutionen an (zum Beispiel kommunale Verwaltungen, Ämtern, Schulen und Kindertageseinrichtungen). Kontakte zu religiösen Gemeinden werden primär von jenen Organisationen berichtet, die dort Angebote und Veranstaltungen durchführen. Kontakte in die Wissenschaft sind selten und werden nur im Kontext wissenschaftlicher Vorträge oder Evaluationen genannt. Dasselbe gilt für Kontakte zu politischen Parteien beziehungsweise Politiker*innen. Zu Kontakten in die Wirtschaft berichtet nur ein untersuchter Verein im Rahmen des Sponsorings einer Veranstaltung.

Anbahnung sozialer Beziehungen

Soziale Beziehungen zu anderen Organisationen entstehen in der Regel durch Vernetzungstreffen, die Teilnahme an Gremien oder anlässlich anderer Formate, zu denen die Vereine eingeladen werden. Sie entstehen also weniger auf Eigeninitiative als durch fremdorganisierte Formate. Dies liegt zum Teil daran, dass einige der untersuchten Vereine Vortrags- und Informationsveranstaltungen als Teil ihres Organisationsportfolios anbieten, die von anderen Organisationen gebucht werden können. Kontakte können sich weiterhin durch die Arbeit im zivilgesellschaftlichen Feld selbst ergeben. Viele Befragte nutzen zudem ihre „individuellen Adressbücher“ (Bommes/Tacke 2010: 34) beziehungsweise persönlichen Netzwerke zur Anbahnung von Interorganisationskontakten.

Formen der Zusammenarbeit

Soziale Beziehungen zu anderen Organisationen sind häufig wenig formalisiert sowie anlass- und themenbezogen, zum Beispiel durch gemeinsam durchgeführte Informationsveranstaltungen oder Miniprojekte. Stärker formalisierte Beziehungen, etwa in Form von Kooperationsverträgen, sind hingegen selten. Nur eine Organisation gibt an, einen Vertrag über die gemeinsame Ausarbeitung eines Integrationskonzepts mit der lokalen Stadtverwaltung zu haben. In einem anderen Fall ist die Kooperation zwischen Verein und Fördergeberin in einem Kooperationsvertrag formalisiert. Ein weiterer Verein ist Mitglied eines Bundesausschusses im Themengebiet Rassismus und Antidiskriminierung. Formalisierte Beziehungen finden sich nahezu ausschließlich in den Außenkontakten zu den jeweiligen Mittelgeber*innen als vertragsförmige Leistungsbeziehungen zwischen den Vertragspartner*innen.

4 Auf die Wiedergabe von Häufigkeitsverteilungen wird an dieser Stelle aus methodischen Gründen verzichtet. Weder gaben alle befragten Vereine die genaue Anzahl ihrer Organisationskontakte an, noch war diese Zahl durch Recherche, zum Beispiel über die Vereinsshompages, für alle Fälle zu ermitteln.

Distanzierung

Alle Vereine distanzieren sich von Organisationen, die ihre Normen und Werte nicht vertreten, und geben an, mit diesen keine Kooperationen aufnehmen oder durchführen zu wollen. Besonders Vereine, die türkische Moscheegemeinden adressieren oder dort Angebote durchführen, gaben an, dass der Kontakt seit dem Putschversuch 2016 in der Türkei komplizierter geworden sei. So würden etwa konträre politische Positionen häufig zu Konflikten zwischen den Vereinen und den teilnehmenden Gemeinden führen. Teilweise würden die betreffenden Vereine gar nicht mehr eingeladen.

3.1 Vernetzung

3.1.1 Vernetzungsziele

Interne Ziele:

- Erschließung neuer Zielgruppen
- Professionalisierung
- Übertragung von Fällen

Externe Ziele:

- Mobilisierung für öffentliche Anliegen

Relationale Ziele:

- Informationsaustausch

Abbildung 1: Vernetzungsziele von MJV-Organisationen

Interne Ziele

Ein Ziel der Vernetzung mit anderen Organisationen ist die *Erschließung neuer Zielgruppen*. Dieses Ziel wird vom Großteil der Organisationen benannt. So sollen die Vereinsangebote bei diesen bekanntgemacht werden, um neue Teilnehmer*innen für die Vereinsangebote zu gewinnen. Ohne Kooperationen, zum Beispiel durch die Durchführung von Veranstaltungen in den Räumen der Partner*innen, wäre die Mobilisierung der Zielgruppen aus Sicht der Befragten deutlich aufwändiger. *Professionalisierung* der eigenen Organisationsstrukturen wird ebenfalls von vielen befragten Vereinen genannt. Hier geht es darum, durch die Kooperation von anderen Organisationen zu lernen, an ihren Erfahrungen teilzuhaben und dadurch dem Begehen eigener Fehler vorzubeugen. *Die Übertragung von Fällen* an andere Organisationen wird primär im Kontext der Übertragung an Therapeut*innen oder Sicherheitsbehörden genannt. Fälle werden meistens dann übertragen, wenn die Bedarfe der Personen mit den Bordmitteln der eigenen Organisation nicht mehr adäquat bearbeitet werden können oder

eine Übertragung vertraglich festgelegt ist. Eine in der Radikalisierungsprävention tätige Organisation gibt zum Beispiel an, dass sie per Kooperationsvertrag verpflichtet sei, sicherheitsrelevante Fälle an die zuständigen Polizeibehörden zu übergeben.

Externe Ziele

Das zentrale externe Vernetzungsziel ist *Mobilisierung für öffentliche Anliegen*. Dieses Ziel wird primär von jenen Organisationen formuliert, die gesellschaftliche Anliegen in den öffentlichen Diskurs tragen möchten. Hier geht es darum auf selbstdefinierte Problemlagen aufmerksam zu machen und die eigenen Vereinsmitglieder sowie die Öffentlichkeit für die Behebung dieser Problemlagen zu mobilisieren.

Relationale Ziele

Der *Informationsaustausch* mit anderen (potentiell) relevanten Kooperationspartner*innen ist für viele befragte Vereine ebenfalls ein wichtiges Vernetzungsziel. Hier geht es einerseits darum, Informationen für künftige Kooperationen zu gewinnen. Zum anderen wollen die Befragten aus den Erfahrungen und (Miss-)Erfolgen anderer Organisationen lernen, zum Beispiel bei der Beantragung von Fördermitteln oder der Erreichung von Zielgruppen. Davon versprechen sich die befragten Vereine einen Schub zur Professionalisierung der eigenen Organisation. Als adäquate Formate für Informationsaustausch präferieren die befragten Vereine lokale Treffen vor Ort. Das persönliche Gespräch sei dem bloßen ‚Ergooglen‘ von Informationen stets überlegen, so ein Befragter.

3.1.2 Vernetzungsfördernde Faktoren

Interne Faktoren:

- Gute Kenntnis der lokalen Strukturen
- Mobilisierung
- Projektförderung als Ausgangspunkt für Vernetzung
- Persönliche Netzwerke der Vereinsmitglieder

Externe Faktoren:

- Wahrnehmung des eigenen Vereins als zuverlässige*r Kooperationspartner*in

Relationale Faktoren:

- Vertrauensvolle Zusammenarbeit zwischen den Kooperationspartner*innen auf Augenhöhe

Abbildung 2: Vernetzungsfördernde Faktoren von MJV-Organisationen

Interne Faktoren

Eine *gute Kenntnis der lokalen Strukturen* hält der Großteil der befragten Vereine für zentral, um Vernetzungen anzustoßen und am Laufen zu halten. Ohne detailliertes Wissen um die Verhältnisse vor Ort (zum Beispiel potentielle Kooperationspartner*innen oder Bedarfe der adressierten Zielgruppen und Communities) seien Vernetzungen nur schwer möglich. Dazu bedürfe es weiterhin einer *Mobilisierung* der Vereinsmitglieder und wechselseitigen Vertrauens. Dieses könne etwa auf von den Vereinsmitgliedern gemeinsam geteilten Erfahrungshintergründen (zum Beispiel Flucht, Migration, Deprivilegierung oder rassistische Diskriminierung) beruhen oder an der zivilgesellschaftlichen „Mission“ (Strachwitz et al. 2020: 200) des Vereins anknüpfen. Ein Verein beschreibt weiterhin *Projektförderung als Ausgangspunkt für Vernetzung*. Diese sei der erste und notwendige Schritt zu einer Selbstorganisation.

Damit aus Projekten Selbstorganisationen entstünden, müssten die Projekte jedoch finanziell gut ausgestattet sein und eine konkrete Fortführungs- bzw. Umwandelungsperspektive beinhalten. Schließlich messen die Befragten den *persönlichen Netzwerken der Vereinsmitglieder* eine besondere Bedeutung zur Anbahnung und Aufrechterhaltung von Vernetzungen zu. Nahezu alle Befragten gaben an, dass ihr Verein schon einmal von den persönlichen Netzwerken der Vereinsmitglieder profitiert habe, zum Beispiel, durch deren Erfahrungen in früheren Projekten oder anderen zivilgesellschaftlichen Organisationen.

Externe Faktoren: Ein wichtiger Faktor für die erfolgreiche Anbahnung oder für die Aufrechterhaltung von Vernetzungen ist für viele Befragte *die Wahrnehmung des eigenen Vereins als zuverlässige*r Kooperationspartner*in* in der Organisationsumwelt. Daher komme einer professionellen Außendarstellung, zum Beispiel durch einen professionellen Internetauftritt oder entsprechende Infomaterialien, eine wichtige Rolle zu. Dies spiegelt sich auch in den Internetpräsenzen der befragten Vereine wider. In allen Fällen werden die Vereinsangebote und deren Ansprechpersonen, die Kooperationspartner*innen sowie die gewonnenen Preise oder Mittelgeber*innen mit Logo transparent gemacht. Letzteres sei zwar häufig eine Vorgabe derselben, so die Befragten. Die Auszeichnung als geförderter Verein, werde extern jedoch häufig als Türöffner bzw. als Ausweis von Qualität und Professionalität aufgefasst und erleichtere dadurch die Kooperation mit anderen Vereinen.

Relationale Faktoren

Die vertrauensvolle Zusammenarbeit zwischen den Kooperationspartner*innen auf Augenhöhe ist für alle Befragten ein zentraler Faktor für gelingende und nachhaltige Zusammenarbeit. Dazu sei es wichtig, ein gemeinsames Grundverständnis über die Ziele und Zwecke der angestrebten Zusammenarbeit unter den (potentiellen) Kooperationspartner*innen zu entwickeln. Dieses wechsel-

seitige Vertrauen sei jedoch nicht selbstverständlich, sondern häufig das Resultat langjährig etablierter Kooperationen. Der Pflege interorganisationaler Beziehungen komme daher eine wichtige Rolle zu.

3.1.3 Vernetzungshemmende Faktoren

Interne Faktoren

- Fehlende personelle und finanzielle Strukturen
- Fehlendes Vernetzungsbewusstsein
- Mangelnde Sprachkenntnisse
- Informationsmangel über Engagementmöglichkeiten

Externe Faktoren:

- Misstrauen der etablierten Organisationen
- Misstrauen/Vorurteile der adressierten Zielgruppen
- Fehlendes Problembewusstsein etablierter Organisationen

Relationale Faktoren:

- Misstrauen/Vorurteile zwischen den Kooperationspartner*innen

Abbildung 3: Vernetzungshemmende Faktoren von MJV-Organisationen

Interne Faktoren

Ein zentrales Hindernis für Vernetzungen stellen *fehlende personelle und finanzielle Strukturen* dar. Nahezu alle befragten Vereine geben an, dass es Ihnen an personellen und finanziellen Ressourcen mangle, welche Vernetzung und Verstetigung der geleisteten MJV-Arbeit erschwerten. Aufgrund der geringen Personaldecke blieben Vernetzung und das Verfassen von Projektanträgen häufig auf der Strecke. Die regulären Vereinstätigkeiten hätten Vorrang. Die zumeist prekäre Finanzierung der Angebote könne ebenfalls vernetzungshemmend wirken. In allen befragten Vereinen ist das MJV-Angebot in Projektform organisiert, was das Folgeproblem der Anschlussfinanzierung mit sich bringt. Projekte könnten zwar die Vernetzungen und Verstetigung von MJV-Arbeit anstoßen, so ein Befragter, oft verliefen sich die Vernetzungen nach Projektende aber im Sande. Als ein weiterer hemmender Faktor wurde vom Großteil der Befragten ein *fehlender Vernetzungswille* genannt. Dies gelte gleichermaßen für die Vereinsmitglieder, die MJV-Angebote anbieten würden, aber auch für die Teilnehmer*innen an den Angeboten. Von Jugendlichen könne die Gründung einer Selbstorganisation laut einigen Mitgliedern der befragten Vereine nicht unmittelbar erwartet werden, aber auch Männer beziehungsweise Väter täten sich hier schwer. Hier müssten die persönlichen Vorteile von Vernetzung noch besser vermittelt werden, so einige der Befragten. *Mangelnde Sprachkenntnisse*

und *Informationsmangel über Engagementmöglichkeiten* wurden von zwei Befragten ebenfalls als Hemmnis für Vernetzungen benannt. Zwar würden sich viele muslimische MJV gerne zivilgesellschaftlich engagieren und vernetzen, Sprachbarrieren und Unkenntnis über zivilgesellschaftliche Betätigungsmöglichkeiten hielten jedoch viele Menschen von einem Engagement ab.

Externe Faktoren

Hier werden von vielen Befragten drei Faktoren genannt. Erstens ein gewisses *Misstrauen der etablierten Organisationen* gegenüber einem Angebot für muslimische MJV. Zweitens *Misstrauen und Vorurteile der adressierten Zielgruppe(n)* gegenüber den Angeboten sowie drittens ein *fehlendes Problembewusstsein der etablierten Organisationen*. In vielen etablierten Organisationen der Zivilgesellschaft gäbe es ein gewisses Misstrauen dazu, sich mit Angeboten für muslimische MJV zu vernetzen, wie nahezu alle Befragten berichten. Dies etwa dann, wenn sich die Organisationen bei der Anbahnung von Kooperationen wiederholt rechtfertigen müssten, warum ein eigenes Angebot für muslimische MJV überhaupt notwendig sei oder warum die Angebote nicht in die bereits bestehenden Programme für muslimische Mädchen, Mütter oder Frauen integriert werden könnten. Besonders Angeboten, die explizit das Thema Männlichkeit adressieren würden, stünden viele etablierte Organisationen häufig skeptisch bis ablehnend gegenüber. Dies könne an der Befürchtung liegen, durch das Angebot das Fortbestehen patriarchaler Strukturen zu stärken, vermuten einige Befragte. Demgegenüber gaben nahezu alle Befragten an, dass die Forderung nach Angeboten für muslimische MJV gerade von Müttern und Frauen erhoben wurde, die sich Angebote für ihre Söhne, Ehemänner und (Groß-)Väter wünschten. Weiterhin berichten einige Befragte von einer gewissen Skepsis der adressierten Zielgruppe gegenüber den MJV-Angeboten. Hier gehe es häufig darum, den teilnehmenden MJV die persönlichen Vorteile der Teilnahme an den Angeboten und der Vernetzung mit anderen muslimischen MJV zu vermitteln. Dazu biete es sich an, die bereits teilnehmenden Männer, Väter oder Jugendlichen als Multiplikator*innen einzusetzen. Schließlich fehle es in den etablierten Organisationen der sogenannten Mehrheitsgesellschaft derzeit häufig noch an Promoter*innen, die Kooperationen mit Organisationen für muslimische MJV anschieben würden. Das bestehende Kooperationspotential sei daher bislang noch unzureichend ausgeschöpft. Die dort bereits bestehenden Angebote seien zudem sowohl personell als auch vom finanziellen wie auch vom zeitlichen Umfang her nur unzureichend ausgestattet. Hier ist aus Sicht der Befragten ein langfristiger Kultur- bzw. Bewusstseinswandel nötig.

Relationale Faktoren

Als weiterer Faktor, der Kooperationen hemmt, wurden Misstrauen/Vorurteile zwischen den Kooperationspartner*innen genannt. Kooperationen sollten am besten auf Augenhöhe und unter Bedingungen wechselseitigen Vertrauens stattfinden. Wo dieses nicht gegeben sei, würden die Aufnahme oder die Aufrechterhaltung gemeinsamer Projekte und Veranstaltungen deutlich erschwert. Einige Initiativen gaben ihren Eindruck zu Protokoll, besonders von staatlichen Kooperationspartner*innen mitunter ‚nicht für voll‘ genommen zu werden und mehr Nachweise für ihre Professionalität erbringen müssten, als etablierte Organisationen der sogenannten Mehrheitsgesellschaft. In der Folge würden sich einige Vereine überlegen, ob sie die Kooperation unter diesen Bedingungen aufrechterhalten wollten.

4. Vertrauen in Organisationen

Nachfolgend werden die Ergebnisse der oben durchgeführten Auswertung an die einleitend formulierten Forschungsfragen zurückgebunden: Welche sind die relevanten Vernetzungsadressen der befragten Vereine? Mit welchen Zwecken oder Zielen werden Vernetzungen aufgenommen und welche Formen nehmen diese an? Welche Faktoren fördern und hemmen aus Sicht der befragten Vereine die Zusammenarbeit mit anderen Organisationen?

4.1 Zentrale Umweltpartner*innen

Die vorliegende Analyse hat gezeigt, dass alle betrachteten Vereine, die Angebote für muslimische MJV anbieten, vielfältige Kontakte zu anderen Organisationen in verschiedenen gesellschaftlichen Teilbereichen pflegen. Die zu meist staatlichen Mittelgeber*innen sowie andere Zivilgesellschaftsorganisationen und weitere staatliche Organisationen stellen die zentralen Umweltpartner*innen der befragten Vereine dar. Also jene Umweltausschnitte, die sie für die Erfüllung ihres Organisationszwecks am relevantesten erachten und dementsprechend die häufigsten Beziehungen unterhalten. Den Mittelgeber*innen kommt hier eine zentrale Bedeutung zu. Alle in den befragten Vereinen stattfindenden Angebote für muslimische MJV sind projektfinanziert. Ohne externe Finanzierung wäre die Durchführung der Angebote deutlich erschwert. Andere ZGO sowie staatliche Organisationen (zum Beispiel Behörden, Beratungsstellen, Schulen) stellen zudem jene Umweltausschnitte dar, in denen die Zielgruppen der befragten Vereine verkehren, wo diese an die befragten Vereine weitervermittelt werden oder ihre Vereinsangebote stattfinden. Dies gilt ebenso für Religionsgemeinschaften. Kontakte in die Wissenschaft und Po-

litik beschränken sich hingegen auf die Einladungen von Einzelpersonen zu wissenschaftlichen Vorträgen oder politischen Informationsveranstaltungen. Kontakte in die Wirtschaft wurden bis auf eine Ausnahme (Sponsoring) nicht genannt. Eine mögliche Erklärung ist, dass Unternehmen für die Erfüllung der zivilgesellschaftlichen „Mission“ (Strachwitz et al. 2020: 291) der ZGO nur von peripherem Interesse sind. Weder sind ihre Zielgruppen dort anzutreffen, noch finden ihre Veranstaltungen dort statt.

4.2 Vertrauen und Vernetzung

Die Ziele und Zwecke, mit denen die befragten Vereine Vernetzungen und Kooperationen anstreben, sind vielfältig. Sie reichen von der Erschließung neuer Zielgruppen, der Professionalisierung des eigenen Vereins und der Übertragung von Fällen an andere Organisationen bis hin zur Mobilisierung anderer für öffentliche Anliegen sowie zum Informationsaustausch, um aus den Erfahrungen oder Fehlern anderer Organisationen zu lernen. All diesen Zielen ist gemein, dass sie Organisationszwecke betreffen, die ohne Beziehungen zu den vorgenannten Umweltausschnitten nicht erfüllbar sind. Etwa die Gewinnung neuer Personen für die Vereinsangebote oder die Mobilisierung Externer für die öffentlichen Anliegen des Vereins. Einige der genannten Ziele überschneiden sich zudem. So ist es ohne weiteres vorstellbar, dass die Teilnehmer*innen an einem Netzwerktreffen oder einer extern organisierten Fortbildung die dort gewonnenen Erkenntnisse mit zurück in ihr Heimatsystem nehmen, dort Lernprozesse anstoßen (Mölders 2011: 135 ff.) und damit zur weiteren Professionalisierung beitragen.

Die Betrachtung von Faktoren, die Vernetzung fördern beziehungsweise hemmen, bestätigt die Ergebnisse von Hunger/Metzger (2011: 57–59), wonach Vertrauen die „elementare wie funktionale Grundressource“ (Richter 2017: 237) erfolgreicher interorganisationaler Kooperation mit (nicht nur) Migrant*innen-selbstorganisationen darstellt. Wo Vertrauen fehlt, wo es sich nicht mehr mobilisieren lässt (Strachwitz et al. 2020: 213), sei es organisationsintern oder extern, da ist Kooperation gefährdet oder beginnt gar nicht erst. Vertrauensbeziehungen lassen sich jedoch nie einfordern oder verlangen (Luhmann 2001: 46). Als riskante Vorleistung kann Vertrauen nur geschenkt werden (Luhmann 2014: 27). Hier hat die Untersuchung gezeigt, dass es den befragten Vereinen noch nicht in allen Fällen gelungen ist, vertrauensvolle Beziehungen zu den für sie relevanten Umweltpartner*innen, besonders Organisationen aus der sogenannten Mehrheitsgesellschaft, aufzubauen. Bestehende Voreingenommenheit und Ressentiments lassen sich „nur durch die Schaffung regelmäßiger Berührungspunkte und einen damit verbundenen Vertrauensaufbau“ (Gunia et al. 2021: 37) auflösen. Dazu braucht es einen langen Atem.

4.3 Vernetzung und Organisationszwecke

Die hier betrachteten Vereine unterhalten, wie sich gezeigt hat, vielfältige interorganisationale Beziehungen zu anderen Organisationen, etwa um neue Zielgruppen für Angebote zu erschließen, aus den von anderen gemachten Fehlern zu lernen oder die Öffentlichkeit für Anliegen verschiedenster Art zu mobilisieren. Ihre soziale Vernetzung dient den Vereinen mithin als Vehikel, um die von ihnen gesetzten Organisationszwecke zu erreichen, aber auch um zu überprüfen, ob die aktuell genutzten Mittel zur Erreichung dieser Zwecke taugen. Dazu treten sie mit ihrer Umwelt in Kontakt und setzen sich dieser aus. Was, warum, wie und wozu sie dabei lernen, muss an dieser Stelle offenbleiben. Künftige Forschungen zur interorganisationalen Vernetzung zivilgesellschaftlicher Organisationen von und für muslimische MJV könnten hier anschließen und dabei besonders die Arbeit institutionalisierter Schnittstellen (Nagel 2016: 95) zwischen den Vereinen und Entscheidungsträger*innen in Politik, Verwaltung und Zivilgesellschaft in den Blick nehmen. Diese könnten als Vermittler*innen zwischen den spezifischen Bedarfen aller Beteiligten fungieren. Auf diese Weise ließe sich eine Grundlage für wechselseitige Erwartungssicherheit schaffen, auf der tragfähige Vertrauensbeziehungen aufbauen können.

Literatur

- Adeoso, Adeoye/Stathopoulos, Alexandros/Tunç, Michael (2019): Projektbericht. „Abu, Baba, Tata, Papa: alle sind für Kinder da!“ – auf dem Weg zu einer migrationssensiblen Väterarbeit in Hessen – Erste Erkenntnisse und Ansätze 2019. Hg. v. Verband binationaler Familien und Partnerschaften, iaf e.V. Online verfügbar unter https://www.verband-binationaler.de/fileadmin/Dokumente/PDF_2020/Projektbericht_migrationssensible_Vaeterarbeit_Hessen_2019_final-komprimiert.pdf; zuletzt aufgerufen am 07.07.2023.
- Blumer, Herbert (1954): What is Wrong with Social Theory? In: *American Sociological Review* 19 (1). 3–10. <https://doi.org/10.2307/2088165>.
- Bommes, Michael/Tacke, Veronika (2010): Das Allgemeine und das Besondere des Netzwerkes. In: Dies. (Hg.): *Netzwerke in der funktional differenzierten Gesellschaft*. Wiesbaden: Springer VS Verlag für Sozialwissenschaften, 25–50.
- Gunia, Ismael E./Özaltan, Serkan/Rieker, Stefan (2021): Das Projekt „Dialog- und Lernplattform zur Unterstützung und Stärkung muslimischer und alevitischer Sozialarbeit vor Ort“. In: *Perspektiven* (2). 27–40.
- Ha, Nghi Kien (2000): Ethnizität, Differenz und Hybridität in der Migration: Eine postkoloniale Perspektive. In: *PROKLA. Zeitschrift für Kritische Sozialwissenschaft*, 30 (120), S. 377–397. <https://doi.org/10.32387/prokla.v30i120.767>.
- Hunger, Uwe/Metzger, Stefan (2011): Kooperationen mit Migrantenorganisationen. Wissenschaftliche Expertise im Auftrag des Bundesamts für Migration und Flüchtling. Hg. v. Bundesamt für Migration und Flüchtlinge. Online verfügbar

- unter <https://digital.zlb.de/viewer/metadata/15919180/1/>; zuletzt aufgerufen am 07.07.2023.
- Karadeniz, Özcan/Treichel, Anja/Großer-Kaya, Carina (Hg.) (2014): Väter in interkulturellen Familien. Erfahrungen; Perspektiven; Wege zur Wertschätzung. Frankfurt am Main: Brandes Apsel Verlag.
- Kette, Sven (2021): Das Problem der Initiative. Funktionen und Folgen eines postbürokratischen Imperativs. In: Judith Muster, Finn-Rasmus Bull und Jens Kapitzky (Hg.): Postbürokratisches Organisieren. Formen und Folgen agiler Arbeitsweisen. München: Franz Vahlen. 125–142.
- Kuckartz, Udo (2018): Qualitative Inhaltsanalyse. Methoden, Praxis, Computerunterstützung. Weinheim, Grünwald: Beltz.
- Kühl, Stefan (2011): Organisationen. Eine sehr kurze Einführung. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften. <https://doi.org/10.1007/978-3-531-93185-2>.
- Laske, Michael/Neunteufel, Herbert (2005): Vertrauen eine „*Conditio sine qua non*“ für Kooperationen? Wismar: Hochschule Wismar. Online verfügbar unter https://www.fww.hs-wismar.de/storages/hs-wismar/_FWW/Forschung_und_Kooperationen/Veroeffentlichungen/wdp/2005/0501_LaskeNeunteufel.pdf; zuletzt aufgerufen am 07.07.2023.
- Luhmann, Niklas (1984): Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Luhmann, Niklas (1998): Die Gesellschaft der Gesellschaft. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Luhmann, Niklas ([1964] 1999): Funktionen und Folgen formaler Organisation. Mit einem Epilog 1994. Berlin: Duncker & Humblot. <https://doi.org/10.3790/978-3-428-48341-9>.
- Luhmann, Niklas (2000): Organisation und Entscheidung. 3. Auflage. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften. <https://doi.org/10.1007/978-3-322-97093-0>.
- Luhmann, Niklas (2001): Vertraut, Zuversicht, Vertrauen: Probleme und Alternativen. In: Martin Hartmann und Claus Offe (Hg.): Vertrauen. Die Grundlage des sozialen Zusammenhalts. Frankfurt/Main: Campus. 143–160
- Luhmann, Niklas ([1986] 2014): Vertrauen. Ein Mechanismus der Reduktion sozialer Komplexität. Konstanz. Stuttgart: UVK. <https://doi.org/10.36198/9783838540047>.
- Luhmann, Niklas ([1973] 2016): Zweckbegriff und Systemrationalität. Über die Funktion von Zwecken in sozialen Systemen. Suhrkamp: Frankfurt.
- Mölders, Marc (2011): Die Äquilibration der kommunikativen Strukturen. Theoretische und empirische Studien zu einem soziologischen Lernbegriff. Weilerswist: Velbrück.
- Nagel, Alexander-Kenneth (2016): Religiöse Netzwerke. Die zivilgesellschaftlichen Potentiale religiöser Migrantengemeinden. Bielefeld: transcript. <https://doi.org/10.14361/transcript.9783839427583>.
- Netzwerk Männlichkeiten, Migration und Mehrfachzugehörigkeiten (2012): Positionspapier: Das bundesweite Netzwerk Männlichkeiten, Migration und Mehrfachzugehörigkeiten.
- Reinecke, Meike/Stegner, Kristina/Zitzelsberger, Olga/Latorre, Patricia/Kocaman, Iva (2010): Forschungsstudie Migrantinnenorganisationen in Deutschland. Hg. v.

- Bundesministerium für Familie, Senioren, Frauen und Jugend. Online verfügbar unter <https://www.bmfsfj.de/bmfsfj/service/publikationen/migrantinnenorganisationen-in-deutschland-81948>; zuletzt aufgerufen am 07.07.2023.
- Richter, Caroline (2017): Vertrauen innerhalb von Organisationen. Bielefeld: transcript. <https://doi.org/10.1515/9783839441169>
- Schäfer, Eberhard; Schulte, Marc (2012): Wie Väter sich vernetzen und was Vätervernetzung bringt. Ein Bericht aus der Praxiswerkstatt Väterzentrum Berlin. In: Heinz Walter und Andreas Eickhorst (Hg.): Das Väter-Handbuch. Theorie, Forschung, Praxis. Gießen: Psychosozial-Verlag. 601–608.
- Schmidt, Johannes F.K. (2007): Beziehung als systemtheoretischer Begriff. In: Soziale Systeme 13 (1–2). 516–527. <https://doi.org/10.1515/sosys-2007-1-244>.
- Strachwitz, Rupert/Priller, Eckhard/Triebe, Benjamin (2020): Handbuch Zivilgesellschaft. Oldenburg: de Gruyter. <https://doi.org/10.1515/9783110553475>.
- Tunç, Michael (2014): Väterforschung im Einwanderungsland Deutschland – Ergebnisse, Rahmenbedingungen und Herausforderungen. In: Özcan Karadeniz, Anja Treichel und Carina Großer-Kaya (Hg.): Väter in interkulturellen Familien. Erfahrungen; Perspektiven; Wege zur Wertschätzung. Frankfurt am Main: Brandes Apsel Verlag. 41–53.
- Tunç, Michael (2018): Väterforschung und Väterarbeit in der Migrationsgesellschaft. Wiesbaden: Springer VS Verlag für Sozialwissenschaften. <https://doi.org/10.1007/978-3-658-21190-5>.

Methodologie, Grundannahmen und Methodik

Epistemologische Reflexionen zu Situiertheiten in der diversen Wissensproduktion

*Davide Torrente, Sören Sponick, Araththy Logeswaran,
Deniz Greschner, Leonie Stoll & Betül Karakoç-Kafkas*

1. Wissenskulturen und Wissensorganisation

„Bei dem Projekt“, schreiben Boltanski und Chiapello in ihrer Diskussion der projektbasierten Polis, „handelt es sich genau genommen um eine Ansammlung aktiver Kontakte, aus denen Formen entstehen, das heißt Objekte und Subjekte durch die Bildung unauflöslicher Beziehungen existieren können“ (Boltanski/Chiapello 2003: 149). Der Begriff des Projekts lasse sich weiterhin als die Konsequenz einer Kompromissbildung zwischen zwei sich im Grunde antagonistisch gegenüberstehenden Normen auffassen:

„Auf der einen Seite den Erfordernissen, die sich aus der Netz-Konzeption ergeben, und auf der anderen Seite den Erfordernissen, Urteile zu fällen und legitime Ordnungen zu schaffen“ (a. a. O.: 151).

Im Folgenden soll eingangs der Genese der spezifischen Wissenskultur nachgegangen werden, und zwar im Sinne eines Umgangs mit den Erzeugungs-, Geltungs- und Verwertungsbedingungen des von uns nachvollzogenen oder erhobenen Wissens. Zudem soll die Legitimation der hierdurch prozessual entstandenen Wissensordnung dargelegt werden.

Ausgehend von der Grundannahme, dass alle Teilbereiche der Gesellschaft und mithin auch das sozialwissenschaftliche Feld der hier in Rede stehenden Arbeit von wirksamen Machtstrukturen durchzogen ist, darf es im Sinne der wissenschaftlichen Redlichkeit als konsequent erachtet werden, die eigenen Positioniertheiten als Wissenschaftler*innen als Vorbedingungen dieser Arbeit zu reflektieren. Zudem soll den Leser*innen dieses Bandes die Möglichkeit gegeben werden, die theoretischen Überlegungen, das methodische Vorgehen und die damit verbundenen methodologischen Reflexionen, die im Rahmen des Projekts herangezogen wurden, im Sinne einer Transparentmachung des Forschungsprozesses nachzuvollziehen (vgl. Steinke 2017: 326f.). Für die Retrospektive auf diese bedeutenden Spezifika ist der Blick auf konkrete Formen der Wissensorganisation hilfreich, welche die Gestaltung der Erhebung wirkmächtig konstituiert haben. Dabei gehen bestimmte Handlungsformen sowie

die grundsätzliche Rahmensetzung der hermeneutischen Entscheidungs- und Erkenntnisprozesse ineinander über. Sie bilden ein definites Verhältnis zwischen den Forschenden und dem Untersuchungsgegenstand. Die Motivation für eine ausführliche Darstellung dieser Wissenskultur gründet in mindestens zwei unterscheidbaren Momenten: Erstens geht es um den Anspruch nach größtmöglicher Transparenz der vorliegenden Forschungsperspektive, insbesondere mit Blick auf die Annahme der Beschränktheit und Verortbarkeit von Wissen und Erkenntnis (vgl. den Begriff *Partialität* im Folgenden). Zweitens gilt es, mögliche Machtverflochtenheiten offenzulegen, um einer Reproduktion von wissensbezogenen Herrschaftsverhältnissen entgegenzuwirken und die konkrete Relationalität der gewonnenen Erkenntnisse zu unterstreichen. Deshalb werden hier die wichtigsten dieser quasi als epistemische Grundbedingungen zu verstehenden Strukturen kritisch verfolgt. Der Schwerpunkt der Darstellung wandert dabei von der Organisationsebene (1.1.) hin zum wissenschaftlichen Personal beziehungsweise den Organisationsmitgliedern, welche im Projektvorhaben tätig waren (1.2. & 1.3.). Dabei sind in die Erstellung des vorliegenden Beitrags die verschiedenen Wissensordnungen und interdisziplinären Hintergründe der am Projekt beteiligten Forscher*innen eingegangen.

1.1 Entscheidungs- und Bestimmungsprozesse

Fragen nach inter-, intra- und transdisziplinären Unterschiedlichkeiten der Wissensbegründungen und -erzeugungen stellen sich für das hier in erster Linie qualitativ ausgerichtete Vorhaben auf verschiedene Art und Weise sowie auf unterschiedlichen Ebenen im Forschungsprozess. Unter anderem feministischen und konstruktivistischen Wissenschaftstheorien folgend stellt sich ganz grundsätzlich die Frage nach der Objektivität mit Blick auf das Erkenntnisinteresse und die Auseinandersetzung mit dem zivilgesellschaftlichen Engagement von muslimischen sowie muslimisch *gelesenen* Menschen in Deutschland. Dabei verunmöglichen die spezifischen und pluralen Verortungen und Markierungen von Personen oder Gruppen innerhalb gesellschaftlicher Strukturen eine objektive Haltung der Forschenden gegenüber dem Forschungsanliegen. Das gilt auch für die sich daraus ergebenden und im Projekt wirksam gewordenen Wissensbestände und Grundannahmen. Im Forschungsteam selbst trafen Akteur*innen aus verschiedensten Disziplinen (siehe auch Behr in diesem Band) mit disziplinspezifischen Wissensbeständen und Herangehensweisen zusammen. Hieraus ergeben sich neben inhaltlich begründeten Unterschieden in den Perspektiven auf denselben Gegenstand zugleich auch jeweils unterschiedliche Ansprüche an die eigenen Operationen – beispielsweise mit Blick auf tradierte Regeln für wissenschaftliches Arbeiten. Die Produktion von Wissen und Erkenntnis hängt in einem Forschungsprojekt nicht allein von konkreten inneren Forschungsinfrastrukturen und -praktiken ab,

„[...] sondern auch von den Perspektiven, Erfahrungs-, Erwartungs- und Möglichkeitshorizonten, die durch verfügbare erkenntnistheoretische Positionen, Theorieparadigmen, Zitationstraditionen, bestehende Kontroversen und Koalitionen, etablierte methodologische Standards und entwickelte methodische Angebote eröffnet werden.“ (Keller/Poferl 2015: 180)

Das Forschungsteam sah es als seine Aufgabe an, zu reflektieren, inwiefern Perspektiven, Erfahrungs-, Erwartungs- und Möglichkeitshorizonte Einfluss auf die eigene Forschung haben und inwiefern die von Keller und Poferl (2015) angeführten Setzungen auch dieses Projekt prägen würden. Zu allen genannten Punkten standen das Projekt, seine Mitarbeitenden und alle anderen über das Projekt erreichten Beteiligten in jeweils bestimmten Verhältnissen. Manche waren vorgegeben und auch so im Forschungsantrag skizziert. Andere wiederum erforderten Entscheidungen der Projektbeteiligten, um das Projekt in eine bestimmte Richtung zu lenken und seine Komplexität zu reduzieren – oder anders formuliert: Die relative strukturelle Unbestimmtheit zu Beginn des Projekts wurde durch stetiges Entscheiden in Form gebracht (Luhmann 1998: 830; ders. 2000: 183 ff.). Zu den notwendigen Entscheidungsfragen gehörten:

- Welche Erhebungs- und Auswertungsmethoden eignen sich am besten, um das übergeordnete Forschungsziel zu erreichen?
- Wie gelingt überhaupt ein Zugang zu der Zielgruppe, die erreicht werden soll, wenn das Forschungs- und Förderanliegen aufeinander bezogen sind?
- Wie werden Verantwortlichkeiten im Projekt geregelt, und nach welchen Kriterien lassen sich die unterschiedlichen Arbeitsprozesse definieren?
- Welche Kriterien müssen nach welcher Maßgabe in die Codiersystematik aufgenommen werden, und wie ist mit etwaigen Ergänzungen umzugehen, während über ein Dutzend Forscher*innen bereits auf Grundlage ein und desselben Codebaums ausgewertet und interpretiert?
- Welches Wording eignet sich am besten, um die Anträge für die Miniprojekte möglichst niedrigschwellig zu formulieren?
- Wie kann verantwortungsvoll im Zwischenraum von Forschung, Förderung, Politik und Öffentlichkeit mit den Befunden der Arbeit umgegangen werden, insbesondere wenn diese auf Grundlage intimer Erfahrungsbeschreibungen und in geschützten Räumen entstanden sind?

Dabei war klar, dass jede Entscheidung weitere Entscheidungen nach sich ziehen und damit potenziell die strukturelle Unbestimmtheit reproduzieren würde. Entscheidungen leisten insofern zwar eine notwendige Unsicherheitsabsorption, reproduzieren aber immer auch eine neue Hintergrundunsicherheit (vgl. Luhmann 2000: 183 ff.). Das ergibt sich allein schon dadurch, dass Entscheidungen reversibel sind. Welcher Option in einem Entscheidungsprozess letztlich der Vorzug gegeben wurde, war von den jeweils vorhandenen Wissensbeständen beziehungsweise deren konkreter Anordnung im Projekt

abhängig. Dabei boten vergangene Entscheidungen zugleich eine Orientierung für anschließende Entscheidungen, etwa indem ähnliche Entscheidungen anderer Wissenschaftler*innen in vergleichbaren Situationen als hilfreiche Referenz herangezogen wurden. Hierzu wird oftmals auf tradierte Wissensbestände und auf die „Legitimation durch Verfahren“ (Begriff nach Luhmann 1983) zur Entscheidungsfindung zurückgegriffen, welche etwa im spezifischen Erfahrungswissen der Forschenden oder in Form von Methodenbüchern, Manuals, Richtlinien, Gesetztestexten, Prüfungsordnungen und weiteren Dokumenten vorliegen. Diese „[g]espeicherten Geschichten“ (Weick 2018: 287) sind jeweils ein Verweis auf spezifische Wissensordnungen, auf deren Basis Entscheidungen getroffen werden können. Jede Entscheidung ist dabei eingebunden in ein rekursives Netz aus weiteren Entscheidungen, mit denen sie in Beziehung steht (a. a. O.: Kapitel 7, besonders: 269 ff., Luhmann 2000: 222 ff.). Auf dieser Grundlage liegen dann manche Entscheidungen näher als andere oder werden retrospektiv als adäquater betrachtet als andere.

Ob eine Entscheidung die ‚Richtige‘ ist oder revidiert werden sollte, lässt sich generell erst im Nachhinein feststellen. Weick spricht daher an anderer Stelle auch von der „retrospektiven Sinngebung“ einer Auswahl (Weick 2018: 276 ff.). Damit meint er in Anlehnung an psychologische Forschungen von Zimbardo, dass das Handeln, also die Auswahl einer Option, dem Denken, also der Begründung für die jeweilige Auswahl, stets vorausgeht (Zimbardo 1969, zit. n. ebd.). Die Erklärung, warum eine Entscheidung für diese Option fiel und nicht für eine andere, wird somit stets in der Rückschau konstruiert und ist damit selbst eine soziale Konstruktion. Das kam auch für das hier zugrunde liegende Anliegen zum Tragen, denn: Das Projekt war entlang seiner Kompetenzbereiche zugleich auch durch Hierarchien der Entscheidungsmöglichkeiten geprägt, wobei nicht jede Entscheidung reflexiv im gesamten Team verhandelt wurde. Dies dürfte die Multiperspektivität zusätzlich intensiviert haben. Hinzu trat eine Vielzahl von Entscheidungen außerhalb des Projekts, die als Bedingung für die Arbeit vorab oder auch begleitend festgelegt wurden.

1.2 Strenge Objektivität – standpunkttheoretische Annahmen zum kommunikativen Verhältnis der Forschungsbeteiligten

Unerlässlich für die Konzeption und Besetzung des Forschungs- und Förderprojekts (und für methodologische Überlegungen) ist die Berücksichtigung der bereits erwähnten Positionierung der wissenschaftlichen Mitarbeiter*innen innerhalb mehrdeutiger und hybrider *sozialer Räume*¹. Dieser Aspekt ist multi-

1 Unter sozialen Räumen lässt sich im Sinne Martina Löws die „relationale (An)Ordnung von Lebewesen und sozialen Gütern an Orten“ (Löw 2001: 271) verstehen, wobei hier in be-

dimensional und eröffnet sowohl eine Erweiterung der Perspektive auf die Forscher*innen, als auch eine Erweiterung der Perspektive auf die beteiligten und befragten Initiativen und Personen sowie schließlich eine Erweiterung der Perspektive auf die Verhältnisse der beiden Seiten zueinander. Es geht, mit anderen Worten, um die sozialen Beziehungen, die sich zwischen allen Forscher*innen und befragten Personen aufspannen. Die Gesamtheit dieser Beziehungen ergibt ein komplexes Zusammenspiel unterschiedlicher Erfahrungsrealitäten, Markierungen, Adressierungen, Beteiligungen, Beschränkungen und Raumzüge. Dieses interdependente Zusammenspiel einem Duktus vermeintlich unantastbarer forschender Objektivität zu subsumieren, wäre angesichts der gesellschaftswirksamen Diskurse und Verhältnisse, zu denen die sozialwissenschaftliche Forschung samt ihrer Beteiligten nicht als hermetische Sphäre gedacht werden kann, vollkommen verkürzt. Denn die Beteiligten sind weiterhin qua Position in der Gesellschaft ununterbrochen dazu aufgefordert, sich zu den maßgeblichen Strukturen zu verhalten. Mit Karl Mannheim gesprochen, wurde die Annahme der Standortgebundenheit allen Denkens aus einer gesellschaftlichen Beobachtungsposition heraus mitgedacht. Diese Setzung stellt die Absage an einen archimedischen Punkt dar, von dem aus Forscher*innen von einer exkludierten Beobachtungsposition herab auf Gesellschaft blicken können ([1931] 1995: 229). Auch Donna Haraways Absage an einen „god trick“ (1988: 587) als Perspektive, „die vorgibt, gleichzeitig alles von nirgendwo und überall aus sehen zu können“ (Dätwyler 2021: 198), untermauert die projektleitende Grundannahme einer Relationalität jeden sozial vermittelten Wissens.

Jede *Beobachtung*, und damit auch jede wissenschaftliche, lässt sich als *systemrelativ* denken (Luhmann [1992] 2018: 68ff.). *Verstehen* wiederum ist ohne die Selbstreferenz auf den eigenen Standpunkt nicht möglich. Das vollzieht sich nicht automatisch, sondern ist als abhängig vom innerhalb eines sozialen Systems gelagerten Bewusstsein zu denken. Letzteres kann mittels seiner kognitiven und affektiven Schemata, nach deren Maßgabe Informationen verarbeitet werden, verstehen, aber auch missverstehen (vgl. Wittenbecher 1999 sowie Luhmann 2005: 111 ff.). Umgekehrt bietet das Offenlegen der grundsätzlichen Pluralität der sie positionierenden und aufeinandertreffenden Systeme die Chance, auf die Potentiale einer sozialwissenschaftlichen Forschung hinzuweisen, die durch die unterschiedlichen Positioniertheiten und damit einhergehenden Erfahrungsrealitäten und Perspektiven entstehen.

sonderer Weise die konstitutive Interdependenz von materiellen und symbolischen Gütern einerseits sowie Menschen andererseits beschrieben ist, welche mittels „Wahrnehmungs-, Vorstellungs- oder Erinnerungsprozesse[n]“ (Löw & Sturm 2016: 16) in ihrem wechselseitigen Verhältnis zueinander zu sozialen Räumen verdichtet werden.

Dieser Gedanke wurde an die feministischen Wissenschaftstheorien von Sandra Harding angelehnt, die der schwachen Objektivität eine strenge Objektivität gegenüberstellt, welche

„[...] den Zusammenhang von Objektivität, Relativismus, Rationalität und Reflexivität insofern programmatisch neu [ordnet], als sie in der Reflexivität von Forschung eine besondere Qualität sieht. Strenge Objektivität will die Beziehung von Subjekt und Objekt erforschen, statt sie zu leugnen“ (Teubner 2005: 301).

Dennoch sieht sich die hier vorgenommene Darstellung der Komplexität der tatsächlichen sozialen Erfahrungen einigen Beschränkungen gegenüber. So ist deutlich zu machen, dass zu den konkreten Positioniertheiten der befragten und beteiligten Initiativen und Personen im Rahmen dieses Beitrages keinerlei konkrete Reflexion vollzogen werden kann – dies allein aus Gründen der Anonymität und des Nichtwissens hinsichtlich bestimmter Differenzkategorien. Festzuhalten ist auch, dass es trotz des Bemühens um eine Beteiligung verschiedener muslimischer Communities am Projekt nur in Ansätzen gelang, die Pluralität aller Communities mit muslimischem Selbstbezug in ihren Perspektiven und Positioniertheiten zu zeigen. Dies verweist zugleich auf die Unmöglichkeit, auf Grundlage der hier diskutierten Ergebnisse kategorische Bewertungen über eine imaginierte Gesamtheit deutscher Muslim*innen abzuleiten (vgl. auch Shavi 2009). Konkret formuliert: Ziel des Projekts war es nicht, repräsentative Aussagen über die Muslim*innen oder die muslimischen Selbstorganisationen in Deutschland zu treffen.

Im Folgenden sollen nun zwei wesentliche Aspekte bedacht werden, die das Verhältnis zu den Erfahrungen, Wissensbeständen, Annahmen, Bereichen und Räumen im Projektverkauf beeinflussten: die Beweglichkeit im Untersuchungsfeld und die internen Verhältnisbestimmungen.

Zum ersten Aspekt: Das betrifft die Mobilität innerhalb des Felds der zivilgesellschaftlich engagierten muslimischen Communities in Deutschland. Dem Forschungsteam war es gerade aufgrund der im Team vorhandenen vielfältigen Kompetenzen möglich, verschiedene soziale Grammatiken und Codizes zu verstehen und entsprechend zu *sprechen*; das erleichterte die Zugänge zu diversen muslimischen Communities. Auch bereits vorhandene Kontakte der wissenschaftlichen Mitarbeiter*innen wurden reflexiv genutzt, um weitere Kontakte zu akquirieren (vgl. dazu auch Holzer 2010: 18ff.). Zudem eröffneten unterschiedliche Selbstbezüge und Adressierungen durch Interviewpartner*innen ein breites und mehrdeutiges Spektrum an kommunikativen Möglichkeiten, die den Austausch mit den befragten und beteiligten Personen bereicherte, indem an deren perspektivische Mannigfaltigkeit angeknüpft werden konnte.

Damit nahm der gesellschaftsstrukturelle Standpunkt der Forscher*innen im Verhältnis zum Standpunkt der Forschungspartner*innen eine herausragende

Rolle ein. Es ging dabei nicht zuletzt um die Frage, wo wissenschaftlichen Mitarbeiter*innen jeweils ein anderer Zugang zu unterschiedlichen sozialen Räumen und Organisationen möglich ist beziehungsweise inwiefern dieselben sozialen Räume, in die sich die Forschenden als gesellschaftliche Akteur*innen begeben, jeweils völlig unterschiedlich erfahren werden. Dieser Aspekt gewinnt an Bedeutung, denn Räume

„[...] können Zugangschancen und Ausschlüsse steuern. Sie können zu Auseinandersetzungsfeldern im Kampf um Anerkennung werden. Somit werden über Raumkonstitutionen meist auch Macht- und Herrschaftsverhältnisse ausgehandelt“ (Löw et al. 2008: 65).

Das Selbst- und Fremderleben der Mitarbeiter*innen in sozialen Räumen ist maßgeblich dadurch geprägt, welche Position sie innerhalb gesellschaftlicher Machtstrukturen einnehmen, aber auch dadurch, welche ihnen zugeschrieben wird. So kann es innerhalb der vielseitigen Spektren von Nähe und Distanz, Vertrauen und Misstrauen oder Gemeinschaft und wahrgenommener Fremdheit einen signifikanten Unterschied bedeuten, ob die Forscher*innen weiblich, divers oder männlich gelesen werden, ob sie *of Color* oder *weiß*, ob sie als wohlhabend oder als prekariätserfahren gelesen werden, ob sie bereits über Zugänge zu den muslimischen Communities verfügen oder Teil von diesen sind, oder auch nicht. Dies gilt umso mehr mit Blick auf den Status als akademisch gelesene Person und als Mitglieder des Wissenschaftssystems, woran sich auch wiederum Zuschreibungen und Differenzen knüpfen können. Von umfassender Bedeutung ist angesichts solcher Verhältnisse die Sensibilität für die sozialen Dynamiken in Form eines inkorporierten *tacit knowledge* seitens der Forschenden – also des Wissens, wie sich Personen situationsadäquat zu verhalten haben. Gemeint ist die Frage, was angemessene und legitime Verhaltensweisen sind, wie sie von anderen wahrgenommen werden und wie sie mit der eigenen Platzanweisung umzugehen haben (was wiederum eng mit dem sich aus der eigenen Sozialisation ergebenden Erfahrungswissen zusammenhängt; vgl. u. a. Bourdieu [1979] 2018 und Meinefeld 2017: 265 ff.). Ausgehend von einer intersektionalen Perspektive, nach der sich Betroffenheit und Positioniertheit in gesellschaftlichen Strukturen (vor allem bei Benachteiligungen) überlagern können, lässt sich annehmen, dass sich die Forscher*innen in ein bestimmtes Nähe-Distanz-Verhältnis zu den Befragten gesetzt sehen. Das betrifft die ihnen zugeschriebenen Markierungen, die tatsächlichen Erfahrungen, Haltungen und Privilegien, die für den Austausch relevanten Diskurskonventionen und die Codizes der relevanten sozialen Räume.

Die einzelnen, expliziten Verhältnisse und Bezüge waren dabei im Rahmen des Projekts keinesfalls normativ zu bewerten, sondern lediglich hinsichtlich ihrer Funktionalität im Rahmen der Kommunikation; etwaige konkrete Auswirkungen wurden im Rahmen der Auswertung als Teil der Betrachtung

kommunikativer Dynamiken reflektiert. An dieser Stelle kann aber festgehalten werden, dass unterschiedliche Erfahrungsrealitäten auch unterschiedlichen Kommunikationssemantiken erfordern, und dass durch die Pluralität des Forschungsteams kommunikative Situationen geschaffen werden konnten, die in einem eher homogen aufgestellten Team womöglich nicht in vergleichbarer Form möglich gewesen wären.

Nun zum zweiten der oben angekündigten aspekthaften Einflussfaktoren: Das betrifft zunächst die Verhältnisbestimmung innerhalb des Projekts, dann aber auch diejenige zur Mittelgeberin und Auftraggeberin, die in einer bestimmten politischen Rahmung steht. Hier ging es um drei Ebenen:

- die *handelnde*, der sich die Forscher*innen im Feld (auch als Ansprechpersonen für die Initiativen) zuordnen ließen,
- die *leitende*, bestehend aus der wissenschaftlichen Projektleitung der beiden Hochschulen (sie verhandelten den Entscheidungsrahmen mit der Mittelgeberin, setzten die wissenschaftliche Linienführung und definierten die Außendarstellung des Projekts) und
- die *operative* als systeminterne Schnittstelle zwischen den beiden genannten Ebenen, aber auch derjenigen der beiden Universitätsverwaltungen (vgl. dazu Kieserling 2019: 367 ff.).

Diese drei Ebenen umfassen jeweils noch eine Vielzahl anderer Aspekte, die hier jedoch nicht weiter entfaltet werden sollen. Anknüpfend an diese internen Strukturen sind aber auch die externen Strukturen zu erwähnen, die an den Erfolg oder Misserfolg bestimmter Projektziele geknüpft waren. Als gleichsam *die* Grundbedingung der Forschungsarbeit von der Konzeption über die Erhebung bis zur Auswertung und Darstellung stellte sich die politische Rahmung dar. Die zu erfüllenden Projektziele wiederum standen in Zusammenhang mit einer politischen Maßgabe, die sich aus dem Nationalen Präventionsprogramm gegen islamistischen Extremismus ergab (BMI 2018) und damit ein bestimmtes Präventionsverständnis nahelegte. Hinzu trat die klare Orientierung an Regeln und Vorgaben der wissenschaftlichen Redlichkeit, an rechtlichen Bestimmungen wie beispielsweise der zeitgemäßen Auslegung des Datenschutzes (Schaar 2017) sowie nicht zuletzt allen sonstigen (vermeintlich) gesamtgesellschaftlichen Normen- und Wertevorstellungen.

Diese Offenlegung des gesellschaftlichen Kontextes des Projekts im Sinne der strengen Objektivität macht deutlich: Die Entfaltung des Vorhabens aus seiner Raumlage zwischen den Erwartungen der Mittelgeberin, der Forscher*innen sowie der befragten und beteiligten Akteur*innen (auch: der Communities und der Öffentlichkeit) heraus kann als gleichsam *rhizomatisch* (Deleuze/ Guattari 1992) gedacht werden. An diesen Gedanken der *tragenden Verschränkung* knüpft der nächste Abschnitt an.

1.3 Partialität und Genese von Wissen

Für die bisherige Darstellung der methodologischen Überlegungen steht die epistemologische Auffassung Pate, dass in der Sozialforschung keine Wissensbestände ohne bestimmbaren Kontext generiert werden:

„It matters which stories tell stories, which concepts think concepts. Mathematically, visually, and narratively, it matters which figures figure figures, which systems systematize systems“ (Haraway 2016: 101).

Das betrifft insofern auch Fakten, als dass spätestens in der Art und Weise, wie diese scheinbar neutralen Wissensbestände interpretiert werden und welche gesellschaftsrelevanten Folgerungen sich anknüpfen, paradigmatische, politische oder sonstige Interessen wirksam werden. Damit ist auch die Verschränkung von Wissensproduktion und gesellschaftlichen Machtverhältnissen berührt:

„But what ‚facts‘ these data refer to, what further research they point to, what theoretical statements they support and how such theories are to be applied, what such data signify in terms of human social relations and relations to nature – all these parts of the sciences can differ wildly (sic!) [...]. For those powerful forces in society that want to appropriate science and knowledge for their own purposes, it is extremely valuable to be able to support the idea that ignoring the constitution of science within political desires, values, and interests will somehow increase the reliability of accounts of nature and social life.“ (Harding 1991: 146–148)

Im Bewusstsein für die eigene Positioniertheit liegt nun nicht allein für das Handwerk der Datenerhebung eine immense Bedeutung, wie oben bereits beschrieben, sondern für die gesamte Genese von Erkenntnissen, da eine grundsätzliche Abhängigkeit des Wissens von den Wissenden angenommen werden kann und insofern von einer grundsätzlichen Partialität von Wissensbeständen auszugehen ist (vgl. ebd.). Dabei bildet das seitens der Forschenden eingebrachte multiperspektivische Wissen in Form von Theorien, Methoden, paradigmatischen Annahmen, professionellen Wissensformen, persönlichem Erfahrungswissen und affektbezogener Selbstreflexion die Grundgesamtheit der epistemischen Möglichkeiten der hier gegebenen Forschung, die im Feld wiederum den Wissensbeständen der Organisationen und Akteur*innen nicht allein begegnet, sondern diese auf eine bestimmte Weise als Gegenstand der forschenden Betrachtungen rahmt.

Möchten Forscher*innen andere Punkte im sozialen Raum beziehungsweise der Umwelt erforschen, ist es unerlässlich, dass sie sich der Partialität ihrer Wissensbestände bewusst sind. Hierbei gilt zum einen die Annahme, die Multiperspektivität als Bereicherung der Forschungsperspektive zu verstehen. Die

Verortungsdynamiken aufzugreifen und Aushandlungsprozesse innerhalb der Gruppe der Forscher*innen anzustoßen, geht dabei nicht mit dem Ziel einher, jegliche Widersprüche etwa in den Haltungen, Überzeugungen, Grundannahmen oder Zielen dialektisch aufzulösen. Stattdessen geht es um einen offenen Umgang mit der Partialität und mit der Abhängigkeit der eingebrachten Wissensbestände von der Positioniertheit der Beteiligten. Das Anliegen ist die Integration verschiedener Perspektiven auf einen scheinbar gleichen Gegenstandsbereich. Dabei werden aber auch Machtverhältnisse reproduziert, die mitgedacht wurden. Dazu wurde aus dem Gesamtteam eine Autor*innengruppe ausgegründet, der die Aufgabe zufiel, solche methodologischen Überlegungen durchzuformulieren und in die Diskussion einzuspeisen. So blieb die Frage nach den Wissensbeständen im Spiel, ohne dass dadurch der Projektfortschritt durch ständige Grundsatzdebatten ausgebremst werden würde. Das war vor allem angesichts der teilweise hohen Verdichtung der Projektabläufe (siehe Behr in diesem Band) notwendig und erwies sich etwa hinsichtlich der intersubjektiven Nachvollziehbarkeit (Steinke 2017: 324) als hilfreiches Korrektiv.

1.4 Konsequenzen für die interventionsbasierte Forschung

Das Interventionsbasierte des Projektes wirft einige Fragen auf, beispielsweise nach der Verhältnisbestimmung des Projekts zur Öffentlichkeit, nach dem implizierten „Eingriff in die Autonomie“ der über das Projekt adressierten Personen (Hafen/Fuchs 2005: 244ff.) oder nach der Tragfähigkeit der Befunde für Empfehlungen an die Politik, Zivilgesellschaft und Soziale Arbeit als Räume, in denen Macht verhandelt wird. Das Projekt agierte von polyvalenten sozialen Raumkoordinaten aus, was gesellschaftliche Aushandlungsprozesse angeht. Es ging nicht um die Deutung von Wirklichkeit im Sinne wissenschaftlich formulierter Wahrheit, sondern um die Klärung von Wirklichkeit im Sinne wissenschaftlich regelgeleiteter Rekonstruktion von Wirklichkeitswahrnehmung – dann aber auch sehr konkret um die Gestaltung von Wirklichkeit unter dem Vorzeichen von Intention und Antizipation (die eigentliche Bedeutung der Miniprojekte).

Die Interventionsnähe als gleichsam Wissenschaft-im-Beteiligungsmodus rechtfertigte sich durch die einschlägige Diskursverschränkung von Migrations-, Islam-in-Europa- und „Sicherheit-Terror-Dispositiv“ (Castro Varela 2016: 66): Die Nichtbeteiligung hätte eventuell anderen Ansätzen Vorschub geleistet, die sich zu diesen Dispositiven aus vorkritischer Folgebereitschaft heraus positionieren und das bestehende Ungleichgewicht der diskursiven Unterrepräsentation der Betroffenen fortschreiben. Zum Motivhorizont gehörte also auch ein „Unbehagen im Hinblick auf gesellschaftliche Verhältnisse“, welches nicht empirisch zu bestimmen ist, sondern vielmehr affektiv gewonnen wird (Mecheril 2018: o.S.; transkribiert durch d. A.). Paul Mecheril zufolge

geht es in der Begegnung von Sozialforschung und Kritik um eine „doppelte Bewegung [...] der Kultivierung dieses Unbehagens“ (ebd.): einerseits ihm in seiner Genese auf den Grund zu gehen, um Änderungsvorschläge ausgestalten zu können, andererseits das Unbehagen in seiner konstitutiven Bedeutung für eine Sozialwissenschaft in ihrer möglichen Funktion als Gesellschaftskritik – insbesondere in der Migrationsgesellschaft (ebd.).

Das führt zu der Frage nach dem gegebenenfalls leitenden Unbehagen. Das Signum dieses Projekts lag im Faktum des *vernünftigen Pluralismus*, worunter wir mit Rawls „das Faktum der tiefreichenden und nicht auszuräumenden Globalvorstellungen“ (Rawls 2020, S. 22), verstehen „die sich die Bürger in religiöser und philosophischer Hinsicht von der Welt machen“ (ebd.) sowie in der *emischen* respektive situierten Perspektive unserer Gesprächspartner*innen als multidimensional in der Gesellschaft positionierte Subjekte – und in der Frage danach, auf welche Weise komplexe Lebenssituationen zu welchen Möglichkeiten zivilgesellschaftlichen Arbeitens führen. Das musste angesichts der postmigrantischen Vielfalt auch in seiner Verweishaftigkeit auf die pluralen Aushandlungsprozesse von Wahrheit ausschnittshaft bleiben, würde aber die Beteiligten emotional, intellektuell, sozial und diskursiv affizierbar machen (Rothberg 2019: 12). Das Projekt zielte also weniger auf das eigene Unbehagen der Forschenden als vielmehr auf dasjenige der Gesprächspartner*innen, welches indes auch als Korrespondenz theoretisch weitergedacht wurde. Grundlage dafür war die Übereinkunft, dass bestimmte gesellschaftliche Umstände überhaupt besprechbar sind (Schmidt 2007: 522ff.). Das dadurch entstehende Kommunikationssystem machte es möglich, das latente oder implizite Wissen ins Explizite zu holen.

Das dafür notwendige beiderseitige Vertrauen musste erst hergestellt werden – das Vertrauen darin, dass die Forschenden ihre Forschungspartner*innen in ihren realen Situationen und Zuständen sehen und erkennen, und das Vertrauen darin, dass die Forschungspartner*innen über mehr sprechen als über Fragen der technischen Projektabwicklung und uns in einem für sie angemessenen Umfang an ihren Subjekterfahrungen und -perspektiven teilhaben lassen. Aus systemtheoretischer Sicht bedeutete das eine umfassende Relationierung der jeweils wahrgenommenen Machtverhältnisse sowie der sozialen und mentalen räumlichen Verhältnisse.² Dabei erreichte das Team immer wieder die Rückmeldung, wie sehr diese kommunikative Beziehung in der ansonsten hier-

2 Die (machtstabilisierende) Segregation in verschiedene Sozialräume lässt sich als Folgeproblem funktionaler Differenzierung auffassen: „Die Korrektur der Gesellschaft, also die Bearbeitung gesellschaftlicher Folgeprobleme“ (Mölders 2019: 21) kann dann wiederum nur in und aus der Gesellschaft heraus geschehen. Politische Planung, investigative Recherche von Journalist*innen, Soziale Arbeit, zivilgesellschaftliches Engagement, soziale Bewegungen können dazu wichtige Anstöße geben.

archisch strukturierten Forschung als außergewöhnlich wahrgenommen und empfunden wurde. Das machte es lohnenswert und leicht, jenen toten Winkel der dominanzgesellschaftlichen Vorannahme auszuleuchten, die „weibliche muslimische Zivilgesellschaft“ (Schührer 2018: 737 ff.) in Deutschland sei keiner eigenen und vor allem keiner differenzierten oder pluralen Stimmen mächtig. Das Gegenteil stellte sich heraus: Die vielseitig empfindsamen und reflektierten Menschen in ihrer Pluralität waren längst miteinander im Gespräch. Forschung und Politik täten also gut daran, hier kontinuierlich Anschluss zu suchen.

2. Erkenntnisinteresse und Zielgruppen

Dieser Abschnitt vertieft das in dem Beitrag von Behr in diesem Band bereits angerissene Erkenntnisinteresse und methodische Vorgehen.

Zusammengefasst lag das Interesse in erster Linie auf den verschiedenen konkreten Formen des (demokratiefördernden, emanzipativen oder präventiven) zivilgesellschaftlichen Engagements, welches mittelbar aus muslimischen Communities in Deutschland hervorgeht. Der Schwerpunkt lag auf Menschen mit muslimischem Selbstbezug oder solchen, die als muslimisch markiert oder gelesen werden – und dabei vor allem auf den Bedürfnissen der Ansprechpartner*innen in ihren jeweiligen aktiven und engagierten Rahmungen. Die im Beitrag Behr beschriebene Aktivierungsphase sollte vor allem dabei helfen, die jeweilige mentale und psychische Beheimatung, die Welt- und Gesellschaftsbilder und das Verständnis von zivilgesellschaftlichem Engagement zu verstehen. Gezielte Fragestellungen dienten dabei der Beschreibung von Gruppenidentitäten der Initiativen und möglicher ideologischer, religiöser oder politischer Verortungen. Neben der Revision von Förderlogiken waren hier die Überlegungen handlungsleitend, welchen Stigmata weibliche, selbstorganisierte Initiativen und Vereine, die auf Religion als Ressource zurückgreifen, ausgesetzt sind und inwiefern sie als Projektionsfläche dienen.

Das Samplekriterium muslimisch wurde dabei sehr weit ausgelegt. Muslim*innen bilden die größte religiöse Minderheitengruppe in Deutschland. Zwar wird der Ursprung muslimischen Lebens in der medialen Öffentlichkeit größtenteils auf die Gastarbeiter*innenanwerbung zurückgeführt, doch die erste Moschee Deutschlands besteht seit ihrer Gründung im Jahr 1925 bis heute im Berliner Bezirk Charlottenburg-Wilmersdorf. Nach dem Zweiten Weltkrieg gründeten Muslim*innen „zumeist ehemalige Zwangsarbeiter, Kriegsgefangene oder *displaced persons* und Flüchtlinge, darunter Bosniaken, Albaner und muslimische Minderheiten aus der Sowjetunion, die ersten islamischen Organisationen in Flüchtlingslagern“ (Spielhaus 2013: 171). Es ist so, dass sich das muslimische Leben in Deutschland mit der Arbeitsmigration aus mehrheitlich muslimischen Herkunftsländern weiter entfalten konnte. Aber die Geschichte muslimischen Lebens in Deutschland ist älter und vielschichtiger, als in der Öffentlichkeit gemeinhin wahrgenommen wird.

Laut eines Forschungsberichts des *Bundesamtes für Migration und Flüchtlinge* im Auftrag der Deutschen Islamkonferenz aus dem Jahr 2020 galten 2015 etwa 5,4% – 5,7% der Gesamtbevölkerung in Deutschland als muslimisch (BAMF 2020: 3). Dies sind rund 4,4 bis 4,7 Millionen Muslim*innen – also genug, um eine hohe Heterogenität innerhalb der Gruppe vermuten zu lassen. In dem Zusammenhang wird immer wieder auf die Schwierigkeit einer „muslimischen Gruppenkonstruktion“ hingewiesen: Der Mikrozensus entscheidet über die Zuweisung der Kategorie *Person mit Migrationshintergrund*, womit auch die Zuteilung der Religionszugehörigkeit einhergeht. Wird die statistische Größe der in Deutschland lebenden Muslim*innen betrachtet, so müssten auch beispielsweise ‚herkunftsdeutsche‘ Konvertit*innen in dieser Zahl auftauchen, was bislang nicht der Fall ist. Tatsache ist, dass fast die Hälfte der Muslim*innen in Deutschland, laut einer Studie der *Deutschen Islamkonferenz* aus dem Jahr 2012, die deutsche Staatsbürgerschaft besitzt; ungefähr 2,5 Millionen sind Türkei-stämmig (Foroutan 2012: 25). Seit der erhöhten Ankunft von Geflüchteten ab 2015 aus mehrheitlich muslimischen Ländern dürfte sich diese Prozentzahl ein wenig geändert haben. Zu betonen ist, dass die Verknüpfung zwischen Herkunftsland und zugeschriebener Religionszugehörigkeit irreführend ist, da sich beispielsweise ein bedeutender Teil der türkeistämmigen Bevölkerung selbst nicht als muslimisch bezeichnet.³

Auffällig ist, dass eine tatsächliche oder angenommene Identität als Muslim*in in den vergangenen zwei Jahrzehnten die Integrationsdebatten in Deutschland dominierte:

„Im vergangenen Jahrzehnt ließ sich also ein in politischen und Mediendebatten wie auch im akademischen Feld wirksamer thematischer Schwenk beobachten, indem die Ausländerthematik in eine neue Terminologie gefasst und die Integrationsdebatte in einen engen Zusammenhang mit einer bestimmten Religionszugehörigkeit gestellt wird: der Zugehörigkeit zum Islam.“ (Spielhaus 2013: 171)

2. Zugang zum Forschungsfeld und Vorgehen

In einem ersten Schritt erfolgte der Zugang zum Forschungsfeld durch bestehende Netzwerke der am Projekt beteiligten Forscher*innen. Zur Bedeutung der Diversität des Teams für die Erschließung des Felds siehe Behr in diesem Band. Aus zunächst informellen Gesprächen heraus wurden mit Hilfe eines Schneeballverfahrens weitere Kontaktdaten potentieller Projektadressat*innen gesammelt. Dabei ging es nicht nur darum, das Projektanliegen und die För-

3 Vertiefend dazu die laufenden Erhebungen des Zentrums für Türkeistudien.

derbedingungen zu erläutern, sondern auch mögliche Gefährdungssituationen von Ansprechpartner*innen zu erkennen und zu verstehen. Dabei war es wichtig zu erfahren, ob muslimisch markierte Gruppen möglicherweise negative Zuschreibungen etwa hinsichtlich religiöser Radikalisierung erfahren hatten. Kontinuierlich erlebte strukturelle Benachteiligungen können Ohnmachtsgefühle auslösen, die in der Akkumulation bei den Betroffenen anhaltende Verletzungen verursachen und dazu führen, dass Resignations-, Schließungs- und Desintegrationstendenzen entstehen (vertiefend dazu Kulaçatan/Behr 2015). In einer vertrauensvollen, geschützten Interviewsituation, welche die Anonymität der Interviewpartner*innen gewährleistete, war es möglich das zu besprechen. Unter diesen Umständen konnten auch weitere Bedenken seitens der Adressat*innen offen angesprochen werden, wobei manche der Initiativen aufgrund der wahrgenommenen Gegensätze in den jeweiligen Zielangaben der Projektteilnahme eine Absage. Dies vor dem Hintergrund dessen, dass sie im Rahmen eines rassifizierten Sicherheitsdispositivs defizitär als Muslim*innen markiert werden.

Bis heute existiert in der Bundesrepublik Deutschland keine zuverlässige Auflistung oder gar ein Verzeichnis darüber, wie viele organisierte Initiativen es gibt. Dabei ist zu vermuten, dass eine Vielzahl der hier erreichten Vereine über das Ausländerzentralregister erfasst sind.⁴ Die Grundgesamtheit der Migrant*innenorganisationen in Deutschland ist dementsprechend nicht direkt erfassbar. Zu Beginn der Erhebung kam es also zunächst darauf an, Initiativen überhaupt zu finden. Dafür hatte sich das Schneeballverfahren (Kontaktkaskade) bereits in anderen, ähnlichen Settings bewährt,

„[...] die für die Forschenden schwer erreichbar, deren Mitglieder untereinander jedoch gut vernetzt sind. Hierbei werden einzelne Mitglieder aus der Population gebeten, über ihre persönlichen sozialen Netzwerke weitere Untersuchungspersonen zu rekrutieren. Diese kann als nicht-probabilistische Stichprobe keine Repräsentativität beanspruchen.“ (Döring/Bortz 2016: 308ff.)

Mithin lässt sich festhalten, dass sich die Merkmalsverteilung der identifizierten selbstorganisierten nicht eins zu eins auf die Grundgesamtheit aller in Deutschland existierenden Migrant*innenorganisationen übertragen lässt.

4 Das AZR stellt eine vom Bundesverwaltungsamt geführte Datenbank dar, in der gemäß AZRG rund 26 Millionen personenbezogene Datensätze von so bezeichneten *Ausländern* erfasst sind. Das betrifft neben rund viereinhalb Millionen EU-Bürger*innen auch erkenntnisdienstlich verwertbare Informationen (Fingerabdrücke) und Kenndaten des Flüchtlingsmanagements; siehe auch https://www.bva.bund.de/DE/Das-BVA/Aufgaben/A/Auslaenderzentralregister/azr_node.html; zuletzt aufgerufen am 29.04.2023.

2.1 Planungsphase

Noch vor der Feldphase wurde die methodische Vorgehensweise im Team geplant. Für die Konstruktion des Erhebungsinstruments wurden im Rahmen einer Arbeitstagung im Mai 2019 erste Leitfragen eruiert. Dazu wurden die Mitarbeiter*innen in Kleingruppen eingeteilt. Als eine besondere Ressource wurden dabei deren vorhandenen Erfahrungen gesehen, die sich aus einzelnen Tätigkeiten in wissenschaftlichen, aber auch nicht-wissenschaftlichen Kontexten in dem zu untersuchenden Feld ergeben hatten. Mit diesen unterschiedlichen Erfahrungshorizonten wurden verschiedenste Fragen so zusammengetragen und formuliert, dass die Leitideen der Mitarbeiter*innen zunächst assoziativ mit in das Forschungsprojekt eingebunden werden konnten. Im Anschluss daran wurden die Leitfragen mit Blick auf das Erkenntnisinteresse konkretisiert, sortiert und gewichtet – beispielsweise entlang der im Team kontrovers diskutierten, Frage, ob überhaupt – und falls ja, in welchem Ausmaß – Skalierung beabsichtigt sei. Gleichzeitig wurden bestimmte semantisch aufgeladene Begrifflichkeiten wie etwa *Religion* oder *Migration* methodisch gangbar gemacht. Aus dieser ersten Sortierung entstand dann der Leitfaden für die Interviewdurchführung, er gruppierte sich nach den folgenden, nicht diachronisierten Themen: die Basisdaten, die Organisationshintergründe, die persönliche Motivation, die Zielgruppen, Fragen von Geschlecht und Gender, Fokus und Inhalt der je eigenen Aktivitäten, die Zukunftsaspiration, die Wahrnehmung der Förderlogik, die Außenwahrnehmungen und generelle Einschätzungen zum zivilgesellschaftlichen Engagement.

Als ein weiteres unterstützendes Erhebungsinstrument wurde auf der Basis des Leitfadens eine Impulskarte entworfen. Die Impulskarte führte vereinzelte Oberthemen auf und diente bei der Erhebung als eine übersichtliche Orientierungshilfe in den Interviews. Auf diese Weise konnten die Interviewdurchführenden auf das jeweilige Erhebungsinstrument zurückgreifen, das ihnen bei der Erhebung am hilfreichsten erschien. Da sich die Impulskarte am Leitfaden orientierte, blieb die Vergleichbarkeit der Interviews erhalten. Dennoch musste bei der Auswertung mitbedacht werden, dass es zu leichten Fokusverschiebungen kommen würde. Vor dem Feldzugang war zu klären, welche Projekte angesprochen werden sollten und was Ausschlusskriterien und was Identifikationsmerkmale waren.

2.2 Interviewsetting

In einer ersten explorativen Phase wurden Organisationen identifiziert, die in Frage kommen würden. Internetrecherchen und die Ausweitung der Kontakte durch das erwähnte Kaskadenverfahren, dienten der Identifikation von Organisationen mit verbandlichen und nicht-verbandlichen Strukturen und von ein-

zelenen Akteur*innen. Der Erstkontakt zu potentiellen Interviewpartner*innen erfolgte dann per Mail und per Telefon: Zunächst wurden einzelne Kontaktpersonen per Mail über das Forschungsprojekt informiert. Danach erfolgte die Kontaktaufnahme durch ein Telefonat. Hier wurden weitere Fragen geklärt und die Zu- oder Absage eines Interviews besprochen.

Bei den Interviews handelte es sich um persönliche Gespräche. Die Mitarbeiter*innen fuhren für die bundesweite Interviewführung in die entsprechenden Städte. Dabei wurde Wert darauf gelegt, die Interviews in sicher(er)en Settings (*safer spaces*) durchzuführen. Sofern Interviewpartner*innen durch ihre Organisation eigene Räumlichkeiten zur Verfügung hatten, fanden die Gespräche vor Ort statt; zu anderen wurde in private Wohnungen eingeladen. Folgten die Mitarbeiter*innen dieser Einladung und betraten sie die privaten Räume der Interviewpartner*innen, bedurfte es der besonderen theoretischen Reflexion dieser Invasivität sowie der praktischen Sensibilität, um damit situationsadäquat reagieren zu können (siehe zu sogenannten Hausbesuchen in der Sozialen Arbeit vertiefend Gerull 2014).

Die Zuspitzung der pandemiebezogenen Maßnahmen führte auch während des Projekts dazu, dass insbesondere während der zweiten Erhebungsphase 2020 die überwiegende Zahl der Interviews digital geführt werden mussten. Dieser Umstand erforderte nicht allein eine Neujustierung des erhebungstechnischen Managements, sondern auch eine stete Reflexion der neuen kommunikativen Umgebung, die zweifelsohne von anderen Gesprächsdynamiken geprägt war, als es ein Austausch in Präsenz es ermöglicht hätte. Etwaige Effekte dieser neuen Situation werden in einzelnen Artikeln dieses Bandes aufgegriffen. Ganz grundsätzlich gilt hierbei der bereits eingangs angeführte Aspekt, dass jegliche Räume – und somit auch digitale – von gesellschaftlichen Akteur*innen und Gruppen unterschiedlich erfahren werden können:

„Räume können Zugangschancen und Ausschlüsse steuern. Sie können zu Auseinandersetzungsfeldern im Kampf um Anerkennung werden. Somit werden über Raumkonstitutionen meist auch Macht- und Herrschaftsverhältnisse ausgehandelt“ (Löw et al. 2008: 65).

Der Ausgestaltung der Interaktion *Interview* kam in jedem Fall eine besondere Bedeutung zu. Es galt, vonseiten der Interviewer*innen vertraute Räume zu schaffen, in denen das jeweilige Gespräch in einem geschützten Rahmen stattfinden konnte, da es zum Teil auch um sensible Themen ging. Hierbei waren auch die Codes wichtig, mit denen das eigentliche Interview vom Vor- und Nachgespräch getrennt wurde, also gewissermaßen die Signale, mittels derer ein thematischer Schnitt vollzogen werden konnte. Wichtig war diesbezüglich, dass die Entscheidung darüber auf Seiten der befragten Person lag (vgl. Kruse 2014: 273). Die Erzeugung „interner Vertrauensbedingungen“ (Luhmann

2014: 103) innerhalb des Interviews ließ sich demgemäß auf unterschiedlichen Ebenen verorten:

Begrüßung und Intervieweinstieg

Der Einstiegsinformation kam in diesem Zusammenhang eine besondere Bedeutung zu. Häufig fassten die Interviewer*innen das Erkenntnisinteresse noch einmal kurz zusammen oder gingen die einzelnen Themenblöcke des Interviewleitfadens erneut mit den Befragten durch. Damit wurde dem Bedürfnis vieler Gesprächspartner*innen Rechnung getragen, die vor dem Interview nochmal wissen wollten, worum es genau gehe (vgl. Kruse 2014: 277). Auf diese Weise wurde beiden Seiten die Möglichkeit gegeben, in der Interviewsituation ankommen zu können, damit ein gewisser *common ground* geschaffen werden konnte, auf dem das Interview ruhte. Dasselbe galt für Fragen zum Datenschutz und zur Anonymitätssicherung. Auch zu diesem Punkt hatten die Befragten im Voraus des Interviews oftmals noch viele Fragen, die es zu beantworten galt.

Interviewdurchführung

Das qualitative Interview selbst stellt ein „koproductives und interaktionelles Kommunikationsergebnis dar“ (Kruse 2014: 280), in das die wechselseitigen Erwartungen und Erwartungshaltungen der Teilnehmenden eingehen:

„Das heißt auch: Interviewende und Erzählperson reagieren wechselseitig aufeinander. Wenn sie in Kontakt treten, schätzen sie sich gegenseitig ein, bilden Erwartungshaltungen und verhalten sich zu diesen Erwartungen“ (Helfferich 2011: 119).

Dieser *doppelten Kontingenz* (Luhmann 1984: 152) mussten sich die Interviewer*innen gewahr sein. In der Interviewsituation und besonders in der Einstiegssequenz kommt es zu zahlreichen Aushandlungsprozessen, in denen Interviewer*innen und Interviewte zunächst ihre jeweiligen Rollen finden müssen. Diese können auf eine Vielzahl von Zugehörigkeiten rekurren (z.B. zugeschriebenes und empfundenes Geschlecht, Alter, Milieuzugehörigkeit[en], „Kultur*en“, Nationalität*en) Dabei werden von beiden Seiten wechselseitig Zuschreibungen vorgenommen, die implizit und explizit sowie sprachlich und parasprachlich sein können. Hier werden bewusste und unbewusste kommunikative Positionen vorgenommen, die sich durch das gesamte Interview ziehen, aber auch eine Brechung erfahren können. Den Gesprächspartner*innen musste in jedem Fall das Gefühl gegeben werden, dass sie in ihren Schilderungen ernst genommen werden – auch über Stimuli, die „den Befragten verständlich sind und nicht abschreckend wirken“ (Kruse 2014: 283).

Interviewausstieg

Kruse weist an anderer Stelle darauf hin, dass am Ende des Interviews der Leitfaden zwar für die Forschenden abgehandelt sein kann, für die Befragten möglicherweise aber noch Dinge offenbleiben, die sie gerne noch zur Sprache bringen würden (a.a.O.: 273). Es bot sich daher an, das Interview nach Abschluss des Leitfadens nicht abrupt zu beenden, sondern die Befragten explizit darauf anzusprechen, was von ihrer Seite noch offen ist – auch hinsichtlich vielleicht unangenehmer Aspekte (vor allem wenn im Gespräch ausweichendes Verhalten beobachtet werden konnte). Diese methodische Öffnung wurde von vielen Interviewpersonen als sehr wertschätzend wahrgenommen und zog dann häufig noch längere Erzählung nach sich. Dieser Nachklapp der Interviews wurde in Absprache mit den Interviewpartner*innen auch noch aufgezeichnet, teilweise wurde darum gebeten, das Mikrophon abzustellen. Dabei handelte es sich gelegentlich um unerwartete Erweiterungen von Themen aus dem eigentlichen Interview, die dann in das Gedächtnisprotokoll einfließen. Es gab auch immer wieder Nachfragen bezüglich der genauen Verwendung der Daten. Die Interviewer*innen gaben dazu detailliert Auskunft und klärten Fragen, die trotz Vorgespräch, schriftlicher Einwilligung und unterzeichneter Kenntnisnahme der Datenschutzregelungen noch offengeblieben waren.

3. Zur Auswertung

Die Auswertung der qualitativen Interviews wurde mithilfe der computergestützten qualitativen Daten- und Textanalyse Software MAXQDA vorgenommen. Hierzu wurde vorab ein standortübergreifendes Codesystem erarbeitet, das nicht statisch war, sondern während der Auswertung kontinuierlich und induktiv modifiziert wurde. Als eine Grundlage für die Erstellung des Codebaums diente der bereits erarbeitete Interviewleitfaden. Zuvor wurden Transkripte von den Interviews erstellt. Einige wenige fremdsprachige Interviews⁵ wurden dazu übersetzt. Die Wissenschaftlichen Mitarbeiter*innen kodierten in einem ersten Durchlauf die Interviews. In einem zweiten Durchlauf wurden diese dann von Mitarbeiter*innen gegencodiert, das bedeutet, dass Interviews mindestens von zwei Personen kodiert und dann miteinander verglichen wurden.

Aufgrund der Pandemiesituation wurden die Daten aus dem Jahr 2020 überwiegend telefonisch und digital erhoben. Die Erhebungsmethoden wurden

5 Trotz Deutschsprachigkeit als Samplekriterium wechselten einige wenige Gesprächspartner*innen in ihre Erst- beziehungsweise Herkunftssprachen, als sie erkannten, dass die Mitarbeiter*innen in diesen Sprachen heimisch waren. Das betraf vor allem einige der so bezeichneten Islamsprachen (Arabisch, Türkisch oder Farsi, aber auch Französisch, Russisch oder Englisch).

nach Rücksprache mit der Mittelgeberin der Pandemiesituation angepasst. Aus zeitlichen Gründen und wegen der Lockdown-Beschränkungen wurden pro Mitarbeiter*in für 2020 mindestens zwei Interviews auswertungstaugliche Interviews angesetzt. Diese wurden codiert und zur Prüfung wieder gegencodiert, wobei die Kodierung um Items erweitert wurde, die situationsbedingt hinzutreten (also nicht nur die im Beitrag Behr in diesem Band erwähnten männlichen und LGBTQI*-Personen, sondern auch die Auswirkung des Lockdowns besonders für die interviewten Luhmann*).

Literatur

- [BAMF] Bundesamt für Migration und Flüchtlinge (2020): Kurzfassung zur Studie „Muslimisches Leben in Deutschland 2020“. Studie im Auftrag der Deutschen Islam Konferenz. Herausgegeben von Katrin Pfündel, Anja Sticks, Kerstin Tanis. Online verfügbar unter: https://www.bamf.de/SharedDocs/Anlagen/DE/Forschung/Forschungsberichte/Kurzberichte/fb38-muslimisches-leben-kurzfassung.pdf?__blob=publicationFile&v=14; zuletzt aufgerufen am 28.04.2023
- Boltanski, Luc/Chiapello, Ève (2003): Der neue Geist des Kapitalismus. Konstanz: UVK.
- [BMI] Bundesministerium des Inneren (2018): Nationales Präventionsprogramm gegen Islamistischen Extremismus. Online verfügbar unter: https://www.Bundesministerium_des_Inneren.bund.de/SharedDocs/downloads/DE/veroeffentlichungen/themen/sicherheit/praeventionsprogramm-islamismus.html; zuletzt aufgerufen am 28.04.2023.
- Bourdieu, Pierre (1979/2018): Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Castro Varela, María do Mar (2016): Die Geister, die wir riefen! Europas Terror – Gedankensplitter. In: Castro Varela, María do Mar/Mecheril, Paul (Hg.): Die Dämonisierung der Anderen. Rassismuskritik der Gegenwart. Bielefeld: transcript. S. 57.72.
- Deleuze, Gilles/Guattari, Félix (1992): Tausend Plateaus. Kapitalismus und Schizophrenie. Berlin: Merve.
- Dätwyler, Maria (2021): Im Auftrag der Wahrheit. Selbstpositionierungsstrategien der Philosophie im 20. Jahrhundert. Leiden: Brill. <https://doi.org/10.30965/9783969752319>
- Döring, Nicola/Bortz, Jürgen (2016): Forschungsmethoden und Evaluation in den Sozial- und Humanwissenschaften. Berlin, Heidelberg: Springer.
- Foroutan, Naika (2012): Muslimbilder in Deutschland: Wahrnehmungen und Ausgrenzen in der Integrationsdebatte; <http://library.fes.de/pdf-files/wiso/09438.pdf>; zuletzt aufgerufen am 28.04.2023.
- Gerull, Susanne (2014): Hausbesuche in der Sozialen Arbeit: Eine arbeitsfeldübergreifende empirische Studie. Opladen: Barbara Budrich. <https://doi.org/10.2307/j.ctvddzwpt>

- Hafen, Martin/Fuchs, Peter (2005): Systemische Prävention. Grundlagen für eine Theorie präventiver Maßnahmen. Heidelberg: Carl-Auer. <http://www.social-net.de/rezensionen/isbn.php?isbn=978-3-89670-348-4>; zuletzt aufgerufen am 28.04.2023.
- Haraway, Donna (1988): Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective. In: *Feminist Studies* 14 (3), 575–595. <https://doi.org/10.2307/3178066>
- Haraway, Donna (2016): *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene*. Durham/London: Duke University Press. <https://doi.org/10.2307/j.ctv11cw25q>
- Harding, Sandra (1991): *Whose Science? Whose Knowledge? Thinking from Women's Lives*. Ithaca: Cornell University Press.
- Helfferrich, Cornelia (2011): *Die Qualität qualitativer Daten. Manual für die Durchführung qualitativer Interviews*. Wiesbaden: Springer VS. <https://doi.org/10.1007/978-3-531-92076-4>
- Holzer, Boris (2010): *Netzwerke*. Bielefeld: transcript.
- Keller, Reiner/Poferl, Angelika (2015): Soziologische Wissenskulturen. Zur Generierung wissenschaftlichen Wissens durch die Praxis der Auslegung. In: Hitzler, Ronald v. (Hg.): *Hermeneutik als Lebenspraxis. Festschrift für Hans-Georg Soeffner*. Weinheim: Beltz Juventa. 177–191.
- Kieserling, A. (2019): Luhmann (1964): Grenzstellen. In: Holzer, B./Stegbauer, C. (Hg.): *Schlüsselwerke der Netzwerkforschung. Netzwerkforschung*. Wiesbaden: Springer VS. https://doi.org/10.1007/978-3-658-21742-6_84
- Kulaçatan, Meltem/Behr, Harry Harun (2015): *Final Report. Project: Women and Jihad*. Frankfurt am Main/Nürnberg Unveröffentlichter Abschlussbericht.
- Kruse, Jan (2014): *Qualitative Interviewforschung. Ein integrativer Ansatz*. Weinheim: Beltz Juventa.
- Löw, Martina et al. (2008): *Einführung in die Stadt- und Raumsoziologie*. Opladen: Verlag Barbara Budrich; <http://d-nb.info/988061597/04>; zuletzt aufgerufen am 28.04.2023.
- Löw, Martina (2001): *Raumsoziologie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Löw, Martina/Sturm, Gabriele (2016): *Raumsoziologie. Eine disziplinäre Positionierung zum Sozialraum*. In: Kessl, Fabian/Reutlinger, Christian (Hg.): *Handbuch Sozialraum*. Wiesbaden: Springer VS.
- Luhmann, Niklas (1983): *Legitimation durch Verfahren*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Luhmann, Niklas (1984): *Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Luhmann, Niklas (1992/ 2018): *Die Wissenschaft der Gesellschaft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Luhmann, Niklas (1998). *Die Gesellschaft der Gesellschaft*. Frankfurt am Main. Suhrkamp.
- Luhmann, Niklas (2000): *Organisation und Entscheidung*. Wiesbaden: Springer VS. <https://doi.org/10.1007/978-3-322-97093-0>
- Luhmann, Niklas (2005): Was ist Kommunikation? In: ders. (Hg.): *Soziologische Aufklärung 6: Die Soziologie und der Mensch*. Wiesbaden: Springer VS. 109–120.

- Luhmann, Niklas (2014): Vertrauen. Ein Mechanismus der Reduktion sozialer Komplexität. Konstanz. Stuttgart: UTB.
- Mannheim, Karl (1931/1995): Ideologie und Utopie. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Mecheril, Paul (2018): Wortbeitrag im Rahmen des Symposiums Qualitative Forschung und Kritik im Rahmen des Berliner Methodentreffens 2018. Ab etwa 28:30 Minuten. Als Video abrufbar unter: https://www.youtube.com/watch?v=_pS4pfs3k_A (zuletzt abgerufen am 28.04.2023).
- Meinefeld, Werner (2017): Hypothesen und Vorwissen in der qualitativen Sozialforschung. In: Flick, Uwe et al. (Hg.): Qualitative Forschung. Ein Handbuch. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt. 265–275.
- Mölders, Marc (2019): Die Korrektur der Gesellschaft. Irritationsgestaltung am Beispiel des Investigativ-Journalismus. Bielefeld: transcript. <https://doi.org/10.1515/9783839449998>
- Rawls, John (2020): Gerechtigkeit als Fairneß. Ein Neuentwurf. 6. Auflage. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Rothberg, Michael (2019): The Implicated Subject. Beyond Victims and Perpetrators. Redwood City: Stanford University Press.
- Schaar, Kathrin (2017): Die informierte Einwilligung als Voraussetzung für die (Nach-)nutzung von Forschungsdaten. Beitrag zur Standardisierung von Einwilligungserklärungen im Forschungsbereich unter Einbeziehung der Vorgaben der DS-GVO und Ethikvorgaben. In: Rat für Sozial- und Wirtschaftsdaten (Hg.): RatSWD Working Papers 2017; https://www.ratswd.de/dl/RatSWD_WP_264.pdf; zuletzt aufgerufen am 28.04.2023.
- Schmidt, Johannes F.K. (2007): Beziehung als systemtheoretischer Begriff. In: Soziale Systeme 13 (1–2), 516–527. <https://doi.org/10.1515/sosys-2007-1-244>
- Schührer, Anne-Katrin (2018): Migrantinnen engagieren sich (doch). In: Beate Blank et al. (Hg.): Soziale Arbeit in der Migrationsgesellschaft: Grundlagen – Konzepte – Handlungsfelder. Wiesbaden: Springer VS. 735–747.
- Shavi, Uriya (2009): The New Imagined Community. Global Media and the Construction of National and Muslim Identities of Migrants. Sussex: Sussex Academy Press.
- Spielhaus, Riem (2013): Vom Migranten zum Muslim und wieder zurück – Die Vermengung von Integrations- und Islamthemen in Medien, Politik und Forschung. In: Meyer, Hendrik/Halm, Dirk (Hg.): Islam und die deutsche Gesellschaft. Wiesbaden: Springer VS. https://doi.org/10.1007/978-3-658-01846-7_7
- Steinke, Ines (2017): Gütekriterien qualitativer Forschung. In: Flick, Uwe et al. (Hg.): Qualitative Forschung. Ein Handbuch. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt. 319–329.
- Teubner, Ulrike (2005): Donna Haraway: Die Neuerfindung der Natur. Primaten, Cyborgs und Frauen. In: Löw, Martina/Mathes, Bettina (Hg.): Schlüsselwerke der Geschlechterforschung. Wiesbaden: Springer VS. 296–305. https://doi.org/10.1007/978-3-322-80445-7_19
- Weick, Karl Edward (2018). Der Prozess des Organisierens. Frankfurt am Main. Suhrkamp.

Wittenbecher, Iris (1999): Verstehen ohne zu verstehen. Soziologische Systemtheorie und Hermeneutik in vergleichender Differenz. Wiesbaden: Springer Fachmedien. <https://doi.org/10.1007/978-3-663-09107-3>

Prekäre Arrangements

Förderlogiken und Handlungsstrategien zivilgesellschaftlicher Initiativen

Mona Jeran, Selina Kirschey & Sören Sponick

1. Einleitung

In Deutschland als pluraler Einwanderungsgesellschaft kommen dem Engagement und der Arbeit von Migrantischen Selbstorganisationen (MSO) eine zentrale Bedeutung zu. So betonen Politik und Verwaltung die Brücken- und Vermittlungsfunktion, welche die MSOs zwischen der sogenannten Mehrheitsgesellschaft und migrantischen beziehungsweise migrantisierten Menschen übernehmen; sie schätzen die Zusammenarbeit und den Austausch mit den entsprechenden Akteur*innen (vgl. Tank/El 2017: 2). Trotz Kooperation und scheinbarer Wertschätzung seitens der Politik bleibt die Finanzierung weiterhin prekär: Der Zugang zu Fördermitteln wird für MSOs durch die Mechanismen der sozialen Schließung und die damit verbundenen Hürden wie beispielsweise ausschließende Förderrichtlinien der Mittelgeber*innen, fehlende Informationen und ein hohes Maß an Bürokratie erschwert (vgl. Halm et al. 2020: 70ff; 82ff). Dies resultiert oft in einem „Zusammensuchen“ verschiedenster Quellen zur Finanzierung der eigenen Arbeit, wobei Projektfinanzierung hier die häufigste Form darstellt (vgl. ebd. und Tank/El 2017: 5).

Auch die befragten Initiativen und Vereine finanzieren sich zu einem großen Teil durch projektgebundene Förderung, die oft mit prekären Auflagen und Arbeitsbedingungen einhergeht. In diesem Beitrag wird untersucht, wie sich die verschiedenen Formen der Finanzierung auf die Organisation, Struktur und Arbeitsweise der Vereine und Initiativen auswirken. Die mangelnden finanziellen Ressourcen und die dadurch bedingten Erschwernisse bringen dabei auch besondere Herausforderungen für die befragten Personen mit sich. Welche Strategien sie hier entwickeln, um den Herausforderungen zu begegnen, wird im Folgenden näher beleuchtet. Grundlage der Auswertung bilden alle Interviews der bundesweiten Erhebung unter Migrant*innenselbstorganisationen. Diese wurden in einer inhaltlich strukturierenden qualitativen Inhaltsanalyse nach Kuckartz (2018: 97ff.) ausgewertet. Es wurden Sequenzen aus über 100 Interviews einbezogen, in denen die befragten Initiativen über ihre Finanzierung beziehungsweise die Probleme sprechen, die sie damit haben. Da-

von ausgehend erfolgte eine induktive Kategorienbildung, die den allgemeinen Kodierbaum ergänzte.

2. Das doppelte Bezugsproblem

Die erreichten und adressierten Zivilgesellschaftsorganisationen (ZGO) stehen vor einem doppelten Bezugsproblem:

„Organisationen benötigen Geld. Vorhandenes Geld eröffnet ihnen Möglichkeiten, und fehlendes Geld schränkt ihre Möglichkeiten ein, bis hin zum organisatorischen Exitus. Wo niemand mehr überzeugt werden kann, zu zahlen, enden die Chancen und Aussichten organisatorischer Reproduktion.“ (Tacke/Drepper 2018: 96)

„Zahlreiche ZGO finanzieren sich zu wesentlichen Teilen durch die Förderung aus Steuermitteln, sei es über Subventionen, die als institutionelle oder Projektfördermittel gewährt werden, sei es auf Grund von Verträgen (Kontrakten), die mit Kommunen, Sozialversicherungsträgern und dergleichen abgeschlossen werden, oder durch Entgelte, die für erbrachte Leistungen (bspw. in der Krankenpflege) entrichtet werden.“ (Strachwitz et al. 2020: 171)

Beide Probleme sind eng miteinander verbunden, wie die Analyse noch zeigen wird. Aus dem erstgenannten Problem ergibt sich die Geldabhängigkeit aller Organisationen: „[S]ei es, weil Programme realisiert und Technologien betrieben werden sollen, die kostenträchtig sind, oder sei es, weil sich das nur auf der Grundlage bezahlter Mitgliedschaften realisieren lässt“ (Tacke/Drepper 2018: 96). Bezugsproblem Nummer 2 stellt in Rechnung, dass Finanzierung durch „Alimentierung von Seiten der Umwelt“ (ebd.) immer auch damit einhergeht, sich an die Bedingungen der mit Kommunen geschlossenen Verträge halten oder sich den Anforderungen und Erwartungen der Fördergebenden (zumindest teilweise) anpassen zu müssen. Grundsätzlich können ZGOs zur Finanzierung ihrer Aktivitäten auf verschiedene Möglichkeiten zurückgreifen (vgl. Strachwitz et al. 2020: 185 ff.):

- Mitgliedsbeiträge, Fördervereine;
- Spenden, Sponsoring, Teilnahme an Lotterien und Gewinnspielen;
- anderen eigene wirtschaftliche Tätigkeiten;
- Fördermittel (z. B. staatlich oder von anderen ZGO).

Welche Finanzierungsform(-en) sie konkret wählen, hängt dabei sowohl von der Art und dem Umfang ihrer Tätigkeiten ab, als auch von grundsätzlichen Erwägungen zur Vereinbarkeit mit ihrer Mission (a. a. O.: 185). Nachfolgend werden mit der Projektförderung sowie der institutionellen Förderung zwei Finanzierungsmodi beschrieben, die bei den hier untersuchten Organisationen

am häufigsten anzutreffen sind: Projektförderung und institutionelle Förderung:

Während sich Projektförderung nur auf ein einzelnes, zeitlich abgegrenztes Vorhaben der Zuwendungsempfänger*innen erstreckt, umfasst institutionelle Förderung die Organisation als Ganzes (vgl. Mayer 2019: 69). Es wird somit nicht nur ein Ausschnitt aus der Gesamttätigkeit der geförderten Organisation finanziell unterstützt, sondern deren Gesamttätigkeit (ebd.):¹ „Deshalb gelten für institutionelle Förderungen teilweise höhere Anforderungen als für Projektförderungen, die den Zuwendungsgeber nur vorübergehend belasten“ (a. a. O.: 71).

Dazu zählt insbesondere die jährliche Vorlage eines Haushalts- oder Wirtschaftsplans. Dieser muss alle zu erwartenden Einnahmen und Ausgaben sowie einen Organisations- und Stellenplan enthalten (vgl. der Präsident des Bundesrechnungshofs 2019: 24). Auf diese Weise können die Mittelgeber*innen die ordnungsgemäße Verwendung der Zuwendung überprüfen. Analog zur Projektförderung sind also auch Zuwendungen in Form einer institutionellen Förderung an Berichts- und Nachweispflichten von Seiten der Zuwendungsempfänger*innen gebunden. Im Unterschied zu Projekten, die bereits vor Beginn ihr eigenes Ende mitdenken müssen (vgl. Boltanski/Chiapello 2003: 156), ermöglicht es institutionelle Förderung den Organisationen hingegen, Angebote über mehrere Jahre sicher anbieten und durchführen zu können, und schafft dadurch Planungssicherheit.

3. Empirie

3.1 Projektgebundene Förderung

Die Finanzierung der Arbeit der befragten Initiativen setzt sich meist aus verschiedenen Projektförderungen zusammen; eine Initiative führt mehrere Projekte unterschiedlicher Geldgeber*innen durch. Insbesondere Initiativen, die in der Vergangenheit rein ehrenamtlich gearbeitet haben, sehen in dem Erhalt einer Projektförderung insofern erhebliches Potenzial, als durch die Verknüpfung mit den Mittelgeber*innen die eigene Initiative und Arbeit sichtbar gemacht wird, sich die Reichweite erhöht und Seriosität vermittelt wird:

„Das ist natürlich auf unserer Visitenkarte, oder dass auf unseren Flyern die Förderleiste zu sehen ist, ist wie ein – na, wie kann ich das denn sagen – wie ein Vertrauensvorschuss. Ja.“ (Interview 1)

1 Das bedeutet jedoch nicht, dass *institutionelle Förderung* immer kostendeckend sein muss. Der Finanzierungsumfang und die von den Vertragspartner*innen zu erbringenden Leistungen sind zudem in den Vertragsbestimmungen genau geregelt.

Die Bewilligung von Projektmitteln kann dazu beitragen, das Standing und Selbstbewusstsein sowie die Motivation der Beteiligten zu fördern, verknüpft mit dem Effekt, durch die Projektförderung auf Augenhöhe mit anderen Akteur*innen des Feldes wahrgenommen zu werden und agieren zu können. Zudem nehmen die Befragten die Bewilligung von Projektgeldern zum Teil auch als eine Wahrnehmung und Anerkennung des eigenen Engagements durch die meist öffentlichen Mittelgeber*innen wahr. Hinsichtlich der inhaltlichen Ausgestaltung kann Projektförderung ein hohes Maß an Flexibilität bieten, indem Projektanträge dem aktuellen Bedarf entsprechend gestellt werden. Vor allem Initiativen, die vor der Bewilligung von Projektförderung keine andere Finanzierung erhalten haben, konnten ihre Angebote erweitern und diese überhaupt durchführen und neue Zielgruppen gewinnen, da beispielsweise keine Beiträge von Teilnehmenden mehr erhoben werden mussten.

Die Auseinandersetzung mit Projektanträgen und Projektdurchführung (Konzeption, Festlegung von Zielen, Dokumentation, Abrechnung und ähnlichen Dingen) kann zur Professionalisierung der eigenen Arbeit und Umsetzung qualitativ besserer Projekte beitragen. Sie wird von einigen Befragten daher als Vorbereitung auf projektungebundene, institutionalisierte Förderung beschrieben und verstanden.

Prekarität durch Projektförmigkeit

Initiativen, die bereits einmal Projektförderung erhalten haben, verweisen neben den Vorteilen, die diese bieten kann, auf prekäre Verhältnisse, welche dadurch hervorgerufen werden und die Initiativen und deren Arbeit belasten. Insbesondere bei projektgebundener Förderung als hauptsächlichem Fördermodus kritisieren die Befragten, dass diese Art der Finanzierung den Aufbau stabiler Strukturen durch hohe Planungsunsicherheit erschwert. Um die ausreichende Finanzierung der Arbeit sicherzustellen, werden oft verschiedene Projekte benötigt, die unterschiedliche Laufzeiten und Befristungen für Mitarbeitende beinhalten, was für die konkrete Umsetzung sowie Teamfindung problematisch ist. Die Unsicherheit, ob ein Projekt auch im nächsten Jahr verlängert wird, beziehungsweise die Lücken zwischen zwei Projekten, die überbrückt werden müssen, und daran anschließend die drohende Entlassung von Mitarbeitenden und das drohende Aus der eigenen Arbeit, werden als extrem belastend beschrieben:

„Wir kriegen Förderung, aber sehr minimal. Also minimal. [...] Und wir sind jedes Jahr auf der Suche nach neue Sponsoren. Und das Projekt ist jedes Jahr gefährdet, dass es vielleicht nicht stattfinden wird. Also das ist wirklich das Schlimmste.“ (Interview 2)

Die periodische Notwendigkeit, Projektgelder zu beantragen, bringt aufgrund der als komplex beschriebenen Antragsstellung einen hohen Arbeitsaufwand mit sich. Dieser muss meist unentgeltlich und zusätzlich zu anderen hauptamtlichen Tätigkeiten geleistet werden. Oft erlaubt die Höhe der Projektmittel, wenn überhaupt Stellen geschaffen werden können, nur Teilzeitanstellungen, welche die Bedarfe aber nicht decken. Die Unsicherheit durch befristete Verträge und kurzfristige Bewilligung der Mittel macht es außerdem schwierig, qualifizierte Mitarbeitende zu halten.

Diese beschriebenen Bedingungen der Projektförderung wie die zeitlichen Befristungen, unklare Finanzierungslagen sowie mangelndes Personal erschweren den Aufbau von nachhaltigen Strukturen innerhalb der Initiativen. Die Befragten befinden sich in einem permanenten Status der Unsicherheit, was als demotivierend und zermürend beschrieben wird. Die Initiativen sehen sich selbst immer in der Position der untergeordneten Bittstellerin verortet, die abhängig sind von politischen Entwicklungen und vom Willen der Fördermittelgebenden. Es ist zu vermuten, dass sie auch häufiger von prekären Bedingungen in ihrem Engagement betroffen sind, was es ihnen erschwert, die eigene Arbeit zu etablieren und Strukturen aufzubauen:

„Wir sind im sozialen Bereich immer kurz vor der Selbstausschöpfung, egal, was wir machen, ja. [...] Also das, das ähm erlebe ich jeden Tag, ist einfach so. Dass man allein, weil man die Sache so sinnvoll findet, die man macht (lacht), immer bereit ist, nochmal was auch obendrauf zu packen und hintendran zu hängen, mehr zu machen.“ (Interview 3)

3.2 Projektungebundene Förderungen

Institutionelle Förderung

Von den befragten Initiativen erhält nur ein geringer Teil institutionelle Förderung, was überdies nicht mit Vollfinanzierung zu verwechseln ist. Dies ist bei keiner der erfassten Initiativen der Fall. Analog zur projektgebundenen Förderung findet sich auch hier ein Nebeneinander verschiedener Finanzierungsquellen, aus denen sich die Gesamtfinanzierung der Initiativen zusammensetzt:

„Und meine Stelle ja ist so ein bisschen zusammengebastelt. 40 % die X-Stiftung, 40 % die Y-Initiative und 20 % [Organisation] selber von den Einnahmen aus der Islamschule. Und dadurch wird die Koordination zwei Stunden die Woche von der Islamschule finanziert, also bezahlt. Somit habe ich eine zehn-Stunden-Stelle. Und das erst seit März. Bis Ende des Jahres befristet auch. Und dann schauen wir mal, ob ich dann noch meine Projektleitung kriege.“ (Interview 4, Fehler im Original beibehalten)

Oft deckt projektungebundene institutionelle Förderung auch einen Teil der Mieten, Büromaterialien und anderer Fixkosten sowie einen je nach Mittelgeber*innen variierenden Anteil der Personalkosten ab. Häufig werden den Initiativen zudem städtische Räumlichkeiten und Gelände zur entgeltfreien Nutzung zur Verfügung gestellt. In vielen Fällen bestehen diese Überlassungen bereits seit mehreren Jahren:

„Wir haben mit der Stadt [Ortsname] einen [...] Zuwendungsvertrag abgeschlossen. Das heißt, alle drei Jahre wird einfach neu verhandelt mit der Stadt [Ortsname]. Demnächst möchten wir auf fünf Jahre gehen, aber wir sind dankbar, dass es drei Jahre ist, weil nämlich dann die Qualität der Arbeit nicht darunter leidet, sonst jede [...] Und wir haben immer wirklich rechtzeitig mit den Politikern Gespräche geführt, die davon überzeugt, warum. Ne, jedes Jahr die Papagei: ‚Warum ist [Vereinsname] so wichtig, warum soll [Vereinsname] gefördert werden?‘“ (Interview 5, Fehler im Original beibehalten)

Institutionelle Förderung und muslimische Zivilgesellschaft

Der konsequente Umstieg von der kurzfristigen Projekt- hin zu einer langfristigen institutionellen Finanzierung stellt für den Großteil der Initiativen den Königsweg dar. Ohne diesen Umstieg sei die weitere Institutionalisierung der außerverbandlichen muslimischen Zivilgesellschaft in Deutschland nicht zu machen:

„Ich glaube das ist so / eben nicht auf dieser Projektförderebene. Wo, glaube ich, sehr viel muslimisches Engagement bisher abläuft, sondern, dass es schlussendlich um Institutionalisierung gehen muss. Das heißt, dieses Engagement auch irgendwie langfristig zu etablieren und da denke ich, kann Politik einen großen Beitrag dazu leisten, indem sie entsprechende Gelder oder auch entsprechende Strukturen zur Verfügung stellen und dieses Engagement nicht immer über Projekttöpfe abgewickelt wird, sondern da auch guckt, wie kann / Also, dass ist eben das, was auch unser Engagement so lange mitbegleitet hat, im Sinne von, wenn wir da nicht weiter gemacht hätten und diese Institutionalisierung angestrebt hätten, wären diese ganzen Projekte zum Sand verlaufen und fertig. Es wäre nur punktuelles Engagement. Aber ich glaube da muss es irgendwie hingehen, dass das langfristige Strukturen werden.“ (Interview 6, Fehler im Original)

Mit institutioneller Förderung, so die Hoffnung der Initiativen, bleibt mehr Zeit für das Tagesgeschäft beziehungsweise die reguläre Arbeit im Verein oder in der (Selbsthilfe-) Gruppe. Dies entlastet die Initiativen aber nicht davon, regelmäßig begründen zu müssen, warum genau ihr Projekt weitergefördert werden soll und kein anderes. Denn auch die Vergabe institutioneller Förderung ist an bestimmte Bedingungen gebunden und kann von den Mittelgeber*innen nach

Ablauf einer Förderperiode entzogen werden, wenn die Initiativen die Weiterförderung nicht schlüssig begründen können.

*Mieten, Mitgliedsbeiträge und Mäzen*innen*

Einige der befragten Initiativen erhalten zusätzlich zu den von ihnen eingeworbenen Projektgeldern Einnahmen aus Vermietungen, Verpachtungen und Mitgliedsbeiträgen oder werden durch das langfristige Engagement von Mäzen*innen unterstützt. Besonders in den beiden letztgenannten Fällen beruhen die Beziehungen zwischen Fördermittelgebenden und Fördermittelnehmenden nicht auf zuvor festgelegten Zuwendungsverträgen, sondern auf der persönlichen Motivation der Mitglieder oder Mäzen*innen, die entsprechende(n) Initiative(n) finanziell zu unterstützen. Es ist anzumerken, dass keine der vorgenannten Einnahmequellen für eine Vollfinanzierung ausreicht, sondern lediglich einen weiteren Baustein im Finanzierungsmix der Initiativen darstellt.

3.3 Anpassung an Förderbedingungen

Ein Großteil der befragten Initiativen der ersten und zweiten Projektphase berichtet von Anpassungsprozessen an die Förderrichtlinien, welchen sie sich unterwerfen, um weiterhin finanziell abgesichert zu sein. Immer sind die Prozesse gestaltet durch Vorgaben seitens der Mittelgebenden, also jene, die örtliche Grenzen der Projektdurchführung, aber auch die thematische und inhaltliche (Aus-)Richtung sowie die Zielgruppe vorgeben können. Insbesondere die Antragsstellung steht unter stetigem Einfluss der Fördermittelgebenden. Entweder müssen diese inhaltlich abgeändert oder es sollen bestimmte (Vertreter*innen von) Personengruppen im Projektgeschehen mit eingeplant werden. Oft ist deshalb eine enge Zusammenarbeit mit Kooperationspartner*innen nötig, um den Förderantrag passgenau durchzusetzen:

„Entweder letztes Jahr oder dieses Jahr hat das eine, die Projektleiterin aus dem [Initiative 1] übernommen. Und die hat mir dann auch erzählt, dass es wirklich sehr, sehr schwierig war, dass sie sich da wirklich mehrere Stunden Zeit dafür genommen hat und es wurde bewilligt, aber natürlich sie hat immer Rücksprache gehalten mit den anderen Partnerinnen, damit das einfach durchgeboxt wird. Und man musste wirklich sehr, sehr genau dann auch arbeiten, damit man eben diese Förderung auch bekommt.“ (Interview 7, Fehler im Original beibehalten)

Es ergibt sich weiterhin, dass bewilligte Projekte in Bezug auf die reale Bedarfssituation vor Ort nicht ausreichend abgedeckt werden können:

„Ja, von Geldgeberseite aus ist manchmal [...] schon auch der Wille so ähm zu äh progressiv zu denken und auch zu fördern da, aber (lacht) das äh trifft sich

nicht unbedingt ähm immer mit dem, was vor Ort anschlussfähig ist. Also [...] das, würd ich sagen, ist ähm immer der Spagat, den man dann als Einrichtung irgendwie hinbekommen muss. Man sieht, das ist eigentlich wichtig, was war jetzt wichtig, was bräucht's jetzt und ähm muss dann aber gucken: Okay, was wird denn gefördert? Das ist einfach [...] natürlich nicht äh 100 Prozent deckungsgleich [...].“ (Interview 8)

Viele Vereine passen sich demnach den vorgegebenen Förderrichtlinien an, auch wenn sie nicht gänzlich hinter dem Vorgegebenen stehen. Einige Initiativen sollen zunächst den Vereinsstatus erlangen, um überhaupt als potenzielle Antragsstellende seitens der Förder*innen in Betracht gezogen zu werden. Die Vereinsform soll es erleichtern, geförderte Projektideen umzusetzen. Ein Verein äußert sich sogar darüber, dass den Kooperationspartner*innen versichert werden musste, keine weiteren Aktionen zum Thema Kopftuch anzubieten:

„Wir hatten nämlich einen Kooperationspartner, der uns auch mit Geldern unterstützt hat und auch er fand unsere Aktion mit Kopftuch ÜBERHAUPT nicht OK. Das ist nicht so, dass wir uns jetzt die Kooperationspartner aussuchen, wobei das thematisch natürlich passt. Aber dann mussten wir auch gleich sagen: Hey wir planen zwar jetzt keine Aktion Richtung Kopftuch, ABER die migrantisches Perspektive bleibt. [...] Weil ja nicht jeder will das so.“ (Interview 9, Fehler im Original beibehalten)

Die Anpassungsprozesse werden größtenteils mit einer finanziellen Not begründet. Diese Notwendigkeit resultiert daraus, dass viele Initiativen ansonsten nicht existieren können. Dabei spielt auch die Finanzierung laufender Kosten eine bedeutende Rolle (vgl. Strachwitz et al. 2020: 184):

„Also sind wir immer angehalten, irgendwie Projekte ins Leben zu rufen, um uns zu finanzieren.“ (Interview 10, Fehler im Original beibehalten)

So sehen viele der befragten Personen die Anpassung an die Förderrichtlinien als einzig möglichen Weg, um eine Förderung zu erhalten. Mit Anpassungsprozessen kann allerdings die Gefahr einhergehen, dass nur solche Projekte seitens der Initiativen übernommen werden, die den Fördergebenden gefallen, wodurch das eigentliche Ziel in weite Ferne rücken kann. Strachwitz et al. beschreiben dies als eine Mutation „von mission driven zu donor driven“ (ebd.). Einhergehend mit den Sorgen um die Existenz gehen sie Kompromisse ein, die sie nicht machen sollten.

Ausstieg aus der Projektförderung

Es zeigt sich jedoch, dass einige der befragten Initiativen sich nicht vollständig an die Förderrichtlinien anpassen und stattdessen aus der Projektförderung aussteigen möchten, beziehungsweise ausgestiegen sind. Die Gründe dafür sind

vielfältig: Entweder wird die Projektarbeit mit einem zu hohen Aufwand und zu einer zu geringen Erfolgswahrscheinlichkeit deklariert und in diesem Sinne Kosten gegen Nutzen abgewogen, oder die Zusammenarbeit mit bestimmten Geldgeber*innen wird abgelehnt, weil diese den Bewerber*innen Vorschriften bezüglich der inhaltlichen Ausrichtung machen, welche umzusetzen nicht alle der von uns befragten Initiativen bereit sind. Auch der Begriff *Unabhängigkeit* wurde im Zusammenhang mit der thematischen Ausrichtung der Projekte und der Finanzierung wiederholt genannt. Im Zuge dessen wird eine institutionelle Förderung angestrebt. Weitere Ausstiegsgründe finden sich in der religiösen Ausrichtung von Vereinen, wenn diese sich als eine neutral ausgerichtete Einrichtung etablieren und daher die Finanzierung durch bestimmte Institutionen ablehnen. So möchte ein Verein nicht länger über den Themenbereich Integration gefördert werden und hat sich bewusst gegen eine Förderung hierunter entschieden, obwohl dies langfristige finanzielle Sicherheit impliziert hätte. Ein weiterer Verein hat, mit dem Wissen, dass Projekte zum Themenbereich Migration und Prävention wahrscheinlicher gefördert werden, dennoch Projektanträge bei Fördergebern eingereicht, die in den Themenbereichen der Kinder- und Jugendarbeit zu verorten sind. Bedeutsam war dabei das Label *integrationsbedürftig*, welches sie sich nicht mehr anheften lassen wollen. Generell geht es beim Ausstieg darum, sich nicht weiter unterwerfen und der Förderlogik anpassen zu müssen:

„Das machen wir nicht mehr. Also das ist aber auch eine bewusste Entscheidung, dass wir uns aus diesem Zirkus verabschiedet haben. Mehr oder weniger, wir machen das, wo wir uns nicht so unterwerfen müssen.“ (Interview 11)

Framing / Rahmung

Während eine Initiative im Rahmen der Befragung angab, dass zukünftige Projektanträge nicht mehr so geschrieben werden, um zu gefallen, sehen sich andere Initiativen aufgrund der hohen finanziellen Abhängigkeit nicht dazu in der Lage. Viele formulieren Projektideen um oder gänzlich neu, damit sie den Anforderungen der Fördergebern entsprechen, oder sie versuchen, die Projektlogik gleichsam auszutricksen. Hierbei handelt es sich um Handlungsstrategien auf Antrags- und Berichtsebene:

„Deswegen fand ich auch unser erstes Fastenbrechen mit der kirchlichen Gemeinde, von der ich gesprochen habe, wurde erstmal abgelehnt, weil ein Jahr zuvor [...] schon mal ein Fastenbrechen finanziert wurde. Und dann mussten wir unser Angebot etwas anpassen, etwas verändern, weil erst dann könnte es angenommen werden.“ (Interview 12)

Es ist zum Beispiel Organisationen gelungen, über die Kategorie „Sonstige Zielgruppe“ ein Projekt für religiöse Zielgruppen fördern zu lassen, die von den

Mittelgeber*innen eigentlich ausgeschlossen worden waren. Dies gelang durch transparente Darstellung, warum sie ein Projekt für diese Gruppe als notwendig erachten. Dazu verwiesen sie auf die Notwendigkeit eines innermuslimischen Dialogs zum Abbau von Geschlechterungerechtigkeit. Zudem werde ihnen als Muslim*innen ein Vertrauensvorschuss in Bezug auf diese Zielgruppe zugeschrieben:

„Der besteht, auch wenn das traurig ist und wir das selber gar nicht wollen, müssen wir das so annehmen und gucken, dass wir das als eine Ressource sehen und nutzen für uns.“ (Interview 13)

Weitere mögliche Handlungsstrategien umfassen die Weiterreichung abgelehnter Anträge an externe Personen, welche die Projektidee im Sinne einer nachträglichen Bewilligung umschreiben:

„Man musste sie dann immer anpassen. Einmal wurde es sogar abgelehnt. Dann hat [...] DER Kulturbeauftragte dann das übernommen. Weil er [die Projektidee] ganz toll fand.“ (Interview 14)

Ebenso werden Kooperationen mit anderen Partner*innen eingegangen, welche Erfahrungen in der Antragsstellung mitbringen, von denen die Initiativen bei der Verschriftlichung ihrer Projektidee profitieren wollen. Die prekäre und mit erheblichen Unsicherheiten behaftete Situation der Initiativen wird hier unmittelbar deutlich. Gleichzeitig zeigt sich, wie kreativ und spontan die Akteur*innen mit Blick auf ihre Arbeit agieren; Eigenschaften, welche unter anderem „ursächlich mit deren Überlebenswillen und ‚Hunger‘ zu tun [haben]“ (Strachwitz et al. 2020: 183).

Konkurrenz um Förderung

Viele Initiativen stehen mit anderen Playern, die ähnliche Arbeit wie sie leisten, in Konkurrenz. Besteht diese nicht, verweilen die Initiativen gewissermaßen in guter Nachbarschaft. Geht es jedoch um finanzielle Angelegenheiten im Sinne der Projektförderung, möchten einige Organisationen mit anderen erst dann in den Austausch gehen, sobald ein Projektantrag bei den Geldgeber*innen eingereicht wurde, mit der Befürchtung, die eigens generierte Projektidee könnte gestohlen werden (siehe auch Hunger/Metzger 2011: 58).

Gleichfalls gestaltet es sich gegenwärtig als schwierig, Zugang zum Topf der finanziellen Mittel zu erhalten. Auch einige andere lokale Initiativen möchten von diesem Fördertopf profitieren, es gibt aber nicht ausreichend Geld für alle. Zunächst erhalten größere Einrichtungen, wie zum Beispiel Wohlfahrtsverbände, Fördermittel aus dem Fördertopf, und alle anderen müssen sich zunächst hintenanstellen. Diese Situation kann von den Fördermittelgebenden künstlich erzeugt werden. So kommen einige Institutionen in die Situation der vermeint-

lichen Bringschuld zu zeigen, worin der Mehrwert ihrer Arbeit im Vergleich zu den etablierten Trägern besteht:

„Also, insbesondere wollen wir zum Beispiel ein Frauenhaus gründen, ein muslimisches / VON Musliminnen getragenes Frauenhaus und da wird gesagt: ‚Es gibt ja Frauenhäuser. Sie müssen aber dann für alle Frauen offen sein!‘. Dann sage ich: ‚Natürlich müssen wir für alle Frauen offen sein. Aber wir sehen doch, dass viel mehr muslimische Frauen, oder geflüchtete Frauen jetzt in den Frauenhäusern sind, [...] überrepräsentiert sind, von der Bewohnerzahl her und wir brauchen neue Konzepte und neue Träger.‘ Aber dann sagen die Geldgeber: ‚Ja, wir möchten erst einmal mit den bestehenden Trägern arbeiten.‘“ (Interview 15)

Obendrein berichten einige der interviewten Initiativen, dass größere Verbände die (finanzielle) Zusammenarbeit zum Beispiel im Bereich der Flüchtlingsarbeit mit den kleineren Initiativen oftmals ablehnten, weil sie eine Abwanderung der Zielgruppe befürchteten und ihre Monopolstellung beibehalten möchten. Insbesondere junge Vereine geraten gegenüber potenziellen Fördergebern häufig in Beweisnot. Im Besonderen ist es für MSOs aufgrund von vielfältigen Problemlagen und fehlenden Netzwerken schwieriger, Förderungen zu erhalten. Damit sind sie im Zugang zur Förderung gegenüber deutsch gelesenen Personen benachteiligt. Nötig ist daher eine „langfristige Integration [...] in die Regelstrukturen der politischen Partizipation und der Förderung“ (Halm 2020 S: 106). Auf Verwaltungsebene sollte die Trennung zwischen migrantischem und mehrheitsgesellschaftlichem Engagement aufgehoben und auf einen offenen Dialog mit allen hier relevanten Akteur*innen hinsichtlich spezifischer Kompetenzen gesetzt werden (vgl. ebd.).

4. Fazit und Ausblick

Die befragten Initiativen und Vereine finanzieren sich zu einem großen Teil durch projektgebundene Förderung(-en), welche in einem Zusammenhang mit einigen Herausforderungen für die Organisationsstrukturen und die eigene Arbeit in Verbindung gebracht werden kann. Die auf Dauer gestellte Prekariät setzt die zivilgesellschaftlich Tätigen enorm unter Druck. Die Folgen der hier beschriebenen prekären Situation sind vielfältig und können gegebenenfalls existenzbedrohend sein. Die Vereine sehen sich häufig in eine Art „do-or-die“-Situation versetzt. Um ein Zitat von Max Weber abzuwandeln: Wer sich in seiner Vereinsführung den Bedingungen der jeweils geltenden Förderlogik „nicht anpaßt [...] geht unter oder kommt nicht hoch“ (Weber 1988: 56).

Die eigenen Präferenzen der Finanzierung rücken damit in den Hintergrund; im Vordergrund stehen die notwendigen existenzsichernden Strategien für die eigene Organisation (vgl. Halm 2020: 72). Die Vereine und Initiativen entwi-

ckeln verschiedene Handlungsstrategien im Rahmen der organisationalen Existenzsicherung und der Angebote und personalen Ressourcen im Umgang mit der Förderlogik und den Förderrichtlinien. Gleichzeitig lehnen viele der befragten Akteur*innen die projektgebundene Förderung ab und möchten sich von dieser lösen. Dahinter stehen diverse Gründe. Neben den prekären Förder- und Finanzierungsbedingungen wägen die Vereine und Initiativen hier Kosten gegen Nutzen ab. Es handelt sich dabei um eine strategische Überlegung, weniger ertragreiche Möglichkeiten der Finanzierung zu vermeiden.

Neben der Berücksichtigung der Bedarfe seitens der Förder*innen ist eine niedrigschwellige Förderlandschaft zur Fähigkeit der Mobilisierung und Flexibilität vonnöten, einhergehend mit bedarfsgerechten Unterstützungsangeboten, um das zivilgesellschaftliche Engagement (langfristig) zu stärken. Halm et al. empfehlen u. a. Angebote zur Beratung und Qualifizierung hinsichtlich der Antragsstellung (vgl. a. a. O.: 123). Weiterhin sprechen sie mögliche bundespolitische Aufgaben zur Verbesserung der Förderlogik an, zum Beispiel auf Administrationsebene. Agenden von Projektanträgen auf bundes-, landes- und kommunaler Ebene könnten demnach vereinheitlicht werden, um unterschiedliche Vorgaben und Förderrichtlinien zu vermeiden. Dies könnte das Verfahren der Antragstellung vereinfachen und personelle Ressourcen in den Initiativen schaffen (vgl. a. a. O.: 72; 107).

Daneben könnte auch die Generierung einer Gesamtstrategie für jeweilige spezifische Projektförderungen sinnvoll sein, um die bundespolitischen Akteur*innen für die Strukturen der Projektförderung im Rahmen des zivilgesellschaftlichen Engagements zu sensibilisieren (vgl. Jakob 2010: 236, Reinecke et al. 2010). Auch die Neuen Deutschen Organisationen (NDO) haben im Policy Paper *Partizipation gestalten* ein mögliches Finanzierungsmodell vorgeschlagen, um „Mindeststandards für die notwendige Infrastruktur abzusichern, damit diese Organisationen mittel- und langfristig unabhängige Finanzierungsmöglichkeiten etablieren können“ (Tank/El 2017: 6). Es sollte sich dabei um eine Strukturförderung auf Bundesebene z. B. in Länge einer Legislaturperiode handeln. Sowohl Personal- als auch Pauschalkosten sollten damit abgedeckt werden können (ebd.).

Abschließend ist zu sagen, dass die Wertschätzung und Kooperation seitens der Politik in diesem Kontext wichtig sind. Gleichzeitig ist es nötig, eine sichere und nachhaltige Förderlandschaft zu generieren. Dazu gehört es, bürokratische Hürden abzubauen und transparente Förderrichtlinien, Zugangs- und Beratungsmöglichkeiten zu schaffen. Die Nachhaltigkeit im Sinne der zivilgesellschaftlichen Arbeit kann allerdings von verschiedenen Organisationen unterschiedlich definiert werden. Hier muss fall- und organisationsspezifisch gedacht werden, um den individuellen Bedarfen gerecht werden zu können.

Literatur

- Boltanski, Luc/Chiapello, Ève (2003): *Der neue Geist des Kapitalismus*. Konstanz: UVK.
- Der Präsident des Bundesrechnungshofs (2016): *Prüfung der Vergabe und Bewirtschaftung von Zuwendungen – Typische Mängel und Fehler im Zuwendungsbe- reich*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Halm, Dirk/Sauer, Martina/Naqahband, Saboura/Nowicka, Magdalena (2020): *Wohlfahrtspflegerische Leistungen von säkularen Migrantenorganisationen in Deutschland, unter Berücksichtigung der Leistungen für Geflüchtete*. Baden- Baden: Nomos. <https://doi.org/10.5771/9783748923152>
- Hunger, Uwe/Metzger, Stefan (2011): *Kooperation mit Migrantenorganisationen. Studie im Auftrag des Bundesamts für Migration und Flüchtlinge von Uwe Hun- ger und Stefan Metzger unter Mitarbeit von Seyran Bostanci*; [https://nbn-resol- ving.de/urn:nbn:de:kobv:109-1-8152197](https://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:kobv:109-1-8152197)
- Jakob, Gisela (2010): *Infrastrukturen und Anlaufstellen zur Engagementförderung in den Kommunen*. In: Ansgar Klein, Thomas Olk und Birger Hartnuß (Hg.): *En- gagementpolitik. Die Entwicklung der Zivilgesellschaft als politische Aufgabe*. Wiesbaden: Springer VS. 233–259. https://doi.org/10.1007/978-3-531-92117-4_9
- Klein, Ansgar/Olk, Thomas/Hartnuß, Birger (2009): *Engagementpolitik als Politik- feld: Entwicklungserfordernisse und Perspektiven*. In: Ansgar Klein, Thomas Olk und Birger Hartnuß (Hg.): *Engagementpolitik. Die Entwicklung der Zivilgesell- schaft als politische Aufgabe*. Wiesbaden: Springer VS. 24–62. https://doi.org/10.1007/978-3-531-92117-4_2
- Kuckartz, Udo (2018): *Qualitative Inhaltsanalyse. Methoden, Praxis, Computerun- terstützung*. Weinheim: Beltz.
- Mayer, Volker (2019): *Zuwendungsrecht für die Praxis in Bund, Ländern und Ge- meinden. Handbuch für Bewilligungsbehörden und Zuwendungsempfänger*. Re- gensburg: Walhalla Fachverlag. <https://doi.org/10.5771/9783802951343>
- Reinecke, Meike/Stegner, Kristina/Zitzelsberger, Olga/Latorre, Patricia/Koca- man, Iva (2010): *Forschungsstudie Migrantinnenorganisationen in Deutschland*. Berlin: Bundesministerium für Familie, Senioren, Frauen und Jugend; [https:// www.bmfsfj.de/bmfsfj/service/publikationen/migrantinnenorganisationen-in-deutschland-81948](https://www.bmfsfj.de/bmfsfj/service/publikationen/migrantinnenorganisationen-in-deutschland-81948); zuletzt aufgerufen am 10.06.2023.
- Strachwitz, Rupert/Priller, Eckhard/Triebe, Benjamin (2020): *Handbuch Zivilge- sellschaft*. München; Wien: De Gruyter Oldenbourg. [https://doi.org/10.1515/ 9783110553475](https://doi.org/10.1515/9783110553475)
- Tacke, Veronika/Drepper, Thomas (2018): *Soziologie der Organisation*. Wiesbaden: Springer VS. <http://dx.doi.org/10.1007/978-3-658-15063-1>
- Tank, Gün/El, Meral (2017): *Policy Brief Partizipation. Partizipation gestalten. Umdenken bei der Förderung für Migrant*innenselbstorganisationen und Neue Deutsche Organisationen*: https://neuedeutsche.org/fileadmin/user_upload/Pu- blikationen/RZ_NDO_Policy_Brief_Partizipation_1_08.pdf; zuletzt aufgerufen am 10.06.2023.

Weber, Max (1988): Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus.
In: Ders. (Hg.): Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie. Tübingen: J. C. B.
Mohr. 17–206.

Was migrantische Selbstorganisationen verändern würden

Şeyma Kılıç

1. Veränderungswünsche

Lange Zeit diskutierte die Politik in Deutschland, ob migrantische Selbstorganisationen¹ die Integration der jeweiligen Zielgruppe fördern oder zur Abschottung dieser beitragen (vgl. SVR-Forschungsbereich 2019: 6). Inzwischen steht fest, dass sie wichtige Akteur*innen der Zivilgesellschaft sind und für die Integrationspolitik immer mehr an Bedeutung gewinnen. Dies kam erst durch das Zuwanderungsgesetz, welches 2005 in Kraft trat, zustande (a. a. O.: 6). Allein diese zunehmende gesellschaftliche Relevanz der Selbstorganisationen erfordert weitere Forschung, um ihre Entwicklung, ihre Professionalisierung und ihr Engagement zu unterstützen (a. a. O.: 4). Diese Aspekte bedürfen bestimmter Veränderungen, die nicht nur von der Politik, vom Staat oder von der Gesellschaft artikuliert werden, sondern von den migrantischen Organisationen selbst. Dabei steht die Frage im Raum, was sich aus der Sicht der Selbstorganisationen selbst verändern muss beziehungsweise was sie selbst gerne verändern würden oder welche Schwierigkeiten und Hindernisse auf dem Weg liegen, beispielsweise um sich zu professionalisieren.

Ziel des vorliegenden Beitrags ist es, diese und weitere Fragen zu diskutieren und dafür einschlägige Argumente aus der Forschung heranzuziehen: die Professionalisierung von MSOs (Reinecke et al. 2010), die entscheidenden Faktoren für eine erfolgreiche Kooperation von migrantischen Selbstorganisationen (Hunger/Metzger 2011) und die Förderung und Finanzierung von Selbstorganisationen (Hadeed 2005). Da sich die Veränderungswünsche der Selbstorganisationen an verschiedene Adressat*innen aus sehr unterschiedlichen Bereichen richten, wird das hier weiter aufgefächert:

¹ Es gibt keine allgemeingültige Definition für den Terminus *Migrantenselbstorganisation* (MSO) (vgl. Pries 2013). Mit dem Begriff *migrantische Selbstorganisationen* sind Verbände gemeint, deren Ziele und Zwecke sich nach den Interessen von Menschen mit Migrationshintergrund richten. Zudem spielen diese Menschen auch eine wichtige Rolle in den internen Strukturen und bilden den Großteil der Mitglieder (ebd.). In der vorliegenden Abhandlung werden die Begriffe *migrantische Selbstorganisationen*, *Migrant*innenorganisationen*, *Migrant*innenselbstorganisationen* und *migrantischer Verein* synonym verwendet.

- Was würden die migrantischen Selbstorganisationen mit ihrer Arbeit verändern, und an welche Adressat*innen richten sich diese Veränderungswünsche?
- Lassen sich diese Anliegen kategorisieren?
- Ist dabei eine Systematik oder eine Struktur erkennbar?
- Was sind die Ziele und auch die Gemeinsamkeiten der geäußerten Wünsche der migrantischen Selbstorganisationen?

Zur Analyse wurden insgesamt 53 Interviews herangezogen. Bei der Auswahl der Interviews wurde mit dem Prinzip der Theoretischen Sättigung (Begriff nach Strauss/Corbin 1996) gearbeitet.² Die Auswertung der erhobenen Daten erfolgte mit Hilfe der qualitativen Inhaltsanalyse nach Kuckartz (2018).

2 Die Dimensionen der Veränderungswünsche

Bei der Auswertung der erhobenen Daten wurden zunächst die Adressat*innen, an die sich die Veränderungswünsche richten, festgestellt und anschließend in Bezug auf die Adressat*innen kategorisiert.³ Hiermit wurde die Frage beantwortet, in welchem Bereich die Akteur*innen Veränderungen durch die eigene Arbeit vornehmen würden. Schon zu Beginn der Analyse und näheren Betrachtung der Veränderungswünsche seitens der zivilgesellschaftlichen Akteur*innen fiel auf, dass sich die Anliegen in zwei Oberkategorien aufteilen ließen: Veränderungswünsche nach *außen* und Veränderungswünsche nach *innen*. Die Anliegen nach *außen* betreffen äußere Akteur*innen wie die Gesellschaft oder den Staat, wobei die Wünsche nach *innen* interne Akteur*innen und die Angelegenheiten der Initiative selbst betreffen. Die Kategorien werden noch näher definiert. An dieser Stelle muss jedoch angemerkt werden, dass es einige Graubereiche⁴ gibt, die quer zu diesen beiden Blickrichtungen liegen und sowohl die *internen* als auch die *externen* Adressat*innen betreffen beziehungsweise neben den inneren auch den äußeren Veränderungswünschen zugeteilt werden können. Mittels der erwähnten Oberkategorien lässt sich eine erste Dimension der Veränderungswünsche veranschaulichen:

Im Zusammenhang mit diesen Kategorien lässt sich als eine erste Führungsthese formulieren, dass Migrant*innenselbstorganisationen mehr Verän-

2 Alle 53 Interviews stammen aus der ersten Erhebungsphase.

3 Bei der Kategorisierung der Adressat*innen der Veränderungswünsche fällt auf, dass viele in einem Zusammenhang stehen und sich die Kategorien nicht strikt voneinander trennen lassen.

4 Der besseren Übersichtlichkeit halber wurden die Veränderungswünsche, die als Grenzfall gesehen werden, entweder zu den Veränderungswünschen nach *innen* oder zu den Veränderungswünschen nach *außen* zugeteilt.

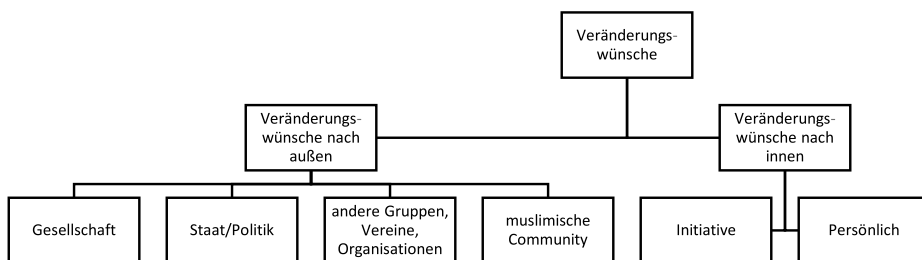


Abbildung 1: Die Dimensionen der Veränderungswünsche

derungswünsche nach *außen* äußern als nach *innen*. Es wird vermutet, dass bei der Gründung einer Initiative, eines Vereins oder einer Gruppe eine gewisse innere Homogenität der Vereinsmitglieder vorausgesetzt wird (vgl. Müller-Jentsch 2008: 479). Für eine erfolgreiche Arbeit sind die gemeinsamen Ziele und Denkweisen der Vereinsmitglieder ein wichtiger Bestandteil. Eine zweite Behauptung ist, dass die Mehrheit der zivilgesellschaftlichen Akteur*innen mit der Zielsetzung eine Organisation gründen, die Gesellschaft zu verändern, was sich wiederum nach außen richtet und kategorial ein Veränderungswunsch nach außen wäre. Weiter unten wird noch auf einzelne Subkategorien, die in der obigen Abbildung vereinfacht dargestellt wurden, eingegangen. Die Subkategorien werden erst in den jeweiligen Abschnitten detaillierter abgebildet.

2.1 Veränderungswünsche nach außen

Die erste Kategorie, die sich bei der Auswertung der erhobenen Daten herausgebildet hat, umfasst die Veränderungswünsche nach außen. Die Anliegen in diesem Zweig richten sich an „externe“ Adressat*innen wie die Gesellschaft, die Politik und den Staat, sowie andere migrantische Gruppen, Vereine, Organisationen und die muslimische Community. Die erwähnten Subkategorien zeigen, dass diese Bereiche weder die Organisation selbst, noch die in den Organisationen tätigen Akteur*innen direkt betreffen und somit als *außen* und *extern* angesehen werden.

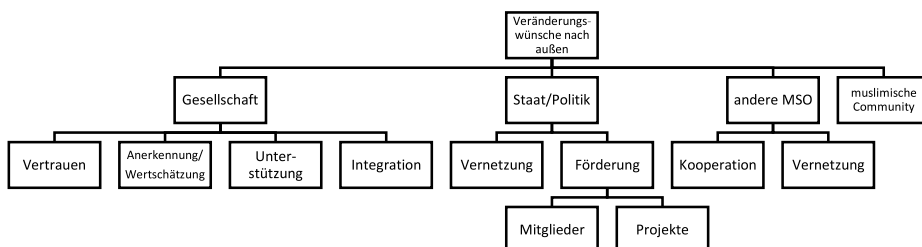


Abbildung 2: Die Veränderungswünsche nach außen

2.1.1 Gesellschaft

Integration

Ein traditionelles Arbeitsfeld von migrantischen Selbstorganisationen ist das Engagement für Geflüchtete (vgl. SVR-Forschungsbereich 2020: 29). Seit vielen Jahren werden in Organisationen Angebote für diese Zielgruppe gestaltet. So finden Sprachkurse, Beratungsangebote oder auch Unterstützung bei Behördengängen statt. Dass migrantische Selbstorganisationen die erste Anlaufstelle für Geflüchtete sind, unterstreicht nicht nur die Relevanz für die Geflüchteten, sondern auch für die Gesellschaft und den Staat. Durch die Arbeit und Angebote der Organisationen haben Geflüchtete die Möglichkeit, sich zu organisieren, sich in den Arbeitsmarkt zu integrieren und an der Gesellschaft teilzuhaben (a. a. O.: 33).

Doch obwohl die Selbstorganisationen zum Engagement und zur Integration beitragen, kritisieren die migrantischen Vereine, dass die Gesellschaft diese Rolle und Aufgabe nur einseitig von ihnen erwarte. Was die Organisationen von der Gesellschaft und gegebenenfalls auch vom Staat wünschen, sei die Anerkennung, dass Integration eine multilaterale gemeinsame Aufgabe ist. Sie kritisieren, dass die Gesellschaft die Aufgabe der Integration allein den Migrant*innen und Geflüchteten und somit auch den migrantischen Selbstorganisationen zuschreibe und dabei Lösungen erwarte. Die beiderseitige Eingliederung in die Prozesse der Konsolidierung des Zusammenlebens könne aber Spannungen und Unruhe verhindern:

„Vor allem, was auch ganz wichtig ist, wenn du gerade ansprichst, Integration ist nicht nur also Integration wird nicht stattfinden, wenn nur die Migranten sich integrieren. Das muss von beiden Seiten kommen und wir müssen es einfach in der Mitte treffen und auch die deutsche Gesellschaft muss ähnlich mal kapieren, dass wir eine postmigrantische Gesellschaft sind und entweder akzeptieren wir die Tatsache, das heißt uns gegenseitig oder es wird immerzu Spannungen geben ja.“ (T_190715, Pos. 418)

2.1.2 Staat und Politik

Die Selbstorganisationen sind der Ansicht, dass sie für die Gesellschaft, aber auch für den Staat, eine wichtige Rolle spielen. Doch sie wollen diese Anerkennung vom Staat und auch die Bestätigung und Würdigung, dass sie relevant sind und einen Gewinn für den Staat und die Gesellschaft darstellen:

„Ja, diesbezüglich führen wir natürlich auch Dialoge jetzt mit der Stadt, Stadtverwaltung, wo wir so einerseits sehen und so ein bisschen aber auch uns erhoffen, dass die Stadtverwaltung uns genauso wie so eine Bereicherung sieht, wie wir uns selber sehen und dass sie uns nicht verlieren wollen.“ (T_190719, Pos. 94)

Förderung / Finanzierung

Die meistgeäußerte erwünschte Veränderung, die sich an den Staat und an die Politik richtet, betrifft die Möglichkeiten und Zusagen von Förderung. Mit der Förderung und der Finanzierung der Selbstorganisationen sind sehr viele Faktoren verbunden, vor allem Abhängigkeiten. So können Aktivitäten und Angebote ohne eine Finanzierung nicht aufrechterhalten werden, oder es entsteht das Problem, dass neue und aufwendige Angebote oder Projekte nicht umgesetzt werden können:⁵

„Also, ich würde sehr gerne viel mehr / mehrere Veranstaltungen oder viel mehr Sachen machen ehrlich gesagt. Also, vielleicht mehrere Projekte angehen, aber leider geht das aus finanziellen Gründen nicht.“ (T_190619, Pos. 50)

Doch die fehlenden Finanzierungsmöglichkeiten betreffen nicht nur zukünftige Projekte oder Angebote, sondern auch auf lange Sicht die Existenz der Organisationen selbst, die von der Förderung abhängig sind:

„Das haben wir ja auch sehr oft, dass viele Einrichtungen einfach schließen müssen, weil es einfach keine Gelder mehr gibt.“ (T_190828, Pos. 75)

Mehr Förderung bedeutet für die Selbstorganisationen auch Zugang zu neuen, jüngeren Mitgliedern – und das nicht nur durch Projekte, sondern auch durch die Förderung von Personalstellen⁶, was etwa in der Theorie von Hadeed (2005) behandelt wird. So könnte genau das in erster Linie ein gewisser Anreiz für junge Menschen sein, um sich zivilgesellschaftlich einzubringen. Dadurch würden die Hauptaktivist*innen, welche sich bereits jahrelang engagieren, entlastet werden. Weiterhin ist der Mangel an Kontinuität eine Schwierigkeit in der ehrenamtlichen Arbeit. Meistens gibt es eine feste Gruppe oder Anzahl an Personen, welche an den Angeboten teilnehmen. Die Schwächung dieser Gruppe wäre ein großes Problem für die Organisation. So könnte der Staat Finanzierungen ermöglichen, wodurch feste Stellen und Mitarbeiter*innen eingerichtet werden können, die auf Verstetigung hin arbeiten und fortlaufende Angebote gestalten (vgl. a. a. O.: 158):

5 Dieser Interviewausschnitt betrifft zum einen die „Aktivitäten und Angebote“ der Selbstorganisation, die der Kategorie „Veränderungswünsche nach innen“ zugeteilt wurden. Zum anderen hängt der Ausschnitt auch mit der „Förderung und Finanzierung“ zusammen, was sich an den Staat richtet und somit der Kategorie „Veränderungswünsche nach außen“ zugeordnet wurde. Wie schon in dem Abschnitt zu den Dimensionen der Veränderungswünsche beschrieben wurde, kann dieser Ausschnitt als eine *Grauzone* gesehen werden. Doch in diesem Fall wird der Ausschnitt als Anliegen verstanden, da sich dieser an den Staat und die Politik richtet.

6 Die Untersuchungen des *Sachverständigenrates deutscher Stiftungen für Integration und Migration* ergaben, dass vor allem erfolgreiche Selbstorganisationen inzwischen häufiger mit Hauptamtlichen arbeiten (vgl. die Studie des SVR-Forschungsbereichs 2020–2: 45).

„Und wenn wir mal in eine größere / also oder nächste Förderstufe gehen, wäre es vielleicht auch schön, wenn es Leute gibt, die das Vollzeit machen, weil ich bis jetzt trotz allem immer das Gefühl habe, so, ich mache das gerne ehrenamtlich, ich mache gerne meine hauptberufliche Tätigkeit, aber man hat immer das Gefühl, dass man halt nicht 100 Prozent geben kann, weil man eben eigentlich auch woanders eingebunden ist.“ (T_190725, Pos. 126)

Dieselben Vorteile der Förderung und Implementierung einer fest angestellten hauptamtlichen Person werden auch durch die Untersuchung des Sachverständigenrates deutscher Stiftungen für Integration und Migration (2020) bestätigt. Neben der Entlastung der Ehrenamtler*innen und der Erweiterung der Angebote wird auch hier die Professionalisierung der Selbstorganisation aufgeführt (vgl. Studie des SVR-Forschungsbereichs 2020: 47).

Migrantische Selbstorganisationen brauchen, so wie andere zivilgesellschaftliche Organisationen auch, einen gleichwertigen Zugang zu Finanzierungs- und Fördermöglichkeiten. Dafür müssen Infrastrukturen bereitgestellt und Zugänge zu Förderungen geschaffen werden, um so dem Druck der Konkurrenz entgegenzuwirken (Priemer/Schmidt 2018: 6).

2.1.3 Andere migrantische Selbstorganisationen

Kooperation

Die geäußerten Veränderungswünsche der migrantischen Selbstorganisationen zeigen, dass die Kooperation und Zusammenarbeit mit anderen Organisationen fehlt und daher sehr erwünscht ist:

„[F]ehlt ein bisschen diese Zusammenarbeit aller Einrichtungen, die in einer Stadt sind, die das gleiche Schwerpunkt haben. So wenn sie zusammen Angebote machen oder zusammen etwas anbieten.“ (T_190930, Pos. 82)

Dieses Anliegen und die Nachfrage der Organisationen verweisen auf die Theorie von Hunger und Metzger (2011), die sich mit den Faktoren beschäftigt, welche entscheidend für den Erfolg oder Misserfolg von Kooperationen sind. Dabei wird zwischen relationalen, externen und internen Faktoren unterschieden. Die *relationalen* Faktoren umfassen die Motivation, welche den Kernpunkt bildet, die Kommunikation, die Hierarchie, das Vertrauen und die Konkurrenz, die Partizipation, Vorurteile, sowie die Ressourcen und die Finanzierung. Die *externen* Faktoren dagegen umfassen die Verwaltung und andere externe Akteur*innen, die Förderung und den öffentlichen Diskurs, wobei die *internen* Faktoren die Organisationsstruktur und Professionalisierung beinhalten (vgl. Hunger/Metzger 2011: 52 ff.).

Die Zusammenarbeit zwischen migrantischen Selbstorganisationen kann für beide Seiten unter der Voraussetzung, dass beide gleichermaßen von der

Arbeit profitieren, ein Gewinn sein. Die Vernetzung bewirkt mehr Angebote und trägt gegebenenfalls auch zur Sichtbarkeit der Organisationen bei. Im folgenden Interviewausschnitt wird neben der gesuchten Zusammenarbeit zwischen den Frauen auch ein Vergleich zu der Vernetzung zwischen den Männern und der damit verbundenen Unterstützung gezogen. Somit ist neben der Kooperation auch die Unterstützung untereinander erwünscht, denn auch für die erfolgreiche Akquise von Fördermitteln ist der Support der älteren, stärker strukturierten Selbstorganisationen wichtig für die neueren, kleineren Organisationen (Halm et al. 2020: 70):

„Frauen müssen halt noch besser lernen zu netzwerken, meiner Meinung nach. Da haben die Männer uns einiges noch voraus. Die haben überhaupt keine Scham ihrem Buddy die Jobs zuzuschieben. Da müssen Frauen noch ein bisschen besser werden, glaube ich.“ (T_190726, Pos. 478)

Doch nicht nur die Selbstorganisationen profitieren von der Zusammenarbeit und wünschen sich mehr Kooperation, um die Zielgruppe zu erweitern oder die Organisation zu professionalisieren. Ein weiterer wichtiger Grund sind die Mitmenschen, die von der Kooperation profitieren können:

„Also, generell wäre es natürlich schön, wenn diese Arbeit kein Einzelfall in einer Stadt wäre, sondern wirklich von allen Gemeinden, allen muslimischen Gemeinden ausgeübt werden würde, dann würden wir halt natürlich auch. Es wäre für uns auch 'ne Erleichterung und natürlich auch für unsere Mitmenschen, weil dann einfach viel mehr Bezugspersonen da wären.“ (T_190719, Pos. 102)

2.2 Veränderungswünsche nach innen

Die zweite Kategorie befasst sich mit den Veränderungswünschen nach innen. Die „inneren“ Adressat*innen sind hierbei die Organisation und ihre Akteur*innen selbst, die in diesem Fall beispielsweise mehr Weiterbildungen wünschen. Bei dieser Kategorie handelt es sich um interne Anliegen. Die Aufforderungen an die Selbstorganisation lassen sich ebenfalls untergliedern. So würden die migrantischen Selbstorganisationen Veränderungen im Bereich Aktivitäten und Angebote, Ressourcen, wie Räumlichkeiten und Zeit, Mitgliederstruktur und Zielgruppe vornehmen. Weitere Überarbeitungen betreffen die Weiterentwicklung der Organisation und die Öffentlichkeit sowie Publicity. Damit ist die Sichtbarkeit der Initiativen gemeint:

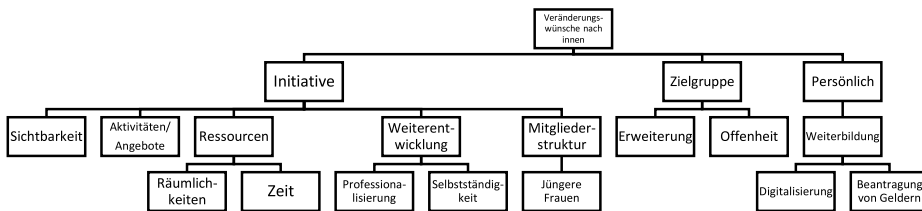


Abbildung 3: Die Veränderungswünsche nach innen

2.2.1 Initiative

Sichtbarkeit

Einige der zivilgesellschaftlichen Akteur*innen bringen in den Interviews zum Ausdruck, dass sie mit ihrer Arbeit und der Organisation sichtbar werden wollen:

„Und das ist unser großes Problem jetzt, dass, dass wir wirklich einen Dach über den Kopf haben, weil unsere Arbeit wird immer sichtbarer und sichtbarer, wir machen sehr vi / also wertvolle Arbeit und, und ja. Wir möchten noch mehr sichtbar sein.“ (T_190621, Pos. 22)

Dieses Anliegen hängt damit zusammen, dass sie die „wertvolle“ Arbeit, die sie leisten, öffentlich zeigen wollen. Ein weiterer Grund für die Sichtbarkeit ist der Zugang zur Zielgruppe und deren Erweiterung:

„Also, hat sich der Verein auch so ein bisschen rumgesprachen und die haben natürlich nochmal Leute eingeladen, wo hier in [Stadt in Hessen] gelebt haben und die eigentlich gesagt haben: ‚Wir haben ja nichts von Ihrem Verein gehört.‘ [...] Also, die Leute, die kennen / die es kennen, kennen es und aber man kommt halt nicht an alle ran. Es ist sehr schwer. Das würde ich sehr gerne ändern wollen.“ (T_190619, Pos. 52)

Wird die Selbstorganisation bekannter und die geleistete Arbeit sichtbarer, so steige auch die Möglichkeiten, mehr Frauen anzusprechen und zu erreichen. Zudem könnten die Akteur*innen mehr Anerkennung in der Gesellschaft gewinnen und sich so etablieren (siehe hierzu auch Honneth 2010). Doch die Sichtbarkeit beeinflusst nicht nur die Zielgruppe, sondern auch den Zugang zu Fördermöglichkeiten. Organisationen, die einen „Wiedererkennungswert“ haben und bekannt sind, haben bessere Chancen bei der Genehmigung von Fördermitteln (vgl. Reinecke et al. 2010: 96).

Aktivitäten und Angebote

Zu einem der am häufigsten genannten Bereiche, der von den Akteur*innen verändert werden will, gehören die Aktivitäten und Angebote für die Ziel-

gruppe. Neben zahlreichen niedrigschwelligen Angeboten, wie zum Beispiel ein Schwimmkurs für Frauen, ein Frauencafé oder Nachhilfe, wollen die Organisationen auch Beratung, Workshops, Sprachkurse oder Bildungsreisen anbieten:

„[A]ber wir wollen halt auch, dass sie / ja ok sie haben ihre Heimat [Stadt] kennengelernt, aber irgendwo haben wir ja zwei Heimat / also einmal hier Deutschland die Heimat und einmal die Türkei. Und wir wollen zum Beispiel, dass die Kinder die Politik hier in Deutschland kennenlernen. Weil die meisten wissen nicht worum es hier geht, wie die Politik hier aussieht und sie hören nur das von ihren Eltern und haben keinen Vergleich sozusagen. Wir würden nach Berlin fahren wollen zum Beispiel. In Köln waren wir ja schon und haben Kölner Dom und die Zentralmoschee besucht und die Gemeinsamkeiten der Religionen besprochen und demnächst würde ich mit den Kindern nach Berlin fahren wollen, damit sie die also im Landtag die Politik besser / was heißt besser, die Politik kennenlernen und die Gemeinsamkeiten mit der unter anderem türkischen Politik oder die Politik halt in Syrien. Es gibt ja auch syrische Kinder in der [Projekt]. Das sie Gemeinsamkeiten, Unterschiede oder Gemeinsamkeiten dort entdecken und das wir darüber mal so sprechen zum Beispiel.“ (T-190806_34119_LES, Pos. 20)

Die fehlenden beziehungsweise schwer zugänglichen finanziellen Möglichkeiten wurden weiter oben bereits angesprochen. Die fehlenden oder erwünschten Aktivitäten und Angebote sind ebenfalls davon betroffen. Doch nicht nur die Finanzierungsmöglichkeiten, sondern auch Faktoren wie die zeitlichen Kapazitäten der zivilgesellschaftlichen Akteur*innen, die fehlenden Räumlichkeiten, die geringe Zahl der Teilnehmer*innen⁷ oder auch der Mangel von Expert*innen für bestimmte Angebote und die damit verbundenen fehlenden Vergütungsmöglichkeiten verhindern eine strukturelle Veränderung in diesem Bereich. Das tangiert auch die wichtige Brückenfunktion der migrantischen Selbstorganisationen, was die Verbindung zwischen Migrant*innen und der Mehrheitsgesellschaft betrifft.⁸

Ressourcen

Den zivilgesellschaftlichen Akteur*innen fehlen in ihren eigenen Organisationen zum einen die Räumlichkeiten und zum anderen die Zeit. Für ein dauerhaftes und wirksames Engagement sind eigene Räume sowie eine anständige technische Ausstattung zwingend erforderlich. Der Wunsch nach eigenen

7 Die Angebote und Aktivitäten der Selbstorganisationen richten sich nach den geäußerten Bedarfen der Zielgruppe. Obwohl diesen Bedarfen nachgekommen wird, kann es vorkommen, dass sich die Anzahl der Teilnehmer*innen mit der Zeit verringert.

8 Hiermit ist die Rolle der Vermittlung gemeint. Die Migrantinnenselbstorganisationen führen Migrant*innen mit anderen Angeboten zusammen, die sie von allein nicht identifizieren und erreichen könnten.

Räumlichkeiten scheitert in den meisten Fällen an den finanziellen Möglichkeiten (vgl. Naumann 2011: 46). Folgende Interviewausschnitte zeigen, dass sie dadurch an befristete Projekte gebunden sind und nicht flexibel sein können:

„Wir sind seit 2018 gegründet und funktioniert und und ja aber bis heute wir haben keine Räumlichkeit oder strukturelle Funding, das heißt wir sind von einem Projekt zum anderen Projekt so funktioniert.“ (T-190624, Pos. 2)

„Oder natürlich ein Raum wäre halt auch gut, wo man dann nicht jedes Mal suchen muss. Jedes Mal wie gesagt, ein Jahr vorher wissen muss, dass man an dem und dem Datum den Saal auch nimmt.“ (T_190718, Pos. 98)

Fehlende Räumlichkeiten beziehungsweise keinen Zugang zu eigenen Räumlichkeiten zu haben bedeutet für Selbstorganisationen, dass sie keine Angebote organisieren können und abhängig von Dritten sind (vgl. Reinecke et al. 2010: 96). Obwohl vor Projektbeginn das Ende mitgedacht werden sollte und es von vornherein klar ist, dass die Förderung nur befristet gewährt wird, herrscht kurz vor Projektende eine Ungewissheit für die Selbstorganisationen (vgl. Boltanski/Chiapello 2003: 156). Es ist fraglich, wie die bestehenden Angebote weiterhin stattfinden sollen oder ob überhaupt neue Angebote aufgelegt werden können. Das beeinträchtigt auch die Zielgruppe und die interessierten Frauen.⁹ Räumlichkeiten sind eine Voraussetzung für die Professionalisierung der Selbstorganisationen; nur durch den Zugang zu Räumen haben sie die Möglichkeit, sichtbar zu werden (vgl. a. a. O.: 97).

Zeit

Wie schon oben erwähnt, ist die zeitliche Begrenztheit, welche die ehrenamtliche Arbeit beeinträchtigt, eine große Herausforderung für die zivilgesellschaftlichen Akteur*innen:

„Wir sind alle ehrenamtlich tätig. Und deswegen hat nicht jeder immer Zeit zu kommen und sich zu treffen. Das fehlt mir halt. Also ich würde das anders machen, aber wie gesagt, ich würde das halt auch nur anders machen können, wenn ich auch die finanzielle Macht dazu hätte. Das fehlt halt.“ (T_190715, Pos. 116)

Die zeitlichen Kapazitäten beeinflussen die ehrenamtliche Tätigkeit der Akteur*innen. Zusätzlich kommt noch hinzu, dass neben einem Beruf das ehrenamtliche Engagement eine zusätzliche Belastung darstellt. Diese zeitliche Begrenztheit verhindert die Weiterentwicklung der Selbstorganisation. Es können keine weiteren Angebote organisiert werden, und dem wichtigsten Faktor für die Professionalisierung der Organisation, nämlich der Antragstellung, kann nicht nachgegangen werden. Neben dem spezifischen Fachwissen für diese Aufgabe

⁹ Siehe auch den Beitrag von Jeran, Kirschev und Sponick in diesem Band.

fehlt den Akteur*innen auch die Vernetzung.¹⁰ Im obigen Interviewausschnitt werden für die zeitliche Knappheit ausgleichsweise finanzielle Mittel als Lösung angesehen. Fest finanzierte und ausgebildete Personen könnten diese Aufgaben übernehmen (vgl. Boltanski/Chiapello 2003: 97). Dieser Standpunkt und der Wunsch nach fest angestellten Mitarbeiter*innen wurde von mehreren migrantischen Selbstorganisationen geäußert.¹¹

Mitgliederstruktur

Die Mitgliederstruktur ist einer der am häufigsten genannten Bereiche, die als Veränderungswunsch geäußert wurden. In diesem Zusammenhang beschwerten sich die zivilgesellschaftlichen Akteur*innen häufig darüber, dass sich jüngere Menschen nicht engagieren wollen oder auch nicht die Passion dafür aufbringen und sie nicht unterstützen:

„Gerne wären wir vielleicht auch jünger, würden uns gerne verjüngen. Das ist auch in jedem Verein oft das Problem, dass man immer älter wird, aber jüngere Leute weniger dafür begeistern kann, leider. Ich weiß auch nicht. Also daran arbeiten wir jetzt auch, dass wir halt jüngere Leute ansprechen können, die dann vielleicht auch mitmachen wollen auf Dauer.“ (T_190718, Pos. 98)

Dieses Anliegen wird auch häufig unter den Selbstorganisationen thematisiert. Diejenigen von den jüngeren Mitgliedern, die sich einbringen, haben nur begrenzt Zeit, da die Arbeit in der Organisation nun mal ehrenamtlich ist und sie diese Zeit für das Engagement neben Bildung, Beruf und Familie finden müssen:

„Das ist halt schade, aber das ist halt überall. Egal mit welchem Verein wir sprechen, es ist überall das gleiche Problem. Dass halt jüngere Leute irgendwie keinen Bock haben oder irgendwie erst später dann so auf den Geschmack kommen, das ist halt. Ich mein, die haben ja auch andere Sorgen. Die müssen erstmal mit der Schule fertig werden, Berufswelt und dies und das, sich erstmal finden und dann hat man ja Zeit. Oder findet Zeit oder hat überhaupt das Bedürfnis was zu machen oder sich einzubringen. Das kann man ja alles verstehen, aber ja genau.“ (T_190718, Pos. 162)

Selbstorganisationen sind vom ehrenamtlichen Engagement abhängig (vgl. Reinecke et al. 2010: 97). Dadurch, dass sich jüngere Menschen zivilgesellschaftlich nicht engagieren wollen oder können, bleiben die Aufgaben oder auch die Verantwortung auf den Schultern der älteren Hauptakteur*innen liegen. Infolgedessen, dass ältere Akteur*innen die Aufgaben in der Organisation und das Pflichtbewusstsein nicht den jüngeren Beteiligten überlassen können, fühlen sie sich mit der Zeit dazu gezwungen (und sie verspüren auch einen gewis-

10 Siehe auch den Beitrag von Sponick in diesem Band.

11 Siehe die Veränderungswünsche nach außen: Förderung und Finanzierung.

sen Druck), diese Pflichten fortzuführen, damit die Aktivitäten und Angebote weiterhin organisiert werden können und die Organisation bestehen bleibt. Neue, jüngere Mitglieder bedeuten für die Organisation auch neue Zielgruppen oder die Erweiterung der Zielgruppe und auch möglicherweise neue Ideen, Vorschläge und Angebote.

Wenn die finanzielle Situation der Selbstorganisationen es hergeben würde, dass beispielsweise Kinderbetreuung für junge Mütter angeboten wird oder auch die Fahrtkosten übernommen werden, so wäre für einige jüngere Akteur*innen die Wahrscheinlichkeit auch höher, sich zivilgesellschaftlich einzusetzen. Dieser Aspekt wird auch durch Reinecke et al. (2010: 95) bestätigt, welche die finanzielle Lage als eine Herausforderung der Mitglieder ansehen.

2.2.2 Persönlich

Weiterbildung

Neben den Aktivitäten und Angeboten sowie der Mitgliederstruktur gehört die Weiterbildung zu den meistgeäußerten Wünschen der Selbstorganisationen. Die Weiterbildung der in den Organisationen tätigen Akteur*innen ist wichtig für die Organisation selbst und auch essenziell für die je eigene Professionalisierung. Hierfür sind die finanzielle Unabhängigkeit oder der Zugang zu Fördermöglichkeiten maßgebliche Faktoren. Doch das fehlende Wissen der Akteur*innen bezüglich der Akquise öffentlicher Mittel stellt eine besondere Schwierigkeit dar.¹² Auch in der Theorie von Reinecke et al. (2010: 96) wird in Bezug auf die Professionalisierung der migrantischen Selbstorganisationen der Wissensmangel als ein Erschwernis beurteilt. Im folgenden Interviewausschnitt wird das Anliegen der Weiterbildung im Kontext von Fördermöglichkeiten verdeutlicht:

„Also, wenn ich jetzt so drüber nachdenk für mich, ehm wäre es zum Beispiel wichtig zu wissen, an welche Stellen kann ich mich wenden, um irgendwelche Gelder zu beantragen, um welche Infobroschüren über bestimmte Themen zu bekommen.“ (T_190829, Pos. 234)

Abgesehen von der Professionalisierung ist für die Akteur*innen die Fortbildung auch wichtig, um die Arbeit sichtbarer und stabiler zu machen. Der Faktor der Sichtbarkeit wurde in der vorliegenden Abhandlung schon ausführlich dargelegt:¹³

¹² Siehe auch den Beitrag von Sponick in diesem Band.

¹³ Siehe die Veränderungswünsche nach innen (Initiative und Sichtbarkeit).

„Ja, werde ich weiterqualifizieren, dass ich meine Arbeit besser sichtbar machen kann oder wie man Projektarbeit, oder, ich möchte weiterqualifizieren, das ist meine Arbeit stabiler wird, ne?“ (T_190617, Pos. 118)

3 Fazit

Grundsätzlich ist festzuhalten, dass die geäußerten Veränderungswünsche der migrantischen Selbstorganisationen zum einen an interne Akteur*innen wie die Organisation selbst und die dort tätigen Personen, und zum anderen an externe Akteur*innen adressiert sind. Hierunter fallen die Gesellschaft, der Staat sowie andere Selbstorganisationen und die muslimische Community. Diese Adressat*innen bilden die beiden Kategorien beziehungsweise die Dimensionen der Anliegen: Die Veränderungswünsche nach *außen* und die Veränderungswünsche nach *innen*, wobei es auch Graubereiche und Anliegen gibt, die beiden Kategorien zugeteilt und nicht streng zugeordnet werden können. Es konnte aufgezeigt werden, dass – obwohl die festgestellten Adressat*innen uneinheitlich und vielseitig sind – sie doch in einer gewissen Weise miteinander zusammenhängen. So haben sich viele migrantische Selbstorganisationen zu den fehlenden Räumlichkeiten geäußert, was indirekt aber auch die Finanzierung beziehungsweise die Fördermöglichkeiten tangiert. Die Einteilung der Veränderungswünsche verdeutlicht die Priorisierung und Gewichtung der Kategorien. In diesem Zusammenhang wurde festgestellt, dass sich die migrantischen Selbstorganisationen mehr Veränderungen in der Organisation selbst und unter den dort tätigen zivilgesellschaftlichen Akteur*innen¹⁴ wünschen, um sich zu professionalisieren. Um das zu erreichen, streben die migrantischen Selbstorganisationen mehr Zusammenarbeit beziehungsweise Kooperationen mit anderen Selbstorganisationen an und wünschen sich mehr Fördermöglichkeiten vom Staat. Es bedarf weiterführender Forschungen, um einen tieferen Blick in die inneren Veränderungswünsche der migrantischen Selbstorganisationen zu ermöglichen.

Literatur

- Boltanski, Luc/Chiapello, Éve (2003): Der neue Geist des Kapitalismus. Konstanz: UVK-Verl.-Ges (Édition discours, 30).
- Forschungsbereich beim Sachverständigenrat deutscher Stiftungen für Integration und Migration (SVR-Forschungsbereich) (2019): Anerkannte Partner – unbe-

¹⁴ Kategorie: Veränderungswünsche nach innen.

- kannte Größe? Migrantenorganisationen in der deutschen Einwanderungsgesellschaft. Berlin.
- Forschungsbereich beim Sachverständigenrat deutscher Stiftungen für Integration und Migration (SVR-Forschungsbereich) (2020): Vielfältig engagiert – breit vernetzt – partiell eingebunden? Migrantenorganisationen als gestaltende Kraft in der Gesellschaft. Berlin.
- Hadeed, Anwar (2005): Selbstorganisation im Einwanderungsland. Partizipationspotenziale von Migranten-Selbstorganisationen in Niedersachsen. Oldenburg: Bibliotheks- und Informationssystem der Carl von Ossietzky Universität Oldenburg.
- Halm, Dirk/Sauer, Martina/Naqshband, Saboura/Nowicka, Magdalena (2020): Wohlfahrtspflegerische Leistungen von säkularen Migrantenorganisationen in Deutschland, unter Berücksichtigung der Leistungen für Geflüchtete. Baden Baden: Nomos. <https://doi.org/10.5771/9783748923152>
- Honneth, Axel (2010): Kampf um Anerkennung: Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Hunger, Uwe/Metzger, Stefan (2011): „Kooperation mit Migrantenorganisationen“. Studie im Auftrag des Bundesamts für Migration und Flüchtlinge. Münster. <https://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:kobv:109-1-8152197>
- Kuckartz, Udo (2018): Qualitative Inhaltsanalyse. Methoden, Praxis, Computerunterstützung. Weinheim/Basel: Beltz Juventa.
- Müller-Jentsch, Walther (2008): Der Verein – ein blinder Fleck der Organisationssoziologie. BJfS 18, 476–502. <https://doi.org/10.1007/s11609-008-0020-9>
- Naumann, Siglinde (2011): Migrantenselbstorganisationen – Träger des Engagements von Migrantinnen und Migranten. In: Forschungsjournal Soziale Bewegungen. Analyse zu Demokratie und Zivilgesellschaft 24(2), 43–49. Lucius & Lucius. <https://doi.org/10.1515/fjsb-2011-0207>
- Priemer, Jana/Schmidt, Mara (2018): Engagiert und doch unsichtbar? Migrantenorganisationen in Deutschland. Policy Paper 02 des Stifterverbands für die Deutsche Wissenschaft. Essen.
- Pries, Ludger (2013): Was sind Migranten(selbst)organisationen? Online verfügbar unter: [https://www.bpb.de/gesellschaft/migration/kurzdossiers/158870/was-sind-migrantenselbstorganisationen; zuletzt geöffnet am 26.06.2023](https://www.bpb.de/gesellschaft/migration/kurzdossiers/158870/was-sind-migrantenselbstorganisationen; zuletzt%20ge%2525ffnet%20am%2026.06.2023).
- Reinecke, Meike/Stegner, Kristina/Zitzelsberger, Olga/Latorre, Patricia/Kocaman, Iva (2010): Forschungsstudie Migrantinnenorganisationen in Deutschland – Abschlussbericht. Berlin: Bundesministerium für Familie, Senioren, Frauen und Jugend.
- Strauss, Anselm/Corbin, Juliet (1996): Grounded Theory: Grundlagen Qualitativer Sozialforschung. Aus dem Amerikanischen von Solveigh Niewiarra und Heiner Legewie. Weinheim: Psychologie Verlags Union.

Präventionsangebote in der außerverbandlichen muslimischen Zivilgesellschaft

Die Gefahr eines auferlegten Bildes als prädestinierte Akteur*innen in der Extremismusprävention

Antonia Martin Sanabria & Sören Sponick

1. Einleitung

In den letzten 15 Jahren sind in Deutschland eine Reihe von Studien entstanden, die sich mit Muslim*innen in Deutschland beschäftigen. Fokussiert wurden unter anderem gemeindliche und verbandliche Strukturen (Haug et al. 2009, Antes/Ceylan 2017, Pfündel et al. 2021), Handlungsfelder der Gemeinden (Halm et al. 2012) sowie religiöse Orientierungen bei Jugendlichen (Kiefer et al. 2017, FNRP 2020). Auch wenn diese Studien detaillierte Einblicke in Teilaspekte eines heterogenen muslimischen Alltagslebens ermöglichen, fehlte es bislang an Studien, die sich mit muslimischen Zivilgesellschaftsorganisationen (ZGO) außerhalb der verbandlichen Strukturen beschäftigen.

Der vorliegende Beitrag gliedert sich in einen deskriptiven (Teil I) und einen analytisch-kritischen Teil (Teil II). Teil I gibt eine Bestandsaufnahme der teilnehmenden Zivilgesellschaftsorganisationen (ZGO) geleisteten Präventionsarbeit. Die Auswertung beruht auf einer Stichprobe von insgesamt 88 Interviews sowie drei Fokusgruppengesprächen. Sie umfasst geförderte Initiativen, aber auch solche, die keine Förderung erhielten. Die Interviews wurden in einer zusammenfassenden qualitativen Inhaltsanalyse (vgl. Kuckartz 2018) ausgewertet. Die Leitfragen der in Teil I vorgenommenen Analyse lauten:

- Auf welchen Präventionsebenen lassen sich die in den befragten ZGO durchgeführten Angebote verorten?
- Welche präventiven Angebote stellen die befragten ZGO bereit?
- Welche Alters- und Zielgruppen werden adressiert?
- Worin besteht die soziale Funktion von Prävention für die befragten ZGO?

Teil II baut auf der zuvor durchgeführten Analyse auf und betrachtet die Rolle von Muslim*innen als vermeintliche Multiplikator*innen. Theoriegeleitet wird untersucht, welche Merkmale das Multiplikator*innenkonzept aufweist und inwiefern dieses auf die in der Untersuchung befragten Personen, beziehungsweise auf Angehörige der Initiativen und Vereine, übertragen wird. Es soll die These geprüft werden, ob Menschen mit einem muslimischen Selbstbezug

(oder die als muslimisch gelesen werden) die Rolle als Keykeeper im Bereich der Extremismuspräventionsarbeit erfüllen. Obgleich hier teilweise Übereinstimmungen abgelesen werden konnten, wurde deutlich, dass durch den überwiegend volatilen Charakter der durchgeführten Präventionsmaßnahmen die latente Gefahr der Pathologisierung und der Stigmatisierung (vgl. Greuel 2018) einer konstruierten Gruppe vorliegt, und dass dies der Thematisierung und Reflexion bedarf.

2. Bestandsaufnahme

2.1 Präventionsebenen und adressierte Zielgruppen

Eine erste Systematisierung der in den befragten ZGO geleisteten Präventionsarbeit lässt sich anhand der Einordnung von Gordon (1983) vornehmen, die ursprünglich für die Gesundheitsprävention entwickelt wurde.¹ Während universelle Prävention ohne spezifische Zielgruppe arbeitet und vor dem Auftreten eines bestimmten Problems ansetzt, greift selektive Prävention dann, wenn Risikofaktoren bereits erkennbar sind. Indizierte Prävention setzt dann an, wenn bereits erste Problemausprägungen erkennbar sind. Als Prävention gilt für Gordon also etwas, das einem gegenwärtig noch nicht eingetretenen Zustand vorbeugt (siehe auch Bröckling 2017: 75 ff.). Distanzierungs- und Deradikalisierungsbemühungen, etwa im Umgang mit islamistischem Extremismus, fallen dementsprechend nicht darunter. Sie werden den interventiven Maßnahmen wie der Ausstiegsbegleitung und Ausstiegsberatung zugeordnet (Freiheit et al. 2021: 60) und in dieser Auswertung nicht berücksichtigt.

Ein Großteil der befragten ZGO (50 %) lässt sich in der universellen Prävention verorten. Sie richten ihre Angebote an allgemeine Bevölkerungsgruppen, die noch nicht mit den Problemlagen in Kontakt gekommen sind, die die Präventionsangebote vorbeugen wollen. 10,23 % der Initiativen sind im Bereich der selektiven Prävention tätig. Diese Organisationen richten ihre Angebote an vordefinierte Risikogruppen, für welche eine erhöhte Anfälligkeit in den entsprechenden Präventionsbereichen angenommen wird. Lediglich drei ZGO (3,41 %) lassen sich im Bereich der indizierten Prävention verorten. Sie richten ihr Angebot an Personen, bei denen bereits erste Indizien für Problemausprägungen vorliegen:

1 Die analytische Zuordnung zu den Präventionsebenen erfolgte nachträglich durch die Forschenden. In den Interviews wurde das Präventionsverständnis primär mit der Frage nach der Selbstzuschreibung einer präventiven Wirkung erhoben. Nach einer Zuordnung auf die vorgenannten Präventionsebenen wurde nicht gefragt.

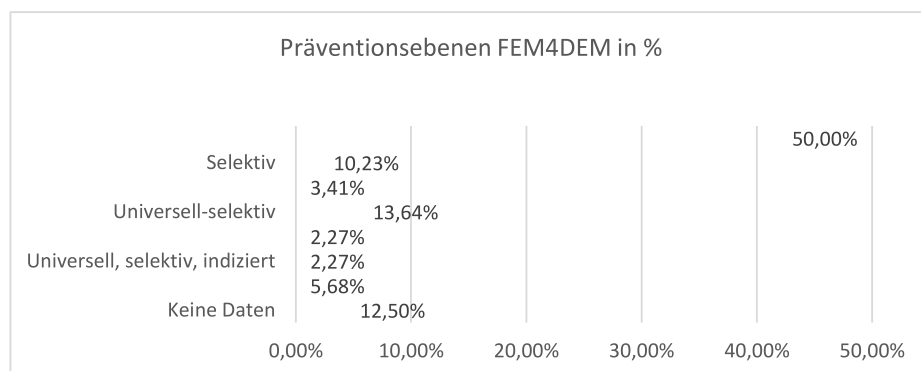


Abbildung 1: Präventionsebenen gesamt

In der präventiven Praxis lassen sich die Präventionsebenen jedoch nicht immer eindeutig voneinander trennen (Freiheit et al. 2021: 61):

„Solche ‚Schwellenprojekte‘ zeichnen sich dadurch aus, dass der Zeitpunkt, an dem sie wirksam werden, eben an der Grenze von universeller zu selektiver oder von selektiver zu indizierter Prävention liegt“ (Lützinger et al. 2020: 605).

Anhand der Daten lassen sich diese Schwellenprojekte ebenfalls beobachten. 16 der befragten Initiativen waren auf mehreren Präventionsebenen gleichzeitig tätig, zwölf (13,64 %) davon auf universeller und selektiver Ebene und zwei (2,27 %) im selektiven und indizierten Bereich.

Es ist festzustellen, dass die oben genannten Begriffe den in den befragten Initiativen tätigen Personen entweder nicht bekannt sind oder sie diese zumindest nicht verwenden. Weiterhin zeigt sich, dass es zwischen den Initiativen bislang kein gemeinsam geteiltes Präventionsverständnis gibt. Hier sind mehrere Gründe denkbar: Zum einen war der Großteil der Initiativen erst seit wenigen Jahren aktiv. Ein gemeinsames Präventionsverständnis konnte sich im Laufe der Zeit also noch ausbilden. Zum anderen handelt es sich um niederschwellig organisierte Initiativen, die hauptsächlich quartiersbezogen und im lokalen Bereich arbeiten und sich nicht primär als Präventionsakteur*innen in ihren jeweiligen Handlungsbereichen verstehen.² Zudem handelte es sich bei den Tätigkeiten der befragten Organisationen nicht um klassische Präventionsarbeit. Daher ist denkbar, dass die Initiativen keine Notwendigkeit sahen, sich mit diesen Begriffen auseinanderzusetzen und ein gemeinsames Verständnis auszubilden. Damit ist nicht gesagt, dass die Initiativen keine wertvolle Präventionsarbeit leisten würden; diese werden im nächsten Abschnitt beschrieben. Im Unterschied etwa zu den im MAPEX-Forschungsprojekt (MAPEX 2021) be-

² Vgl. auch den Beitrag von Logeswaran in diesem Band.

fragten professionellen Akteursgruppen ist Prävention aber nicht der zentrale Organisationszweck, zu dem sich die Mitglieder des Vereins oder der Gruppe zusammengefunden haben.

2.2 Tätigkeitsfelder

Eine weitere Kategorisierungsmöglichkeit besteht hinsichtlich der Tätigkeitsfelder, in denen die Initiativen aktiv sind. Deren Heterogenität wird insbesondere im Bereich der universellen Prävention deutlich. Hier sind die meisten Angebote den Bereichen *Beratung* und *Begleitung* zuzuordnen (26,87 %). In diesem Bereich der universellen Prävention finden zum Beispiel Workshops statt, in denen die Teilnehmer*innen in einem geschützten Raum über biographische Erlebnisse, aber auch über Erfahrungen mit Marginalisierung oder rassistischer Diskriminierung sprechen können, um sie in der Entwicklung ihrer eigenen Identität zu stärken. Diskriminierung ließe sich zwar nicht verhindern, so eine Interviewperson. Sie könne aber den Teilnehmer*innen Techniken an die Hand geben, um sie zu befähigen, in Zukunft in diskriminierenden Situationen ‚besser‘ beziehungsweise anders agieren zu können. Darüber hinaus gebe es Informationsveranstaltungen, in denen die Teilnehmer*innen befähigt werden, seriöse von unseriösen Religionsquellen zu unterscheiden, zum Beispiel im Umgang mit extremistischer Mobilisierung, oder Selbstverteidigungskurse für junge Mädchen, in denen diese lernen, wie sie sich im Fall einer körperlichen Bedrohung selbst verteidigen können:

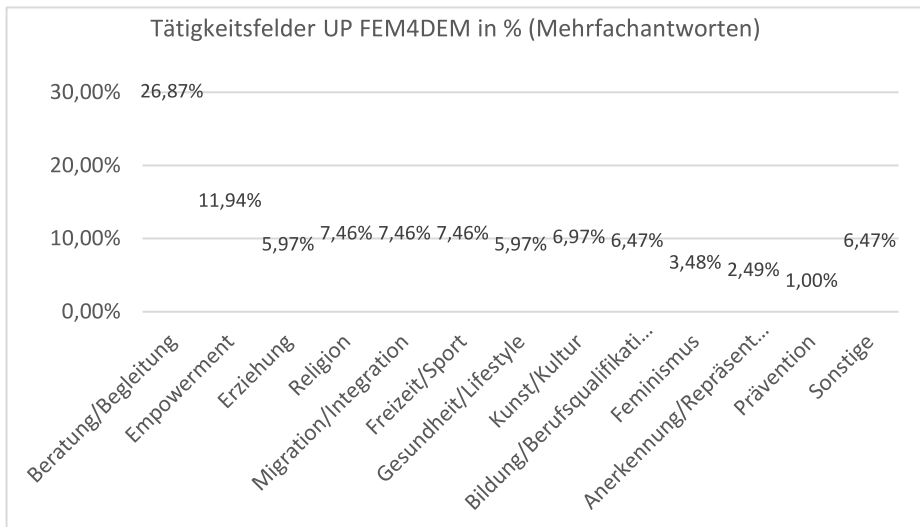


Abbildung 2: Tätigkeitsfelder Universelle Prävention

Die vorgenannten Angebote lassen sich zusätzlich nach dem empirischen Ort unterscheiden, an dem sie stattfinden. Hier finden sich (organisations-)interne Formate und (organisations-)externe Formate. Es handelt sich zumeist um interaktionsbasierte Angebotsformate, in denen die Teilnehmer*innen unter Bedingungen physischer Anwesenheit miteinander interagieren. Interaktionsfreie Formate sind hingegen selten anzutreffen.

Interne Formate adressieren primär die Mitglieder der eigenen Initiative oder der eigenen Community. Kennzeichnend ist hier der Bezug auf konkrete Menschen mit ihren jeweiligen biographischen Hintergründen. Sie sind oft auf der Ebene der universellen und selektiven Prävention zu finden und richten sich zum Beispiel an Mädchen, Jungen, Mütter, Väter, Geflüchtete sowie Familien, wobei sich der Großteil der Angebote der in 2019 befragten Initiativen an Mädchen, junge Frauen und Mütter richtete. Die Angebote finden hauptsächlich in einem geschützten Rahmen statt, etwa in den eigenen Vereinsräumen, um den Teilnehmer*innen einen sicheren Raum zu bieten. Das Spektrum der Angebote ist groß:

- Mädchentreffs,
- (inter-)religiöse Gesprächskreise und Begegnungscafés,
- Selbstverteidigungskurse für junge Frauen und Mädchen,
- Sprachtandems zwischen autochthonen Deutschen und Geflüchteten und
- religiöse Unterweisungen und Informationsveranstaltungen für muslimische Mädchen und Frauen zu verschiedenen Aspekten der islamischen Religion.

Externe Formate adressieren demgegenüber primär Mitglieder der sogenannten Mehrheitsgesellschaft. Sie richten sich in der Regel nicht an konkrete Personen, sondern an ein tendenziell un abgeschlossenes Publikum. Diese Formate lassen sich größtenteils im Bereich der universellen Prävention verorten. Hier werden unter anderem Aufklärungs- und Informationsveranstaltungen durchgeführt. Dabei soll beispielsweise über Stereotype und Vorurteile gegenüber Muslim*innen im Besonderen sowie dem Islam im Allgemeinen aufgeklärt werden („Wir wollen das Islambild in den Köpfen der Menschen verändern“). Die Angebote finden zumeist in der Öffentlichkeit statt, zum Beispiel auf interkulturellen Festen oder anderen Veranstaltungen, wo die Mitglieder der Initiativen Missverständnisse und Vorurteile gegenüber dem Islam ausräumen wollen.

Auch der Blick auf die von den Initiativen adressierten Zielgruppen macht deren Heterogenität deutlich. Die meisten Organisationen bieten Angebote für mehrere Zielgruppen zugleich an. 26,82 % der befragten Organisationen stellt mindestens ein Angebot bereit, das sich explizit an Frauen und Mädchen richtet. Offensichtlich wird hier ein größerer Bedarf gesehen als für andere Zielgruppen. Kinder bis zum Alter von 14 Jahren, ohne Angabe des Geschlechts, werden von insgesamt 12,73 % der Initiativen adressiert, und Jugendliche von 9,09 %. Explizit an Personen mit Migrationsgeschichte richten sich ebenfalls 9,09 % der

Angebote. Die beschriebene Verteilung lässt sich vermutlich darauf zurückführen, dass explizit zivilgesellschaftliche Initiativen auf kommunaler Ebene adressiert wurden, die hinsichtlich ihrer Identität, ihrer Selbstorganisationen und ihrer Zielgruppen auf Frauen und Mädchen ausgerichtet waren. Daher erscheint es plausibel, dass diese Zielgruppe in der Auswertung dominiert:

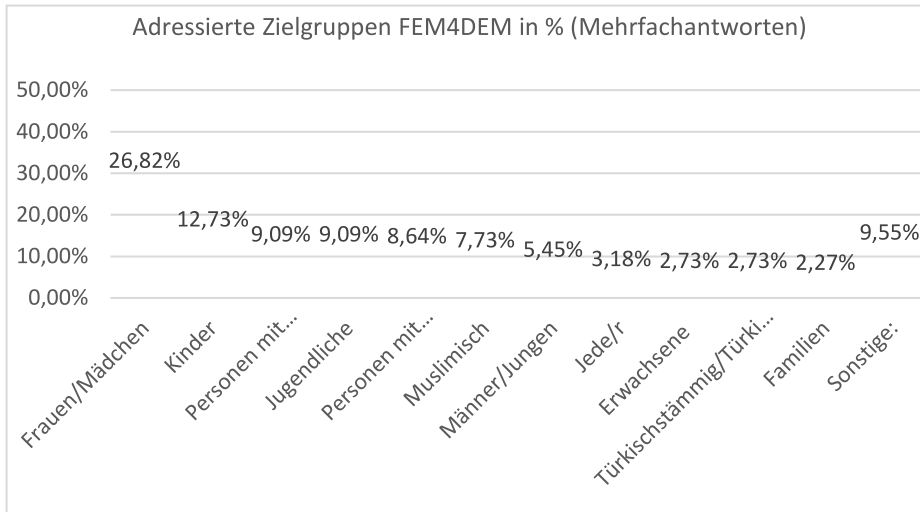


Abbildung 3: Adressierte Zielgruppen

2.3 Was soll Prävention leisten?

Was soll Prävention nun den Befragten zufolge leisten, beziehungsweise welche soziale Funktion schreiben sie ihr zu? Zur Beantwortung dieser Frage werden nachfolgend die Erkenntnisse aus drei Fokusgruppengesprächen zum Thema Prävention herangezogen. Diese fanden im Rahmen eines Vernetzungsworkshops im Jahr 2019 statt. An den Fokusgruppen nahmen ungefähr 20 Personen teil, aufgeteilt in Dreier- und Vierergruppen. Die Themen waren *Prävention*, *Zivilgesellschaft* und *Demokratie*; sie wurden von den wissenschaftlichen Mitarbeiter*innen angeleitet. Jede Gruppe durchlief alle Fokusgespräche und wechselte nach jedem Gespräch an einen anderen Tisch. Die Teilnehmer*innen der Diskussionsrunden waren zwar Mitglieder der befragten Initiativen, es handelte sich jedoch nicht immer um die Personen, mit denen die oben beschriebenen Interviews geführt wurden. Die nachfolgende Beschreibung kann dabei Hinweise auf das Präventionsverständnis der Teilnehmer*innen geben. Folgend werden die Ergebnisse des Thementisches *Prävention* präsentiert.

Was ist Prävention?

Das wurde von den Befragten abstrakt als ein vorsorgliches Handeln beschrieben. Dieses solle der Ausbildung von als unerwünscht definierten Problemausprägungen in den jeweiligen Präventionsbereichen vorbeugen oder verhindern, dass sie weiter persistieren. Sie könne zu verschiedenen Zeitpunkten ansetzen, etwa bevor ein Problem aufgetreten ist, um dessen Eintreten unwahrscheinlicher zu machen und im besten Fall zu verhindern. Prävention zielen aber nicht nur auf Verhinderung ab, sondern zugleich auf die Behandlung bereits bestehender Problemlagen, etwa wenn bereits potentiell demokratiefeindliche Einstellungen vorlägen. In der präventiven Praxis ließen sich Prävention und Behandlung nicht immer eindeutig voneinander trennen. Je nach Beobachtungszeitpunkt ließe sich eine Maßnahme daher entweder der Prävention oder der Behandlung zurechnen.

Wann ist Prävention wirksam?

Alle Befragten sehen präventive Gehalte in der eigenen Arbeit verankert. Implizit sei dies der Fall, wenn Veranstaltungen organisiert würden, die für alle geöffnet sind, zum Beispiel durch Informationsvermittlung, Begegnung und Austausch. Hier laufe Prävention gewissermaßen ‚wie von selbst‘. Explizit werde Prävention hingegen dann, wenn Angebote direkt als Präventionsangebote bezeichnet oder als solche angeboten würden, zum Beispiel bei Angeboten der Drogenprävention oder Informationsveranstaltungen zum Thema Salafismus in Schulen oder Einrichtungen der Jugendhilfe. Präventive Gehalte müssten laut den Befragten also nicht immer explizit mitkommuniziert werden, damit Prävention wirksam werde. Wichtiger sei es, milieuorientiert zu arbeiten, religiöse und ethnische Zugehörigkeit zu beachten sowie das Alter, das Geschlecht und weitere relevante Aspekte der adressierten Zielgruppe miteinzubeziehen. Prävention werde dann besonders wirksam, wenn sie in lokalen Strukturen verortet sei, über vertrauensvolle Zugänge zu den adressierten Zielgruppen verfüge und auf Augenhöhe sowohl mit den adressierten Zielgruppen als auch mit lokalen Multiplikator*innen agieren würde.

3. Muslimischkeit als Präventionsanlass?

Hier geht es um die Frage einer zugeschriebenen wesenhaften Muslimischkeit vor dem Hintergrund intransparenter Abweichungsnorm und im Zusammenhang mit spezifischen Handlungsdimensionen in der Extremismusprävention – also um den Zusammenhang zwischen Menschen mit muslimischem Selbstbezug (oder die als *muslimisch* gelesen werden) und Präventionsarbeit. Diese Untersuchung fand sowohl theoriegeleitet als auch mittels des in der ersten

Projektphase gewonnenen empirischen Materials statt. Wie eingangs bereits beschrieben, wurden im Jahr 2019 Personen und Gruppen aus Initiativen und Vereinen befragt, die sich an der ausgeschriebenen und wissenschaftlich begleiteten Förderung beteiligt hatten und die sich in vielfältiger Weise in der außerverbandlich organisierten muslimischen Zivilgesellschaft engagieren.

Das anwendungsorientierte Forschungsvorhaben nahm Bezug auf das nationale Präventionsprogramm (BMI 2017) sowie auf das Strategiepapier der Bundesregierung zur Extremismusprävention (BMFSFJ 2020). Ein Schwerpunkt des Forschungsprojekts bestand in der Entwicklung und Prüfung von Präventionsansätzen gegen religionsbedingte Radikalisierung. An dieser Stelle soll nun unter Einbezug pädagogischer und soziologischer Theorien darauf eingegangen werden.

3.1 Rahmungen

Grundlage für die Untersuchung, welche Korrespondenz zwischen *muslimisch* und *Präventionsarbeit* sich gegebenenfalls beschreiben lässt, ist die Ausrichtung beider universitären Standorte mit Blick auf muslimische Lebenswelten in migrationsgesellschaftlichen Verhältnissen. Dieser sieht vor, dass Vereine oder Initiativen finanziert werden, die durch ihr durchgeführtes Miniprojekt zivilgesellschaftliches Engagement leisten. Darüber hinaus wurden insbesondere Projekte gefördert, die einen muslimischen Bezug aufwiesen. Der muslimische Bezug konnte somit als ein wichtiges Merkmal innerhalb des Förderrahmens identifiziert werden. Ein weiteres Merkmal des Förderrahmens war die Stärkung der Präventionsarbeit in Bezug auf religiös bedingte Radikalisierung. Dazu konnte festgestellt werden, dass die Themen *muslimisch* und *Extremismusprävention* als Referenzlinien gesetzt und in Bezug zueinander gestellt wurden. Somit wurden zwei Bereiche in eine Art forcierte Korrelation gebracht: Zum einen sollten primär Projekte mit einem muslimischen Selbstbezug gefördert werden, zum anderen wurde damit einhergehend Präventionsarbeit gegen Radikalisierung thematisiert. Dazu wurden zwei Fragestellungen verfolgt:

1. Können Menschen mit muslimischen Selbstbezug oder Menschen, die als *muslimisch* gelesen werden, per se als kompetente Akteur*innen im Bereich der Präventionsarbeit zum Thema religiös bedingte Radikalisierung eingeordnet werden?
2. Welche Folgen hat diese forcierte Korrelation für die soziale Positionierung von Menschen mit muslimischen Selbstbezug?

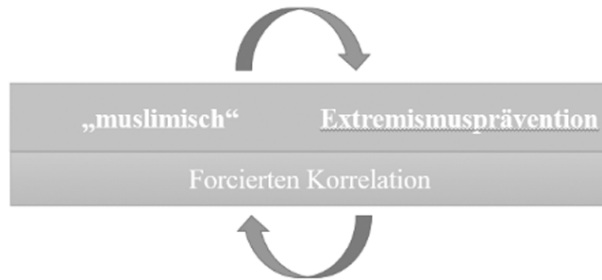


Abbildung 4: Forcierte Korrelation *muslimisch* und *Extremismusprävention*

3.2 Die Rolle als Keykeeper

Die Annahme, ob Menschen mit einem muslimischen Selbstbezug oder die als muslimisch gelesen werden, eine definierte Rolle als *Keykeeper* im Bereich der Extremismuspräventionsarbeit erfüllen können, soll in diesem Abschnitt näher betrachtet werden. Zunächst wird auf das aus den Sozialwissenschaften bekannte Multiplikator*innenkonzept eingegangen. Um die Funktion und Rolle der Multiplikator*innen zu beschreiben, werden unterschiedliche Begrifflichkeiten verwendet, von denen viele eine synonyme Bedeutung aufweisen:

„Gemeinsam ist all diesen Schlüsselpersonen, dass sie einen Schlüssel zu Kontakten in der Hand halten, über den die Fachkraft selbst nicht verfügt, und ihr Engagement damit einen (schnelleren) Zugang zu potentiellen Ressourcen verspricht“ (Möbius 2010: 143).

In diesem Zusammenhang tauchen Bezeichnungen wie *Keykeeper*, Schlüsselperson, Türöffner*innen, Gatekeeper, Drehpunktperson oder Mediator*in auf. Somit ist der Begriff in der Literatur nicht eindeutig eingrenzbar (vgl. Hafen 2012: 66f.). Um das Multiplikator*innenkonzept zu beschreiben, wird nun der Begriff *Keykeeper* verwendet. Dieser taucht insbesondere im Rahmen der Beschreibung von *Good Practice-Projekten* auf (ebd.).

Nachfolgend werden vier grundlegende Merkmale des Multiplikator*innenkonzepts vorgestellt und mit den aus der durchgeführten Untersuchung gewonnenen Daten verglichen. Die Untersuchung kann Hinweise darauf geben, inwiefern die oben genannte These bestätigt werden kann und ob die Rollenzuweisung als *Keykeeper* angebracht und haltbar ist.

Gute Kontakte zur Zielgruppe

Die Rolle der *Keykeeper* zeichnet sich durch „gute Kontakte zur Zielgruppe und deren Einrichtungen“ aus, wodurch ihnen ein großes Potenzial als Multiplikator*innen unterstellt wird (ebd.). Anhand der gewonnenen Daten kann

festgestellt werden, dass eine universelle Präventionsarbeit in der Mehrzahl der durchgeführten Projekte stattfindet. Bezugnehmend auf die eingangs genannte These, wird Extremismusprävention als Handlungsfeld benannt. Extremismusprävention wäre im Bereich der indizierten Prävention zu verorten. Bei einer indizierten Präventionsarbeit im Bereich Extremismus wäre schlussfolgernd davon auszugehen, dass Keykeeper gute Kontakte zu einer von Extremismus bedrohten Zielgruppe und deren Einrichtungen vorweisen können. Aus der vorliegenden Datenlage lässt sich das allerdings nicht bestätigen. Sie gibt keine Hinweise darauf, dass ein spezifischer Kontakt zu von Extremismus bedrohten oder betroffenen Personen vorlag. Nur drei der befragten Initiativen konnten der indizierten Präventionsebene zugeordnet werden, wobei diese nicht immer explizit auf Extremismusprävention bezogen war. Daraus lässt sich ableiten, dass nicht davon ausgegangen werden kann, dass muslimische oder als muslimisch gelesene Initiativen und Vereine per se Kontakte zu einer Zielgruppe und deren Einrichtungen haben, die von Radikalisierung oder Extremismus betroffen sind.

*Multiplikator*innen als Kommunikationsakteur*innen*

Multiplikator*innen dienen zur Verbreitung von Botschaften und können sowohl als niedrigschwellige Akteur*innen auftauchen als auch in einer professionellen Funktion Präventionsarbeit leisten (Blümel et al. 2015). Hinsichtlich der angeführten These war zu prüfen, ob sich die Rolle als Kommunikationsakteur*innen gegenüber den von Radikalisierung betroffenen Personen oder Gruppen erfüllt würde.

Im Sinne der Förderung eines Demokratieverständnisses oder auch der Persönlichkeits- und der Identitätsstärkung fand eine universelle Prävention durch die untersuchten Initiativen und Vereine statt. Als gemeinsames und grundlegendes Merkmal der initiierten Projekte kann die Verbreitung demokratischer Werte und Denkweisen benannt werden, die eindeutig extremistischen Ideologien entgegenstehen. Davon ausgehend kann abgeleitet werden, dass durch die auf universeller Ebene stattfindende Kommunikation ein volatiler Effekt gegen Extremismus und Radikalisierung ausgelöst wird. Dieser Effekt lässt sich weder auf eine konkret von Radikalisierung bedrohte Person oder Gruppe, noch auf eine bestimmte identifizierte Situation im Zusammenhang mit Extremismus beziehen. Gleichzeitig kann die Präventionsarbeit, die auf universeller Ebene stattfindet, grundsätzlich als Extremismusprävention bezeichnet werden, ohne dass diese spezifisch ist. Hier kann argumentiert werden, dass durch universelle Prävention auch allgemein dem Extremismus entgegengewirkt wird. Kritisch zu hinterfragen wäre hier, wie weit das Konzept der Multiplikator*innen gestreckt werden kann und ob es angemessen ist, von auf universeller Ebene stattfindenden Prävention auf eine spezifizierte Präventionsarbeit zu verweisen.

Die Präventions- und Radikalisierungsforschung kennt die Gefahr, dass präventive Maßnahmen, die auf einer universellen Ebene stattfinden „mitunter relativ unspezifisch sind und große Bevölkerungsteile präventiv ‚behandeln‘“ (vgl. Greuel 2018). Dass universell angelegte Präventionsmaßnahmen einen positiven Effekt haben, ist zwar nachvollziehbar, doch ein konkreter Rückschluss darauf, dass Extremismusprävention stattfindet, ist durch den volatilen Charakter der Prävention nicht nachvollziehbar:

„Im besten Fall wirken sie [die universelle Prävention] also auch, aber eben nicht nur, gegen Radikalisierung. So handelt es sich zumindest bei einem Teil dieser [unter dem Titel Radikalisierungsprävention angebotenen] Maßnahmen zum Beispiel eher um Maßnahmen allgemeiner Demokratiepädagogik oder zur Stärkung sozialer Kompetenz, die ohnehin Bestandteil einer gelingenden Sozialisation sind“ (Greuel 2018).

An dieser Stelle wird auf eine Pathologisierungs- und Stigmatisierungsproblematik breiter Bevölkerungskreise hingewiesen und für ein enges Verständnis von Prävention votiert (ebd.). Demzufolge könne nur dann von Präventionsmaßnahmen gegen Radikalisierung die Rede sein, wenn tatsächlich eine Radikalisierungsgefahr bei der Gruppe vorliege. Bezugnehmend auf die untersuchte These soll auch hier auf die von Greuel benannte Gefahr der Pathologisierung und der Stigmatisierung aufmerksam gemacht werden. Die Annahme einer Korrelation zwischen *muslimisch* und *Extremismuspräventionsarbeit* bleibt also problematisch, sofern dabei davon ausgegangen wird, dass als muslimisch gelesene Menschen grundsätzlich Kontakt zu radikalisierten Personen haben. Diese Verallgemeinerung führt zu einer negativen Stigmatisierung und einer Vereinheitlichung der Gruppe der als muslimisch gelesenen Menschen.

Zugänge zu gefährdeten Personen

Es wird davon ausgegangen, dass Keykeeper Zugänge zu Personen herstellen können, die ein Problem aufweisen (Blümel et al. 2015). In der vorliegenden Untersuchung würde dies bedeuten, dass Keykeeper Zugänge zu Personen herstellen können, bei denen eine Gefährdung oder eine Tendenz im Bereich des Extremismus vermutet wird und wo präventive Handlungsmaßnahmen als notwendig betrachtet werden. Im Rahmen der hier analysierten Interviews konnte festgestellt werden, dass die Adressat*innen der durchgeführten Projekte überwiegend Mitglieder der eigenen Vereine und Initiativen waren und es sich somit um Personen der eigenen Community handelte. Wie eingangs erwähnt, wurden insbesondere Projekte mit einem muslimischen Bezug gefördert. Bei den von Extremismus gefährdeten Personen kann (muss aber nicht) ebenfalls ein muslimischer Selbstbezug vorliegen. Diese mögliche Gemeinsamkeit des muslimischen Bezugs besitzt aber keine hinreichende Allgemeingültigkeit, um

per se darauf schließen zu können, dass die Initiativen und Vereine Kontakt zu Personen herstellen können, die einen Bezug zu Extremismus haben. Ebenso wenig kann davon ausgegangen werden, dass die an den angebotenen Projekten teilnehmenden Adressat*innen selbst von Radikalisierung betroffen seien.

Ein bestimmtes Maß an Übereinstimmung mit den Betroffenen

Aus dem Multiplikator*innenkonzept geht hervor, dass Keykeeper nicht beliebig gewählt werden, sondern dass ein Maß an Übereinstimmung zwischen den Keykeepern und den Betroffenen vorliegen muss und dass sie bei den Adressat*innen als glaubwürdig und als Gruppenmitglieder gesehen werden. Möbius beschreibt dies als „Standing“, welches die Keykeeper Person vorweisen muss. Keykeeper werden als kooperative und sozial anerkannte Personen beschrieben, die in ihrem Bereich überzeugen können (vgl. Möbius 2010: 141 ff.). Wird dieser Punkt auf das vorliegende Forschungsprojekt übertragen, so muss geprüft werden, ob die untersuchten Initiativen oder Vereine mit einem muslimischen Selbstbezug eine Übereinstimmung mit radikalisierten Personen haben. Als mögliches gemeinsames Merkmal wurde bereits der muslimische Selbstbezug genannt. Ein klar benennbarer Unterschied liegt in der politischen und religiösen Weltanschauung zwischen Personen oder Gruppen, die von Radikalisierung betroffen sind, und den untersuchten Initiativen und Vereinen, die sich mit ihren Projekten explizit für ein demokratisches Miteinander einsetzen. Die Gefahr besteht hier, dass durch die Rollenzuweisung als Keykeeper von einer Übereinstimmung oder einer Gruppenzugehörigkeit von den Initiativen oder Vereinen zu radikalisierten Personen oder Gruppen ausgegangen wird – denn um die Rolle der Keykeeper erfüllen zu können, wäre dies ein entscheidendes Merkmal. Dies würde voraussetzen, dass Radikalisierung pauschal alle Menschen mit einem muslimischen Selbstbezug betreffe. Diese Gleichstellung hat Folgen für die soziale Platzierung der Personen und Gruppen mit einem muslimischen Selbstbezug. Die Zuteilung der Rolle als Keykeeper der Mitglieder der Initiativen und Vereine kann letztlich unter diesem Gesichtspunkt dazu führen, dass die Initiativen und Vereine selbst als bedrohlich erscheinen.

3.3 Kulturexpert*innen

Aus der angeführten These ließe sich schließen, dass Menschen mit einem muslimischen Bezug per se präventive Extremismusarbeit leisten können, da sie als Keykeeper eingeordnet werden. Die Zuteilung dieser Rolle und die damit verbundenen Erwartungen können bei den Betroffenen aber dazu führen, dass es tatsächlich zu einer Auseinandersetzung mit den Themen Extremismus und Radikalisierung kommt, was wiederum zur Folge haben kann, dass die Betroffenen sich selbst zu Expert*innen auf diesem Gebiet ausbilden. Hier wird auch

von der Schaffung von kulturellen Identitäten gesprochen, bei der Menschen als einheitliche und statische Gruppe gesehen werden:

„*Kulturen* werden dabei als eine Art von Großkollektiven betrachtet, deren Synonyme *Länder, Gesellschaften, Staaten, Völker* oder *Nationen* sind. Diese Großkollektive werden zudem als homogen und statisch vorgestellt; und es wird weiterhin davon ausgegangen, dass die einzelnen Menschen, die als Angehörige solcher Großkollektive eingeordnet werden, durch diese Zugehörigkeit bestimmte psychosoziale Eigenschaften und Fähigkeiten aufweisen und in ihrem Denken, Fühlen und Handeln determiniert sind“ (Leiprecht 2004: 9).

Diese Zuschreibung kann durch verschiedene Faktoren verstärkt werden:

Mehr gesellschaftliche Teilhabe (bewusste Annahme des Rollenbildes)

Durch die Aussicht auf finanzielle Fördermöglichkeiten werden Personen, denen die Rolle als Keykeeper zugewiesen wird, motiviert, dieser gerecht zu werden. Zudem ist mit der Förderung eine gesellschaftliche Teilhabe an anerkannten und angesehenen Förderstrukturen gegeben. Durch die Antragsstellung sowie die Zusage der Förderung und der Umsetzung eines Projekts lernen die Betroffenen Förderstrukturen kennen, was impliziert, dass sie dadurch auch mehr Teilhabemöglichkeiten erlangen, andere Fördermittel zu akquirieren.

Erfüllung der Fremdwahrnehmung (unbewusste Annahme des Rollenbildes)

Bezugnehmend auf die Habitus-Theorie bilden Menschen ihr Selbstbild aus aufgelegten generativen Schemata und Dispositionen heraus. Diese werden dem Menschen, Bourdieu zufolge, einverleibt (vgl. Bourdieu 1997: 277 ff.). Auch die Theorie der selbsterfüllenden Prophezeiung kann hier herangezogen werden, die besagt, dass ein soziales In-Erscheinung-Treten einer Prognose ausschlagend für ihre Erfüllung sei (vgl. Merton 1948: 193 ff.). Von diesen zwei fundamentalen Theorien ausgehend (auf die im Rahmen dieses Artikels nicht ausführlicher eingegangen werden kann), kann vermutet werden, dass auch hier eine Rollenannahme als Keykeeper möglich ist.

Letztlich würde die Korrespondenz von *muslimisch* und Bezug zu *Radikalität* damit aufgehen. Wichtig zu erkennen ist hier aber, dass sie in der Auferlegung der Rolle als Keykeeper ihren Ursprung findet und nicht in einer Übereinstimmung zwischen den Initiativen und Vereinen und von Radikalisierung betroffenen Personen oder ebenso wenig in einer Gruppenzugehörigkeit der Initiativen und Vereinen mit von Radikalisierung betroffenen Gruppen aufgeht.

An dieser Stelle zeigt sich ein paradoxes Phänomen: Ein Ziel war es, Gruppen zu fördern, die als benachteiligt identifiziert sind. Durch die Förderung sollte diesen die Möglichkeit gegeben werden, mehr Teilhabe an gesellschaftlichen Ressourcen zu erlangen. Ziel war es also auch, ihre benachteiligte Position zu verändern. Gleichzeitig drohte damit eine Kategorisierung der Gruppe als

muslimisch und damit latent *radikal*, was zu einer Verstärkung der negativen und benachteiligten Positionierung führen würde.

Die im Rahmen des Forschungsprojekts geförderten Initiativen bewegten sich in ebenso heterogenen Gesellschaftsbereichen wie die Menschen, die diese Projekte initiierten und durchführen. Die eingangs angeführte These, Menschen mit einem muslimischen Selbstbezug oder die als muslimisch gelesen werden, erfüllen die Rolle als Keykeeper im Bereich der Extremismuspräventionsarbeit, kann abschließend nicht bestätigt werden. Gleichzeitig ist mit der Zusage einer Förderung auch eine gewisse Erwartungshaltung an diese Initiativen und Vereine verbunden, die aber nicht in der genannten These aufgehen kann.

Der muslimische Selbstbezug beziehungsweise die Platzierung als *muslimisch* lieferte im Rahmen des Forschungsprojekts keine ausreichenden Hinweise darauf, dass ein Bezug zum Thema Radikalisierung per se vorliegt. Ein deutliches Indiz dazu lieferte die Erkenntnis darüber, dass sich nur sehr wenige der untersuchten Projekte überhaupt mit dem Thema Radikalisierung beschäftigten. Weiter konnte festgestellt werden, dass Religiosität für die befragten Personen aus der Untersuchung nicht in direkten Zusammenhang mit Radikalisierung und somit auch nicht mit der Frage von Prävention vor Radikalisierung standen.

Abschließend kann festgestellt werden, dass die These, Menschen mit einem muslimischen Selbstbezug oder die als muslimisch gelesen werden, erfüllen die Rolle als Keykeeper im Bereich der Extremismuspräventionsarbeit, genau betrachtet und analysiert werden muss. Korrelationen und Kausalketten müssen aufgetrennt werden, um Stigmatisierung und rassistische Denkstrukturen zu erkennen und aufzulösen. Aus diesem Grund wurde bereits im Forschungsantrag darauf hingewiesen, dass Signaturen wie *islamistisch* oder *radikal* genau betrachtet werden müssen, da diese zu vorschnellen Markierungen führen können und das Risiko beinhalten, durch diese impliziten Markierungen zur Reproduktion von Islamfeindlichkeit beizutragen.

Präventive Projekte im Rahmen des Forschungsprojekts bewegten sich durchweg auf einer universellen Ebene, die sich nicht auf Extremismus oder Radikalisierung beziehen ließ. Aus der Analyse des Multiplikator*innenkonzepts lässt sich schlussfolgern, dass Personen aus den Initiativen und Vereinen nicht per se als Keykeeper betrachtet werden können.

4. Fazit

Der vorliegende Beitrag hat die Präventionsarbeit der von uns befragten Vereine, Selbsthilfegruppen und Initiativen analysiert. Auf Grundlage dieser Ergebnisse wurde anschließend die oben erwähnte These, wonach Organisatio-

nen beziehungsweise Personen mit einem muslimischen Selbstbezug (oder solche, die als muslimisch gelesen werden) die Rolle als Keykeeper im Bereich der Extremismuspräventionsarbeit erfüllen können, kritisch geprüft.

Die Analyse hat gezeigt, dass ein muslimischer Selbstbezug kein ausreichender Hinweis dafür sein kann, dass ein Bezug zum Thema Radikalisierung per se gegeben sei. Die eingangs aufgestellte These, ob Menschen mit einem muslimischen Selbstbezug (oder die als muslimisch gelesen werden) die Rolle als Keykeeper im Bereich der Extremismuspräventionsarbeit erfüllen ist daher abzulehnen. Das zeigt sich allein schon darin, dass nur zwei Organisationen Prävention explizit als eigenes Themenfeld auswiesen. Weiterhin hat sich gezeigt, dass Religiosität für die befragten Organisationen und Personen aus der Untersuchung nicht in direkten Zusammenhang mit Radikalisierung und somit auch nicht mit der Frage von Prävention vor Radikalisierung steht. Es hat sich gezeigt, dass die befragten Organisationen eine Vielzahl von Unterstützungs-, Partizipations-, und Identitäts(findungs)angeboten für unterschiedliche Zielgruppen bereitstellen. Sie oszillieren zwischen verschiedensten Systemreferenzen, leisten soziale Arbeit, bieten Familienberatungen oder Sportkurse an, unterstützen beim Ausfüllen von Rentenbescheiden, geben Hausaufgabenhilfe oder veranstalten Kulturabende, wo es um geselliges Beisammensein geht.

Gleichzeitig ist mit der Zusage einer Förderung an als muslimisch gelesene Organisation häufig auch eine gewisse Erwartungshaltung verbunden, der sich die Geförderten nur schwer entziehen können.³ Angenommene Korrelationen und vermeintliche Kausalketten müssen daher genau analysiert und aufgetrennt werden, um Stigmatisierung und rassistische Denkstrukturen zu erkennen und aufzulösen sowie vorschnelle Markierungen zu vermeiden, die letztlich Muslim- und Islamfeindlichkeit reproduzieren. Zwar lassen sich viele der in den untersuchten Vereinen durchgeführten Angebote präventiv lesen. Daraus abzuleiten, dass Personen und Organisationen mit muslimischem Selbstbezug per se als Präventionsakteur*innen betrachtet werden können, wäre aber verfehlt. Mit Blick auf das Nationale Präventionsprogramm gegen islamistischen Extremismus und die Strategie der Bundesregierung zur Extremismusprävention tragen die Organisationen so zu einer demokratischen und sicheren Gesellschaft sowie einem gelingenden Gemeinwohl bei (vgl. BMFSFJ 2020: 11). Gleichzeitig decken die Organisationen eine Vielzahl wichtiger Tätigkeitsfelder außerhalb der Prävention ab.

3 Vgl. auch den Beitrag von Kirschev et al. in diesem Band.

Literatur

- Antes, Peter/Ceylan, Rauf (Hg.) (2017): *Muslime in Deutschland. Historische Bestandsaufnahme, aktuelle Entwicklungen und zukünftige Forschungsfragen*. Wiesbaden: Springer VS. <https://doi.org/10.1007/978-3-658-15115-7>
- Blümel, Stephan/Lehmann, Frank (2015): Zielgruppen, Multiplikatorinnen und Multiplikatoren; <https://leitbegriffe.bzga.de/alphabetisches-verzeichnis/zielgruppen-multiplikatorinnen-und-multiplikatoren/>.
- BMFSFJ (2020): Strategie der Bundesregierung zur Extremismusprävention; <https://www.bmfsfj.de/bmfsfj/service/publikationen/strategie-der-bundesregierung-zur-extremismuspraevention-und-demokratiefoerderung/109024>
- BMI = Bundesministerium des Innern (2017): Nationales Präventionsprogramm gegen islamistischen Extremismus; <https://www.bmi.bund.de/SharedDocs/downloads/DE/veroeffentlichungen/themen/sicherheit/paeventionsprogramm-islamismus.html>
- Bourdieu, Pierre (1987): Die feinen Unterschiede, Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft, Frankfurt am Main: Suhrkamp. 277–378.
- Bröckling, Ulrich (2017): Prävention: Die Macht der Vorbeugung. In: Ders. (Hg.): *Gute Hirten führen sanft. Über Menschenregierungskünste*. Frankfurt am Main. Suhrkamp. 73–112.
- Forschungsnetzwerk Radikalisierung und Prävention [FNRP] (Hg.) (2020): *Aspekte von Radikalisierungsprozessen. Fallgestützte Studien*. Unter Mitarbeit von Sören Sponick und Kathrin Wagner. Institut für Islamische Theologie (IIT) an der Universität Osnabrück; <https://osnadocs.ub.uni-osnabrueck.de/handle/urn:nbn:de:gbv:700-202001092485>; zuletzt aufgerufen am 05.05.2023.
- Freiheit, Manuela/Uhl, Andreas/Zick, Andreas (2021): Ein systematischer Blick auf die Präventionslandschaft in Deutschland. In: MAPEX-Forschungsverbund (Hg.): *Radikalisierungsprävention in Deutschland. Mapping und Analyse von Präventions- und Distanzierungsprojekten im Umgang mit islamistischer Radikalisierung*. Osnabrück/Bielefeld. 49–83; https://www.mapex-projekt.de/documents/MAPEX_Buch_Radikalisierungspraevention_in_Deutschland.pdf; zuletzt aufgerufen am 05.05.2023.
- Gordon, R. S. (1983): An operational classification of disease prevention. In: *Public Health Reports* 98 (2), 107–109.
- Greuel, Frank (2018): Das (zu) weite Feld der Prävention oder: Wo Prävention beginnen und enden sollte. In: Blogreihe Gesellschaft extrem; <https://blog.prif.org/2018/04/16/das-zu-weite-feld-der-paevention/>; zuletzt aufgerufen am 05.05.2023.
- Hafen, Martin (2012): Mediatoren, Multiplikatorinnen, Mentoren, Drehpunkt- und Schlüsselpersonen in Prävention und Gesundheitsförderung. In: *Prävention: Zeitschrift für Gesundheitsförderung*, (3/2012), 66–71.
- Halm, Dirk/Sauer, Martina/Schmidt, Jana/Stichs, Anja (2012): *Islamisches Gemeindeleben in Deutschland*. Stand: März 2012. Halle (Saale), Nürnberg: Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt; Bundesamt für Migration und Flüchtlinge; <http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:gbv:3:5-71949>; zuletzt aufgerufen am 05.05.2023.

- Haug, Sonja/Müssig, Stephanie/Stichs, Anja (2009): *Muslimisches Leben in Deutschland*. im Auftrag der Deutschen Islam Konferenz. Nürnberg: Bundesamt für Migration und Flüchtlinge; https://www.bamf.de/SharedDocs/Anlagen/DE/Forschung/Forschungsberichte/fb06-muslimisches-leben.pdf?__blob=publicationFile&v=11; zuletzt aufgerufen am 05.05.2023.
- Kiefer, Michael et al. (2017): „Lasset uns in sha'a Allah ein Plan machen“. Fallgestützte Analyse der Radikalisierung einer WhatsApp-Gruppe. Wiesbaden: Springer VS Verlag für Sozialwissenschaften. <https://doi.org/10.1007/978-3-658-17950-2>
- Kuckartz, Udo (2018): *Qualitative Inhaltsanalyse. Methoden, Praxis, Computerunterstützung*. 5., überarbeitete Auflage. Weinheim: Beltz.
- Leiprecht, Rudolph (2004): *Kultur – Was ist das eigentlich?* Oldenburg: Carl von Ossietzky Universität Oldenburg. Arbeitspapiere IBKM. Heft 7.
- Lützing, Saskia/Gruber, Florian/Hedayat, Ali (2020): Eine Bestandsaufnahme präventiver Angebote in Deutschland sowie ausgewählter Präventionsstrategien aus dem europäischen Ausland. In: Brahim Ben Slama und Uwe Ernst Kemmesies (Hg.): *Handbuch Extremismusprävention*. Gesamtgesellschaftlich: phänomenübergreifend. Wiesbaden: Bundeskriminalamt. 597–625.
- MAPEX-Forschungsverbund (Hg.) (2021): *Radikalisierungsprävention in Deutschland. Mapping und Analyse von Präventions- und Distanzierungsprojekten im Umgang mit islamistischer Radikalisierung*. Osnabrück/Bielefeld; https://www.mapex-projekt.de/documents/MAPEX_Buch_Radikalisierungspraevention_in_Deutschland.pdf; zuletzt aufgerufen am 05.05.2023.
- Merton, Robert K. (1948): The self-fulfilling prophecy. In: *The Antioch Review*. Band 8. 193–210.
- Möbius, Thomas (2010): Das Multiplikatorenkonzept. In: ders., Friedrich, Sibylle (Hg.): *Ressourcenorientiert Arbeiten. Anleitung zu einem gelingenden Praxistransfer im Sozialbereich*, Wiesbaden: Springer VS Verlag für Sozialwissenschaften. 141–148. https://doi.org/10.1007/978-3-531-92380-2_8
- Pfündel, Katrin/Stichs, Anja/Tanis, Kerstin (2021): *Forschungsberichte – Muslimisches Leben in Deutschland 2020*. Hg. v. BAMF – Bundesamt für Migration und Flüchtlinge; <https://www.bamf.de/SharedDocs/Anlagen/DE/Forschung/Forschungsberichte/fb38-muslimisches-leben.html;nn=403976>; zuletzt aufgerufen am 05.05.2023.

Sichtbarkeit und Repräsentation¹ herkunftsdiverser Frauen*-Initiativen in realweltlichen und digitalen Netzwerken

Kathleen Gent

1 Hinführung

Diskurse über herkunftsdiverse Personen mit oder ohne eigene muslimische Zugehörigkeit in Deutschland erfolgen auf mehreren Ebenen. Sie werden in erster Linie von medialen und politischen Akteur*innen über die von ihnen als homogen konstruierte Gruppe geführt und stehen häufig im Kontext einer angenommen Unvereinbarkeit mit westlichen, demokratischen Werten.² Auch wissenschaftliche Studien im Kontext Islam und Muslim*innen in Deutschland konzentrieren sich primär darauf, Benachteiligungsprozesse bestimmter Akteur*innen zu rekonstruieren und darüber diesen Fokus zu reproduzieren, wie es beispielsweise bei der Darstellung von Muslim*innen in medialen Debatten der Fall ist (Ulfat 2020; Eckert/Chadha 2013). Dieser Beitrag möchte die Perspektiven der befragten zivilgesellschaftlichen Akteur*innen, die sich herkunftsdivers und in Anteilen muslimisch positionieren oder muslimisch gelesen werden, in den Vordergrund rücken.

Dazu wird als theoretische Ausgangsannahme eine von Bourdieu genannte Kategorie sozialer Ungleichheit mitgedacht: Die (erwünschte) Unsichtbarkeit bestimmter Gruppen und sich darin verstetigende Manifestationen gesellschaftspolitischer Machtstrukturen (Bourdieu 2015: 84; Carstensen/Klein 2020). Hieran anschließend wird erörtert, welche Relevanz die Herstellung von Sichtbarkeit für die untersuchte Zielgruppe hat und wie sich von dieser befragten Zielgruppe gestaltete *Gegenöffentlichkeiten* (siehe weiter unten) beschreiben lassen. Dabei wird für diesen Kontext angenommen, dass die Bestrebungen der befragten aktiven, herkunftsdiversen³ Fraueninitiativen hinsichtlich der Sichtbarmachung und Repräsentation ihrer Positionen entschei-

1 Der Begriff *Repräsentation* beinhaltet gleichermaßen die Bedeutungen von Vorstellung, Darstellung und Selbstvertretung und soll in diesem Sinnumfang auch hier so verstanden werden (vgl. Bourdieu 2015: 85).

2 Siehe unter anderem zu den Begriffen *Integrationsförderungsdiskurs* und *Desintegrationsdiskurs* Ulfat 2020.

3 Hier wird vorrangig der Begriff *herkunftsdivers* als Alternative zu den Markern *Migrationshintergrund* oder *Fluchtgeschichte* verwendet.

dende Schritte dahingehend sind, um auch im gesamtgesellschaftlichen Kontext als reguläre und normale Akteurinnen in der deutschen Zivilgesellschaft wahrgenommen zu werden und auf Basis für sie relevanter Perspektiven gesellschaftspolitisch mitgestalten zu können. *Normalität* wird hier definiert als „das Selbstverständliche in einer Gesellschaft, das nicht mehr erklärt und über das nicht mehr entschieden werden muss“ (Arbeitsgruppe Fachgebärdenlexika 2003, o.S.), und als gegenläufig zu einer Abweichung von dem Konzept einer Normalität im Sinne von etwas, das gesellschaftlich nur begrenzt akzeptiert wird. Ferner wird davon ausgegangen, dass das Herstellen von Öffentlichkeiten und eine weitergehende Vernetzung der untersuchten zivilgesellschaftlichen Akteurinnen untereinander als auch zu anderen Playern und Regelsystemen zusammenspielen. Um eine öffentlich wahrnehmbare Stimme zu erhalten, profitieren insbesondere kleinere Initiativen von Netzwerken, die sie langfristig in ihrer Wirkmächtigkeit bestärken und die über eine ausgebaute Sichtbarkeit eine tiefergehende Akzeptanz respektive Normalität etablieren können.

Ausgangspunkt der empirischen Untersuchung bildet die hier vorliegende Erhebung über qualitative Interviews erhobene Datenmaterial in puncto Frauen*-Initiativen. Hieran wird untersucht, wie und aus welchen Gründen sich die befragten Initiativen öffentlich präsentieren möchten. Und gibt es gleichermaßen Gruppen, die auf eine öffentliche Darstellung verzichten? Darüber hinaus wird der Vernetzungsaspekt in die Erörterung mit einbezogen: Anhand der eigenen Angaben der befragten Personen wurde eine Abbildung erstellt, die die gängigen Vernetzungen der zivilgesellschaftlichen Akteur*innen aufzeigt. Hierbei wird eine Einteilung in den Vernetzungsstand von nicht formalisierten Gruppen⁴ und eingetragenen Vereinen vorgenommen. Ergänzend dazu veranschaulicht eine zweite Grafik, auf welchen digitalen Plattformen die Initiativen aktiv sind.

1.1 Methodik

Die Auswertung des 88 Interviews umfassenden Gesamtsamplings erfolgte qualitativ in Form einer kategorienbasierten Kodierung auf Basis einer inhaltlich-strukturierenden Inhaltsanalyse nach Mayring (2015) unter Inanspruchnahme der computergestützten Software MAXQDA. Die Auswertung erhebt keinen Anspruch auf die Generierung repräsentativer Einordnungen, sondern beruft sich auf die Akkumulierung von Einzelfalldarstellungen im Rahmen der befragten Zielgruppe. Die Abbildung 1 wurde im Auswertungsprozess auf Basis einer Mixed-Methods-Auswertung erarbeitet. Mithilfe von MAXQDA wurden hierbei qualitative Angaben zu Kooperationspartner*innen über die Erzeu-

4 Hier: Gruppen, die keinen festen rechtlichen Status innehaben.

gung von Dokumentvariablen zu quantitativen Daten transformiert (Kuckartz 2014: 130). Abbildung 2 ist auf Basis von einerseits qualitativen Daten hinsichtlich eigener Angaben zur Erreichbarkeit der Zielgruppe als auch einer nachträglichen Recherche zur Social-Media-Präsenz der Gruppen entstanden.

1.2 Theoretisches Framing

Begrifflichkeiten wie *Öffentlichkeit*, *öffentlicher Raum*, *Sichtbarkeit* oder *Repräsentanz* sind teilweise schon in alltäglichen Diskursen angelangt und werden in vielgestaltigen Kontexten verwendet, die eine heterogene Einordnung durch deren gleichzeitige Bedeutungsentleerung erschweren (Szyzka 1999: 9). Gemäß dem idealtypischen Konstrukt nach Habermas wird eine bürgerliche *Öffentlichkeit* in privaten Räumen auf Basis frei zugänglicher Informationen, die hauptsächlich über Massenmedien verbreitet werden, hergestellt und die gebildete Meinung zum weiteren Diskurs in den politisch-öffentlichen Raum getragen (Habermas 2021: 38ff.). Das Vorhandensein eben solcher öffentlicher Kommunikationsräume bildet das Herzstück eines demokratischen Systems, das auf informierte, öffentliche Diskurse zur Aushandlung einer gemeinsamen Handlungsbasis mit der Bevölkerung angewiesen ist.

Nach wie vor durch diese hegemonialen Öffentlichkeiten benachteiligt sind Frauen* und unterrepräsentierte Minderheiten. Nancy Fraser kritisiert an Habermas' Öffentlichkeitstheorie das Nicht-Bedenken von weiteren Öffentlichkeiten jenseits der hegemonial geprägten oder subalternen Öffentlichkeiten, die für die Aushandlung einer demokratischen Verständigung ausnehmend relevant sind (Fraser 1990: 59). Eine Fragmentierung der Öffentlichkeit durch die Omnipräsenz prominenter Diskurse unterläuft dabei grundlegend die für demokratische Aushandlungsprozesse wichtige kritische Meinungsvielfalt, die idealtypischerweise das Staatsvolk⁵ abbilden sollte. Frauenbezogene oder feministische Öffentlichkeitsarbeit stehen insbesondere unter dem Druck, Inhalte professionell auswählen und umsetzen zu müssen, um die höheren Zugangsbarrieren zu den dominanten Öffentlichkeiten zu durchbrechen. Wird den Markern *frauenbezogen* oder *feministisch* noch eine herkunftsdiverse oder muslimische Komponente hinzugefügt, vervielfachen sich die intersektionalen Zugangsbeschränkungen hinsichtlich der Thematisierung von Inhalten, die in dominanten Öffentlichkeiten keinen Platz finden (Dorer/Geiger 2002: 92).

Als Konsequenz daraus werden parallele, diskursive Räume geschaffen, in denen Gegendiskurse thematisiert und deren Ergebnisse auch nach außen getragen werden können (Eckert/Chadha 2013). Elisabeth Klaus (2017) hat in den 1990er-Jahren ein Öffentlichkeitsmodell nach Gerhards und Neidhardt

⁵ Definition siehe Zippelius 2010: 63.

(1986) weiterentwickelt, das Akteur*innen auf drei übereinander gelagerten (Teil-)Öffentlichkeitsebenen verortet. Zivilgesellschaftliche Akteur*innen sind hierbei zumeist auf der zweiten Ebene angesiedelt und können sowohl in die Alltags-Teilöffentlichkeiten der unteren Ebene einwirken als auch in die massenmedial und von institutionellen Akteur*innen dominierte obere Ebene. Die Undurchlässigkeit der Ebenen steigt von der ersten zur dritten Ebene hin an. Eisenegger (2021, 25) sieht mit der Jahrtausendwende den dritten Strukturwandel der öffentlichen Kommunikationsräume, dieses Mal auf Basis einer fortschreitenden digitalen Plattformisierung, vollzogen. Digitale Öffentlichkeits- und Kommunikationsformate können grundsätzlich demokratische Öffentlichkeiten ermöglichen, wenn sie einen offenen und vielfältigen Diskurs auf Basis differenzierter Informationen ermöglichen (Steinicke/Witt 2021: 45).

Erwiesenermaßen hat die politische Beteiligung aufgrund von digitalen Plattformen maßgeblich zugenommen und erleichtert die Kommunikation über geografische und soziale Grenzziehungen hinweg (a. a. O.: 38). Eisenegger erkennt hierin eine Veränderung des öffentlichen Kommunikationsflusses im Gegensatz zum klassischen Dreiebenenmodell. Die veränderte Gewichtung durch die Entstehung einer plattformisierten Netzwerköffentlichkeit⁶ führt zu einer Verschiebung zugunsten sogenannter Tech-Plattformen wie Facebook, Google und Apple, die nicht nur untereinander vernetzt akkumulierte Daten der Nutzer*innen zu ökonomischen Zwecken auswerten, sondern darüber hinaus auch in sozialen Aspekten zu Leitmedien herangewachsen sind (Eisenegger 2021: 23). Daraus resultierend setzen sich sowohl Politiker*innen als auch Wissenschaftler*innen für eine Regulierung und Kuratierung von Inhalten in einem europäischen Rahmen ein, um eine demokratische Öffentlichkeit zu stärken, denn „jede Form von Machtausübung muss in freiheitlichen Demokratien auf rechtstaatlichen Prinzipien beruhen“ (Steinicke/Witt 2021: 20).

Plattform-Öffentlichkeiten über soziale Medien bieten nichtsdestotrotz die Option auf niedrigschwellige Artikulationsräume, Teilhabechancen und Vernetzungsmöglichkeiten für weniger repräsentierte Akteur*innen und im Allgemeinen „Pluralisierung[s]ptionen] vernehmbarer Stimmen“ (Steinicke/Witt 2021: 10). Personen, die technisch über keinen Zugang zu sozialen Medien verfügen, haben demzufolge allerdings einen erheblichen Nachteil, werden sie doch von jeglicher Kommunikation, die auf digitalen Plattformen stattfindet, ausgeschlossen. Neben den demokratieförderlichen Aspekten digitaler Medien soll an dieser Stelle gleichermaßen deren demokratiefeindliches Potenzial durch unter anderem *hate speech* erwähnt werden, welches für den Fokus dieses Artikels aber eine untergeordnete Relevanz hat.⁷

6 Siehe auch Longtail-Öffentlichkeit Eisenegger 2021: 28.

7 Siehe u. a. Bundeszentrale für politische Bildung 2017; Sponholz 2018.

1.3 Forschungsstand

Untersuchungen zu digitalen Gegenöffentlichkeiten von herkunftsdiversen beziehungsweise muslimischen Personen im deutschsprachigen Raum gibt es bislang wenige, zu herkunftsdiversen und muslimisch gelesenen Frauen* keine. In Studien wird den Personen selbst meist kein Raum gegeben, weswegen sich die Kommunikationswissenschaftler*innen S. Eckert und K. Chadha von der Universität Maryland in ihrer im Jahr 2013 erschienenen Studie *Muslim Bloggers in Germany: An Emerging Counterpublic* auf Basis von 28 Tiefeninterviews auf die Stimmen der Gegenöffentlichkeiten schaffenden Gruppe konzentriert haben. Sie kommen zu dem Schluss, dass die muslimischen Blogger*innen digitale Gegenöffentlichkeiten und Netzwerke erschaffen, um dem meist von oben geprägten Bild von Muslim*innen in Deutschland etwas entgegensetzen. Weiterhin sind sie der Ansicht, dass auch diese digitalen Gegenöffentlichkeiten einen Einfluss auf Offline-Räume leisten und dass sie eine Veränderung des gesellschaftspolitischen Mächteverhältnisses anstoßen – und zwar dadurch, dass hegemoniale Strukturen herausgefordert werden (Eckert/Chadha 2013: 940).

In ihrer Dissertation *European Muslims transforming the public sphere. Religious participation in the arts, media and civil society* hat A. Soliman drei Hauptformen von Gegenöffentlichkeiten identifiziert: Die starken Gegenöffentlichkeiten – die explizit die Anerkennung der Vereinbarkeit einer deutsch-muslimischen Identität fordern –, die weichen Gegenöffentlichkeiten – welche über Einblicke in das Leben von deutsch-muslimischen Personen normale und positive Aktivitäten in den Vordergrund stellen – und schließlich diejenigen, die die Situationen umdeuten und keine Gegenöffentlichkeiten herstellen.⁸ Sie hat zudem den Begriff der sich nicht alleinig auf Minderheitendynamiken fokussierenden *participatory culture* gewählt. Über ein situatives Reframing entfliehen die muslimischen Akteur*innen hierüber dem Kreislauf des reinen Reagierens auf mediale oder politische Zuweisungen und vertreten stattdessen die eigenen Interessen (Soliman 2017: 164).

Die erfasste Zielgruppe, die sich zivilgesellschaftlich breit gefächert in Deutschland engagiert, agiert häufig außerhalb medialer Öffentlichkeit. Im folgenden Abschnitt werden auf Basis des empirischen Materials deren Bestrebungen hinsichtlich der Herstellung von Sichtbarkeit über die Gestaltung von Gegenöffentlichkeiten untersucht.

⁸ Eigene Übersetzung. Im Original: „strong counterpublics“, „soft counterpublics“ und „beyond counterpublics“, Soliman 2017: 162.

2. Ergebnisse: Mediale Repräsentation und das Schaffen von alternativen Plattformen und Vorbildern

„Hört mal zu und redet mit uns!“⁹

Die befragten Initiativen schaffen mit diversen Ansätzen öffentliche Begegnungsräume, und zwar durch das Präsentieren ihrer Gruppe und Tätigkeiten in kommunalen Formaten beispielsweise einer interkulturellen Woche, aber auch durch eigene Kursangebote, Zeitschriften, die Öffnung der Räumlichkeiten und nicht zuletzt über digitale Medien. Welchen Mehrwert sehen die Gruppen darin, Öffentlichkeit für sich anzustreben, und welche Themen möchten sie im Zuge dessen bearbeiten?

2.1 Alternative Kommunikationsplattformen

Einen nach wie vor nicht zu unterschätzenden Punkt stellt die Konfrontation der befragten Gruppen mit Stigmatisierungen, intersektionaler Diskriminierung und nicht zuletzt antimuslimischem Rassismus in vielen Lebensbereichen dar:

„Muslims are (re)presented as not belonging in the West, as newcomers, as immigrants, as Muslims and so they are presented as one ‚group‘ acting out their perceived ‚Muslimness‘, and out of their subordinate position to majorities. The West as a specific, secular locality is thus also being constructed in these processes“ (Jeldtoft 2016: 27).

Einige Gruppen berichten davon, dass sie sich durch die Betitelung als *Frauenverein* stigmatisiert fühlen, weil ihnen daraufhin Kompetenzen ab- und ein nur begrenztes Tätigkeitsspektrum zugesprochen werden.¹⁰

Findet sich im Gruppenamen oder in einer öffentlich zugänglichen Beschreibung noch die Erwähnung einer muslimischen Komponente, empfinden sie dies einerseits in der Erreichbarkeit einer breiteren, auch nicht-muslimischen oder nicht-weiblichen* Zielgruppe und andererseits im Zugang zu einer unvoreingenommenen Öffentlichkeitsplattform als zusätzliche Benachteiligung. Diese Formen der Öffentlichkeit in Hinblick auf Musliminnen beziehungsweise Migrantinnen können zu sich reproduzierenden, stigmatisierenden Bildern bei Nicht-Muslim*innen und Migrant*innen sowie zur gesellschaftlichen (medialen) Nicht-Repräsentation bei ebenjenen Gruppen führen. Wenn man sich nicht repräsentiert fühlt, können neue Vereine oder Initiativen entstehen, die wiederum diese Punkte aufgreifen. Als Konsequenz aus dieser empfunde-

⁹ Interview 1.

¹⁰ Unter anderem Kaffee trinken, nähen, malen oder kochen.

nen Fehlkonstellation hinsichtlich einer differenzierten Berichterstattung ist es ein Hauptanliegen einiger Gruppen, Plattformen zu schaffen, die die eigenen diversen Lebenswelten und Perspektiven fernab einer weitgehenden Reproduktion von Vorurteilen und Stereotypisierungen spiegeln. Zur Selbstermächtigung der muslimischen, herkunftsdiversen und migrantisierten zivilgesellschaftlichen Gruppen und ihrer Ansichten wird ein *Reframing*¹¹ als nötig empfunden, das eine positive Selbstdefinition zulässt – dies entgegen den von außen zugeschriebenen Begrifflichkeiten wie *unterdrückt*, *emanzipiert*, *mit oder ohne Kopftuch*. Ziel der Frauen ist die Selbstdarstellung, Wahrnehmung und Wertschätzung in ihrer breiten Diversität, ihren kollektiven Identitäten und ihren Fähigkeiten. Sie wünschen sich diesbezüglich eine bessere Chancengleichheit und größere Offenheit, um auch in ihrem Engagement „fair sichtbar [zu] werden“ (Interview 1) anstatt mit einer vormalig negativ geprägten Berichterstattung stigmatisiert zu werden:

„Weil was man alles hört über allgemein sage ich mal: Muslime, und diese subjektive Sicht einfach von der Presse oder von den Leuten, die über den Leuten, also uns sozusagen erzählen, die hört man die ganze Zeit. Aber man hört nie die Sicht von der Gruppe selber oder von den Leuten selber, und man kann sich auch nie so richtig rechtfertigen oder irgendwas anders behaupten, weil immer nur das gleiche behauptet wird, vor allem in der Presse. Und dann wollten wir das halt ändern. Wir wollten halt zeigen, dass es auch anders sein kann, dass wir Mädchen sind, dass wir so etwas schaffen, dass wir offen sind, dass wir eigentlich alles machen können und es nicht immer stimmt, was die Presse so erzählt.“ (Interview 2)

Die Gruppen schaffen sich somit halböffentliche Räume, in denen sie sich nicht auf die Gestaltung von Gegenöffentlichkeiten im Sinne einer reinen Reaktion auf Falschnachrichten konzentrieren müssen, sondern Selbstermächtigung erfahren über eine Fokussierung auf Themen, die sie tatsächlich betreffen. Sie streben hierüber an, ihre eigenen Stimmen in vielfachen über sie geführten Debatten sichtbar zu machen. Diese Plattformen entstehen beispielsweise über eine eigene Präsenz auf Social-Media-Kanälen als auch über die Gestaltung von eigenen Zeitschriften, Radiobeiträgen oder den Austausch auf Websites. Sie legen den Fokus primär auf die Auseinandersetzung mit ihrer Identität als Frauen, als Muslim*innen oder auf das Empowerment in puncto Migrationsbiographie und den jeweiligen Herausforderungen.

11 Der Begriff beschreibt so viel wie Umdeutung oder die Neukonzeptualisierung äußerer Umstände.

2.2 Repräsentation und Vorbildfunktion

Diese neuen Foren können aber nicht nur *safer spaces* für eine selbstbestimmte Art des Austausches bieten, sondern auch den Ausgangspunkt für Aktivitäten darstellen, die sich für eine Bearbeitung eben jener manifestierten Vorurteile in der Mehrheitsgesellschaft eignen. Initiativen, die in diesem Bereich aktiv werden, empfinden es als elementar wichtig, Kontaktsituationen entstehen zu lassen. Demnach sollte eine gewisse Öffnung der eigenen Tätigkeiten dadurch stattfinden, dass die Akteur*innen sich nicht nur auf die eigene Zielgruppe – in diesem Fall die Peergroup – konzentrieren, sondern sich auch anderweitig zivilgesellschaftlich sichtbar machen. Eine Interviewpartnerin ist der Meinung, dass Muslim*innen es noch nicht ausreichend erlernt haben, sich zu präsentieren und zu positionieren. Sie sollten sich mehr trauen, in die Öffentlichkeit zu gehen als Zeichen davon, dass sie dazugehören und sich hier verorten:

„Solange wir nämlich als Muslime selbst nicht verinnerlicht haben, dass wir hierhergehören und ein selbstverständlicher Teil der Gesellschaft sind, wird auch die Gesamtgesellschaft das nicht anerkennen [...]. Also wir können nicht warten, dass quasi andere sagen: Ja, kommt, ihr gehört hierher und werdet mal sichtbar. Das muss schon von uns kommen, deswegen diese Graswurzelbewegung, bottom up.“ (Interview 3)

Gleichermaßen müssten von staatlicher Seite die Wege geebnet werden, muslimisches Leben auch in Stadtbildern derart spiegeln zu können, dass sich die Stadtgesellschaft mitsamt ihrer muslimischen Mitbürger*innen damit identifizieren kann. Allerdings bemängeln viele Initiativen, dass das Vertrauen in die Gruppen fehle, und zwar spätestens dann, wenn sie sich muslimisch positionierten. Es werde dann nach Geldflüssen gefragt und eine grundsätzliche Abhängigkeit von anderen Staaten angenommen, was zunächst entkräftet werden müsse. Es bedürfe teils umfangreicher Maßnahmen, um schließlich als sichere Quelle wahrgenommen zu werden, zum Beispiel über eine Bürgerschaft anerkannter Einzelpersonen, Vereine mit Reichweite und Vertrauen oder eine erste Förderung mit anerkannten Logos. Das Dilemma an diesem Prozess sei, dass insbesondere die staatliche Förderung im Normalfall erst über eine erste Etablierung des Vereins möglich werde.

Ein Großteil der Gruppen wünscht sich mehr Anerkennung für ihre wichtige Arbeit, etwa von Seiten der Politik, der Zivilgesellschaft oder der Medien. Sie erhoffen sich darüber positive Öffentlichkeit und Sichtbarkeit, die wiederum auch einen ersten Grundstein auf dem Weg zu einer weitergehenden Professionalisierung legen können. Sichtbarkeit kann zu Förderung führen, die in Räumlichkeiten und einer örtlichen Präsenz resultiert, wodurch sie wiederum eine größere Zielgruppe im Umfeld erreichen und mehr Angebote anbieten können. Darüber hinaus können weitere Kapazitäten für aktive Öff-

fentlichkeitsarbeit erneut die Sichtbarkeit und demnach auch eine Vernetzung vorantreiben. Statt auf Personen mit öffentlichen positivem Einflusspotential zurückgreifen zu müssen, möchten sich einige der befragten Initiativen lieber selbst als qualifizierte Referentinnen beweisen, um Vorbildfunktionen zu erarbeiten und nachhaltig die Zielgruppen als auch sich selbst zu ermächtigen. Es wurden Veranstaltungsreihen angeboten, bei denen Personen als Peers Identifikationsräume für die Zielgruppe schaffen sollten:

„Das erst einmal zu einer Selbstverständlichkeit zu machen. Aber auch von diesen Leuten sich Tipps zu holen, den Austausch zu holen und zu erkennen, dass auch die nicht unbedingt immer den geraden Weg gewählt haben oder konnten oder wählen konnten. Und wie sie diese Hindernisse überwinden konnten. Und dann im Gegensatz auch dazu, dann die ganz normale deutsche Person, die ebenfalls nicht immer es einfach hatte. Also hier geht es ganz, ganz stark um das Thema Vorbildfunktion, Vorbilder zu schaffen, von ihnen Tipps und Tricks zu nehmen und sich damit identifizieren zu können.“ (Interview 1)

Eine Interviewpartnerin in Leitungsfunktion betont die Relevanz der öffentlichen Sichtbarkeit von erfolgreichen Frauen mit muslimischem Selbstverständnis und eigener Migrationsbiographie:

„Ja, ich möchte, dass die Frauen, auch diejenigen hier mit Kopftuch sind, einfach stehen und sagen: Wir KÖNNEN das machen. Hindert uns nicht, die Kopftücher, sondern das ist als [...] Pluspunkt zu sehen und nicht das, dass sie das Gefühl haben: Es fehlt mir was.“ (Interview 4)

Frauen mit Kopftuch sind real nicht präsentiert, aber gleichermaßen überpräsent in öffentlichen und privaten Diskussionsräumen (Jeldtoft 2016: 23): Ihnen werden Eigenschaften wie geringe oder keine Deutschkenntnisse oder eine niedrige Bildung zugeschrieben, die sie generell als auch insbesondere in Hinblick auf die Berufswelt maßgeblich benachteiligen können. Aber auch Frauen mit bestehender oder zugeschriebener Migrationsbiographie oder Fluchtgeschichte sind in Bewerbungsgesprächen und anderen Prüfungssituationen oftmals benachteiligt. Den Personen werden aufgrund diskriminierender Zuschreibungen Kompetenzen abgesprochen:

„Hast du nur deswegen so gute Noten, weil du deine Eltern beeindrucken musstest oder ihnen beweisen, dass sie zu Recht hierhergekommen sind?“ (Interview 5)

Um Situationen wie diese zu bearbeiten, wenden die Befragten und sich in diesem Bereich engagierten Kollektive unterschiedliche Lösungsansätze an. Wo die einen sich auf das *Lautwerden* konzentrieren, um bestehende Missverhältnisse öffentlichkeitswirksam anzuprangern und Netzwerke von Peers

aufbauen, die sich gegenseitig unterstützen, möchten andere unter anderem mit interkulturellen Trainings für Teile der Mehrheitsgesellschaft ansetzen:

„Also man muss [...] die Menschen haben in ihren Köpfen Stereotype, Vorurteile, und wir mussten natürlich auch mit diese Stereotypen und diese Vorurteile kämpfen. [...] Wie gesagt, ich bin als interkulturelle Trainerin unterwegs und ich hab nun mal schwarze Haare und schwarze Augen und ich bin oftmals auch begrüßt worden zum Beispiel: Ja, was suchen Sie?, und wenn ich nach dem Seminarraum oder so frage, die sagen: Ähm, es hat noch nicht angefangen., oder: ‚Die Referentin ist noch nicht da‘. Also von vorne rein vom Aussehen her gehen sie gar nicht davon aus, dass ich die Referentin sein kann. Ja. Also, mit diesen Stereotypen, glaube ich, haben / haben wir immer zu kämpfen, und hier bei uns war das auch nicht anders.“ (Interview 6)

Langfristiges Ziel einiger Projekte und Gruppen ist der gleichberechtigte Zugang für Frauen und Mädchen zum Arbeitsmarkt, der die eigene Professionalität aufgrund von äußerlichen Zuschreibungen nicht infrage stellt, sondern die Qualifikationen als relevantes Merkmal anerkennt. Sichtbare Vorbilder in der deutschen Gesellschaft zu schaffen ist daher so relevant, um den Kreislauf aus Fremd- und Eigenrepräsentation zu durchbrechen. Während laut Aussage einer Akteurin vor sechs Jahren eine junge Frau mit Kopftuch unter Umständen noch gänzlich vom Studium abgesehen hätte, da die Aussichten, eine Arbeitsstelle in einem oder speziell in dem von ihr gewählten Bereich zu erhalten, laut eigener Auffassung tendenziell gering waren, hegen diese nun einen selbstbewussteren Umgang mit sich selbst und den Zuschreibungen des Umfelds.

Auch Frauen, die durch eigene Kinder nicht mehr vollkommen flexibel jeden Bereich der Gesellschaft erreichen können, fühlen sich demnach häufig unerwünscht. Durch fehlende erfolgreiche Vorbilder tendieren sie dazu, sich nicht auf höherwertige Arbeitsstellen zu bewerben. Einige Projekte greifen daher auch explizit den Bedarf für Bewerbungsgespräche von Frauen auf. Aus Berichten und auch eigenen Erfahrungen berichten mehrere Personen, dass Männer häufig sehr selbstbewusst auftreten, auch wenn der Lebenslauf dies nicht zwangsläufig hergibt, wohingegen Frauen häufig hinter dem zurückbleiben, was sie tatsächlich können. Auch unabhängig von zielgerichteten Projekten empfinden es mehrere Personen als wichtig, sich dadurch für eine gleichberechtigte Gesellschaft einzusetzen, dass sie wahrgenommen werden und somit Bezugspunkte und Ansprechoptionen für andere Personen bieten, die unter Umständen ähnliche Diskriminierungserfahrungen gemacht haben:

„Und das ist natürlich auch eine große Motivation mit anzukämpfen und halt das Ziel zu erreichen, einfach die Gesellschaft zu einer offenen Gesellschaft zu schaffen. Dass es einfach friedvoller wird und jeder, der halt einen Step macht, der kriegt dann auch irgendwann mal diesen Step zurück. [...] Und natürlich der Glaube, der da auch eine große Rolle spielt. Vor allem wenn man sagen kann:

Hey! Leider ist es halt wirklich so, dass die Muslime wieder in eine Schublade gesteckt werden. Und wenn man dann halt sagen kann: Muslimin mit Kopftuch ist engagiert, macht dies und das, dann sieht das natürlich auch anders aus.“ (Interview 1)

2.3 Keine Öffentlichkeit herstellen

Diese Darstellungen zeigen prägnant auf, dass ein Großteil der befragten Initiativen auf verschiedenen Ebenen durchaus daran gelegen ist, Öffentlichkeit für die eigenen Gruppen und Tätigkeiten herzustellen. An dieser Stelle soll auch untersucht werden, inwiefern und wenn ja, aus welchen Gründen, sich die befragten zivilgesellschaftlichen Akteurinnen nicht öffentlich präsentieren. Die meisten Interviewpartnerinnen berichten von positivem Feedback seitens vorhandener Schnittstellen zur Mehrheitsgesellschaft als auch in der Zusammenarbeit mit politischen Akteur*innen oder anderen Vereinen, zu denen Kontakte bestehen. Ebenso wird die eigene Außenwahrnehmung vielfach wertschätzend beurteilt. Dennoch verhält es sich für ein paar Gruppen anders, deren Gründe im Folgenden näher beleuchtet werden sollen. Ein paar der befragten Gruppen ordnen sich selbst der Nurculuk-Bewegung (oder aber Fethullah Gülen) (siehe auch Wagenseil/Dohrn 2016) zu. Infolge des Putschversuchs in der Türkei im Juli 2016 berichten die genannten Gruppen von Konflikten mit einzelnen Gruppen in ihrem Umfeld, die sich affin zur Politik und zum Gebaren von Tayyip Erdoğan positionieren. Als Konsequenz haben sich viele Ehrenamtliche aus der Vereinsarbeit zurückgezogen, um einer weiteren öffentlichen Stigmatisierung zu entgehen, wodurch das Engagement weitestgehend zum Erliegen kam. Ebenfalls berichtet wird in diesem Zusammenhang von Diffamierungen, die am Ende zum Verlust von Weiterentwicklungsoptionen (beispielsweise dem Anmieten von Räumlichkeiten) geführt haben, woraufhin die Gruppe sich gleichermaßen zurückgezogen hat.

Weitere relevante Gründe, öffentlichkeitswirksame Kampagnen zu vermeiden, sind negative, teils auch die Gruppe gefährdende Reaktionen aus Teilen der Gesellschaft. In einem Fall wollte die Initiative mit einem Türschild auf ihren Sitz aufmerksam machen, was von den umliegenden Wohngemeinschaften nicht unterstützt wurde und zum Rückbau geführt hat. Nach vermehrten Angriffen auf Moscheen ist die Gruppe mittlerweile dankbar für eine gewisse Anonymität. Tiefgreifende Anfeindungen aus der rechtsradikalen Szene zwingen wiederum eine andere Gruppe dazu, regelmäßig die eigenen Räumlichkeiten zu wechseln. Abschließend kann als entscheidender Faktor dafür, keine Öffentlichkeit herzustellen, genannt werden, dass Gruppen selbst keinen Bedarf daran sehen, über ihre bisherige Außenwahrnehmung hinaus wahrnehmbar tätig zu werden, sondern sich in ihrem häufig ehrenamtlichen Engagement auf die Bearbeitung der Bedarfe vor Ort zu konzentrieren.

3 Vernetzung in realweltlichen Räumen und Social-Media-Präsenz

„Eine Hand klatscht alleine nicht.“¹²

Wie ein erster Einblick in die qualitative Erhebung hat, ist der Großteil der befragten Organisationen häufig punktuell im eigenen Sozialraum oder regional vernetzt. Ein Grund hierfür ist, dass diese Gruppen weder die zeitlichen, persönlichen noch finanziellen Kapazitäten haben, um neben ihren Haupttätigkeiten weitere Öffentlichkeits- und Vernetzungsarbeit zu leisten. Zusätzlich zu den Gegenöffentlichkeiten und alternativen Räumen, die die befragten Gruppen schaffen, soll in diesem Artikel an der bestehenden Vernetzung als auch an der Verwendung von Social Media in Hinblick auf Sichtbarkeit und auf die Option einer digitalen Vernetzung angeknüpft werden.

In der Untersuchung wurde deutlich, dass sich die Vernetzung von Zielgruppe und Kooperationspartner*innen nicht immer eindeutig voneinander unterscheiden lässt. Die Unterscheidung verläuft hier dennoch nicht zwangsläufig entlang einer formalisierten Struktur (e. V. oder informelle Gruppe), sondern kann eher gemäß dem Prinzip nach Werbner verstanden werden: Nach innen gerichtete Gruppen wenden sich der Bearbeitung der eigenen Bedürfnisse zu und sind selbst Teil der Zielgruppe, die sie bedienen; nach außen gerichtete Gruppen streben demgegenüber nach einer Einflussnahme auf gesellschaftspolitische Strukturen und ihrer Veränderung, unter anderem über die Gestaltung von Gegenöffentlichkeiten (Werbner 2004: 897). Je definierter die Ziele der Gruppe und damit einhergehend die internen Strukturen und Zuständigkeiten sind, desto enger wird der Fokus auf eine Zielgruppe, an die sich mögliche Angebote richten. Nichtsdestotrotz funktioniert die Vernetzung in beide Richtungen im Sinne eines Reach-Out-Reach-In-Verständnisses. In beiden Fällen muss eine Verbindung zur Zielgruppe bestehen, um grundlegende Aktivitäten der Gruppe aufrechtzuerhalten (s. Abbildung 1).

Die grafische Auswertung basiert auf Angaben, die seitens der Interviewpartnerinnen hinsichtlich ihrer Kooperationspartner*innen gemacht wurden. Die hier dargestellten Daten sind somit nicht abschließend zu verstehen, sondern sollen lediglich einen ersten Überblick bieten, welche Vernetzungen zum Zeitpunkt der jeweiligen Erhebungen vorhanden waren und inwiefern sich die Anzahl der Kooperationspartner*innen zwischen Vereinen und informellen Gruppen unterscheidet. Mehrfachantworten wurden einfach gewertet, so dass die tatsächliche Anzahl an Kooperationen über der dargestellten liegen kann. Die 88 Interviews des Samples verteilen sich auf 84 Organisationen, von

¹² Interview 10.

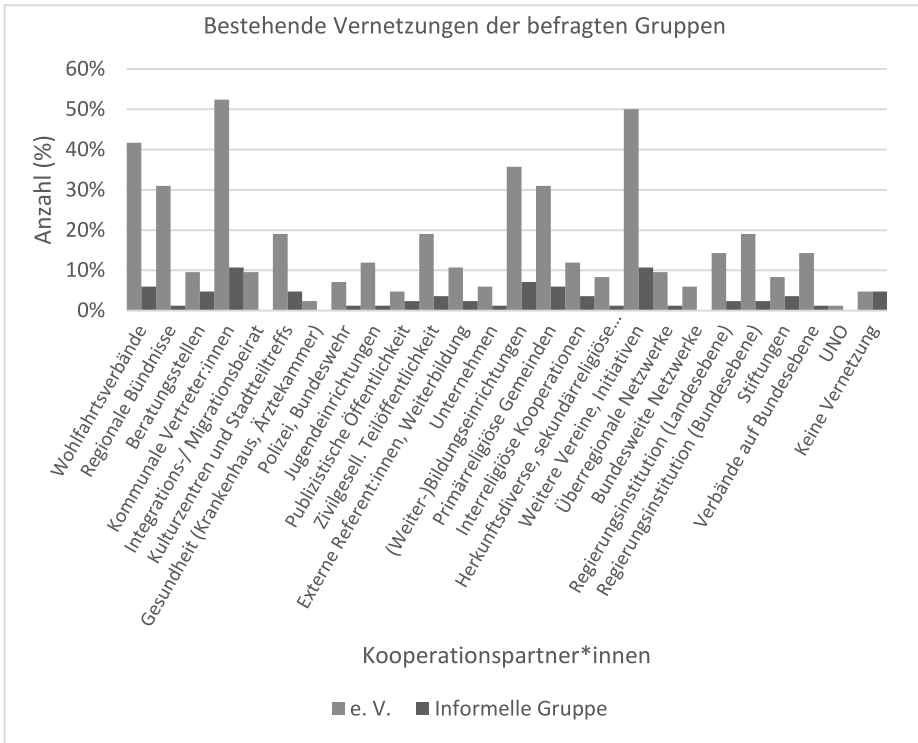


Abbildung 1: Bestehende Vernetzung des ausgewählten Samples¹³

denen 67 auf eingetragene Vereine entfallen und 17 auf als informelle Gruppen charakterisierte Initiativen und Gruppen ohne feste Personenanzahl. Es wird ersichtlich, dass Vereine grundlegend mehr Kooperationen pflegen, insbesondere mit Wohlfahrtsverbänden, kommunalen Vertreter*innen und weiteren Vereinen mit diversen Schwerpunktsetzungen. Auch ist die Vernetzung auf regionaler Ebene eindeutig ausgeprägter als auf überregionaler oder bundesweiter Ebene. Dessen ungeachtet stehen oder standen rund 20 % der Vereine laut eigenen Angaben mit Regierungsinstitutionen auf Bundesebene in Kontakt. Kooperationen zu publizistischen Vertreter*innen wie Journalist*innen sind dahingegen wenig ausgeprägt.

Die Mehrheit der befragten Akteurinnen ist an einer weitergehenden Vernetzung interessiert. Sie sind der Ansicht, dass Kooperationen die Reichweite hinsichtlich der Zielgruppe erhöhen können, was gleichermaßen mit einer erhöhten Sichtbarkeit und mehr Präsenz in puncto Förderungen zum Tragen kommen kann. Eine elementare Rolle hinsichtlich der Zuständigkeit bezüglich Vernetzungen wird kommunalen Vertreter*innen zugesprochen. Nicht immer

¹³ Einordnung *primärreligiös* und *sekundärreligiös* nach Chbib 2017: 186.

besteht seitens der Initiativen ausreichend Kenntnis darüber, welche anderen Organisationen es gibt, mit denen es sich thematisch passend und zielgerichtet vernetzen lässt. Eine Interviewpartnerin betont, dass eine Vernetzung auf Augenhöhe entscheidend ist und der Zweck für alle Beteiligten klar sein sollte. Das eigene aktive Engagement wird zudem als zielführend für Sichtbarkeit genannt. Eine negative Außenwahrnehmung der Gruppe kann dahingegen Vernetzungen hemmen.¹⁴ Des Weiteren kann über die Teilhabe an Netzwerken zudem an der eigenen Rolle und der Verortung innerhalb der engagierten Zivilgesellschaft gearbeitet und eine Zusammenarbeit auf Basis von Gemeinsamkeiten etabliert werden. Die zeitlichen Kapazitäten, die für die Pflege eines Netzwerks einkalkuliert werden müssen, sind insbesondere für ehrenamtlich tätige Akteurinnen teilweise schwer umsetzbar und stark begrenzt, so dass oftmals den ‚dringenderen‘ Tätigkeiten innerhalb der Gruppe der Vortritt gelassen wird.

3.1 Social-Media-Präsenz

Social-Media-Plattformen haben das Potenzial, vielfältige Lebenswelten sichtbar zu machen, die darüber Teil des normativen, gesellschaftlichen Diskurses werden. Schmidt (2021) gibt demgegenüber zu bedenken, dass sich bereits bestehende Machtunterschiede in digitalen Plattformen unter Umständen auch nur verschieben oder sogar verstärken könnten. Neben fehlenden Kapazitäten für die eigene Öffentlichkeitsarbeit (die, wenn überhaupt, dann häufig nebenher passiert, und daraus resultieren dann die üblichen Verdächtigen wie vollkommen veraltete Webseiten) sehen einige Akteurinnen den Bedarf am Erlernen von Medienkompetenzen, um Presse- und Öffentlichkeitsarbeit professionell betreiben zu können. Auch die Präsentation der zu vermittelnden Inhalte sollte den Zielgruppen angepasst werden. Demgegenüber stehen Gruppen, die bereits ihr Augenmerk auf professionell vermittelten Inhalten haben und zudem auf Facebook oder Instagram aktiv sind (s. Abbildung 2).

Aus der Grafik wird ersichtlich, dass 50 % der als informell gewerteten Gruppen¹⁵ über keinerlei Internetpräsenz verfügen. Die gängigste Veröffentlichungsform für beide Gruppentypen ist nach wie vor die Webseite, gefolgt von Facebook bei Vereinen. Instagram wird dahingehend von informellen Gruppen eher verwendet, wenn auch in etwa gleichauf wie von Vereinsgruppen.

¹⁴ Siehe hierzu auch den Beitrag von Sponick in diesem Band.

¹⁵ Gruppen, Initiativen ohne feste Rechtsform.

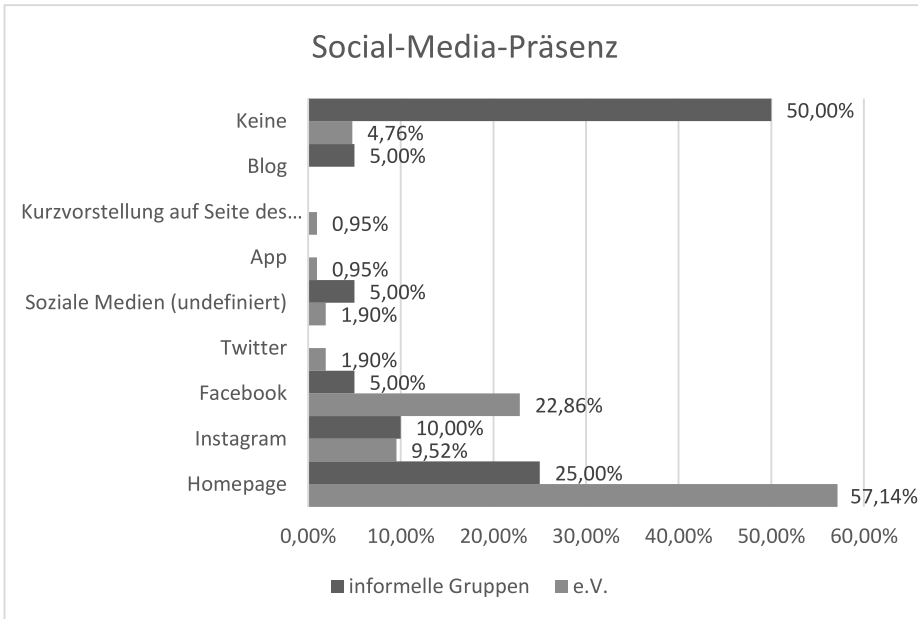


Abbildung 2: Social-Media-Präsenz der befragten Gruppen

4 Ausblick

In diesem Beitrag konnte gezeigt werden, dass die Mehrheit der erreichten Gruppen das Ziel verfolgt, Öffentlichkeit für ihre Gruppe und ihre Anliegen herzustellen. Der dritte Strukturwandel der Öffentlichkeit(-en) hin zu digitalen Plattformen für heterogene Gruppen hat die Möglichkeit eröffnet, aus ihrer Position heraus entweder das medial vermittelte Bild über Musliminnen oder Migrantinnen zu korrigieren oder abseits von einer reinen Reaktion auf mediale Inhalte eigene Thematiken für sich in einer sie vielfach diskriminierenden Gesellschaft zu setzen und zu bearbeiten. Darüber tragen sie einerseits zu einer ausdifferenzierten Verständigungsgrundlage bei und gestalten andererseits für sich selbst Vorbilder und *safer spaces*. Neben Blogs und Facebook- oder Instagram-Kanälen konnten sich mittlerweile auch weitere Akteur*innen in einer breiteren, wenn auch nach wie vor stark eingegrenzten medialen Öffentlichkeit etablieren.¹⁶

Abbildung 1 als auch die qualitative Auswertung zeigen, dass Vernetzungsstrukturen vorhanden sind, die sich größtenteils auf regionale Räume konzentrieren. Kommunale Akteur*innen spielen hierbei eine wichtige Rolle in der

¹⁶ Hier genannt werden können, mit unterschiedlichen Schwerpunktsetzungen, beispielsweise Kübra Gümüşay sowie das mittlerweile an das öffentlich-rechtliche Content-Netzwerk *funk* angeschlossene Format *Datteltäter*.

Vernetzung und dem Anbieten von verschiedenen Beteiligungsformaten. Ein Großteil der Gruppen äußert, dass sie eine weitere Vernetzung anstreben, vielfach aber, insbesondere auf Basis eines ehrenamtlichen Engagements, die zeitlichen und auch finanziellen Kapazitäten nicht ausreichen. Auch hauptamtlich tätige Akteurinnen geben an, dass ihre regulären Angebote Vorrang haben und weitere Stellen explizit für Öffentlichkeitsarbeit fehlen.

Der Überblick über die digitale Präsenz der Gruppen (Abbildung 2) zeigt, dass ein weiterer Ausbau auch hier grundsätzlich möglich wäre, denn auch für eine analoge Vernetzung ist eine digitale Präsenz häufig der erste Anlaufpunkt. Allerdings sehen die Akteurinnen auch hier oftmals einen Bedarf am Ausbau ihrer Medienkompetenzen. Welche Herangehensweisen kann es nun zusammenfassend geben, um die eigene Repräsentation und Vernetzung voranzutreiben und weitere Schritte in Richtung einer erweiterten Sichtbarkeit und Normalität zu gehen? Innerhalb der Erhebung wurden Verschränkungen verschiedener Aspekte herausgearbeitet, die als elementar für eine erweiterte Sichtbarkeit charakterisiert werden (Abbildung 3). Die Reichweite hinsichtlich der Zielgruppenerreichung erfolgt über die eigene Öffentlichkeitsarbeit als auch Kooperationsstrukturen. Der Ausbau und die Stärkung der Netzwerke geschehen wiederum über die Zielgruppe als auch über die Öffentlichkeitsarbeit. Sichtbarkeit kann potenziell über das Zusammenspiel dieser drei Faktoren entstehen:

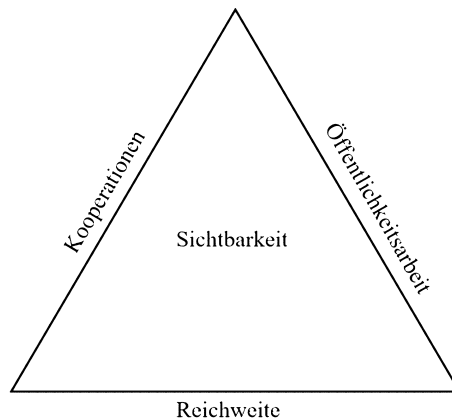


Abbildung 3: Diagramm der Sichtbarkeit
(Quelle: eigene Darstellung)

Wie bereits dargelegt, ist ehrenamtliches Engagement durch zeitliche und finanzielle Kapazitäten eng umgrenzt. Um dahingehend schließlich die Unsichtbarkeitskategorie nach Bourdieu und die sich darin widerspiegelnden Machtstrukturen von politischer Seite aufzubrechen, ist eine nachhaltige und verstärkte Förderung dieser Initiativen der nächste Schritt.

Literatur

- Arbeitsgruppe Fachgebärdenlexika (2003): Soziologisches Fachgebärdenlexikon. Normalität. Institut für Deutsche Gebärdensprache und Kommunikation Gehörloser der Universität Hamburg. Hamburg; <https://www.sign-lang.uni-hamburg.de/projekte/slex/seitendvd/konzeptg/l53/l5311.htm>; zuletzt aufgerufen am 05.05.2023.
- Bourdieu, Pierre (2015): Die verborgenen Mechanismen der Macht. Schriften zu Politik & Kultur/Pierre Bourdieu. Hrsg. von Margareta Steinrücke. Hamburg: VSA Verlag Hamburg.
- Bundeszentrale für politische Bildung (2017): Spezial zum Thema „Hate Speech“ | bpb. Bundeszentrale für politische Bildung, 01.08.2017; <https://www.bpb.de/lernen/digitale-bildung/medienpaedagogik/253577/spezial-zum-thema-hate-speech>; zuletzt aufgerufen am 05.05.2023.
- Carstensen, Tanja/Klein, Isabel (2020): Unsichtbarkeit als Kategorie sozialer Ungleichheit – theoretische und empirische Analysen zu alltäglichen Praxen, Machtverhältnissen und Grenzverschiebungen. Ad-hoc-Gruppe auf dem 40. Kongress der DGS in Berlin 2020. LMU München. Berlin; https://kongress2020.sozioologie.de/fileadmin/kongress/Adhoc-CfP-Unsichtbarkeit_als_Kategorie_sozialer_Ungleichheit.pdf; zuletzt aufgerufen am 05.05.2023.
- Chbib, Raida (2017): Organisation des Islams in Deutschland. Diversität, Dynamiken und Sozialformen im Religionsfeld der Muslime. 1. Auflage. Baden-Baden: Ergon Verlag. <https://doi.org/10.5771/9783956503535>
- Dorer, Johanna/Geiger, Brigitte (Hg.) (2002): Feministische Kommunikations- und Medienwissenschaft. Ansätze, Befunde und Perspektiven der Aktuellen Entwicklung. Unter Mitarbeit von Brigitte Geiger. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften. <https://doi.org/10.1007/978-3-322-80404-4>
- Eckert, Stine/Chadha, Kalyani (2013): Muslim bloggers in Germany: an emerging counterpublic. In: Media, Culture & Society 35 (8): 926–942. <https://doi.org/10.1177/0163443713501930>.
- Eisenegger, Mark (2021): Dritter, digitaler Strukturwandel der Öffentlichkeit als Folge der Plattformisierung. In: Mark Eisenegger, Marlis Prinzing, Patrik Ettinger und Roger Blum (Hg.): Digitaler Strukturwandel der Öffentlichkeit. Wiesbaden: Springer Fachmedien. 17–39. https://doi.org/10.1007/978-3-658-32133-8_2
- Fraser, Nancy (1990): Rethinking the Public Sphere: A Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy. In: Duke University Press (25/26). 56–80. <https://doi.org/10.2307/466240>
- Gerhards, Jürgen/Neidhardt, Friedhelm (1986): Strukturen und Funktionen moderner Öffentlichkeit. Fragestellungen und Ansätze. In: Wolfgang R. Langenbucher (Hg.): Politische Kommunikation. Grundlagen, Strukturen, Prozesse. Wien: Braumüller (Studienbücher zur Publizistik- und Kommunikationswissenschaft, 2). 52–89.
- Habermas, Jürgen (2021): Strukturwandel der Öffentlichkeit : Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft : mit einem Vorwort zur Neuauflage 1990. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Jeldtoft, N. (2016): The Hypervisibility of Islam. In: Dessing, Nathal M./Jeldtoft, Nadia/Woodhead, Linda (Hg.): Everyday Lived Islam in Europe. London: Routledge. 23–33.

- Klaus, Elisabeth (2017): Öffentlichkeit als gesellschaftlicher Selbstverständigungsprozess und das Drei-Ebenen-Modell von Öffentlichkeit. Rückblick und Ausblick. Öffentlichkeiten und gesellschaftliche Aushandlungsprozesse. Theoretische Perspektiven und empirische Befunde, 17–38. <https://doi.org/10.1515/9783839430491-003>
- Kuckartz, Udo (2014): *Mixed Methods*. Wiesbaden: Springer Fachmedien.
- Mayring, Philipp (2015): *Qualitative Inhaltsanalyse. Grundlagen und Techniken*. 12., überarbeitete Auflage. Weinheim: Beltz.
- Schmidt, Jan-Hinrik (2021): *Soziale Medien und vernetzte Öffentlichkeiten*. Hans-Bredow-Institut für Medienforschung. Hamburg; <https://www.hans-bredow-institut.de/de/projekte/soziale-medien-und-vernetzte-oeffentlichkeiten>, zuletzt aufgerufen am 05.05.2023.
- Schmidt, Jan-Hinrik/Kirchhof, Paul (2021): *Demokratie und Regulierung der sozialen Medien*. FRIAS Terrassengespräch. Freiburg institute for advanced studies. Albert-Ludwig-Universität Freiburg; https://www.youtube.com/watch?v=GMc-OjUx-cHE&ab_channel=FreiburgInstituteForAdvancedStudies%28FRIAS%29; zuletzt aufgerufen am 05.05.2023.
- Soliman, Asmaa (2017): *European Muslims Transforming the Public Sphere*. New York: Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781315107424>
- Sponholz, Liriam (2018): *Hate Speech in den Massenmedien. Theoretische Grundlagen und empirische Umsetzung*. Wiesbaden: Springer Fachmedien. <https://doi.org/10.1007/978-3-658-15077-8>
- Steinicke, Henning/Witt, Elke (2021): *Digitalisierung und Demokratie. Stellungnahme*. Hg. v. Deutsche Akademie der Naturforscher Leopoldina, acatech Deutsche Akademie der Technikwissenschaften e.V. und Union der Deutschen Akademien der Wissenschaften; https://www.leopoldina.org/uploads/tx_leopublication/2021_Stellungnahme_Digitalisierung_und_Demokratie_web_01.pdf; zuletzt aufgerufen am 05.05.2023.
- Szyska, Peter (1999): *Öffentlichkeit. Diskurs Zu Einem Schlüsselbegriff der Organisationskommunikation*. Wiesbaden: VS. <https://doi.org/10.1007/978-3-663-10931-0>
- Ulfat, Fahimah (2020): *Musliminnen und Muslime, Islam und Gender in der Wirklichkeitskonstruktion empirischer Studien*. In: Katajun Amirpur (Hg.): *MuslimInnen auf neuen Wegen. Interdisziplinäre Gender Perspektiven auf Diversität*. Baden-Baden: Ergon. 23–38. <https://doi.org/10.5771/9783956507106-23>
- Wagenseil, Kris/Dohrn, Kristina (2016): *Hizmet in Tansania und Deutschland: Feldforschung in der Bewegung des Fethullah Gülen*. Hg. v. REMID Blog; <https://www.remid.de/blog/2016/11/hizmet-in-tansania-und-deutschland-feldforschung-in-der-bewegung-des-fethullah-guelen/>; zuletzt aufgerufen am 05.05.2023.
- Werbner, Pnina (2004): *Theorising Complex Diasporas: Purity and Hybridity in the South Asian Public Sphere in Britain*. In: *Journal of Ethnic and Migration Studies* 30 (5): 895–911. <https://doi.org/10.1080/1369183042000245606>
- Zippelius, Reinhold (2010): *Allgemeine Staatslehre. Politikwissenschaft*. München: Beck.

Rückzug und Öffnung

Interventionen zur Überwindung von Differenz

Şeyma Bahtiyaroğlu, Leonie Stoll & Wiebke Weissinger

Im Rahmen der hier vorliegenden Erhebung wurden bundesweit qualitative Interviews mit zivilgesellschaftlichen Initiativen geführt, für welche die Eigenschaften *weiblich*, *migrantisch* und *muslimisch*¹ in verschiedener Weise relevante Selbst- und/oder Fremdzuschreibungen bildeten. Der vorliegende Beitrag beleuchtet, inwiefern diese Initiativen anstreben, „Differenzkonstruktionen“ zu beeinflussen (vgl. Bukow et al. 2007: 12; 23f.), mit denen sie sich im Hinblick auf Geschlecht, Herkunft und Religion konfrontiert sehen. Die Autorinnen dieses Aufsatzes verwenden die Terminologie „Differenzkonstruktionen“, um darauf zu verweisen, dass in der heterogenen Gesellschaft wahrgenommene Differenzen nicht naturgegeben, sondern sozial konstruiert sind. Diese Konstruktion ist machtvoll aufgeladen (Hall 1997: 238; Doğmuş 2022:69). Soziale Gruppen werden entlang von Differenzlinien mit mehr oder weniger Privilegien ausgestattet und sozioökonomische Ungleichheit wird fortwährend reproduziert. Individuen können somit in Bezug auf ihr selbst- oder fremdzugeschriebenes Geschlecht, ihre Herkunft und ihre Religion Begünstigung oder Diskriminierung erfahren (Scherr 2016: 8).

Für die folgende Auswertung qualitativer Interviews mit Vertreterinnen von Migrant*innenselbstorganisationen (MSO)² ist die Frage von Interesse, wie sich die befragten Initiativen zu gesellschaftlichen Differenzverhältnissen positionieren und wie sich dies in ihrem Engagement ausdrückt. Das methodische

1 Außerhalb der verbandlichen Strukturen.

2 Zu den Befragten zählen auch Initiativen, welche von der Mehrheitsgesellschaft als MSO gelesen werden, aber sich selbst nicht als solche bezeichnen. Den befragten Initiativen gemein ist, dass ein überwiegender Anteil Ihrer Mitglieder sowie der Nutzer*innen Ihrer Angebote von einer eigenen oder familiären Migrations- oder Fluchterfahrung geprägt ist.

In den im Folgenden zitierten empirischen Forschungsstudien werden MSO in verschiedenen Weisen definiert. Diese definitorischen Unterschiede bleiben in der vorliegenden Übersicht über den Forschungsstand unberücksichtigt, da sie nicht unmittelbar bedeutend sind für unsere Analyse. Beispielsweise verstanden Sultan et al. (vgl. 2019: 16) unter MSO gemeinnützige Organisationen, welche die folgenden Kriterien erfüllen: Sie setzen sich mehrheitlich aus Menschen zusammen, die selbst oder von denen mindestens ein Elternteil nicht von Geburt an die deutsche Staatsbürgerschaft besaßen. Migrationsbezogene Erfahrungen stehen in der inhaltlichen Ausrichtung der Organisationsarbeit im Fokus, und dies schlägt sich im Selbstverständnis der Organisation nieder.

Vorgehen der qualitativ-empirischen Datenauswertung sowie der Forschungsstand, welcher Ausgangspunkt dieser Auswertung war, werden vorgestellt. Sodann werden die Ergebnisse ausgewertet. Die Datengrundlage der empirischen Auswertung bildeten 62 Interviews, welche im Jahr 2019 geführt wurden und mit Blick auf die Fragestellung relevant waren. Als Auswertungsmethode wurde die Qualitative Inhaltsanalyse nach Mayring (2015) gewählt, mit der sich die unterschiedlichen Merkmale des Engagements regelgeleitet messen und subjektzentriert abbilden lassen. Zunächst wurden die folgenden Fragen betrachtet: Sind die Initiativen in ihrer Mitgliederstruktur begrenzt auf weibliche, migrantische oder muslimische Personen? Sind diese Eingrenzungen von ihnen intendiert oder unintendiert?

So war im ersten Schritt zu prüfen, inwiefern die Differenzlinien Geschlecht, Herkunft und Religion für das Engagement bedeutsam sind. Mithilfe der Antworten wurden die Initiativen – entlang der in Rede stehenden Differenzlinien jeweils einer der folgenden Kategorien zugeordnet: (1) homogen intendiert, (2) homogen unintendiert, (3) heterogen mit Beschränkungen, (4) heterogen, einzelne Veranstaltungen getrennt oder (5) uneingeschränkt heterogen.

Um beurteilen zu können, wie sich Strukturen und Selbstdarstellungen der Initiativen aufeinander beziehen, wurden drei weitere Aspekte betrachtet:

- Sind die Initiativen hinsichtlich ihrer Kooperationspartner*innen begrenzt auf weibliche, migrantische oder muslimische Initiativen? Sind diese Eingrenzungen von ihnen intendiert oder unintendiert?
- Bezeichnen die Initiativen sich selbst als Frauengruppen, Migrantenorganisationen und / oder muslimische Gruppen? Wenn ja, mit welcher Intention? Oder sehen sie sich von Außenstehenden ungewollt als solche gelabelt?
- Wie wirken sich Differenzverhältnisse auf die Themensetzung ihrer Arbeit aus?

Grundlage für diese Betrachtungen bildet insbesondere der empirische Forschungsstand zu Mitgliederstruktur, Zielgruppen sowie Differenz(de)konstruierender Intention und Wirkung der Arbeit von Frauengruppen und MSO: Während in den 1960er-Jahren in Deutschland herkunftshomogene MSO verbreitet waren, in denen sich Migrant*innen gegenseitig innerhalb ihrer eigenen Communities unterstützten und „herkunftslandorientierte[n] und folkloristische[n] Aktivitäten“ (Reinecke et al., 2010: 18) nachgingen, konzentrieren sich seit den 1990er-Jahren MSO stärker auf Fragen des Lebens im Aufnahmeland wie jenen nach Bildungs- und Arbeitsmarktchancen (vgl. Ersoy et al. 2018: 458f.). MSO werden zunehmend herkunftsheterogener – einige haben seit 2015 ihre Zielgruppe um die jüngste Generation Geflüchteter erweitert (vgl. Friedrichs et al. 2020: 29f.).

Von den 1980er- bis mindestens Ende der 1990er-Jahre war die wissenschaftliche und politische Auseinandersetzung mit MSO in Deutschland vorrangig

geleitet von einer „Entweder-Oder-Diskussion“ (Pries/Sezgin 2010: 10) um die integrationsfördernde oder -hemmende Wirkung ihrer Arbeit (vgl. u. a. Metzger 2018: 21f; Reinecke et al. 2010: 14f.). Mit dem Wandel der inhaltlichen Ausrichtung sowie der stärker heterogenen Mitgliederstruktur der MSO werden sie seitens der sogenannten Mehrheitsgesellschaft zunehmend positiver bewertet (vgl. Halm 2010: 314). MSO wird vermehrt eine Brückenfunktion zwischen Migrant*innen und Angehörigen der Mehrheitsgesellschaft zugesprochen (vgl. Friedrichs et al. 2020: 8). Gleichzeitig seien auch Abschottungsbestrebungen von MSO gegenüber Institutionen der Mehrheitsgesellschaft zu beobachten, welche in „nationalistischen, antidemokratisch-fundamentalreligiösen“ Einstellungen begründet seien (vgl. Ersoy et al., 2018:460).

Während MSO im Hinblick auf die Herkunft ihrer Mitglieder heterogener werden, zeichnet sich in Bezug auf die Geschlechterverteilung deutlich ab, dass seit einigen Jahren die Anzahl der MSO explizit von und für Frauen steigt, was als Reaktion auf mangelnde Partizipations- und Entfaltungsmöglichkeiten in gemischtgeschlechtlichen MSO als auch in Frauenorganisationen der sogenannten Mehrheitsgesellschaft verstanden werden kann (vgl. Reinecke et al. 2010: 20f.). Die Stärke reiner Frauenorganisationen, so Latorre Pallares und Zitzelsberger (2008: 6f.) liege darin, dass sie die Möglichkeit zur Steigerung des Selbstbewusstseins und zum Hinterfragen von geschlechternormativen Rollenerwartungen schaffen. Sie dienten den Frauen mitunter zur Überwindung von Isolation (a. a. O.: 7). In frauenspezifischen Organisationen der sogenannten Mehrheitsgesellschaft erhielten Migrantinnen jedoch häufig nicht die Chance zu einer angemessenen Beschäftigung. Sie würden nicht ebenbürtig einbezogen (vgl. Reinecke et al. 2010: 21). Die konzeptionelle Separierung nach Geschlecht und Herkunft innerhalb der MSO mit dem Ziel, „Gleichstellung in allen individuellen und gesellschaftlichen Entfaltungsmöglichkeiten“ in der Einwanderungsgesellschaft zu erreichen, definieren Reinecke et al. (2010: 14) als „paradoxe Intervention“³.

Diese Begrifflichkeit wurde laut Knapp/Gransee (2003:18) erstmals zur Beschreibung der Überwindung von Geschlechterstereotypen verwendet, dies in der Diskussion um entsprechende Hochschulkonzepte in den 1990er Jahren:

3 Der Begriff der Paradoxen Intervention findet frühe Anwendung in der Psychotherapie. In der systemischen Therapie dient er als Sammelbegriff für verschiedene Therapiekonzepte (vgl. Kern 1994: 9). Ihnen gemein ist, dass wiederkehrendes destruktives Verhalten und die diesem zugrundeliegenden Denkmuster gezielt aufgelöst werden sollen, indem die Therapeut:in diese scheinbar akzeptiert (siehe u. a. Watzlawick et. al. 2017: 269; Wolf 2007: 495). Der Begriff findet auch in anderen fachlichen Disziplinen Anwendung – bei Vowinckel (2012) in der Analyse einer musikalischen Bewegung oder bei Hafez (2013) in seiner Beschäftigung mit dem Arabischen Frühling als Medienereignis in Deutschland.

„Die Paradoxie einer Einrichtung von sedukativen Bildungsangeboten wird darin gesehen, dass die Ent-Dramatisierung bzw. Außerkraftsetzung tradierter Geschlechterzuschreibungen auf dem Wege der Geschlechtertrennung erreicht werden soll, die – zumindest zunächst – eine Neu-Dramatisierung der Geschlechtskategorie beinhaltet, die jedoch in Kauf genommen wird.“ (Knapp/Gransee 2003: 18)

Im Kontext von Frauenförderung und Gleichstellungspolitik im Wissenschaftsbetrieb bezeichnete später auch Müller (2001: 28 f.) das strategische Rekurrenieren auf die Kategorisierung *Frau* beim Abbau der Geschlechterungleichheit und damit einhergehender Diskriminierungen als paradoxe Intervention. Frauen- und Gleichstellungsbeauftragte arbeiten somit in bestehenden Strukturen mit dem Ziel, ihre Position obsolet werden zu lassen.

Analog dazu kann die bewusste Selbstbezeichnung als Migrant*innenselbstorganisation / Migrant*innenverein eine Reaktion auf eine Fremdzuschreibung sein, die eine Abgrenzung aufgrund der Herkunft impliziert (vgl. Sultan et al. 2019: 15; Forum der Kulturen Stuttgart 2018: 8). Um dieser Differenzkonstruktion und den damit einhergehenden Benachteiligungen entgegenzuwirken oder auf sie aufmerksam zu machen, wird diese Bezeichnung übernommen. Erst in einer egalitären und diskriminierungsfreien Gesellschaft würde diese Selbstbezeichnung hinfällig werden (a. a. O. 2018: 8). Die Methode der paradoxen Intervention könne nach Sultan mit unerwünschten Folgen für die Arbeit von MSO einhergehen. Eine auf Herkunft bezogene Außendarstellung führe häufig dazu, dass die Kommunikation zwischen Politik und Zivilgesellschaft nicht auf Augenhöhe stattfinde, obwohl sich die Ziele und Aktivitäten häufig nicht von anderen Vereinen unterscheiden (vgl. Sultan et al. 2019: 15).

Reinecke et al. (2010: 48) zeigten für Migrantinnenselbstorganisationen auf, dass ein Großteil als Zielgruppe auch Männer (61 %) und Frauen ohne Migrationserfahrung (86 %) hat. Während ein sehr geringer Teil dieser MSO von Schwierigkeiten berichten, Männer als Mitglieder zu gewinnen (3 %), seien Frauen ohne Migrationserfahrung deutlich schwerer zu erreichen (32 %) (ebd.). Vertreterinnen der befragten MSO führten diesen Umstand auf ein mangelndes Interesse seitens Frauen ohne Migrationserfahrung zurück, sich mit dem Verein auseinanderzusetzen und an der Arbeit zu partizipieren (a. a. O.: 48). Dies wirft die Frage auf, ob sich Frauen ohne Migrationserfahrung aufgrund der Außendarstellung der Organisationen nicht angesprochen fühlen oder aber von einem allgemeinen Desinteresse auszugehen ist. Sultan et al. (2019: 15 f.) halten daher die Frage für unausweichlich, ob und wie lange man sich als *migrantisch* bezeichnen wolle. Diese Frage stelle sich deshalb, weil viele Organisationen im Laufe ihres Bestehens ihre Zielgruppe erweitern, etwa im Zuge von Generationenwechsel und thematischen Verschiebungen (a. a. O.: 19). Gleichzeitig

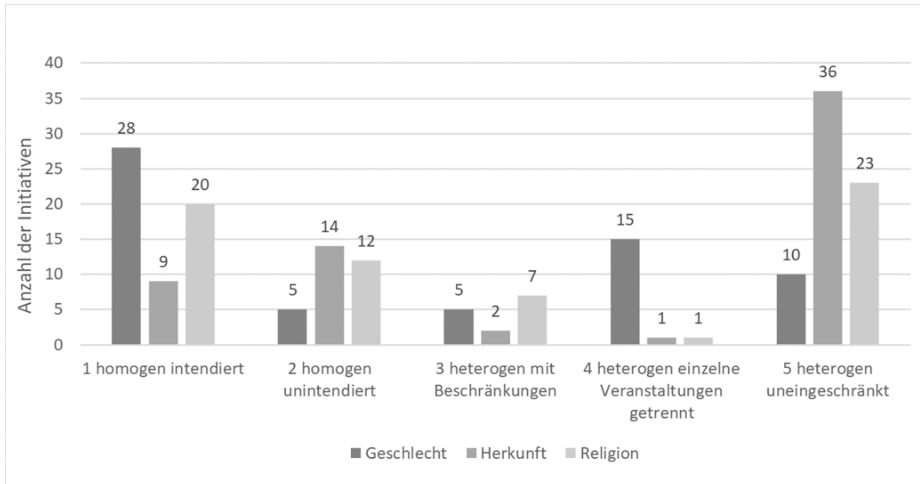


Abbildung 1: Mitgliederstruktur der befragten Initiativen nach Geschlecht, Herkunft und Religion (n = 62, Mehrfachkategorisierung möglich)

sollten Außenstehende es den jeweiligen Organisationen überlassen, über ihre Selbstbezeichnung zu entscheiden (a. a. O.: 16).

Auch in Moscheegemeinden und unabhängigen muslimischen Vereinen in Deutschland sind in den letzten Jahren zunehmend vielfältige Aktivitäten zu beobachten. Diese Entwicklung spiegelt sich in einer wachsenden Bandbreite von Themen wider, die von diesen Gruppen aufgegriffen werden (Ceylan 2008: 183; Chbib 2017: 14; Maisenbacher 2021: 505, Roßteutscher 2009: 62 ff.). Ein Desiderat der Forschung bleibt dabei die Auseinandersetzung mit Pluralisierungs- beziehungsweise Homogenitätsbestreben muslimischer Vereine. Um zur Schließung dieser Forschungslücke beizutragen, haben wir Interviews mit Vertreterinnen von MSO ausgewertet und mit Blick auf die (gewünschte) Mitgliederstruktur der befragten Initiativen im Zusammenspiel mit deren inhaltlichen Bestrebungen analysiert. Von besonderem Interesse sind dabei die Differenzlinien Geschlecht, Herkunft und Religion, die wir den fünf schon genannten Kategorien zugeordnet haben bei einzelnen Initiativen kommt es zu Mehrfachnennungen. Um zu beurteilen, ob Initiativen auf paradoxe Interventionen zielen, werden ihre ideellen Vorhaben in Relation zum institutionellen Rahmen betrachtet.

Im Folgenden finden sich Teilergebnisse unserer qualitativen Interviewanalyse, wobei aufgrund des Sammelbandformats nicht auf alle Kategorien⁴ im Detail eingegangen werden kann.

4 Daher fällt in den Ausführungen die Kategorie Religiös heterogen, einzelne Veranstaltungen getrennt (4) weg.

Geschlecht

Die Kategorie **intendierte Geschlechtshomogenität (1)** beschreibt Gruppen, die sich in Mitgliederstruktur und definierter Zielgruppe ausschließlich an Frauen⁵ richtet. Dies geht häufig mit der Selbstbezeichnung als Frauengruppe in der Außendarstellung einher. Distanzierungen und Hinwendungen zur Bezeichnung als feministisch⁶ finden sich gleichermaßen randständig in den Schilderungen der Befragten.

Viele sehen ihre Interessen durch die Stadtgesellschaft sowie bestehende gemischtgeschlechtliche Vereine nicht ausreichend berücksichtigt. Sie möchten sich mit ihrer Initiative einen Raum schaffen, in dem Geschlechterrollen weniger wirken und Vorurteile zwischen Frauen abgebaut werden. Das Ziel ist, sich Gehör und Anerkennung zu verschaffen sowie die Gesellschaft mitzugestalten. Muslimische Frauen führen darüber hinaus an, dass sie sich mit der Zuschreibung von außen, sie seien passiv, konfrontiert sehen. Ihnen geht es darum, dieses Vorurteil zu überwinden, indem sie ihr Engagement öffentlich sichtbar machen. Als Begründung für die Abspaltung aus (tatsächlich oder satzungsgemäß) gemischtgeschlechtlichen Gruppen wurde vereinzelt der Wunsch genannt, ein eigenes Religionsverständnis zu entwickeln, also sich stärker mit frauenspezifischen Themen der Religiosität zu befassen und „eigene Gedanken zu entwickeln“, ohne (männliche) Einflüsse von außen. Auch wollen die Frauen das Tragen des Kopftuches nicht allein in der religiösen Pflicht begründet sehen. Vielmehr plädieren sie für eine fundierte Koranlektüre zu frauenspezifischen Themen sowie eine zeitgemäße Reinterpretation der Schrift. Männer waren während des monatlichen Austauschs der Frauen für die Betreuung der Kinder zuständig.

Einzelne Gruppen entschieden sich wiederum bewusst aus einem eigenen kulturell-religiösen Verständnis heraus für Geschlechterhomogenität. Andere reagierten mit ihrer geschlechterhomogenen Zusammensetzung auf Erwartungshaltungen ihrer (männlichen) Familienangehörigen oder ihrer Community. Die Gleichgeschlechtlichkeit soll in diesen Fällen Frauen und Mädchen, welche einem entsprechenden Verhaltensdruck ausgesetzt sind, die Teilnahme ermöglichen:

„Es ist halt auch oft so, dass viele Besucherinnen nur in die Einrichtung dürfen, weil die Eltern wissen oder die Geschwister wissen: Okay, da sind nur Frauen,

5 Da eine mögliche Distanzierung von den binären Geschlechterbezeichnungen in den Interviewgesprächen nicht thematisiert wurde, gehen wir davon aus, dass sich bei den Interviewten Selbst- und Fremdbezeichnung als „Frau“ decken.

6 Nach der Selbstbezeichnung als *feministisch* beziehungsweise der Deutungen des Begriffs *Feminismus* wurde in den Interviews nicht systematisch gefragt. Einzelne Interviewpassagen, in welchen entsprechende Bezüge hergestellt werden, greifen wir in unseren Darstellungen auf.

da sind nur Mädchen. Und das ist halt sehr wichtig, weil ansonsten können sie halt wenig raus aus dem Familienhaushalt.“

Langfristig wird von vielen Initiativen die Überwindung dieser Geschlechterseparation angestrebt:

„Das Fastenbrechen wäre gendergemischt. Das wäre ein Ziel von mir, wenn ich das auf die Reihe, wenn ich mich durchsetzen kann auf revolutionäre Art und Weise (lacht).“

Demgegenüber wählt eine Initiative den Ausschluss von Männern, um Frauen besser anzusprechen und mögliche Schamgefühle gegenüber Männern zu vermeiden. Ein Schutzraum für Frauen soll geschaffen werden, um sich frei über Themen wie Gewalt, Beziehungsprobleme, Homosexualität, Suchterkrankungen, Kindererziehung, Gesundheit oder Sport (Schwimmen) auszutauschen und über Handlungsmöglichkeiten zu informieren.

Die Kategorie **unintendierte Geschlechtshomogenität (2)** kennzeichnet Gruppen, die grundsätzlich sowohl für Männer als auch für Frauen offen sind, jedoch Probleme schildern, Männer zu erreichen. Eine Befragte äußert die Vermutung, dass dies am feminin klingenden Vereinsnamen liegen könnte. Eine Initiative strebt an, das Etikett eines reinen Frauenvereins loszuwerden. Frauenvereine hätten das Image, sich nicht mit intellektuellen Themen zu befassen. Die besagte Initiative klagt darüber, dass Männer sich von ihren Angeboten nicht angesprochen fühlten. Sie haben die Befürchtung, dass sie mit einem reinen Frauenverein das weit verbreitete Bild einer muslimischen Frau als passiv und distanziert bestätigen würden:

„Es ... ich habe den Eindruck ... wir versuchen halt wirklich, eine Plattform zu sein, die jeden anspricht. Und wenn man ein Frauenverein ist, hat man dann schon mal paar Leute, oder wir ... man hat alle Männer auf jeden Fall ... auf jeden Fall schon mal irgendwie weg, und auch Menschen, die denken ‚Frauenverein ach. Ja, was bieten die schon an? Frauenverein‘. Also, kann ja nur irgendwie bisschen was malen und bisschen was kochen sein. Das Image ist halt leider, leider nicht so toll. Deswegen versuchen wir, das Image loszuwerden eigentlich, und auch weil ... besonders, wenn man muslimischer Herkunft ist, ist es dann nochmal was Anderes, wenn man in einem Frauenverein ist. Da denken andere auch gleich: ‚Ah ok. Die darf bestimmt nicht mal die Hand schütteln‘, oder man erwartet auch nicht viel von einem Muslim ... von einem Vorstand, der muslimisch und weiblich ist. Auch deswegen, ehrlich gesagt ... Auch wollten wir dieses Image eigentlich loswerden, um wirklich möglichst viele Menschen zu erreichen. Ich muss sagen, das Image dieses mus ... muslimische Frauen, die reden nicht mit Männern, und muslimische Frauen, die machen nicht viel. Dieses Image sind wir glaube ich relativ gut losgeworden. Aber wir sehen, wir werden immer noch als Frauenverein gesehen.“

Die Kategorie **Geschlechtsheterogenität mit Beschränkungen (3)** bezeichnet Gruppen, die Männern lediglich den Zugang zu bestimmten Positionen in ihrer Initiative verwehren. Einige gemischte Gruppen nehmen keine Männer in den Vorstand auf. Eine Befragte nennt als Grund, dass in der Gesamtgesellschaft vielerorts Vorstände männlich dominiert seien, insbesondere auch in muslimischen Organisationen. Diese gingen zu wenig auf die Bedarfe von Frauen ein. Manche Initiativen beschreiben, dass sie früher geschlechterhomogen waren und schließlich ihre Veranstaltungen auch für (Ehe-)Männer geöffnet hätten, als jene Interesse an der Teilnahme äußerten. Die Befragte einer anderen Initiative bezeichnet ihr Engagement als feministisch. Ihr sei es dabei wichtig, dass auch Männer Ideen einbrächten, jedoch die Entscheidungsgewalt bei den Frauen läge.

Die nächste Kategorie kennzeichnet heterogene Gruppen, die **(vereinzelt) geschlechtergetrennte Veranstaltungen (4)** durchführen. Ein Grund hierfür sei, dass in Abhängigkeit des Geschlechts besondere Bedarfe bestünden:

„Wenn so ein geschützter Rahmen gewünscht ist, sei es jetzt irgendwie bei dem Selbstbehauptungskurs, weil da haben wir auch interessierte Frauen, auch Mitglieder mit Kopftuch, die würden es dann ablegen, dass sie sich besser halt bewegen können und freier auch in diesem geschützten Raum sein wollen unter sich. Dann schauen wir halt, dass wir sagen: ‚Es ist nur für Frauen‘. Aber generell, die meisten Sachen sind für alle.“

Mitunter reagierten die Initiativen mit der Geschlechtertrennung auf den Wunsch ihrer Teilnehmerinnen. Einzelne Gruppen haben auf den Partizipationswunsch von Männern damit reagiert, zusätzlich geschlechtergemischte Veranstaltungen zu organisieren.

Andere Gruppen institutionalisierten auf den Partizipationswunsch von Männern hin **uneingeschränkte Geschlechterheterogenität (5)** innerhalb ihrer Initiativen. Eine Initiative trennte Mädchen und Jungen in der Projektarbeit nicht, um auch in der Außenwirkung sichtbar zu machen, dass sie die gleichen Rechte und Fähigkeiten haben. Dabei seien sie sensibel für spezifische Diskriminierungen, die Mädchen und Frauen erfahren.

Herkunft

Als **intendiert herkunftshomogene Gruppen (1)** werden diejenigen Gruppen bezeichnet, welche in Bezug auf das Herkunftsland der Akteur*innen beziehungsweise Adressat*innen homogen sind oder grundsätzlich Migrationserfahrung zur Voraussetzung für die Mitwirkung machen. In den allermeisten Fällen liegt die Homogenität in der Sprache oder in einem Peer-To-Peer-Ansatz begründet.

Unintendierte herkunftshomogene Gruppen (2) sind überwiegend homogen, obwohl sie Menschen verschiedener Herkunft erreichen möchten. Eine Gruppe führt an, dass sie ihr eigentliches Prinzip, deutschsprachig und interkulturell zu sein, nicht einhalten könne, da es ihrer erreichten Zielgruppe an ausreichenden Deutschkenntnissen fehle. Eine andere Gruppe schildert, dass sie gerne deutschsprachige Texte verwenden würden. Ihnen mangle es jedoch an Zeit, die verwendeten Texte ins Deutsche zu übersetzen. Eine Initiative beschreibt das Dilemma, Muslim*innen in ihre gesellschaftspolitische Arbeit generationsübergreifend einbinden zu wollen: Während die erste Gastarbeiter*innengeneration Schwierigkeiten habe, sich komplexen Themen in deutscher Sprache zu widmen, bestehe bei der zweiten und dritten Gastarbeiter*innengeneration der Wunsch nach deutschsprachigen Angeboten:

„Wobei wir jetzt zum Beispiel ein Format haben, [...] die noch in diesem halben Jahr angestoßen werden sollen tatsächlich, wo wir zum Beispiel überlegen, ob wir dann ein mehrsprachiges Format machen: deutsch-türkisch, deutsch-arabisch, deutsch-bosnisch, um dann zum Beispiel auch diese Generation miteinzubringen und zu befragen: ‚Was habt ihr eigentlich noch für Bedarfe? Was wünscht ihr euch für diese Gesellschaft?‘ Oder wenn es um die Frage geht: ‚Wie verortet sich muslimisches Leben hier?‘ Und im Rahmen solcher Formate, wäre dann zum Beispiel eine Lösung, Mehrsprachigkeit zu gewährleisten, sodass da das nicht nur auch auf Deutsch formuliert werden kann, sondern auch auf Türkisch zum Beispiel artikuliert werden kann, genau.“

Einzelne Gruppen beschreiben gegenseitige Verdrängungseffekte unter ihren Teilnehmenden aus verschiedenen Herkunftsländern. Es bestünden Fremdheitsgefühle und mitunter gegenseitige Aversionen zwischen den verschiedenen Gruppen. Besonders häufig wird die Schwierigkeit beschrieben, Menschen ohne Migrationserfahrung (von Interviewten meistens als *Deutsche* bezeichnet) zu erreichen.

Mehrere Gruppen führen an, dass sich überwiegend eine Gruppe eines bestimmten Herkunftslandes angesprochen fühlt. Dem zu Grunde lägen beispielsweise Veranstaltungen zu Themen des jeweiligen Herkunftslandes, das Herkunftsland im Namen der Initiative und die überwiegende Anzahl der Mitglieder mit einem homogenen Hintergrund. Zeitgleich betonen dieselben Initiativen die Zielsetzung, divers zu sein, den Kontakt zu *Deutschen* zu suchen und das Streben, als gesellschaftliche Brückenbauerinnen zu fungieren.

Ein ehemals intendiert homogener Verein hat inzwischen die Zielgruppe für alle Personen unabhängig von ihren Migrationsbezügen geöffnet. Eine ihrer Vertreterinnen beschreibt die Gründung der Gruppe als Reaktion auf eine Stigmatisierungserfahrung:

„Und ich habe dann auch immer von den, von der Leitung gehört, dass das – oder ich war damals schon bei verschiedenen Veranstaltungen – dass es dann

immer hieß: Ausländische Frauen nehmen an Kursen nicht teil, und zwar mit dem Rückschluss, dass sie kein Interesse hätten. Also, das fand ich eine ganz große Unterstellung, die ich so nicht unterschreiben würde. Das stimmt einfach nicht. Man kann das nicht einfach so bewerten und dann auch so tun, als wäre das wissenschaftlich bewertet worden. Das hat mich sehr, sehr geärgert immer. Und ich habe quasi diesen Frust oder meine Erfahrung, die ich dann da auch nochmal gesammelt habe, erlebt habe, eben mit diesen Freundinnen geteilt. Und irgendwann kam dann die Idee, etwas Eigenes zu gründen.“

Die Kategorie **Herkunftsheterogenität mit Beschränkungen (3)** steht für Gruppen, welche die Migrationserfahrung einer Person zur Voraussetzung ihrer Besetzung einer tragenden Position macht. Eine Initiative möchte, dass der Verein ausschließlich von Migrant*innen geführt wird:

„Wir sind die einzige Frauenberatungsstelle von Migrantinnen für Migrantinnen. Es gibt andere Beratungsstellen für Migrantinnen aber nicht von Migrantinnen“

Die nächste Kategorie beschreibt heterogene Gruppen, welche (**vereinzelt**) **Veranstaltungen getrennt nach Herkunftsland (4)** der Teilnehmenden durchführen. Eine Gruppe erklärt dieses Vorgehen als Reaktion auf bestehende Aversionen unter den Teilnehmenden.

Die Kategorie **uneingeschränkte Herkunftsheterogenität (5)** steht für Gruppen, welche *offen für alle* sind und dieses Ziel bereits (weitestgehend) erreicht haben. Eine Entwicklung von ursprünglich (unintendiert) homogenen Initiativen hin zur Heterogenität wird von Einzelnen beschrieben. Diese bezieht sich insbesondere auf den Zeitraum von 2015 bis 2020. Der Bedarf an Projekten und Initiativen, welche sich (auch) an Geflüchtete richten, ist seit dieser Zeit erhöht.

Eine Gruppe gibt an, dass sie durch Generationenwechsel unter anderem durch bikulturelle Ehen heterogener wurde. Eine Initiative, welche sich als MSO definiert, sieht sich mit der (negativ besetzten) Fremdmarkierung als *türkischer Verein* konfrontiert. Als professionell und kompetent eingestuft würden sie nur, weil sie auch Mitarbeiter*innen ohne Migrationsbezüge hätten. Einer Initiative war es wichtig, Mehrsprachigkeit und Herkunftsheterogenität durch ihren Vereinsnamen zu repräsentieren.

Mehrere Gruppen fördern die Heterogenität darüber, dass sie Deutsch als gemeinsame Sprache wählen, *deutsche Frauen* als Co-Referentinnen einbinden und in der Öffentlichkeitsarbeit beispielsweise gezielt *schwarze Menschen* ansprechen. Auch wurde der Verzicht auf herkunftslandbezogene Themensetzung als Push-Effekt für Heterogenität genannt. Einzelne Vereine sehen aufgrund ihrer Heterogenität von einer Selbstbezeichnung als MSO ab. Mitglieder einer solch heterogenen Initiative sehen sich selbst nicht mehr als Migrant*innen.

Religion

Die Kategorie **intendierte Religionshomogenität (1)** beschreibt Gruppen, welche in Bezug auf die Religionszugehörigkeit der Akteur*innen und Adressat*innen homogen sind oder im Allgemeinen eine religiöse Zugehörigkeit zur Voraussetzung der Mitwirkung machen. Einige Initiativen sind homogen muslimisch, weil sie gemeinsam die Religionsausübung praktizieren und Wert darauf legen, Muslim*innen in der Öffentlichkeit zu vertreten. Dabei zeigt sich jedoch, dass viele dieser Initiativen in Kooperation mit externen Akteur*innen einen interreligiösen oder -kulturellen Dialog pflegen. Dies schließt bei einem Teil dieser Gruppen die Arbeit gegen Antisemitismus ein.

Eine weitere Initiative ist ausschließlich muslimisch, möchte jedoch die Vielfalt der muslimischen Frauen abbilden. Sie haben sich als Reaktion auf öffentliche Debatten um muslimisches Leben in Deutschland gegründet, in denen sie Spaltungspotenziale sehen:

„Diesen Verein habe ich mit anderen zusammen, 2010 war das, gegründet, und damals ging es ganz massiv, also Kontroversen und die muslimischen Frauen in Deutschland, und vor allem wurden Frauen, also in den öffentlichen Debatten, gegenseitig in Position gebracht, nämlich einmal hat man immer so den Eindruck gehabt, da gibt es muslimische Frauen, die ein Kopftuch tragen und die sind unterdrückt, und dann gibt es wieder sozusagen die anderen, die Aufgeklärten, die Emanzipierten, die sich für Frauenrechte und so weiter einsetzen. Wir wollten einfach, also die breite Stimme der muslimischen Frauen und die Vielfalt eben sichtbar machen in der Öffentlichkeit und, und die Frauen, also denjenigen Frauen, die eben nicht in der Öffentlichkeit zu Wort kommen, einfach auch eine Stimme geben und deswegen hatten wir das also, in unserer Initiative, gegründet. Andererseits wollten wir nicht nur in die Öffentlichkeit hineinwirken, sondern auch nach innen hineinwirken. Es gibt natürlich auch Missstände innerhalb muslimischer Gemeinden. Es gibt Frauen, die tatsächlich unterdrückt werden, aber eben, es gibt auch in anderen, sozusagen Glaubensgemein- oder so Glaubenszugehörigkeiten, Ethnien oder auch nichtmuslimischen Frauen, die unterdrückt werden, auch Gewalt erfahren. Das ist ja jetzt nicht genuin islamisches Phänomen, Gewalt und patriarchale Denkweisen.“

Die Kategorie **unintendierte Religionshomogenität (2)** beschreibt Gruppen, die überwiegend homogen sind, obwohl sie Menschen verschiedener Religionszugehörigkeit erreichen wollen. Einige Initiativen arbeiten mit jüdischen und christlichen Gemeinden zusammen und ermöglichen interreligiösen Dialog. Sie haben explizit keine religiöse Zielsetzung in Bezug auf ihre Akteur*innen und Adressat*innen, dennoch erreichen sie überwiegend Muslim*innen und führen dies darauf zurück, dass religiöse Themen dennoch dominieren. Eine Interviewte äußert, dass sie Veranstaltungen wie das Fastenbrechen organisieren, da sie viele muslimische Mitglieder haben, obwohl sie damit eigentlich nicht bezwecken, nur diese zu erreichen. Sie wollen die breite Öffentlichkeit anspre-

chen, beklagen aber, dass solche Veranstaltungen von außen als rein (islamisch) religiös wahrgenommen werden und sind unzufrieden mit der daraus resultierenden religiösen Homogenität. Eine Gruppe, die erklärtermaßen für alle offen ist, zielt darauf ab, insbesondere für Muslime einen Raum schaffen, in dem sie sich wohl fühlen und eine an ihre Bedarfe gerichtete Hilfeleistung erhalten. Als weiteren Grund für eine unbeabsichtigte Religionshomogenität führen verschiedene Vereine an, dass die meisten Mitglieder Migrationsbezüge zu Ländern mit mehrheitlich muslimischer Bevölkerung haben. Hierdurch würde die Initiative in der Fremdwahrnehmung als muslimisch wahrgenommen werden, obwohl die inhaltliche Ausrichtung ihrer Arbeit keineswegs religiöse Zielsetzungen beinhaltet und sie Teilnahme unabhängig der Religionszugehörigkeit anstreben. Stellenweise wird die mangelnde Erreichbarkeit von Nicht-Muslim*innen auf den migrantisch beziehungsweise muslimisch klingenden Namen zurückgeführt.

Die Kategorie **Religionsheterogenität mit Beschränkungen (3)** steht für Gruppen, welche die Religionszugehörigkeit einer Person zur Voraussetzung ihrer Besetzung einer leitenden Position macht oder die Religionszugehörigkeit bei der Auswahl ihrer Zielgruppe berücksichtigt. Eine heterogene muslimische Gruppe von Frauen mit Migrationsgeschichte setzt für ihre Zielgruppe voraus, dass sie

„[...] Benachteiligungen aufgrund ihres Geschlechts oder ihrer Migrationsgeschichte oder ihrer Religion erfahren oder erfahren haben.“

Eine Initiative gibt zu Protokoll, dass lediglich Musliminnen in den Vorstand dürften. Nicht-muslimische Frauen hätten ein passives Wahlrecht und würden auch als Mitarbeiterinnen eingestellt. Als primäres Vereinsziel wird genannt, den innermuslimischen Dialog anstoßen zu wollen:

„Die nicht-muslimischen Frauen, wie gesagt, die haben ein passives Wahlrecht, und die Männer haben gar kein Wahlrecht. Und somit möchten wir sicherstellen, dass die Vorstände, dass der Vorstand durch muslimische Frauen gestellt wird, und somit halt auch unser primäres Ziel, nämlich den Bedürfnissen muslimischer Frauen nachzukommen, dass wir dieses Ziel auch erfüllen. Uns war es wichtig, dass den nicht-muslimischen Frauen ein Wahlrecht gegeben wird, um einfach auch noch mal unser Miteinander, unsere gegenseitige Unterstützung zu unterstreichen, dass wir auch die Unterstützung durch nicht-muslimische Frauen brauchen und ihnen daher auch Mitbestimmungsrecht einräumen.“

Eine Organisation möchte mit ihrer Aktivität eine Angebotslücke für muslimische Jugendliche schließen, richtet sich aber an alle Jugendliche ungeachtet ihrer Religionszugehörigkeit. Sie definiert sich als *muslimisch* und sieht durch ihren Peer-Ansatz die Chance erhöht, auch muslimische Mädchen zu erreichen. Als besonderes Anliegen wird der interreligiöse Dialog genannt:

„Ja, also wir haben jetzt viel natürlich Kooperationen jetzt hier auch mit, mit der katholischen [Name]. Da passiert jetzt viel politische Bildung. Und da versuchen wir natürlich auch vor allem, die Mädchen zu erreichen, die jungen Frauen, weil die immer sehr schwer zu erreichen sind. Da gibt es halt ein ... Es ist schwierig, bei Muslimen ist es oft immer so, dass die Jungs eher die Möglichkeit haben, teilzunehmen, es einfacher haben, vielleicht auch im Kreise ihrer Eltern, ihrer Familie, und bei den Mädchen muss man mehr Überzeugungsarbeit leisten, dass die Eltern dieses Vertrauen haben, auch ihre Mädchen dann auch irgendwo in einem Seminar mitzuschicken zum Beispiel, oder irgendeine Aktivität, das kann auch Freizeitaktivität sein. Sie gucken immer genau hin, wer, wo, was, und ich glaube, das ist momentan so ein bisschen, ja, so ein Problem, was so entsteht.“

Eine weitere Initiative betont den hohen Bedarf an Programmen zur Demokratieförderung von Muslim*innen für die Gesamtgesellschaft und stellt deren Teilhabe am gesellschaftlichen Diskurs für ihre Arbeit in den Vordergrund:

„Das bedeutet, wir definieren uns als muslimisch konfessioneller Träger, auch in unserer Initiativstruktur, die Initiator*innen sind alles muslimische Personen, die sich in welchem Verständnis auch immer, als Muslime oder Musliminnen identifizieren. Ja, wenn wir das Spektrum liberal bis konservativ aufmachen möchten, dann auch tatsächlich in all seiner Vielfalt, wo wir sagen, wir möchten als Muslime politische Bildungsarbeit betreiben. Das heißt Angebote, die sich an die Gesamtgesellschaft richten, das heißt Dienstleistungen, die sich nicht nach der muslimischen Community richtet, sondern quasi sich fragt, welchen Beitrag können wir als Muslime leisten, wenn es um die Frage geht: Wie wollen wir als Gesellschaft zusammenleben und wie kann demokratisches und vielfältiges Miteinander gut funktionieren?“

Anreiz für ihr Engagement sehen sie u. a. darin, sichtbarer zu werden und sozio-räumliche Neuerungen mitzubestimmen. Hierzu arbeiteten sie mit Stadtplaner*innen- und Baubehörden zusammen, um Zukunftsvisionen in der eigenen Region mitzugestalten.

„Dementsprechend wollen wir uns auch hier verorten und muslimisches Leben sichtbar machen, präsent werden, sichtbar werden und Raum werden. [...] Wo es um Stadtgestaltungen geht, vor allem architektonisch, und wo wir auch als Initiative dann mit der Frage gegangen sind, wie kann sich muslimisches Leben hier auch räumlich verorten, hier in [Ortsnennung]. [...] Also es soll ein Ort sein, mit dem sich die gesamte Stadtgesellschaft identifizieren kann. Weil wenn wir uns muslimisches Leben hier in [Ortsnennung] angucken, dann ist es ja marginalisiert, also in den Randgebieten. Die beiden Moscheegemeinden, zum Beispiel die wir hier haben, sind in der Peripherie in den Industriegebieten weit außerhalb des Stadtzentrums. Genau, das ist so ein bisschen die Gründungsgeschichte.“

Die Kategorie **uneingeschränkte Religionsheterogenität (5)** beschreibt Gruppen, welche sich aus Angehörigen verschiedenen Glaubens zusammensetzen. Eine Gruppe, welche sich schwerpunktmäßig mit religiösen Fragen beschäftigt, hatte zunächst das Anliegen, einen innermuslimischen Dialog unter ihren Mitgliedern zu führen:

„Also, am Anfang war es dann tatsächlich so, dass die Frauen selbst Antworten auf religiöse Fragen geben können, die Ihnen von außen in dieser Gesellschaft gestellt werden. Also, wirklich, zu dieser religiösen Sprache fähig sein und auch nach Wissen und nicht nur nach Gefühl und Emotionen oder auch Antworten auf die Frage, warum ich Kopftuch trage, einfach die Antwort geben: ‚Ja, weil es so ist! Weil das meine religiöse Pflicht ist!‘ – Das ist keine Antwort. Das war dann so für die Frauen selbst nicht befriedigend, diese Art von Antworten zu geben. Sie wollten sich fundamental sich mit den Quellen auseinandersetzen und schauen, was dann die Quellen dazu sagen und wie man diese Quellen *heute* lesen muss, in unserer Lebenswelt, die wir dann heute haben. Das war dann der Grund, und deswegen waren dann erst mal die Frauen, die Musliminnen waren, in dieser Gruppe, natürlich.“

Ihnen war es dabei wichtig, nicht eine bestimmte Moschee zu repräsentieren, sondern Teilnehmende mit verschiedenen Migrationsbezügen und religiösen Anschauungen anzusprechen:

„Wir haben ja auch eine Zeit lang gehabt, dass wir uns in einer Moschee getroffen hatten, aber wir wollen dann wirklich unabhängig sein, und wir wollen auch nicht gerne, dass wir irgendwelche Zuschreibungen erfahren. Sobald man dann in einer Moschee regelmäßig ist, dann wird zugeschrieben: ‚Sie gehören dann zu dieser Moschee und sie vertreten dann alles, was dann die jeweilige Moschee vertritt.‘ – Das wollen wir nicht. Wir sind eine Gruppe von Sunniten und Schiiten, das wollen wir auch bleiben, wirklich, für uns ist es nicht wichtig, ob der Andere Sunnit oder Schiit ist, sondern wirklich, was uns als Religion, als Islam verbindet. Also, diese unterschiedlichen Richtungen spielen bei uns keine Rolle. Und das sind dann die Dinge gewesen, wo wir gesagt haben, lieber in den Privaträumen, das geht ja herum, jedes Mal ist das dann woanders, um einfach diese Unabhängigkeit auch zu bewahren.“

Nach und nach sind die Initiativen in ihrer Gruppenzusammensetzung diverser geworden und treten jetzt auch innerhalb ihrer Gruppe interreligiös in Dialog. Darüber hinaus ist eine Zusammenarbeit mit anderen, beispielsweise evangelischen und katholischen Gruppen entstanden, die aber nicht kontinuierlich stattfindet.

Einige Gruppen betonen, dass ein in der Gesellschaft vorherrschendes negatives Islambild sie dazu motiviert habe, interreligiöse Dialoge zu initiieren bzw. anzustreben und zu versuchen, Anders- oder Nicht-Gläubige mit ihrer Arbeit zu erreichen. Eine Befragte hält den frühkindlichen Austausch zwischen

Menschen mit unterschiedlichen Religionszugehörigkeiten im Hinblick auf die Präventionsarbeit für besonders ergiebig:

„Also, Diskriminierung wird immer noch so wahrgenommen als etwas Äußerliches, also sehr prägnante, bekannte Diskriminierungen sind mittlerweile akzeptiert, dass man aufgrund seiner Hautfarbe oder Behinderungen oder eben seiner Körpergröße und so weiter nicht diskriminiert werden darf. Aber sobald es um die Religion geht, vor allem um Islam im Moment, weil es eben auf der Welt gerade so ein Negativbild dazu gibt, ist das Verständnis eben noch nicht da. Und das ist auch an diesen Schulen ohne Rassismus noch weiterhin so, dass Schülerinnen und Schüler selbst dafür verantwortlich gemacht werden ... Das ist die Erfahrung, was die Schüler auch so erzählen, und oft ist es ein Empfinden, was diese Jugendlichen auch mitbringen. Ob sie jetzt ... und man kann es anhand von Punkten nicht festhalten, ob es jetzt Diskriminierung war oder nicht. Und eben ... also meine Erfahrung ist jetzt nach dem Projekt mit meinen Gesprächen mit den Jugendlichen ist, auch wenn es nur ein Empfinden ist, ist es ernst zu nehmen und darüber sprechen zu können, und meistens kann man das dann aus der Welt schaffen.“

Eine Interviewte gründete einen religionsheterogenen Verein, nachdem ihr verwehrt worden war, ihre Projektideen in ihrer Moscheegemeinde zu verwirklichen. Sie äußert den Wunsch, Empowerment-Räume für muslimische Frauen zu schaffen und ihnen Gelegenheiten zu bieten, über Islamfeindlichkeit und Rechtsextremismus zu sprechen, da sie hier einen besonderen Bedarf sieht:

„Die Motivation war einfach, das, was ich in der Moschee nicht durfte, aber durch den Verein einfach auszuleben oder halt einfach durchzuführen, weil ich halt immer wieder gehindert worden bin, in dem was ich wollte. Und ich wusste halt in einem ... in einem Verein bin ich dann halt nicht gebunden an einen Dachverband. Ich wusste, es gibt keine Vorschriften, die dann irgendwas verhindern. Da war das nicht, ne, das dürfen wir nicht und das sollen wir nicht. Das war auch der Grund, der eigene Verein, einfach, um unabhängiger zu werden, auch mehr machen zu können. Ja, die Idee des Vereins ist eigentlich, präventiv gegen Rassismus vorzugehen, vor allem mit dem Schwerpunkt muslimischer Rassismus, weil wir halt gemerkt haben auch selber als Muslima, dass wir immer häufiger davon betroffen sind. Also, ich wurde in der Schule beschimpft als die (unverständlich) ... ‚Dich will ich nicht unterrichten, weil du Muslima bist‘. Also, das ist halt dann schon sehr offensichtlich. Meiner Schwester wurde mal in der Stadt versucht, das Kopftuch abzureißen. Und das sind halt so Sachen, die mich auch bewegt habe, wie so auch anti-muslimischer Rassismus. Wir wollen aber allgemein gegen Rassismus vorgehen, weil es kann halt nicht sein, dass Minderheiten diskriminiert werden. Also auch ich möchte mich für Leute einsetzen, die vielleicht Sinti und Roma sind oder die von Rechtsextremisten halt betroffen sind. Da würde ich keine Trennung machen, weil jeder ist irgendwie Mensch in meinen Augen. Genau, das war so die Motivation. Auch das Ziel ist es

halt, dass wir gegen alle Formen von Rassismus kämpfen, und nicht nur gegen unsere eigene.“

Eine sich selbst als *feministisch* bezeichnende Gruppe äußert, Wert darauf zu legen, dass sie Frauen verschiedener Nationalität und Religion repräsentiere. Einige Gruppen wurden dieser Kategorie zugeordnet, weil sie für alle offen sind und Religion in ihrer Arbeit keine (große) Rolle spielt. In einer Gruppe werden Religionsverständnisse nur im Kontext von extremistischen Einstellungen aufgegriffen.

Fazit

Ziel des vorliegenden Beitrags war es zu beleuchten, inwiefern homogen oder heterogen aufgestellte Initiativen im Hinblick auf die Merkmale Geschlecht, Herkunft und Religion die Zielsetzung und das Potenzial haben, entsprechende in der Gesellschaft vorherrschende Differenzkonstruktionen zu beeinflussen. In der Analyse wurde nach Heterogenität oder Homogenität der Gruppenzusammensetzungen sowie danach unterschieden, ob diese jeweils intendiert ist. Dementsprechend wurden anschließend fünf Kategorien gebildet, denen die Initiativen zugeordnet wurden.

Die in früheren empirischen Studien beschriebenen Phänomene der *paradoxen Intervention* sowie der *unintendierten Gruppenhomogenität* im Hinblick auf die Merkmale Geschlecht und Herkunft lassen sich durch die Analyse der hier erhobenen Daten bestätigen. Es konnte darüber hinaus herausgearbeitet werden, dass beim Merkmal *Religion* ähnliche Mechanismen wirken. Hieraus resultiert, dass nicht a priori von der Namensgebung oder der Mitgliederstruktur einer Initiative auf die Intention ihres Engagements geschlossen werden kann.

Paradoxe Intervention als Empowerment-Strategie ließ sich aus den Äußerungen der Interviewten mehrfach herauslesen. Zu den Interviewpartner*innen zählten zum einen Gruppen, die sich seit Kurzem entlang der drei Differenzlinien Geschlecht, Herkunft und Religion in eine homogene Gruppe zurückgezogen hatten. Andere wiederum hatten ihre (Vorstands-)Reihen nach kurzer Zeit bereits für eine diversere Zusammensetzung geöffnet.

Einzelne Initiativen begrüßen die bestehende Differenzlinie zwischen Männern und Frauen und entschieden sich aus ihrem Religionsverständnis heraus für eine Geschlechterseparation. Demgegenüber stehen zahlreiche intendiert homogene Gruppen, welche keine Erhöhung ihrer Diversität anstreben, es jedoch als eines ihrer Hauptanliegen vorbringen, Machtungleichgewichte in vorherrschenden Differenzverhältnissen zu überwinden. Sie hinterfragen normative Rollenerwartungen, um Diskriminierung entgegenzuwirken. Viele dieser

Gruppen zielten darauf ab, in Kooperation mit anderen Gruppen (interkulturelle oder -religiöse) Dialoge zu initiieren.

Während folglich manche Initiativen die homogene Mitgliederstruktur wählen, um Stereotype zu konterkarieren, sehen andere durch die bestehenden Stereotype ihr Ziel divers zu sein in Frage gestellt. Insbesondere im Hinblick auf die Merkmale *Herkunft* und *Religion* waren einige der interviewten Initiativen unintendiert homogen. Auch wurden MSO identifiziert, die sich von Außenstehenden falsch gelabelt gesehen haben. Sie appellieren an die Mehrheitsgesellschaft, sich stärker mit den Inhalten ihrer Arbeit auseinanderzusetzen.

Literatur

- Bukow, Wolf-Dietrich/Nikodem, Claudia/Schulze, Erika/Yildiz, Erol (2007): Was heißt hier Parallelgesellschaft? Zum Umgang mit Differenzen. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften. <https://doi.org/10.1007/978-3-531-90743-7>
- Ceylan, Rauf (2008): Islam und Urbanität – Moscheen als multifunktionale Zentren in der Stadtgesellschaft. In: Husler, Alexander (Hg.): Rechtspopulismus als „Bürgerbewegung“. Kampagnen gegen Islam und Moscheebau und kommunale Gegenstrategien, Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften. 183–197. https://doi.org/10.1007/978-3-531-91119-9_13
- Chbib, Raida (2017): Organisation des Islams in Deutschland. Diversität, Dynamiken und Sozialformen im Religionsfeld der Muslime. In: Koenig, Matthia / Krech, Volkhard / Laube, Martin / Pollack, Detlef / Tyrell, Hartmann / Wegner, Gerhard / Wohlrab-Sahr, Monika (Hg.): Religion der Gesellschaft, Baden-Baden: Ergon Verlag. 5–20. <https://doi.org/10.5771/9783956503535>
- Doğmuş, Aysun (2022): Migrationsverhältnisse und das autorisierte Lehramt – Eine rassismustheoretische Reflexion des Referendariats. In: Y. Akbaba, B. Bello & K. Fereidooni (Hrsg.): Pädagogische Professionalität und Migrationsdiskurse. 69–87.
- Ersoy, Bülent/Latorre, Patricia/Zitzelberger, Olga (2018): Migrant_innenselbstorganisationen im Wandel der Zeit. In: Blank, Beate/Gögercin, Süleyman/Sauer, Karin E./Schramkowski, Barbara (Hg.): Soziale Arbeit in der Migrationsgesellschaft. Grundlagen – Konzepte – Handlungsfelder. Wiesbaden: Springer VS. 457–468. https://doi.org/10.1007/978-3-658-19540-3_38
- Forum der Kulturen Stuttgart e. V. (2018): Vielfalt in Migrantenvereinen. Ergebnisse der Umfrage: Engagement von Migrantenvereinen in der Region Stuttgart und Erfahrungen aus 20 Jahren Forum der Kulturen Stuttgart e. V.; https://ratschlag-kulturelle-vielfalt.de/site/assets/files/1108/1806_vereinsumfrage_fdk_web.pdf. pdf; zuletzt aufgerufen am 22.09.2023.
- Friedrichs, Nils/Barp, Francesca/Sultan, Marie Mualem/Weiss, Karin (2020): Vielfältig engagiert – breit vernetzt – partiell eingebunden? Migrantenorganisationen als gestaltende Kraft in der Gesellschaft. Studie des SVR-Forschungsbereichs 2020–2.

- Hafez, Kai (2013): Einleitung: Der Arabische Frühling als Medienereignis. Eine paradoxe Intervention mit Folgen für das deutsche Islambild? In: Hafez, Kai (Hg.): Arabischer Frühling und deutsches Islambild. Bildwandel durch ein Medienereignis? Berlin: Frank & Timme. 7–26.
- Halm, Dirk (2010): Muslimische Organisationen in Deutschland – Entwicklung zu einem europäischen Islam? In: Pries, Ludger/Sezgin, Zeynep (Hg.): Jenseits von 'Identität oder Integration'. Grenzen überspannende Migrantenorganisationen. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften. 295–320. https://doi.org/10.1007/978-3-531-92280-5_11
- Hall, Stuart (1997): The Spectacle of the Other. In: Hall, Stuart (Hg.): Representation. Cultural representations and signifying practices London. Thousand Oaks. California. Sage in association with the Open University, 223–279.
- Kern, Horst J. (1994): Paradoxe Interventionen: Erklärungsversuche und Kategorisierungen. Praxis der Kinderpsychologie und Kinderpsychiatrie, 43(1). 9–16.
- Knapp, Gudrun-Axeli/Gransee, Carmen (2003): Experiment bei Gegenwind. Der erste Frauenstudiengang in einer Männerdomäne. Ein Forschungsbericht. Opladen: Leske + Budrich. <https://doi.org/10.1007/978-3-322-97598-0>
- Latorre Pallares, Patricia/Zitzelsberger, Olga (2008): Paradoxe Intervention in Dominanzverhältnisse? Partizipation durch Selbstorganisation. Wien: Frauensolidarität 103(1).
- Maisenbacher, Jan (2021): Demokratie und Islam. Die Beteiligung von Muslim*innen in Deutschland. In: Zeitschrift Forschungsjournal Soziale Bewegungen. 34(3), 501–509. <https://doi.org/10.1515/fjsb-2021-0048>
- Mayring, Philipp (2015): Qualitative Inhaltsanalyse. Grundlagen und Techniken. Weinheim und Basel: Beltz Verlag, 12. Auflage.
- Metzger, Stefan (2018): Das Spiel um Anerkennung. Vereine mit Türkeibezug im Berliner Amateurfußball. Wiesbaden: Springer VS. <https://doi.org/10.1007/978-3-658-19261-7>
- Müller, Ursula (2001): Von der Frauenförderung zur Geschlechterdemokratie: Wie gehen wir mit unserer Geschichte um? In: Dokumentationen der Heinrich Böll Stiftung, Nr. 11. Möglichkeiten und Grenzen eines Transfers zwischen feministischer Wissenschaft und Politik. 22–31.
- Pries, Ludger/Sezgin, Zeynep (2010): Migrantenorganisationen als Grenzüberschreiter – ein (wieder)erstarkendes Forschungsfeld. In: Pries, Ludger/Sezgin, Zeynep (Hg.): Jenseits von 'Identität oder Integration'. Grenzen überspannende Migrantenorganisationen. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 7–14. https://doi.org/10.1007/978-3-531-92280-5_1
- Reinecke, Meike/Stegner, Kristina/Zitzelsberger, Olga/Latorre, Patricia/Kocaman, Iva (2010): Forschungsstudie Migrantinnenorganisationen in Deutschland. Berlin: Bundesministerium für Familie, Senioren, Frauen und Jugend.
- Roßteutscher, Sigrid (2009): Religion, Zivilgesellschaft, Demokratie. Eine international vergleichende Studie zur Natur religiöser Märkte und der demokratischen Rolle religiöser Zivilgesellschaften. Baden-Baden: Nomos.
- Scherr, A. (2016): Was heißt Diskriminierung. In ders.: Diskriminierung. Wie Unterschiede und Benachteiligungen gesellschaftlich hergestellt werden. Wiesbaden: Springer VS. 7–9.

- Sultan, Marie Mualem/Friedrichs, Nils/Weiss, Karin (2019): Anerkannte Partner – unbekannte Größe? Migrant*innenorganisationen in der deutschen Einwanderungsgesellschaft. Policy Brief des SVR-Forschungsbereichs 2019-3.
- Vowinckel, Anette (2012): Neue Deutsche Welle. Musik als paradoxe Intervention gegen die „geistig-moralische Wende“ der Ära Kohl. *Archiv für Sozialgeschichte*. Vol. 52. 455–490.
- Watzlawick, Paul/Beavin, Janet H./Jackson, Don D. (2017): *Menschliche Kommunikation. Formen, Störungen, Paradoxien*. 13. Auflage. Bern: Hogrefe. <https://doi.org/10.1024/85745-000>
- Wolf, Ferdinand (2007): Paradoxe Intervention. In: Stumm, Gerhard/Pritz, Alfred (Hg.): *Wörterbuch der Psychotherapie*. Wien, New York: Springer. 495-495. https://doi.org/10.1007/978-3-211-99131-2_1319

Gelebte Realität¹

Intersektionale Subjektpositionen und Expertisen zivilgesellschaftlich aktiver Frauen* mit muslimischem Selbstbezug in Deutschland

Davide Torrente

1 Für die Gesellschaft in der Gesellschaft?

Dem Prinzip migrationsgesellschaftlicher Öffnung entsprechend, erarbeiteten die Gesprächs- und Projektpartnerinnen*² vielfältige Angebote für verschiedenste Zielgruppen und somit einen bedeutenden Beitrag zur Konsolidierung eines inklusiven Miteinanders in der Gesellschaft (vgl. Mecheril et al. 2022). Die sich aus der wissenschaftlichen Analyse wie auch aus der Zusammenarbeit ergebenden Befunde zeugen von Leistung und Kreativität, mit der unterschiedlichste Formate gestaltet werden – und insbesondere auch von Beharrlichkeit. Auszeichnend ist diese gerade mit Blick auf spezifische Herausforderungen und Beschränkungen, mit denen unsere Gesprächs- und Projektpartner*innen in der zivilgesellschaftlichen Arbeit sowie grundsätzlich innerhalb sozialstruktureller Gesellschaftsverhältnisse konfrontiert werden. Ihre pluralen und komplexen Lebensrealitäten sind dabei Grundbedingung dafür, wie sie sich zivilgesellschaftlich überhaupt einzubringen vermögen. Wenn im Folgenden *Intersektionalität* in den Blick der Analyse genommen wird, dann auch mit dem Anliegen, ih-

1 Dieser Ausdruck ist einem Artikel von Kimberlé Crenshaw entnommen (Crenshaw 2019: 13). Der Artikel stellt den Versuch dar, als *weißer*, männlicher Forscher die intersektionalen Erfahrungen und Expertisen muslimischer Frauen* in Deutschland zu rekonstruieren und machtkritisch zu reflektieren. Meine Position hinterfrage ich kontinuierlich und seit Jahren machtsensibel und antirassistisch. Dies findet auch Eingang in meine Perspektiven und Forschungspraxen, kann aber aus Platzgründen nicht ausführlich dargelegt werden.

2 Im Zuge der Interviews wurden keine expliziten Selbstpositionierungen entlang der Kategorie *Geschlecht* erhoben. Unabhängig von dennoch bestehenden impliziten sowie expliziten Hinweisen auf das Geschlechtsverständnis ist grundsätzlich davon auszugehen, dass es auch Menschen gibt, die hier als Frauen* mitgedacht wurden, obwohl dies nicht oder nicht ausschließlich ihrer Geschlechtsidentität entspricht. Dieser Umstand wird durch die Verwendung des Asterisks mitgedacht. Ebenso soll durch die Verwendung zum Ausdruck gebracht werden, dass die Verwendung des Begriffes Frau* nicht Ausdruck einer Beschränkung auf cis-Geschlechterbinarität sein soll, sondern plurale Formen weiblicher* Vielfalt wie fluide Formen von Weiblich*keiten oder trans-Weiblich*keiten wie gleichzeitig auch non-binäre Geschlechtsidentitäten berücksichtigt sind.

nen ausgehend von ihrer wirkungsvollen Arbeit Anerkennung dafür zu zollen, welche Ressourcen und Potentiale sie unter den Bedingungen verschränkter Benachteiligungserfahrungen hervorbringen und welches selbstwirksame Empowerment daran ersichtlich wird – eine Kraft, welche den Zusammenhalt und den Fortschritt der Gesellschaft maßgeblich stärken kann und gleichzeitig auf die systemisch zu berücksichtigenden Herausforderungen und Bedarfe wie auch auf die damit verwobenen Ressourcen und Kräfte der Frauen* verweist.

2. Zielsetzung der Intersektionalitätsanalyse – Was ist Intersektionalität?

2.1 Die Kontextualität und Vielschichtigkeit des Konzepts

Während der letzten Jahrzehnte hat Kimberlé Crenshaws bahnbrechendes Konzept der Intersektionalität – also in kurzen Worten: der interdependenten Verschränkung unterschiedlicher Diskriminierungsformen – etliche Differenzierungen, Bezugnahmen und Aktualisierungen erfahren, sodass von keiner Einheitlichkeit mehr auszugehen ist und sich umso mehr die Frage danach stellen lässt, was überhaupt unter Intersektionalität zu verstehen ist (vgl. Crenshaw nach Auma 2019: 23f. sowie insbesondere Hill Collins 2015). Dies betrifft zum einen methodologische Diskussionen über den Gegenstand der Intersektionalität und die methodischen Möglichkeiten, diesen zu erfassen, gleichzeitig aber auch konzeptionelle Überlegungen zu einer theoretischen Neujustierung des Begriffs (vgl. Lutz 2015: 39). Intersektionalität verdichtet als multidimensionaler Begriff Aspekte einer Verwobenheit von Machtsystemen, wobei der unmittelbaren Lebenserfahrung sowie der sich daran anknüpfenden subjektiven Erkenntnisakte und Selbstbestimmungsprozesse besondere Bedeutung für das Konzept und seine Anwendungen beigemessen werden können (vgl. Roig 2019: 51ff.). Kimberlé Crenshaw formulierte ihre Theorie mit grundsätzlichem Fokus auf die multiplen Lebensrealitäten Schwarzer³, afroamerikanischer Frauen*, wobei hervorzuheben ist, dass seitens dieser bereits ein Gewahrsein für die Besonderheit der eigenen Deprivilegierungserfahrungen bestand, wie beispielsweise Sabine Hark konstatiert und wie sich das in Crenshaws Worten selbst ausdrückt:

3 *Schwarz* dient als emanzipative Selbstbezeichnung von Menschen mit afrodiasporischer und afrikanischer Herkunft sowie Schwarzen Menschen dem Ausdruck der sozialen Verhältnisse und Positioniertheiten, welche ihre Lebensrealitäten in einer mehrheitlich weißen Gesellschaft prägen. Der Begriff bezeichnet gerade *keine* sogenannte „Hautfarbe“ und wird als Schwarze Errungenschaft entsprechend großgeschrieben (vgl. zum Beispiel Bergold-Caldwell et al. 2016 oder Mohamed 2019).

„Intersektionalität war gelebte Realität, bevor sie zu einem Begriff wurde.“
(Crenshaw 2019: 13 sowie Hark 2019: 31 ff. und Çelik 2019: 19)

Diese Unmittelbarkeit zur gelebten Erfahrung spiegelt sich nicht allein in den konzeptionellen Entstehungslinien, sondern vor allem auch in Crenshaws Anliegen, durch jenes Werkzeug der Beschreibung einzigartiger und individueller Lebensrealitäten zugleich die Aufmerksamkeit auf konkrete gesellschaftsstrukturelle Machtformationen und Missstände zu richten und diese eindeutig sichtbar zu machen, um überhaupt die Möglichkeit einer emanzipativen Intervention zu schaffen. Auch im Zuge der Auswertung der Interviews zeigte sich jene Nähe zur gelebten Erfahrung, aus deren retrospektiven Schilderungen die Spuren von Intersektionalität sich zu einem kohärenten Bild verdichten lassen. Es sollen hier deshalb jene Spuren der Erfahrung und Reflexion – also zuvorderst die impliziten Verdichtungen des Wissens – zum Ausgangspunkt der Betrachtungen gemacht und die Frage in den Fokus gerückt werden, was Intersektionalität für zivilgesellschaftlich aktive muslimische Frauen* in Deutschland gegenwärtig bedeutet. Die Beschreibung dessen ist umso herausfordernder, als im Rahmen der Interviews Intersektionalität nur in seltensten Fällen explizit in den Fokus gerückt wurde und deshalb auf unterschiedliche Weise Ausdruck und überall und nirgends zugleich Ausdruck fand.

2.2 Methodische Herangehensweise

Wie fasst man angesichts eines so umfassenden Forschungsvorhabens zusammen, was eigentlich gerade die Individualität unterschiedlicher Lebensrealitäten aufzeigt, gleichzeitig aber auch auf sozialstrukturell bedingte Erfahrungsgemeinschaften hinweist? Wie fasst man Intersektionalität zusammen? Nach einem ersten Einstieg in die Analyse des Materials via MAXQDA konnten durch eine hermeneutische Reflexion der angeführten Bezugstheorien aus dem Bereich der Intersektionalitätskonzepte folgende Forschungsfragen für den weiteren Verlauf der Analyse festgehalten werden (vgl. Kuckartz 2018):

- Welche Machtsysteme und daran geknüpften Differenzkategorien sind aus Sicht der Frauen* relevant für ihre Position in der Gesellschaft und sich daraus ergebende Erfahrungen?
- Wie sind diese miteinander verschränkt, und welche Formen einer daraus hervorgehenden, spezifischen Subordination finden Ausdruck im Material?
- Welche weiteren Dimensionen intersektionaler Verschränkungen finden in den Gesprächen mit den Frauen* Ausdruck?

Diese drei Leitfragen ermöglichten einen klaren Fokus und verwiesen auf drei Ebenen der Analyse, was sich in eine konkrete Methodik überführen ließ, nämlich die Betrachtung (1) bedeutender Differenzkategorien und Machtsysteme,

(2) konkreter intersektionaler Zusammenspiele sowie (3) der differierenden Dimensionen und Implikationen von Intersektionalität. Die weitere Analyse erfolgte alsdann in drei Schritten und war orientiert am Vorgehen der Typenbildenden Qualitativen Inhaltsanalyse nach Kuckartz (ebd.: 143 ff.). In einem ersten Schritt wurden alle in der Basisauswertung durch das gesamte Team als *Intersektionale Diskriminierungserfahrungen* codierten Passagen auf ihre Schnittmenge zu anderen Codes überprüft. Die durch häufige Überschneidungen in den Fokus gerückten elf Codes wurden komplett gesichtet, was eine Grundgesamtheit von gut 1000 codierten Stellen bedeutete. Hierdurch konnten rund 300 Passagen in 55 von 65 Dokumenten (Interviews) ausgemacht werden, welche Hinweise auf Intersektionalität enthielten und alsdann einer Feinanalyse unterzogen wurden. Hierfür wurde ein neuer Codebaum zum induktiv gewonnenen Überblick über Kategorien und Dimensionen angelegt, wofür es selbstverständlich erforderlich war, die einzelnen Passagen jeweils ausgehend von der Sinnebene zu betrachten, um auch implizite, sublimale, hintergründige Zusammenhänge zu erschließen. Zur Dokumentation dieses Sinngehaltes wurde für jede Passage eine Paraphrase erstellt. Durch dieses gerasterte Vorgehen war es möglich, die einzelnen Passagen auf jeweils drei unterschiedlichen Ebenen zu zerlegen und zu analysieren. Die entstandenen Codes wurden inhaltlich verdichtet und somit prägnante Verschränkungen von Machtsystemen sowie zentrale Dimensionen von Intersektionalität herausgearbeitet.

3 Empirische Befunde – Was bedeutet Intersektionalität?

Angelehnt an Helma Lutz' Darstellung eines konstruierten und eben dadurch wirkmächtigen Grunddualismus unterschiedlicher Differenzkategorien zur Kartographie gesellschaftlicher Machtverhältnisse, bietet folgende Liste einen Überblick über die im Rahmen der Analyse festgehaltenen Differenzkategorien. Die Ausprägungen stellen eine konstruierte und durch mich formulierte Zuspitzung dar, um die grundsätzlichen Differenzlinien zwischen Privilegien und Subordinationen nachvollziehbar zu machen (vgl. Lutz/Wenning 2001: 20):

Realiter ist selbstverständlich davon auszugehen, dass diese gesellschaftlich konstruierten Kategorien (insbesondere in dekonstruktiven Praxen) der vorgedachten Dichotomie entbehren beziehungsweise weitaus uneindeutiger und offener zu denken sind, wobei das performative Aufbrechen an den Einsatz von Ressourcen geknüpft sein kann. Entscheidend ist zudem, Kategorien grundsätzlich in ihren intersektionalen Variationen zu begreifen – sie sind nicht getrennt voneinander, sondern vielmehr in einem permanenten Zusammenspiel, fluid, hybrid und vieldeutig. Sie verweisen jeweils aufeinander, verschieben sich und stehen in einem interdependenten und mehrdeutigen Verhältnis zueinander. Einzelne Kategorien als getrennt voneinander zu erachten und zu analysieren,

Tabelle 1: Differenzkategorien

Kategorie	Ausprägung I	Ausprägung II
Alter	„jung“	„alt“
Behinderung	all-abled-bodied	non-abled-bodied
Bildung	Bildungsabschluss	Kein / „geringer“ Bildungsabschluss
Geschlecht	Männlich positioniert / cis / binär	weiblich positioniert / trans / non-binär
Gesundheit	ohne Beschwerden und Beeinträchtigungen	mit Beschwerden und Beeinträchtigungen
Herkunft	autochthon	allochthon
Integration	zugehörig / einbezogen / teilhabend / mitwirkend	nicht zugehörig / nicht einbezogen / nicht teilhabend / nicht mitwirkend
Klasse	privilegiert / wohlhabend / ‚oben‘	prekariert / „arm“ / ‚unten‘
Migration	keine Migrationsgeschichte / nicht migrantisch gelesen	Migrationsgeschichte / migrantisch gelesen
Nationalität	deutsch / „westlich“ / staatsangehörig	nicht deutsch / nicht „westlich“ / staatenlos
‚race‘	weiß (gelesen), nicht „ethnisch“ markiert / zugehörig gelesen / „fortschrittlich“ und „zivilisiert“ gelesen	Schwarz oder of Color (gelesen), indigen (gelesen), „ethnisch“ markiert / „fremd“ und minoritär gelesen / „rückständig“ und „unzivilisiert“ gelesen
Raum	Freizügigkeit / Sichtbarkeit/Mitgestaltung	Beschränkung / Unsichtbarkeit / keine Mitgestaltung
Religion	christlich (gelesen) / „unverdächtig“ wahrgenommen	muslimisch (gelesen) / jüdisch (gelesen) / „suspekt“ wahrgenommen
Sexualität	heterosexuell / normkonform	LGBTIQA* / nonkonform
Sprache	unmarkiertes Deutsch / „westliche“ Sprachen	migrantisch markiertes Deutsch / rassistisch subordinierte Sprache

entspricht aus intersektionaler Perspektive nicht der Erfahrungsrealität in verschränkten Herrschaftssystemen. Ausgehend von der Leitfrage danach, welche Machtssysteme die Lebensrealitäten der Projektpartner*innen maßgeblich prägen, muss zudem festgehalten werden, dass es aufgrund der Beschaffenheit des Materials nicht immer möglich war, analytisch zwischen einerseits Differenzkategorien, die für die Gesprächspartner*innen selbst, und andererseits Differenzkategorien, die mit Blick auf ihre Adressat*innen von Bedeutung sind, zu unterscheiden. Diese vielseitige Intertextualität und Interdependenz des Materials zeigt deutlich, dass die angeführte Auflistung angesichts der Diskrepanz zwischen Analyse, Material und Realitäten nur als unvollständiger methodischer Vorschlag zur Analyse zu erachten ist, der jedoch in Teilen nachvollzieh-

bar macht, welche Orientierungspunkte für das Selbst- und Weltverhältnis der Gesprächspartner*innen, vielmehr aber von Frauen* mit muslimischen Selbstbezügen in Deutschland unter anderem relevant sein können. Die Auswertung der Spuren von Intersektionalität im Material zeigt neben diesen relevanten Kategorien, dass mindestens vier unterschiedliche Dimensionen von Intersektionalität für die Gesprächspartnerinnen* sowie aus deren Sicht für die Adressatinnen* ihrer Arbeit festzuhalten sind. In den folgenden beiden Unterkapiteln werden jene Dimensionen von Intersektionalität in den Blick genommen und dabei keine getrennten Kategorien betrachtet, sondern vielmehr Konfigurationen unterschiedlicher Formen systemischer Macht – also jene Stellen, an denen sich Verdichtungen, Verschränkungen oder eben Intersektionen von Macht auf besonders prägnante Weise am Material gezeigt haben.

3.1 Intersektionalität als Deprivilegierungserfahrung

Für den folgenden Abschnitt wurde eine geclusterte Darstellung gewählt, um Verschränkungen unterschiedlicher Machtsysteme mittels der Variation prägnanter Differenzkategorien entlang anderer Differenzkategorien in den Blick zu nehmen. Geschlecht bildet dabei die Schlüsselkategorie, welche durchgehend mitgedacht und deshalb nicht gesondert hervorgehoben wird. Die einzelnen Cluster bilden die Darstellungen der empirisch gewonnenen Verdichtungen, die in erster Linie jedoch der Dokumentation dienlich sind, da die tatsächliche, *rhizomatische* (Deleuze/Guattari 1992) Verwobenheit in einem konsekutiven Fließtext nur schwer abbildbar ist.

„Race“/Ethnizität⁴

„Race“/Ethnizität ist in den Beschreibungen der Frauen* und der Wiedergabe von Praktiken der Fremd- und Selbstpositionierungen nicht als singuläre Kategorie zu denken, sondern an der Schnittstelle zu anderen Machtsystemen. So wird *„race“* entlang der Verflechtungen mit Geschlecht, Körper, Erscheinungs-

4 *„Race“* und *Ethnizität* beziehungsweise *Ethnie* werden im Folgenden als sozial hergestellte Konstrukte und Kategorien zur Markierung von Differenzen verstanden, was sowohl rassifizierende und gewaltvolle Praktiken und Anteile von Fremdzuschreibungen, als auch bestimmte Selbstverständnisse und Formen kollektiver Identitäten als politische Selbstpositionierung und Form des Widerstandes gegen Erstere einschließen kann. Die Debatten um einen „Rassismus ohne Rassen“ (Balibar 1990 und Hall 1989 sowie Bonilla-Silva 2021) haben gezeigt, dass sich die Konstruktion so bezeichneter „rassischer“ *Andersartigkeit* von einem Bezug auf den Begriff der „Rasse“ auf den Begriff der *Kultur* oder eben *Ethnizität* verschoben hat. Die Gleichzeitigkeit der zuschreibenden Anrufung von rassifizierten Körpern und Kulturen beziehungsweise *Ethnien* spiegelt sich auch in den Erfahrungen der Frauen* wider, wie sie im Material abgebildet sind. Deshalb werden im Folgenden beide Konstruktionen und deren Begriffe berücksichtigt.

bild, Klasse, Migration, Nationalität, Religion, Sprache und Sozialität hergestellt. Jene Markierungen der Frauen* als Gesellschaftsandere auf Grundlage einer Verschränkung dieser Differenzkategorien werden dabei durch die Gesprächspartner*innen sowohl mit Blick auf situative Erfahrungen, aber auch auf strukturelle Lebensbedingungen aufgegriffen. Im Vordergrund einer Vielzahl von Beschreibungen von Diskriminierung und Marginalisierung stehen Markierungen aufgrund des Tragens eines Kopftuchs / Hidschābs. Hierbei zeigt sich vielfach, dass den betroffenen Frauen* im Alltag seitens nicht-muslimischer Anderer mit der Grundannahme einer ihrerseits rückwärtsgewandten, traditionalistischen (und in der Konsequenz dieser Perzeption als defizitär einzuordnenden Religiosität) begegnet wird, welche in der Wahrnehmung jener Gegenüber nicht allein als fremd abzuwerten, sondern teilweise zu attackieren ist, wie Beschreibungen erfahrener körperlicher Angriffe belegen. *Religion* ist in derlei Begegnungen eine in den situativen Vordergrund gerückte Chiffre für weitaus komplexere Zusammenspiele, in denen Religionisierung, Ethnisierung sowie Rassifizierung und Kulturalisierung als verschränkte Prozesse einer zuschreibenden Fremdmarkierung zu betrachten sind, welche in ihrer Gesamtheit zu einem sich auf explizite wie implizite Weise vollziehenden gesellschaftlichen Ausschluss der markierten Frauen* führen können (vgl. hierzu Samour 2019: 63 ff.).

Besonders folgenreich sind diese machtvollen Praxen in beruflichen Kontexten, in denen die Frauen* nicht selten gleichzeitig als weiblich, migrantisch, (traditionell) muslimisch, nicht-weiß und multiprekär positioniert werden, wodurch eine Einschränkung des Einbezugs bis hin zum Quasi-Ausschluss vom sogenannten *Ersten Arbeitsmarkt* entstehen können. Diese Umstände bringen somit offenbar den dominanzgesellschaftlich oftmals postulierten Integrationsbedarf überhaupt erst mit hervor. Erfahrungen von Zurückweisung kosten wiederum in ihrer Aufarbeitung Widerstand und Kräfte, welche als Investition in berufliches Engagement verlorengehen können. Die Nichtanerkennung der selbstkonstitutiven Bedeutung der Entscheidung zum Tragen eines Kopftuches seitens der Frauen* kann also als eine Form der Ungleichbehandlung verstanden werden, wenn sich unterschiedliche Konsequenzen für die Möglichkeiten der Berufsausübung ergeben – zumal, wenn hinsichtlich unterschiedlicher Sichtbarmachungen von Glaubensüberzeugungen ungleiche Annahmen über die Gefahr eines beeinträchtigenden Neutralitätsverlustes bestehen (vgl. Samour 2018: 12 ff.). Die Beschreibungen der Gesprächspartner*innen beziehen sich dabei oft weniger auf sich selbst, als vielmehr auf die durch ihre Vereinsarbeit erreichten Frauen*, welche im patriarchal, kapitalistisch und rassistisch aufgestellten Gesellschaftssystem auf intersektionale Weise in prekarisierende Arbeitsverhältnisse respektive in einen ehrenamtlichen Einsatz ihrer auch professionellen Expertisen oder gar in die Arbeitslosigkeit gedrängt sein können.

Den Gesprächspartner*innen ist mit Blick auf die persönlichen Umstände ihrer Adressat*innen umso mehr daran gelegen, auf deren Bildungsentfaltung

und berufliche Teilhabe hinzuwirken, beispielsweise durch das Vermitteln von Soft-Skills oder Hard-Skills, durch Maßnahmen zur beruflichen Integration, nicht zuletzt aber auch durch öffentlichkeitswirksame Beteiligung an den sich anknüpfenden Diskursen. Dabei ist besonders für Frauen* mit persönliche/r/n Migrationsgeschichte(n) das Anliegen handlungsweisend, der jüngeren, nachfolgenden Generation sichern zu wollen, was ihnen selbst an gesellschaftlicher Integration nicht ermöglicht war:

„[I]ch habe mich jetzt für eine Trainerausbildung angemeldet mit einer Freundin auch vom Verein, Rassismus und kritische Mädchenarbeit. Das war uns sehr wichtig oder mir sehr wichtig, weil mir damals, als ich Rassismus in der Schule erfahren habe, sowohl Sozialarbeiter gefehlt haben, der Raum in der Moschee gefehlt hat. Und ich habe halt sehr lange damit zu kämpfen gehabt. Und wir wollen einfach Mädchen, die Rassismus erfahren, einen Empowerment-Raum schaffen.“

Besonders hervorzuheben sind hier Ansätze, die Empowerment nicht allein auf der Seite der Arbeitnehmer*innen ansetzen, sondern über Repräsentationsarbeit und Prozesse der Sensibilisierung auch Arbeitgeber*innen, Gesellschaft und Politik für ihre Verantwortung zu gewinnen versuchen.

Sprache

Im Folgenden werden vor allem die Erfahrungen der Frauen* in den Blick gerückt, die selbst eine Migration vollzogen und entsprechend Deutsch als Zweitsprache erworben haben. Deutlich wird an vielen Stellen im Rahmen der Interviews die immense Bedeutung, die dem Spracherwerb als Schlüssel für gesellschaftliche Teilhabe zukommt. Dabei werden strukturelle Vorgaben der Einwanderung oder Arbeitsmarktintegration ins Verhältnis zum jeweils persönlichen Anliegen der Frauen* gesetzt, als Teil der Gesellschaft in barrierefreien Austausch mit ihren Mitmenschen treten zu können. Die Möglichkeiten eines autonomen Spracherwerbs sind für migrantische Gesprächspartnerinnen* und ihre Adressat*innen insbesondere in Abhängigkeit zu den ihnen im Kontext von (heterosexueller) Partnerschaft und Mutter*schaft zukommenden Rollen und einer dadurch zu leistenden Care-Arbeit zu lesen, da durch die sich anknüpfenden Lebensbedingungen die zeitlichen und organisatorischen Kapazitäten für eine Teilnahme an Sprachkursen sowie informellen Möglichkeiten des Spracherwerbs eingeschränkt bis hin zu verunmöglicht werden können. Das Zusammenspiel von Geschlechterrollen sowie gesetzlichen Vorgaben im Zusammenhang mit Migration kann eine Verstärkung arbeitsteiliger Familienverhältnisse erzeugen, wobei vielen Frauen* tendenziell die Reproduktionsarbeit zukommt, was ihre Möglichkeiten zum Spracherwerb vor besondere Herausforderungen stellt und auch abhängig von (prekären) ökonomischen Lebensbedingungen zu lesen ist.

Die Geschlechtskonstellationen variieren dabei häufig durch migrationsbedingte Lebensumstände, beispielsweise weil weiblich* oder nichtbinär gelesene Personen beziehungsweise Flinta*⁵ während einer Fluchtmigration spezifischen körperlichen und seelischen Gefahren ausgesetzt sind, deren Vermeidung unter Umständen derart ausgestaltet wird, dass zuerst die männlich* gelesenen Partner* emigrieren. Was in diesen Fällen dem Schutz der Frauen* angesichts antizipierter Bedrohungen gilt, hat in der Konsequenz auch zur Folge, dass die Männer* bereits auf dem Arbeitsmarkt angekommen sind beziehungsweise sein müssen, wenn die Frauen* Deutschland erreichen, sodass letztere tendenziell überwiegend die Fürsorgearbeit übernehmen und hierdurch auf verschiedene Weisen im Spracherwerb und sonstigen formalen Formen der Bildungsarbeit benachteiligt sind.⁶

Aus den Beschreibungen der Frauen* mit persönlicher Migrationserfahrung geht auch hervor, dass ein monolinguales Sprachregime das Sprechen des Deutschen in allen gesellschaftlichen Begegnungen zu einer performativen Praxis intersektionaler Subordination machen kann, welche den Frauen* offenbar als eine Grundgebühr dafür eingeschrieben wird, sich überhaupt in gesellschaftlichen (Diskurs-)Räumen zu äußern. Das Spektrum möglicher Benachteiligungserfahrungen im Zusammenhang mit Sprache ist immer auch im Kontext von Klasse zu lesen, hängen die Möglichkeiten eines Spracherwerbs als Bildungsprozess doch unmittelbar von einer Reihe von Kapitalien und gesellschaftlich anerkannten Leistungen ab. So macht es einen bedeutenden Unterschied für die Selbstorganisation der Frauen*, ob diese als Analphabet*innen über keinerlei Möglichkeit verfügen, an der erforderlichen Schriftsprache teilzuhaben, oder die Differenzierung sich in eher feineren Unterschieden entlang eines positionierenden Duktus vollziehen:

„Oder zum Beispiel so bei der Finanzantrag, zum Beispiel sagt man: Nur diejenigen, die sehr viel Erfahrungen haben, die schon zwei, drei Mal Finanzanträge oder Projektanträge gestellt haben, dann haben sie mehr Chancen. Und dann merke ich aber auch, das gibt aber auch so Connection, so interne Connection. Also, wenn man so gewisse Sprachgebrauch nicht hat, ne. Also, man wird sofort identifiziert.“

5 FLINTA* dient als inklusiver Begriff der Selbstbezeichnung von Menschen, die sich ungeachtet der gesellschaftlichen Zuschreibung als weiblich* begreifen – F steht für Frauen, L für Lesben, I für intergeschlechtliche Personen, N für nicht-binäre Personen, T für Trans-Personen, A für agender-Personen und das Asterisk in der üblichen Verwendung dessen, alle weiteren ungenannten Identitäten und Selbstkonzepte mitzudenken (vgl. zum Beispiel Dzubilla 2021).

6 Selbstverständlich gibt es auch das umgekehrte Verhältnis, wobei die Frauen* in der Situation der Erwerbstätigkeit sind, was wiederum andere sich an die Geschlechterrollen knüpfende Herausforderungen mit sich bringen kann.

Sozialität

Form und Struktur des sozialen Umfelds sowie Erfahrungen intimer Partnerschaften können die eigenen Ressourcen und Möglichkeiten zur Lebensgestaltung und Selbstentfaltung maßgeblich mitbeeinflussen und so Differenz bedingen. Sozialität ist dabei unmittelbar verknüpft mit Aspekten von Klasse und Leistung, und zwar insofern, als die verfügbaren kapitalen Mittel und der Zugang zu kapitalen Ressourcen maßgeblich für die Möglichkeiten der Beziehungsgestaltung und insbesondere von Entlastungen (zum Beispiel familialer Rollen und Strukturen) sind und damit einen Einfluss darauf haben, wie belastend Beziehungsgestaltungen und insbesondere Care-Arbeit für die Frauen* ist. Partnerschaften beispielsweise können je nach Situation stärkenden Halt und Orientierung bieten, gleichzeitig aber auch bestimmte Rollen⁷ festigen oder auch mit Formen der Abhängigkeit einhergehen. Abgesehen davon werden durch die sozialen Beziehungen auch das Erleben und Verarbeiten von Benachteiligungserfahrungen maßgeblich geprägt. Hervorzuheben ist, dass die Gesprächspartner*innen sowie ihre Adressat*innen einen überwiegenden Teil der zu erledigenden familiären Care-Arbeit vollbringen, wobei hier auch partner*schaftliche Fürsorgearbeit mitzudenken ist. Beschrieben werden beispielsweise von einer Frau* die familiären Belastungen, welche bei manchen ihrer Adressat*innen durch Spielsüchterkrankungen der jeweiligen Männer* oder Väter* bestehen. Forschung und Soziale Arbeit verdeutlichen die Komplexität der möglichen (sozio-ökonomischen) Zusammenhänge zwischen Migration, Rassismus, Marginalisierung und Gesundheit und insbesondere Süchterkrankungen (vgl. Bundesfachnetz Gesundheit & Rassismus 2021, Schouler-Ocak et al. 2021, Milin et al. 2017, Kalke & Buth 2017, Yapar 2016, Lischer 2014: 50 sowie Kastirke 2014), sodass durchaus die Frage danach zu stellen ist, ob und in welcher Form die Frauen* in dieser Situiertheit qua ihrer sozialen Eingebundenheit und Beziehungen in einem doppelten Sinne diskriminierungsbedingte Belastungen tragen – einmal die eigenen und einmal die ihrer männlichen* Partner*.

Auch Mutter*schaft kann den Möglichkeitsrahmen zu beruflicher wie persönlicher Weiterentwicklung oder auch nur zur Selbstfürsorge zweifelsohne einschränken. Die Projektpartner*innen und ihre Adressat*innen mit Kindern sind dabei vor zusätzliche intersektionale Herausforderungen gestellt, zieht man in Betracht, dass sie nicht alleine familienunfreundliche Bedingungen zu bewältigen haben, sondern darüber hinaus unter Umständen Migrations-

7 Mit Blick auf die erhobenen Interviews gehe ich von heterosexuellen Geschlechterrollen in cis-heterosexuellen Partnerschaften aus, wobei diese Annahme selbstverständlich verkürzend ist: Sie beruht auf einer heteronormativen Zuschreibung, da in den überwiegenden Gesprächen die intime Sexualität unserer Gesprächspartner*innen nicht expliziert wurde und ein pauschaler Rückschluss von Frau-Mann-Beziehungen auf Heterosexualität als unzulässig gelten muss.

erfahrungen sowie aus der Migration hervorgehende organisatorische Hürden oder auch Marginalisierungserfahrungen. Politische und zivilgesellschaftliche Verhältnisse sind nach wie vor geprägt von einer dominanzgesellschaftlich exklusiven Fokussierung auf *weiße*, nicht-migrantische (Vollzeit-)Mütter* aus der Mittelschicht; von dieser Norm abweichend gelesene Mütter* werden aus Perspektiven und Prozessen tendenziell ausgeblendet oder markiert (vgl. hierzu auch die Betrachtungen der *deviancy discourses* von Arendell 2000: 1195 f. sowie vor allem Hill Collins 2000: 173 ff. und Hill Collins 2005). Die Vereine setzen hier an, indem sie auf sensible Weise Angebote für unterschiedliche migrantisch positionierte Mütter schaffen, die es andernfalls womöglich nicht in passgenauer Form geben würde:

„[W]ir nehmen die Ferienwoche, wo die Kinder zu Hause sind, und mieten das und kümmern uns darum, [...] dass die Frauen wirklich nichts machen müssen. Dass sie nicht putzen müssen, dass sie nicht Essen machen müssen, dass da für alles gesorgt ist, und man tatsächlich [...] diese Tage mit denen einfach sich hinsetzt, [...] wirklich herausarbeitet und herauskristallisiert, welche Ressourcen sie haben, was sie überhaupt mitbringen, damit die dann halt auch bestärkt sind. Oder die haben auch immer gefragt: [...] Wir machen Rassismuserfahrung. Was ist das überhaupt oder wie gehe ich damit um? [...] Klar bist du dann schockiert und denkst dir so, okay, wir können daran arbeiten, aber die Frauen können sich nicht konzentrieren, wenn die Kinder dabei sind, oder wenn die permanent rein oder rausgehen müssen, oder Windeln wechseln müssen.“

Raum

Das Verhältnis von Körper und Raum stellt einen maßgeblichen Knotenpunkt für intersektionale Erfahrungen unserer Gesprächspartner*innen sowie ihrer Klientel dar. Die spezifischen Antinomien, welche die Raumerfahrungen der Frauen* an dieser Stelle prädisponieren, lassen sich in etwa wie folgt zusammenfassen:

Sichtbarkeit *versus* Unsichtbarkeit, wobei hier insbesondere die Möglichkeit des Berücksichtigt-Werdens gemeint sind,

- Mitgestaltung *versus* Ausgeschlossensein, wobei hier insbesondere die Möglichkeit zur Mitgestaltung der sozialräumlichen Umwelt entsprechend eigener Bedürfnisse gedacht ist,
- Gewaltlosigkeit *versus* Gewalterfahrung, wobei hier insbesondere die Möglichkeit gemeint ist, ohne Übergriffe oder potentielle Bedrohungen oder Stigmatisierungen in gesellschaftlichen Räumen sein zu können,
- Freizügigkeit *versus* Beschränkung, wobei hier insbesondere die Möglichkeit eines unbeschränkten und mobilen Zugangs zu gesellschaftlichen Räumen gedacht ist sowie

- Zentralität *versus* Dezentralität, wobei hier insbesondere diasporische Lebensrealitäten gemeint sind, welche die mannigfache Überwindung und Gleichzeitigkeit von Räumen erfordern.

Gesellschaftsstrukturelle Markierungen sind für die Frauen* maßgeblich prägend dafür, wie sie sich mit ihrem Körper und ihrem Erscheinungsbild in sozialen Räumen – hier verstanden als „(An)Ordnungen von Lebewesen und sozialen Gütern an Orten“ (Löw/Sturm 2005: 12f. sowie Löw 2000/¹⁰2019) – bewegen können, wobei sich die Intersektionalität der Erfahrungen maßgeblich entlang der oben genannten Antinomien nachvollziehen lässt. Die Subtilität jener Raumerfahrungen und sozialräumlichen Optionen findet an diversen Stellen im Material Ausdruck in der beschriebenen Performativität der Frauen*, sich kontinuierlich im Sinne eines *doppelten Bewusstseins*⁸ (Begriff nach Du Bois 1903/1997 sowie Bergold-Caldwell 2020: 359) unter den Augen der Dominanzgesellschaft zu sehen und zu verhalten und gleichzeitig eben gerade nicht zu sehr als muslimische Frau* in Erscheinung zu treten. Eine Gesprächspartnerin* beschreibt jenes doppelte Bewusstsein und das darin wiedergespiegelte Kontinuum dessen, permanent politisch aufgeladen zu werden und entsprechend für Aushandlungen zur Verfügung zu stehen:

„Man hat, ob man es will oder nicht, immer eine repräsentative Rolle. [...] Selbst im Bus, also wenn man einsteigt, durch das Kopftuch ist man dann halt irgendwie gleich präsent als Muslima. Man ist halt nie no name oder nie unauffällig, es ist oft so, gerade in Regionen oder Stadtteilen, wo weniger muslimische Menschen optisch erkennbar sind. Also ich denke schon, dass es auch etwas ausmacht, dass dann Menschen sagen: Oh, schau mal! Das ist eine muslimische Frau! Aber das ist jetzt nicht das Hauptanliegen, dass wir sagen: Och, wir müssen jetzt etwas repräsentieren. Sondern, ich glaube, das geht dann Hand in Hand, dass dann Leute irgendwie darauf reagieren oder es manchmal ansprechen oder Fragen haben. Und das finden wir auch gut, dass die Leute Fragen stellen können. [...] Also die Leute sollen ja eine Plattform haben, eine Möglichkeit, Leute, die sie gerne die sie schon immer einmal danach fragen wollten, fragen zu können. Also von daher sind wir da eigentlich ganz offen und finden es auch gut, wenn die Leute fragen anstatt sich da irgendwas auszudenken und immer zu denken wir sind unterdrückt oder müssen das tun oder wir sind irgendwie weltfremd.“

Eine besondere Spannung entsteht, wenn die Frauen* durch die sich über Markierungen sowie Ressourcenmangel vollziehenden Beschränkungen einer Partizipation an normbesetzten Räumen (vom Supermarkt übers Schwimmbad bis

⁸ Du Bois beschreibt die *double consciousness* der Schwarzen Amerikaner*innen in seinem 1903 publizierten Werk *Souls of Black Folk* wie folgt: „It is a peculiar sensation, this double-consciousness, this sense of always looking at one's self through the eyes of others, of measuring one's soul by the tape of a world that looks on in amused contempt and pity.“ (Du Bois 1903/1997: 38).

hin zum Arbeitsmarkt) ins Private gedrängt sind, zugleich aber auch durch die privaten Umstände (beispielsweise durch einen beengten Wohnraum) entfaltungseingeschränkt sind. Diese mögliche doppelseitige Subordination verdeutlicht den Stellenwert eines geschützten Raums, dem als dritte räumliche Instanz die Möglichkeit eines Pausierens von Deprivilegierungsmomenten inhärent ist und den viele der Frauen* als Grundlage ihrer Arbeit erachten. Ein solcher fußt gerade nicht auf einem homogenisierenden Moment eines Abbaus von Differenz, sondern vielmehr auf einem anerkennenden und dadurch inklusiven Gesehenwerden in den eigenen komplexen Lebensrealitäten sowie der Möglichkeit eines intimeren und geschützten Selbstausdrucks dominanzgesellschaftlich markierter oder gar schambehafteter Anteile. Bestenfalls liegt in solchen Schutzräumen die Möglichkeit für die Frauen*, sich nicht als legimitationsbedürftig und suspekt markiert, sondern als unauffällig, und sich nicht als fremd, sondern zugehörig, und nicht als isoliert, sondern als individuellen Teil einer Gemeinschaft zu spüren. Die Arbeit der Initiativen kann also unter bestimmten Umständen als maßgeblicher Standort inklusiver Selbstwirksamkeitserfahrungen begriffen werden, der es den beteiligten Frauen* ermöglicht, ihre Teilhabe an der Gesellschaft und die Repräsentationen pluraler muslimischer Weiblich*keiten selbstbestimmter auszugestalten.

Selbstverständlich sind aber die Initiativen und vielmehr noch einzelne Akteur*innen dennoch internen wie externen Stratifikationen und Herrschaftsstrukturen unterworfen. Eine Gesprächspartnerin* beschreibt, auf der Suche nach Vereinsräumlichkeiten für das Empowerment muslimischer Frauen* mehrmals auf die Begleitung durch eine „deutsche“ Person – was als Chiffre für weiße, autochthon wahrgenommene Person gelesen werden kann – angewiesen gewesen zu sein. Marginalisierungserfahrungen, insbesondere auch solche in ausgewiesenen migrations- und diversitätssensiblen Kontexten, können zu dem Anliegen führen, gesellschaftsrelevante Prozesse in geschützten Räumen erarbeiten zu wollen und sich hierdurch dominanzgesellschaftlichen Zuschreibungen und Unsichtbarmachungen zu entziehen. Dieser Kreis schließt sich dort, wo die Initiativen der Frauen trotz oder wegen ihrer eigenen Stellung stark dazu beitragen, dass auch gesellschaftliche Sozialräume und Klientel *on the margins* zivilgesellschaftliche Versorgung und sozialräumliche Repräsentation und Inklusion erfahren. In einer Passage wird zum Beispiel von mobiler Beratung für Menschen mit Fluchterfahrung in sogenannten Ankerzentren sowie die Vermittlung von Bildungsarbeit an Schulen durch Frauen* mit Fluchterfahrung gesprochen.

Klasse

Zahlreiche Diskriminierungserfahrungen lassen sich nur verstehen, wenn die Herrschaftsverhältnisse entlang der Verteilung gesellschaftlicher Kapitalien in den Blick genommen werden und nach der Differenzkategorie *Klasse* gefragt

wird (vgl. Mari Matsudas *other question* in Matsuda 1991: 1189; vgl. auch Lutz 2015: 40). Allen voran rücken die Intersektionen von Klasse und Geschlecht, ‚race‘, Migration und Raum in den Fokus – eingedenk einer prekarisierenden Verschränkung von Prozessen der Rassifizierung, Migrantisierung und Deklassierung. Die zur Verfügung stehenden (ökonomischen) Kapitalien können als bedeutende Variable unterschiedlicher Diskriminierungserfahrungen betrachtet werden, da sowohl die Deprivilegierung selbst als auch ihre Folgen in Abhängigkeit zu den verfügbaren Mitteln und Ressourcen zu denken sind. Abgesehen von den bereits angeführten Intersektionen, drückt sich die Kategorie *Klasse* in den Interviews als intersektionaler Faktor der Gesundheit der Frauen* aus, beispielsweise dort, wo in der Beschränkung des Verfügens über zeitliche, räumliche und finanzielle Kapazitäten für eine erholsame und zur Verarbeitung spezifisch weiblicher* (Flucht-)Migrationserfahrungen aber auch angesichts alltäglichen Stresserlebens unabdingbare Selbstfürsorge, immer auch ein klassistisches Moment liegt.

Auf ähnliche Weise ist das Verhältnis von *Klasse* und sonderpädagogischen Bedarfen für migrantisierte Familien zu verstehen, wo die ohnehin belastende Fürsorgearbeit durch die Verschränkung der Kategorien Behinderung, Klasse, Gesundheit, Sprache, Migration, Geschlecht, Sozialität und Raum zusätzlich erschwert sein kann, was gesellschaftliche Exklusionserfahrungen verschärfen kann beziehungsweise Behinderungen überhaupt erst zuschreibend hervorbringt (vgl. Afeworki Abay 2020). Die Kategorie *Klasse* zeigt sich darüber hinaus nicht allein mit Blick auf individuelle Erfahrungen, sondern auch mit Blick auf die Position sogenannter Migrantischer Selbstorganisationen in den Strukturen einer kapitalisierten zivilgesellschaftlichen Landschaft. Einerseits werden die sich aus den intersektionalen Lebenserfahrungen speisenden Expertisen der Frauen* im Rahmen einer Vermarktung diversitätssensibler und pluralitätsoffener Kooperationen (oftmals ehrenamtlich) verfügbar gemacht. Andererseits entsteht der Eindruck, dass mitunter die implizite Auflage für derlei Initiativen gesetzt ist, zum Nachweis der Würdigkeit vorerst unter oft erschwerten Bedingungen den dominanzgesellschaftlich gestellten Institutionen Nachweise offizieller Programme, Zertifikate und Förderungen zu erbringen, wobei fraglich bleibt, ob durch diese tatsächlich die erarbeitete Anerkennung als Gleichgestellte in der Zivilgesellschaft erlangt wird. Während der Abschlusstagung im November 2021 monierten einige Projektpartnerinnen* durchaus, dennoch als defizitär und in der Beweisspflicht ihrer Fähigkeiten stehend gelesen zu werden. In einer Beschreibung tritt das intersektionale Verhältnis von kapitaler Macht sowie Geschlecht, Migration, ‚race‘ und nicht zuletzt auch Sprache besonders deutlich in Erscheinung:

„Das ist ein Programm, dass eine Gruppe von Soziologinnen entwickelt hat. Die haben das global gemacht und kamen jetzt dann mit uns neu nach Deutsch-

land. Und das Modell funktioniert so, dass die quasi uns das Produkt verkauft haben für teuer Geld. [...] Das Konzept war so, dass wir unter relativ enger Führung von den [Frauen] das durchführen. [...] [E]ines dieser Dinge war, dass die angereist kamen und sich angeschaut haben, wen wir ihnen als Teilnehmerinnen anbieten. Und haben dann gesagt: Deutsch zu schlecht. Zu viele andere Probleme. Die haben mir eigentlich dann die rausgenommen von denen ich das Gefühl hatte, die sind schwierig. [...] Beim ersten Kurs mussten wir quasi die Frauen nehmen, die sie, sagen wir mal, uns gelassen haben. Und das war eine homogene Truppe, die sich auch gut zusammengefügt hat. [...] Das Projekt, wie gesagt, war wahnsinnig teuer. Die haben richtig Kohle damit gemacht.“

Dass die Gesprächspartner*innen die gesamte Kooperation als Bereicherung ihrer Arbeit und als Möglichkeitsraum für ihre Klientel erfahren haben, widerspricht nicht unbedingt dem, dass sich hier exemplarisch ein starkes klassistisches Gefälle zwischen migrantisierten sowie dominanzangehörig gelesenen Frauen*organisationen abzeichnet. Zumal der Eindruck entsteht, dass hier unter dem Mantel transnationaler weiblicher* Solidarität die intersektionale Expertise von Frauen* aus dem Globalen Süden über ein zertifiziertes Kapitalprodukt für migrantische Frauen* verfügbar gemacht wird. Derlei strukturelle Umstände können durchaus als Form einer epistemischen und ökonomischen Gewalt gelesen werden, die sich entlang der Verschränkungen von Klasse, Geschlecht und ‚race‘ vollzieht. An anderen Stellen in den Interviews wird jene Verschränkung durch die oft wiederholte Sprachfigur der „deutschen Frauen“ verdeutlicht, welche als analoger Verweis auf die Dichotomien von dazugehörigen und fremden Frauen*, privilegierten und deprivilegierten Frauen*, autochtonen und ausländischen Frauen* oder eben *weißen* und nicht-*weißen* Frauen* zu lesen ist. Unter dem Strich ist festzuhalten, dass Deprivilegierungen und Diskriminierungen nie im Singular erscheinen, wobei gerade durch die zivilgesellschaftliche Zusammenkunft von intersektional ähnlich positionierten Frauen* ein gemeinschaftlicher Zusammenhang entstehen kann, der den beteiligten Frauen* den Nachvollzug des strukturellen Aspekts ihrer hochkomplexen, individuellen Lebensgefüge vereinfacht, was wiederum Grundlage einer Erarbeitung von Partizipation, Repräsentation und Möglichkeit ist (vgl. Matsuda 1991: 1189).

3.2 Weitere Dimensionen von Intersektionalität

3.2.1 Intersektionalität als Positioniertheit

Viele Passagen verdeutlichen, dass die Gesprächspartner*innen auch ohne Rückgriff auf einen theoretischen Begriffsapparat ein feines Gespür dafür haben, dass Menschen innerhalb miteinander verwobener Machtstrukturen unterschiedlich positioniert sind. Insbesondere in der Ausdifferenzierung von

Weiblich*keiten an den Schnittstellen zu anderen Kategorien zeigt sich ein nuanciertes Bewusstsein für die intersektionalen Unterschiede, die das Leben der Gesprächspartner*innen selbst, aber auch das Leben ihrer Adressat*innen je unterschiedlich prägen. Jenes Bewusstsein für differente Ungleichstellungen ist die Grundlage dafür, dass die zivilgesellschaftliche Arbeit an den persönlichen Erfahrungsspektren unterschiedlicher Adressat*innen ausgerichtet werden kann. Es geht mit einem Gewährsein dafür einher, dass strukturell hergestellte Differenz sich jederzeit in situativen Diskriminierungen manifestieren kann. Die alltägliche Gefahr des Diskriminiertwerdens ist ein Kontinuum, in dem die Frauen* ihr eigenes Leben und die zivilgesellschaftliche Arbeit organisieren und das aus einer kollektiven Reziprozität von Erfahrung und Erwägung entsteht – die Reflexion des möglicherweise Erfahrbaren kann sich sowohl aus eigenen Erfahrungen als auch den anvertrauten Erfahrungen anderer Frauen* speisen. Die omnipräsente Possibilität intersektionaler Diskriminierungserfahrungen stellt ein perpetuiertes Drohmoment dar und bedingt eine soziale Praxis der Wahrnehmungsjustierung angesichts möglicher Markierungen und Anfeindungen in allen gesellschaftlichen Räumen. An diese Praxis können sich weitere Praxen der Selbstjustierung anknüpfen, mittels derer verletzende Erfahrungen vorgebeugt werden sollen, wobei die vigilante Auseinandersetzung sowie eine konsequente und wachsame Vorsicht im Versuch, bereits im Vorfeld auf mögliche Diskriminierung zu antworten, enorme Energien kosten kann. Intersektionale Diskriminierung muss sich offenbar nicht erst situativ niederschlagen, um dennoch eine grundsätzliche Belastung zu entfalten; vielmehr stellt allein die kontinuierliche Antizipation potentieller Diskriminierungserfahrungen eine intersektionale Diskriminierungserfahrung dar. Diese simple Erkenntnis verweist auf weitreichende Folgen für das Leben und Arbeiten von in gesellschaftlichen Diskursen intersektional markierten Frauen* und Menschen im Allgemeinen.

3.2.2 Intersektionalität als Analysewerkzeug

Eine Handlungsmacht unserer Gesprächspartner*innen, welche sich in der Ausrichtung ihrer zivilgesellschaftlichen Arbeit und hierbei insbesondere mit Blick auf die Akquise und Angebotsgestaltung zeigt, liegt in der Fähigkeit, intersektionale Positioniertheiten nicht allein wahrzunehmen, sondern auch zu analysieren und ein strategisches und widerständiges Moment entgegenzustellen:

„Intersektionalität ist eine analytische Sensibilität, eine Möglichkeit, über Identität und ihr Verhältnis zu Macht nachzudenken.“ (Crenshaw 2019: 14)

Intersektionale Erfahrungen stellen hierbei durchaus auch für die Gesprächspartner*innen ein Werkzeug dar, das einen präzisen Nachvollzug des Verhältnisses zwischen Subjekt und gesellschaftlicher Macht ermöglicht, den sich die Frauen* sowohl mit Blick auf ihre eigenen Identitätsentwürfe, als auch mit Blick auf andere Frauen* respektive ihre Vereinsarbeit zunutze machen können. Da es den Frauen* durch die Wiederholung intersektionaler Erfahrungen möglich wird, zu Expert*innen ihrer Lebensrealität zu werden, kann eine umsichtige Sensibilität für die Verschränkung verschiedener Benachteiligungsformen entstehen (vgl. zur Betrachtung von Butlers Überlegungen zur Instabilität performativer Wiederholungen Schäfer 2013: 195ff.). Dabei scheint das Wissen um intersektionale Verschränkungen eine Gelingensbedingung dafür zu sein, dass aus dem vagen Unbehagen angesichts der eigenen Erfahrung eine analytische Präzision erwachsen kann (vgl. hierzu auch die Publikation *Reach everyone on the Planet* (2019) und hier vor allem Gay 2019: 70). Intersektionalität ist mithin als eine aus der Erfahrung geronnene Theorie zu betrachten, welche den Frauen* als Grundlage ihrer Arbeit sowie auch ihres Erlebens im Allgemeinen dient. In Bezug auf die Arbeit spiegelt sich das in teils präzisen Konzepten und Angeboten als Antwort auf die intersektionalen Erfahrungen ihrer Adressat*innen, denen sie detailliert zu begegnen versuchen. Gleichzeitig verweist das auf weitere Aspekte:

- die Aufstellung der eigenen Vereinsarbeit im Hinblick auf die Netzwerke, welche aufzubauen sind,
- die Art und Weise, wie die eigene Initiative innerhalb der zivilgesellschaftlichen Landschaft positioniert und verstanden wird sowie
- die Förderstrategien im Versuch der Konsolidierung und Erreichung der Zielgruppe, welche die Entwicklung eines auf bestimmte Weise akzentuierten Profils voraussetzt.

Selbstverständlich kann eine Übertragbarkeit der analytischen Präzision auf Diskriminierungserfahrungen von Menschen in anderen intersektionalen Positionen nicht pauschal vorausgesetzt werden; dennoch werden durchweg die Stärken einer intersektionalen Analyseperspektive wie auch Formen der Solidarität deutlich.

3.2.3. Intersektionalität als Handlungsmacht

Der Nachvollzug der Arbeit sowie der Erfahrungen unserer Gesprächs- und Projektpartner*innen ermöglichen es, Intersektionalität als einen Begriff zu denken, der nicht allein die Verwobenheiten unterschiedlicher Formen der Benachteiligung, Diskriminierung und Rassismen beschreibbar macht, sondern zugleich konzeptionell auf das Potential verweist, durch eine soziale Praxis vergemeinschaftender und vergemeinschafteter Selbststärkung jenen Erfahrungen

und Strukturen vorsorglich entgegenzutreten. Von diesem Gegenhorizont aus gedacht, wird die Intersektion von Geschlecht, Religion, ‚*race*‘ und *appearance* sowie weitere Kategorien wie Migration oder Klasse zur Grundlage dafür, mit einer solidarischen Unterstützung Frauen* in vergleichbaren gesellschaftsstrukturellen Positionen zu erreichen. Aus intersektionalen Positioniertheiten und sich daraus ergebenden Erfahrungen Handlungsmacht zu entwickeln und zu entfalten, ist als herausragende Ressource der Frauen* zu erachten. Eine Handlungsmacht, welche zumeist von einer loyalen Überzeugung getragen ist, Frauen, welche ähnliche Erfahrungen machen, zur Seite stehen zu wollen und gemeinsam geschützte Räume zur Gewährwerdung, zur Heilung und zum gegenseitigen Empowerment in einer *weiß*-androzentrischen Gesellschaft zu gestalten. Dieser Befund knüpft an den Terminus des *doing intersectionality* (z.B. Lutz 2015: 41f.) an, der die anteilige Umwidmung der in die Aufarbeitung intersektionaler Erfahrungen investierten Energien in die Entwicklung einer selbstbestimmten Reorganisation beschreibt (ebd.). Repräsentation und Vergemeinschaftung bilden dabei eine interdependente Grundlage dafür, dass aus gemeinsamen Erfahrungen von Intersektionalität zugleich kollektive emanzipatorische Impulse erwachsen können. Bestenfalls wird auch hier die Möglichkeit benachteiligender Erfahrungen zu einem Motor zivilgesellschaftlichen Engagements, bedeutet sie doch auch immer, dass die Erfahrungen ähnlich positionierter Frauen* auch die eigenen sein oder werden könnten, vielleicht aber auch bereits sind, ohne dass vor einer Begegnung mit Erfahrungsgefährten*innen die Worte zur Verfügung gestanden haben, sie hinsichtlich ihrer Vielschichtigkeit und Effekte begreifbar zu machen oder zu beschreiben:

„Also, ich habe selbst einen Migrationshintergrund und, wenn ich das so reflektiere, war mir das gar nicht bewusst, dass man eigentlich so viel diskriminiert wird oder Rassismuserfahrungen macht. Man hat dann immer gedacht: Ach krass! Das bildest du dir ein!, aber das ist eigentlich ja nicht so. Und mit der Zeit, als man dann halt die Methoden gelernt hat, oder das alles reflektiert hat, hat man gelernt: Eigentlich war das ja gar nicht richtig, was die erzählt haben oder was sie gemacht haben! Und ich hätte da halt irgendetwas sagen können. Aber das wusste man ja natürlich nicht. Und das ist halt so meine Motivation, den Frauen auch mitzugeben: Ihr seid keine Rollenbilder. Ihr müsst euch nicht in Schubladen [oder in Rollen]stecken lassen, nur weil ihr eine Frau seid.“

Diese gesellschaftspositionale Erfahrungsgefährten*enschaft bedingt seitens der Forschungspartnerinnen* in diesem Projekt umso mehr die Solidarität, mittels *community organizing* jene Voraussetzungen dafür zu schaffen, dass Frauen* aus differenten (muslimischen) Milieus und gesellschaftlichen Räumen aber ähnlichen intersektionalen Situationen zueinanderfinden, um durch das Besprechen und Benennen der strukturellen Vorbedingungen der eigenen Lebenserfahrungen Selbststärkung zu erfahren und unter Umständen sogar einen

Beitrag zur Abdichtung der strukturellen Quellen jener Schlechterstellung zu erwirken. Die Vielfalt muslimischer Communities in Deutschland verdeutlicht erneut, dass es völlig vermessen wäre, von einer kollektiven Identität von Frauen* mit muslimischem Selbstbezug auszugehen. Umso mehr kann aber von transformatorischen Solidaritäten ausgegangen werden, die sich eben auch durch die zivilgesellschaftliche Arbeit der beteiligten Vereine ergeben, welche Einzelschicksale zu Zusammengehörigkeiten verbinden, wodurch bedeutende Bildungsprozesse einen adäquaten Rahmen erfahren – auch ohne es auf den Begriff der Intersektionalität zu bringen (vgl. Gay 2019: 67 ff.). Insbesondere der sensible und von Loyalität getragene Zugang zu ganz unterschiedlichen Communities mit mannigfachen Lebenserfahrungen, über den die Gesprächspartner*innen verfügen, kann dabei als Grundlage für das Benennen jener Erfahrungen und somit als eine immense Ressource verstanden werden, die sich aus der Intersektionalität zivilgesellschaftlichen Arbeitens von deutschen Frauen* mit muslimischen Selbstbezügen ergibt. Eine Ressource, über die dominanzgesellschaftlich positionierte Vereine und Institutionen schlichtweg nicht auf dieselbe Weise verfügen können, da hier das verfügbare Erfahrungsvermögen nicht ausreicht, um bestimmte Lebensrealitäten und biografische Komplexitäten auf vergleichbare Weise nachvollziehen zu können. Dieser Umstand verdeutlicht jedoch auch umso mehr, unter welchem Einsatz intimer Mobilisierungsprozesse diese Frauen* arbeiten; nicht zuletzt jene hierdurch fortgeschriebene Omnipräsenz der eigenen Erfahrungen im Spiegel der anderen Frauen* sowie das permanente Verhandeln eigener Erfahrungen in der (Halb-)Öffentlichkeit können zu Formen eines *activist burnout* führen – insbesondere, wenn angesichts geringer Strukturdichte und teils prekärer Förderbedingungen das Empfinden persönlicher Unersetzlichkeit und damit ein immenses Verantwortungsgefühl bestehen. Am Ende des internen Netzwerktreffens äußerte sich eine Teilnehmerin während einer Diskussion hinsichtlich des grundsätzlichen Faktors der Resilienz für die Möglichkeiten, mit erschwerten Lebenserfahrungen und so auch mit Diskriminierung umzugehen. Die Resilienz, über die die Gesprächspartner*innen häufig verfügen, liegt nicht allein in der konstruktiven Arbeit mit eigenen Erfahrungen von Verletzungen, sondern in der Stärke, auch anderen Frauen* empathische und vulnerabilitätssensible Unterstützung zu bieten, die seitens in der Gesellschaft ungleich privilegierterer Menschen womöglich nicht auf vergleichbare Weise zu leisten wäre und deshalb eine Ressource darstellt.⁹ Auch das bedeutet letztendlich Intersektionalität: Emanzipative Solidarität und solidarische Emanzipation.

9 Wobei selbstverständlich aus verschiedensten Gründen nicht kategorisch von einer größeren Solidarität unter auf unterschiedliche Weise rassistisch diskriminierten Menschen ausgegangen werden kann; gerade eine intersektionale Perspektive verweist ja immer auch auf die differente Individualität der persönlichen Situiertheit.

Literatur

- Afeworki Abay, Robel (2020): Disabled BIPOC: Intersectional Analysis of Ethnic Disparities in Contemporary Education and Labour Market in Germany. In: *EPRIE Journal for Regional Integration in East Asia and Europe 2019. Overcoming the challenges posed by social media: How to make it work for social change?* <https://eprie.net/wp-content/uploads/2021/01/EPRIE-Journal-2019.pdf>; zuletzt aufgerufen am 26.06.2023.
- Arendell, Terry (2000): Conceiving and Investigating Motherhood: The Decade's Scholarship. In: *Journal of Marriage and Family*, 62(4), 1192–1207. <https://doi.org/10.1111/j.1741-3737.2000.01192.x>
- Auma, Maisha-Maureen (2019): Kimberlé Crenshaws Einfluss auf mein gerechtigkeitsstrategisches Denken. In: Gunda-Werner-Institut der Heinrich-Böll-Stiftung/Center for Intersectional Justice (Hg.*) (2019): „Reach everyone on the Planet ...“. Kimberlé Crenshaw und die Intersektionalität. Berlin: Heinrich-Böll-Stiftung. 23–26.
- Balibar, Etienne (1990): Gibt es einen ‚Neo-Rassismus‘? Erschienen in: Balibar, Etienne/Wallerstein, Immanuel (Hg.*): *Rasse Klasse Nation. Ambivalente Identitäten*. Hamburg: Argument. 23–38.
- Bergold-Caldwell, Denise/Digoh, Laura Haruna-Oelker, Hadija/Nkwendja-Ngnoubamdjum, Christelle/Ridha, Camilla/Wiedenroth-Coulibaly, Eleonore (2016): *Spiegelblicke. Perspektiven Schwarzer Bewegung in Deutschland*. Berlin: Orlanda.
- Bergold-Caldwell, Denise (2020): *Schwarze Weiblich*keiten. Intersektionale Perspektiven auf Bildungs- und Subjektivierungsprozesse*. Bielefeld: transcript. <https://doi.org/10.1515/9783839451960>
- Bonilla-Silva, Eduardo (2021): *Racism without Racists. Color-Blind Racism and the Persistence of Racial Inequality in America*. Lanham: Rowman & Littlefield. <https://doi.org/10.4135/9781071818671.n11>
- Bundesfachnetz Gesundheit & Rassismus (2021): *Offener Brief an den Kabinettsausschuss zur Bekämpfung von Rassismus und Rechtsextremismus*. Online abrufbar unter: <https://www.gesundheit-und-rassismus.de/offener-brief>; zuletzt aufgerufen am 13.05.2022.
- Çelik, Miran Newroz (2019): Intersektionalität ist ein Konzept, das in meinem Leben nie ein Konzept war. In: Gunda-Werner-Institut der Heinrich-Böll-Stiftung/Center for Intersectional Justice (Hg.*) (2019): „Reach everyone on the Planet ...“. Kimberlé Crenshaw und die Intersektionalität. Berlin: Heinrich-Böll-Stiftung. 19–22.
- Crenshaw, Kimberlé (2019): Warum Intersektionalität nicht warten kann. In: Gunda-Werner-Institut der Heinrich-Böll-Stiftung/Center for Intersectional Justice (Hg.*) (2019): „Reach everyone on the Planet ...“. Kimberlé Crenshaw und die Intersektionalität. Berlin: Heinrich-Böll-Stiftung. 13–18.
- Deleuze, Gilles/Guattari, Félix (1992): *Tausend Plateaus. Kapitalismus und Schizophrenie*. Berlin: Merve.
- Du Bois, W. E. B. (1903/1997): *The Souls of Black Folk*. Oxford: Oxford University Press.

- Dzubilla, Anael (2021): Was ist eigentlich... FLINTA*? <https://frauenseiten.bremen.de/blog/was-ist-eigentlich-flinta/>; zuletzt aufgerufen am 26.06.2023.
- Gay, Amandine (2019): Was bringt ein Wort? In: Gunda-Werner-Institut der Heinrich-Böll-Stiftung/Center for Intersectional Justice (Hg.*) (2019): „Reach everyone on the Planet ...“. Kimberlé Crenshaw und die Intersektionalität. Berlin: Heinrich-Böll-Stiftung. 67–72.
- Hark, Sabine (2019): Intersektionalität – ein Konzept von Gewicht und mit Geschichte. In: Gunda-Werner-Institut der Heinrich-Böll-Stiftung/Center for Intersectional Justice (Hg.*) (2019): „Reach everyone on the Planet ...“. Kimberlé Crenshaw und die Intersektionalität. Berlin: Heinrich-Böll-Stiftung. 31–36.
- Hall, Stuart (1989): Rassismus als ideologischer Diskurs. In: *Das Argument. Zeitschrift für Philosophie und Sozialwissenschaften*. Nr. 178, November/Dezember, 913–922.
- Hill Collins, Patricia (2000): *Black Feminist Thought*. New York: Routledge.
- Hill Collins, P. (2005): *Black Women and Motherhood*. In: Hardy, S./Wiedmer, C. (Hg.): *Motherhood and Space*. New York: Palgrave Macmillan. https://doi.org/10.1007/978-1-137-12103-5_9
- Hill Collins, Patricia (2015): Intersectionality's Definitional Dilemmas. In: *Annual Review of Sociology*, 41, 1–20. <https://doi.org/10.1146/annurev-soc-073014-112142>
- Kalke, Jens/Buth, Sven (2017): *Migration & Glücksspiel – Teil I: empirische Übersicht für Deutschland*; https://www.isd-hamburg.de/dl/GS2017/20170608_Jens_Kalke.pdf; zuletzt aufgerufen am 26.06.2023.
- Kastirke, Nadin (2014): Soziale Determinanten von Suchterkrankungen am Beispiel der Prävalenz von Glücksspielerkrankungen und einer Intervention gegen Tabakrauch; https://epub.ub.uni-greifswald.de/frontdoor/deliver/index/docId/1615/file/diss_kastirke_nadin.pdf; zuletzt abgerufen am 26.06.2023.
- Kuckartz, Udo (2018): *Qualitative Inhaltsanalyse. Methoden, Praxis, Computerunterstützung*. Weinheim: Beltz Juventa.
- Lischer, Suzanne/Häfeli, Jörg/Villiger, Simone (2014): Vulnerable Personengruppen im Glücksspielbereich. In: *Prävention und Gesundheitsförderung*, 9, 47–51. <https://doi.org/10.1007/s11553-013-0417-y>
- Löw, Martina (2000/¹⁰2019): *Raumsoziologie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Löw, Martina/Sturm, Gabriele (2005): *Raumsoziologie*. In: Kessel, Fabian/Reutlinger, Christian/Maurer, Susanne/Frey, Oliver (Hg.*) (2005): *Handbuch Sozialraum*. Wiesbaden: Springer VS. 31–48. https://doi.org/10.1007/978-3-322-81005-2_2
- Lutz, Helma (2015): Intersectionality as Method. In: *DiGeSt. Journal of Diversity and Gender Studies*, 2(1–2), 39–44. <https://doi.org/10.11116/jdivegendstud.2.1-2.0039>
- Lutz, Helma/Wenning, Norbert (2001): Differenzen über Differenz – Einführung in die Debatten. In: Lutz, Helma/Wenning, Norbert (Hg.*) (2001): *Unterschiedlich verschieden. Differenz in der Erziehungswissenschaft*. Opladen: Leske + Budrich. 11–24.
- Mecheril, Paul/Rangger, Matthias/Tilch, Andreas (2022): Migrationsgesellschaftliche Öffnung von Organisationen. In: Mecheril, Paul/Rangger, Matthias (Hg.):

- Handeln in Organisationen der Migrationsgesellschaft. Differenz- und macht-theoretische Reflexionen einer praxisorientierten Fortbildungsreihe. Wiesbaden: Springer VS. <https://doi.org/10.1007/978-3-658-19000-2>
- Matsuda, Mari (1991): *Beside My Sister, Facing the Enemy: Legal Theory out of Coalition*. In: *Stanford Law Review*, 43(6), 1183–1192. <https://doi.org/10.2307/1229035>
- Milin, Sascha/Buth, Sven/Karakuş, Derya/Kalke, Jens (2017): Glücksspielprobleme bei türkeistämmigen Migranten – Ursachen, Barrieren der Inanspruchnahme von Hilfen und Unterstützungsbedarfe. Sachbericht gefördert vom Bundesministerium für Gesundheit; https://www.bundesgesundheitsministerium.de/fileadmin/Dateien/5_Publikationen/Drogen_und_Sucht/Berichte/Abschlussbericht_tuerkeistaemmigeGS.pdf; zuletzt aufgerufen am 26.06.2023.
- Mohamed, Sabine (2019). Schwarz. Wörterbucheintrag; <https://diversity-arts-culture.berlin/woerterbuch/schwarz>; zuletzt aufgerufen am 26.06.2023.
- Roig, Emilia (2019): Ein Schwarm Schmetterlinge. In: Gunda-Werner-Institut der Heinrich-Böll-Stiftung/Center for Intersectional Justice (Hg.*) (2019): „Reach everyone on the Planet ...“. Kimberlé Crenshaw und die Intersektionalität. Berlin: Heinrich-Böll-Stiftung. 51–56.
- Samour, Nahed (Hg.*) (2018): Die erkennbare Muslimin als Richterin: Das Recht auf Sichtbarkeit in der Öffentlichkeit, auch in der Justiz. In: *djbZ Zeitschrift des Deutschen Juristinnenbundes*, 21(1), 12–15. <https://doi.org/10.5771/1866-377X-2018-1-12>
- Samour, Nahed (2019): Kimberlé Crenshaw am Bundesverfassungsgericht: Religion an der Kreuzung zwischen Race und Geschlecht. In: Gunda-Werner-Institut der Heinrich-Böll-Stiftung/Center for Intersectional Justice (Hg.*) (2019): „Reach everyone on the Planet ...“. Kimberlé Crenshaw und die Intersektionalität. Berlin: Heinrich-Böll-Stiftung. 63–66.
- Schäfer, Hilmar (2013): Die Instabilität der Praxis. Reproduktion und Transformation des Sozialen in der Praxistheorie. Göttingen: Velbrück Wissenschaft. <https://doi.org/10.1192/j.eurpsy.2021.2216>
- Schouler-Ocak, Meryam/Bhugra, Dinesh/Kastrup, Marianne C./Dom, Geert/Heinz, Andreas/Küey, Levent/Gorwood, Philip (2021): Racism and mental health and the role of mental health professionals. In: *European Psychiatry*, 64(1), e42. 1–8; <https://doi.org/10.1192/j.eurpsy.2021.2216>
- Yapar, Nida (2016): Migration – Sucht – Transkulturalität. Good Practice: Herkunft-Ankunft-Zukunft. In: Gesamtverband für Suchthilfe e.V. (Hg.*): Suchthilfe in kultureller Vielfalt; http://www.sucht.org/fileadmin/user_upload/Service/Publikationen/Partnerschaftlich/2016/PS_01-16.pdf; zuletzt aufgerufen am 13.05.2022; aktuell nicht mehr erreichbar.

„Is this a man's world?“

Die Bedeutung von *Räumen* für Frauen aus Selbstorganisationen

Araththy Logeswaran

1. (An)Ordnung von *Raum* und *Geschlecht*

In der Alltagssprache werden Begrifflichkeiten wie *Zeitraum*, *Erfahrungsraum*, *Handlungsraum* oder *Sprachraum* allgegenwärtig verwendet. Jeder der Begriffe ist so geläufig, dass er aus dem jeweiligen Kontext heraus seine Bedeutung gewinnt und im Sprachgebrauch als selbstverständlich erachtet wird. Doch was ist mit *Raum* im Einzelnen gemeint? Aus raumsoziologischer Perspektive wird Raum nicht nur als physisch abtrennbar begriffen, sondern darüber hinaus auch als sozial-konstitutiv (Löw/Sturm 2019: 4).¹ Martina Löw ist Raumsoziologin und für die Prägung eines relationalen Raumbegriffs bekannt, der über den üblichen Containerbegriff hinaus geht. Räume müssen nicht zwangsläufig durch physische Abtrennungen wie Mauern, Fassaden oder Wände gegeben sein. In ihrem Raumkonzept versteht sie die Raumkonstitution durch zwei Perspektiven gegeben: *Spacing* und *Syntheseleistung* (Löw 2019: 158; Schmincke 2018: 72). Löw spricht dann von *Spacing*, wenn sogenannte soziale Güter, worunter auch Lebewesen erfasst sind, in einem Raum platziert oder positioniert werden. Während Kreckel laut Löw eine klare Unterscheidung zwischen materiellen (Tische, Schränke, Stühle ...) und symbolischen Gütern (Lieder, Werte ...) vornimmt, bevorzugt Löw selbst die Verwendung des Begriffs *soziale Güter*, um bei der Beschreibung von materiellen Gütern stets den symbolischen Aspekt mitzudenken (Löw 2019: 153f.). Unter *Syntheseleistung* beschreibt Löw die relationale Beziehung zwischen den sozialen Gütern – „das heißt, über Wahrnehmungs-, Vorstellungs- oder Erinnerungsprozesse werden Güter und Menschen zu Räumen zusammengefaßt“ (ebd.).

Ruhne bezieht sich auf Holland-Cunz und trifft die Aussage, dass erst durch soziale Praxis Räume konstruiert und mit Sinn- und Bedeutungsgehalt aufgeladen werden (Ruhne 2011: 94f.). Ähnliche Ergebnisse waren in der vorliegenden Analyse festzustellen. Es war ebenfalls zu beobachten, dass insbesondere Geschlechterdynamiken bei der Raumkonstitution eine zentrale Rolle spielen.

1 Nicht zuletzt wird *Raum* ebenfalls als ein pädagogischer Ansatz aufgegriffen und entsprechend in erziehungswissenschaftlichen Kontexten thematisiert.

Bezugnehmend auf Urban Gender Studies sagt Frank, „dass die Chancen, Räume zu schaffen, zu prägen, zu institutionalisieren, anzueignen und zu nutzen, nach Geschlecht ungleich verteilt sind“ (2019: 1348). Ein räumlicher Zugang zum Datenmaterial sollte zu verstehen helfen, wie Ungleichheitsverhältnisse zwischen Geschlechtern wirkmächtig werden.² Inzwischen gibt es einige Studien (Yüksel 2017; Bowstead 2016; Löw/Ruhne 2011; Castro Varela 2007; Paravicini/May 2004), die mehr oder weniger Raum und Geschlecht analytisch zusammenführen. So zeigte etwa die Untersuchung von Yüksel³, dass Geschlechter- und Raumordnungen „ineinander verschränkt sind“ (2017: 151). Ein zentrales Ergebnis dafür war, dass die im Rahmen der Studie befragten Frauen sich nicht der gegebenen Ordnung anpassen, sondern vielmehr sich eigene Handlungsspielräume ermöglichen (a. a. O.: 152). Ähnliche Ergebnisse sollen in dem hier vorliegenden Beitrag diskutiert werden. Die Forschungsfrage lautet, welche Bedeutungszuschreibungen die befragten Frauen den durch sie konstituierten Räumen verleihen. Wie sich noch zeigen wird, lassen sich anhand der rekonstruierenden Erzählungen der Befragten Handlungsspielräume ableiten. Zur Analyse wurden insgesamt 18 Interviews aus dem Gesamtdatenmaterial ausgewählt und berücksichtigt.⁴ Darunter waren acht Gruppen- und zehn Einzelinterviews. Unter den ausgewählten Fällen befanden sich ausschließlich weibliche Interviewerinnen und Interviewpartnerinnen.⁵ Auch das Interviewsetting wurde nicht durch Anwesenheit männlicher Personen beeinflusst. Alle 18 Interviews wurden ausschließlich auf Deutsch geführt. Die Auswertung erfolgte mithilfe der Qualitativen Inhaltsanalyse (vgl. Kuckartz 2018), ergänzt durch einzelne hermeneutische Verfahren aus der Methodologie der Grounded Theory (vgl. Strauss/Corbin 1996).

2 Crenshaw prägte anhand ihrer Analyse von Gerichtsurteilen den Begriff der *Intersektionalität*. Dabei geht es um die Verschränkung mehrerer sozialer Kategorien, wie zum Beispiel *race*, *gender* oder *class*, die zu Ungleichheitsverhältnissen führen (vertiefend Crenshaw 1989; Lutz et al. 2013; Bronner/Paulus 2017: 78ff.). Erst ein analytischer Blick hilft zu verstehen, *welche* sozial konstruierten Kategorien *wie* zusammenwirken (Riegel 2010: 66).

3 Bei der Untersuchung von Yüksel handelt es sich um qualitative Interviewforschung, wozu junge Frauen zwischen 15–22 Jahren aus der türkischen Provinz Hatay befragt wurden (Yüksel 2017: 42).

4 Von den 18 Interviews stammten 15 Interviews aus der ersten und 3 Interviews aus der zweiten Erhebungsphase.

5 In der hier vorliegenden Erhebung wurde das Geschlecht der Interviewpartner*innen nicht gesondert erfasst. Eine Geschlechtszuschreibung erfolgte fremdbestimmend durch die Forschenden. Wenn im Folgenden von *Frauen* (oder auch *Männern*) die Rede ist, wird nicht von homogenen Gruppen gesprochen. Es handelt sich hier um eine weitergefasste und vor allem heterogene Zuschreibung der Geschlechter. Mit dieser Anmerkung wird auf den Ansatz der Erhebung reagiert, dass die Befragten nicht nach ihrer Geschlechtszugehörigkeit befragt wurden. Damit sei auf die vorherrschende Betrachtungsweise von Zweigeschlechtlichkeit kritisch aufmerksam gemacht. Die Rekonstruktionen der Befragten in diesem Sample stützt sich auf ein binäres Geschlechtersystem. Dies ist auch für die Einordnung der Gesamtergebnisse in diesem Band zu beachten.

2. Raum: Eine vielfältig interpretierte Ressource für Frauen in Selbstorganisationen

Zu Beginn der Analyse wurde der Frage nachgegangen, an welchen Stellen der Interviews sich sprachlich ein distanzierendes Verhalten zur Personengruppe der ‚Männer‘⁶ durch die Interviewpartnerinnen feststellen ließ. Daraus ergab sich die Beobachtung, dass Distanzierungsbeschreibungen in Raumkonstitutionsprozessen eingebettet waren. Dies war auch der Grund, warum das Raumkonzept dadurch mehr in den analytischen Fokus rückte. Des Weiteren stellte sich während der Untersuchung ein besonderes Phänomen heraus, dass als *Handlungsermächtigung* bezeichnet werden soll. Damit wird hier der Zustand beschrieben, in dem die Befragten zunächst Handlungsmöglichkeiten mit dem Ziel erzeugen, ausgewählte Interessen durchzusetzen. In Zusammenhang mit der gegebenen Forschungsfrage wird daher die These aufgestellt, dass Frauen mithilfe von raumkonstituierenden Prozessen versuchen, Handlungsmacht zu generieren. Zu den raumkonstituierenden Prozessen werden in dieser Analyse das *Spacing* und die *Syntheseleistung* gezählt (Löw 2019: 158f.).

Schließlich konnten fünf wesentliche Bereiche identifiziert werden, die die Bedeutungszuschreibung der Befragten wiedergeben. Bevor auf die einzelnen Bereiche eingegangen und diese anhand von Interviewausschnitten erläutert werden, sollen wesentliche Erkenntnisse der Analyse zusammenfassend aufgezählt werden:

- Mit dem Datenmaterial war ein bipolares Geschlechterverständnis gegeben, wobei immer wieder die Gegenüberstellung von ‚Frauen‘ und ‚Männern‘ beziehungsweise ‚weiblich‘ und ‚männlich‘ erfolgte.⁷
- Es wurden nicht ausschließlich interkategoriale Unterscheidungen (Frau vs. Mann), sondern auch intrakategoriale⁸ Differenzierungen angesprochen. Dies erfolgte dadurch, dass weitere Differenzlinien hinzugezogen wurden, etwa die Unterscheidung von *muslimischen* und *deutschen*⁹ Frauen.

6 Durch die Anführungszeichen wird signalisiert, dass es sich hierbei um eine sozial-konstruierte und nicht um eine eindeutig festgelegte Kategorie handelt.

7 Lange Zeit fokussierten Geschlechtertheorien und -forschungen die Ordnung einer dichotomen Geschlechterordnung. Auch wenn inzwischen immer mehr ein Bewusstsein darüber erlangt wird, dass es mehr als zwei Geschlechter gibt und somit das bipolare Geschlechtersystem grundsätzlich in Frage gestellt wird, ist „als Ausgangspunkt und analytischer Referenzrahmen [...] die Zweigeschlechtlichkeit aber eine ‚Kernperspektive‘ der Geschlechteranalyse geblieben“ (Ruhne 2019: 207).

8 *Intrakategorial* meint hier Differenzen innerhalb einer Kategorie.

9 Auch wenn *muslimisch* und *deutsch* keine gegenüberstellenden Kategorien bilden, werden diese von den Befragten als Unterscheidungskategorien konstruiert.

- Für die Befragten hatte die physische Abgrenzung zu der Personengruppe ‚Männer‘ eine hohe Relevanz. Einer der Gründe hierfür war primär ein Schutzaspekt, der sich vielseitig interpretieren ließ.¹⁰
- Räume verändern sich durch die Konstituierenden, weshalb die zeitliche Komponente eine Bedeutung erhält. Ein Beispiel: „Männer dürfen auch in unser Haus. Das war nicht immer so, aber heute schon.“ (T_190827_KAG, Pos. 169)

Anhand der Bedeutungszuschreibungen wird sichtbar, inwieweit (Macht-)Ressourcen eine zentrale Rolle für die Raumaneignungsprozesse der Frauen spielen. Dabei sind soziale Ungleichheiten festzustellen.

Bei den fünf Bereichen, die während der Analyse identifiziert werden konnten, handelt es sich um Bedeutungszuschreibungen von Räumen, wie sie von den Frauen wahrgenommen und interpretiert werden. Es handelt sich hierbei um subjektiv-interpretative Prozesse. Die Interpretations- und Konstitutionsleistung der Befragten lassen sich in fünf Bereiche unterteilen, die als individuelle Konstrukte verstanden werden können:

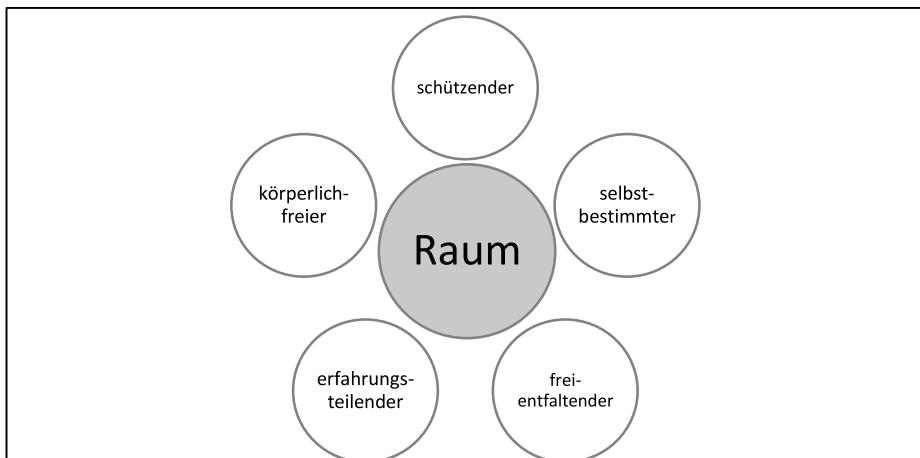


Abbildung 1: Fünf Bereiche der Bedeutungszuschreibungen von Räumen

Die fünf Bereiche der Bedeutungszuschreibungen, die mithilfe der Qualitativen Inhaltsanalyse und ausgewählter hermeneutischer Verfahren analytisch aus dem Datenmaterial abgeleitet wurden, sind als erste Einblicke in die Raumkonstitutionsprozesse von Selbstorganisationen zu verstehen. Im Folgenden werden die einzelnen Bereiche kurz dargestellt und mit Hilfe von prägnanten Beispielszitaten aus dem Datenmaterial veranschaulicht. An dieser Stelle ist da-

¹⁰ Einige Gründe werden in den Ausführungen der fünf Bereiche der Bedeutungszuschreibung ersichtlich.

rauf hinzuweisen, dass in einem Raumkonstitutionsprozess auch mehrere Bedeutungszuschreibungen gleichzeitig ineinandergreifen können. Um dem begrenzten Format dieses Artikels gerecht zu werden, werden maximale Kontrastbeispiele angeführt, die zunächst nur das Ziel haben, die Eigenschaften der jeweiligen Bedeutungszuschreibungen zu verdeutlichen.

2.1 Schützender Raum

Die Bedeutungszuschreibung *schützender Raum* hat den Schutzaspekt zum Gegenstand der Konstituierung von Räumen. Dabei gilt es, sowohl Personen als auch personenbezogene Aspekte *vor* jemanden oder *etwas* zu schützen. Dies können die körperliche Unversehrtheit von Frauen oder auch datenschutzrechtliche Angaben über Frauen sein. Die Notwendigkeit, aus denen der Bedarf für einen schützenden Rahmen abgeleitet wird, ist auf strukturelle Ungleichheitsverhältnisse zurückzuführen wie zum Beispiel Gewalt gegenüber Frauen. Um die bisher genannten Aspekte zu verdeutlichen, wird auf einen Interviewausschnitt aus einem Gruppeninterview zurückgegriffen, in dem es im Grunde genommen um selbstverständliche menschliche Bedürfnisse geht:

„[B]ei solchen Fällen ist es natürlich sehr wichtig, dass wir darauf achten, dass die Damen jetzt nicht irgendwie zurückgeschickt werden in das Asylantenheim [...], wo vorher der Mann war, der sie noch umbringen wollte.“
(T_190806_24534_KAG, Pos. 72)

Die interviewte Person macht auf ein Gewaltproblem aufmerksam, das hier als ein Machtproblem verhandelt werden muss, um Dominanzverhältnisse miteinzubeziehen. Dadurch, dass der Mann eine körperliche Gefahr für die Frau darstellt, konstituieren die Mitglieder dieser Selbstorganisation Räume für Frauen, wo sie vor physischer und psychischer Gewalt geschützt werden. *Der Mann* wird hier in einer machtvollen Position umschrieben, sodass der vorhandene Raum – hier das Asylantenheim als gemeinsamer Wohnort – von ihm dominiert und mit Gewalt beherrscht wird. Das Bedürfnis, die Frau insbesondere durch physische Abgrenzung vor Gewalteinflüssen seitens des Mannes zu schützen, wird zum Ausdruck gebracht. Um dieses Interesse durchzusetzen, bedürfen Frauen eines Schutzraums, der ihren so nicht ohne weiteres geboten wird. Lehmann untersuchte Frauen*schutzhäuser und führt an, dass diese Einrichtungen „persönliche Stabilisierung, Entwicklung von Selbstbewusstsein und Eigenständigkeit sowie Neuorientierung durch Einzelhilfe und Gruppenangebote“ (2016: 45) in den Mittelpunkt stellen. Die hier formulierten Ziele gehen über den Schutz der Unversehrtheit hinaus und implizieren handlungsermächtigende Ansätze. Im Beispielzitat werden auch datenschutzrechtliche Aspekte verhandelt. So sind Menschen im *schützenden Raum* immer wieder vor neue Herausforderungen gestellt. Wandlungsprozesse, wie beispielsweise die

Digitalisierung, bedürfen stetiger Anpassung, um den von ihnen gestalteten *schützenden Raum* weiterhin wirklich auch als *schützend* konzipieren zu können.

2.2 Selbstbestimmter Raum

Beim *selbstbestimmten Raum* handelt es sich um einen Raum, der *ohne* oder nur mit *wenig* Fremdbestimmung von den Konstituierenden hergestellt wird. Das Ziel ist dabei, sich als selbstbestimmende und aktiv-konstruierende Subjekte zu erfahren. Dies kann von der Auswahl eines physischen Raums für die Vereinsarbeit bis hin zur Themenverhandlung innerhalb des Raums reichen. In einem weiteren Gruppeninterview wurde ein Szenario von einer der Befragten beschrieben, in dem sie ein Angebot für Frauen und Männer konzipierte und dabei Männer erlebte, die in den Konstitutionsprozessen eingriffen und von außen (fremd-)mitbestimmen wollten:

„Also, ich habe am Anfang paar Männer gehabt, die reinkommen, darauf bestehen wollten und uns erklären wollten: Für ihre Frauen werden wir jetzt einen Kurs kreieren, nur für Frauen.“ (T_190726_WIW, Pos. 307)

Das Verhalten der Männer wird in der Abfolge mit „reinkommen“, „darauf bestehen“ und „erklären“ umschrieben. Mit „reinkommen“ könnte auch das Eindringen in ihrem Raum verstanden werden. Das Verb „darauf bestehen“ unterstreicht die Forderung der Männer, die sie an die Frauen richteten. Das zeigt auch, dass die hier beschriebenen Männer aus keiner verhandelnden, sondern aus einer fordernden Position in die konstituierenden Prozesse der Frauen eingriffen. Der Begriff „erklären“ erweckt in diesem Kontext den Eindruck, dass die Männer *ihre unwissenden* Frauen darüber aufklären, was das Geeignete für sie als Frauen sei. Anhand der Beschreibung des Verhaltens der männlichen Beteiligten sind drei Modi zu erkennen, die in Form männlicher Dominanzverhalten zusammenlaufen:

- (1) der invasive (übergriffige),
- (2) der besitzergreifende (verlustängstliche) und
- (3) der anweisende (bestimmende) Modus.

Dabei ist hier eine doppelte Fremdbestimmung zu erkennen, die von den Männern ausgeht: Zum einen richtet sich die Fremdbestimmung an die Frauen aus der Selbstorganisation und versucht zu diktieren, wie sie ihr Angebot zu strukturieren haben. Zum anderen wendet sich die Fremdbestimmung gegen die Frauen, mit denen sie liiert sind. Nach Meinung der Männer bedürfen *ihre* Frauen eines gleichgeschlechtlichen Kurses. Eine wichtige Frage hierbei ist, für *wen* ein Schutzraumkonzept gefordert wird: Soll für die Frauen ein geschützter

Raum geschaffen werden, weil sie seiner bedürfen, oder aber stellvertretend für die Männer, die sich durch die räumliche Geschlechterheterogenität des Kurses, an dem *ihre* Frauen teilnehmen, bedroht fühlen? Unter diesen Prämissen erlangt das Schutzraumkonzept eine neue Bedeutung. Die Reaktion der Frauen aus der Selbstorganisation beschrieb die Interviewpartnerin wie folgt:

„Und dann haben wir klargestellt: ‚Nein. Das werden wir nicht tun. Diese Kurse sind für alle, die brauchen, wollen, kommen wollen. Deine Frau wird es überleben da zu sitzen mit dem Mann. Du wirst es auch überleben. Du kannst da gerne mitkommen und dich daneben setzen‘.“ (T_190726_WIW, Pos. 307)

An der Antwort der Interviewpartnerin ist zu erkennen, wie die Frauen aus der Selbstorganisation sich in diesem Konstitutionsprozess positionieren und gleichzeitig den Versuch der Fremdpositionierung durch die Forderungen der Männer von sich weisen, um den selbstbestimmenden Raum aufrecht zu erhalten. Castro Varela kommt zum Schluss, dass „[d]as Schaffen von Räumen [...] ein produktiver Akt und nicht immer unbeschwert [ist]“ (2007: 224). Diese genannten Aspekte spiegeln sich in dem angeführten Beispiel wider. Durch die Reaktion riskieren die Mitglieder der Selbstorganisation den Verlust von Adressat*innen. Gleichzeitig setzen sie ein eindeutiges Signal nach außen, dass ihnen Selbstbestimmung – hier auch Handlungsermächtigung – wichtig ist. Dies ist eine Interpretationsmöglichkeit hinsichtlich der Handlungsabfolgen der Akteurinnen. Rechte sind in *Räumen* nicht konstant, sondern können, so wie hier deutlich wird, immer wieder in Frage gestellt und (neu) verhandelt werden. Sowohl in der Selbstverortung oder Positionierung als auch bei den Verhandlungsprozessen, wo es um (Selbst-)Bestimmung über die Raumkonstitutionsprozesse geht, sind Machtverhältnisse zu berücksichtigen, die hier hineinwirken.

2.3 Freientfaltender Raum

Wenn Frauen einen Raum konstituieren, in dem sie ihre Interessen und Bedürfnisse verhandeln können, ohne dabei eingeschränkt zu werden, lässt sich das als *freientfaltender Raum* bezeichnen. Hierbei muss zunächst die Problematik erkannt werden, dass bisher vorhandene Räume keine freie Entfaltung der Personengruppe gewährleisten, beispielsweise durch den Einfluss weiterer Personen(-gruppen), die sich ebenfalls in den Räumen bewegen. Grundsätzlich kann folgende These aufgestellt werden: Erst wenn die Einschränkungen *spürbar* und die Interessen *sichtbar* zu kurz kommen, werden neue Raumkonstitutionsprozesse erzeugt. Die Deutungshoheit, *ob* und *inwieweit* die Einschränkungen vorliegen und die Bedürfnisse nicht erfüllt werden, wird von den Konstituierenden selbst in Anspruch genommen:

„Also, der Wunsch war, dass die Frauen wirklich, ja, würde ich sagen, ihre eigene religiöse Identität entwickeln, ohne Einfluss von Ehemännern, Einfluss von Anderen, sondern selbst Gedanken darüber machen und sich damit auseinandersetzen.“ (T_190801_AL, Pos. 7)

Die hier befragte Person aus dem Einzelinterview beschreibt den Bedarf von Frauen, sich ohne die Anwesenheit von Männern mit dem Thema Religion zu befassen. Das Dasein von Männern wird hier als negative Beeinflussung beschrieben. Dabei nennt die Interviewpartnerin zwei Personengruppen. Mit der Personenbeschreibung „Ehemänner“ sind offensichtlich die Partner der Frauen angesprochen. Es bleibt weiterhin ungeklärt, wer mit „Anderen“ gemeint ist. Eine Vermutung könnte sein, dass mit Anderen weitere Männer bezeichnet werden, die nicht ihre Ehemänner sind. Die Interviewpartnerin beschreibt sich grundsätzlich als abgrenzend zu der Personengruppe ‚Männer‘ und stellt sich als eine aktiv-konstituierende Akteurin dar, denn: Im letzten Teil des Interviewausschnitts ist zu erkennen, dass das Ziel der eigenen Raumkonstitution ist, eigene Gedanken und Auseinandersetzungen zur religiösen Identität zu entwickeln. Im Umkehrschluss würde das bedeuten, dass dies gar nicht (oder wenn, dann nur eingeschränkt) möglich ist, wenn Männer dabei anwesend sind. Aus dem soeben angeführten Beispiel wird deutlich, dass – ausgehend von vorhandenen Räumen – Einschränkungen festgestellt werden. Daraufhin wird der Bedarf nach einem eigenen Raum für die freie Entfaltung gedeutet. Durchaus sind Einflüsse durch männliche Personen auf den konstituierten Raum der Frauen nicht vollständig zu vermeiden, jedoch können sie reduziert und die damit einhergehenden Auswirkungen eingedämmt werden. Die Bestimmung dessen, wie groß der Einfluss anderer sein darf und inwiefern dieser unter Umständen beschränkt wird, ist als eine handlungsermächtigende Ressource der Frauen zu betrachten.

2.4 Erfahrungsteilender Raum

Die Lebensrealitäten der Individuen sind so unterschiedlich, dass grundsätzlich nicht alle Personen die gleichen Erfahrungen machen. Mit dieser Kernaussage entwickelte Crenshaw das Konzept der Intersektionalität. Crenshaw macht darauf aufmerksam, dass die Betrachtungsweise sozialer Merkmale im Einzelnen unzureichend ist. Vielmehr müssen Verschränkungen von mehreren Differenzlinien verstärkt in den Fokus genommen werden (vgl. Crenshaw 1989). Somit machen Frauen andere Erfahrungen als Männer und Schwarze Frauen wiederum noch einmal andere Erfahrungen als *weiße* Frauen. Durch die Erfahrungsunterschiede entsteht auch der Wunsch, sich mit Personen auszutauschen, die ähnliche Erfahrungen machen. Bei einigen Themen, die eine bestimmte Personengruppe betreffen, ist Verletzlichkeit gegeben, sodass der Er-

fahrungsaustausch nur in einem gesonderten Raum erfolgen kann. Wenn aus diesem Entstehungskontext Räume konstituiert werden, dann lassen sich diese als *erfahrungsteilender Raum* bezeichnen. Das folgende Zitat aus einem Einzelinterview umschreibt die Eigenschaften, aber auch den Bedarf an sogenannten *erfahrungsteilenden Räumen* am deutlichsten:

„[D]ass die Frauen wirklich nur einen Raum für sich haben, wo sie einfach unter sich sein können, reden können, über was sie wollen, das haben sie so nicht, also nicht in der Größe. [...] [W]enn Männer dabei sind, werden manche Themen vielleicht auch nicht angesprochen. Und da möchten wir den Frauen einfach den Raum bieten können, sich da einfach frei zu fühlen und wirklich über ihre Sorgen und Probleme auch reden zu können.“ (T_190829_SEK, Pos. 121–123)

Über einen eigenen Raum zu verfügen, bedeutet hier auch, die Entscheidung darüber zu treffen, welche Themen verhandelt werden sollen. Die Anwesenheit von Männern erzeugt einschränkende Auswirkungen auf Frauen, sodass das Sagbare begrenzt wird. Durch den eigenen Raum wird dem, was sonst nicht angesprochen wird, eine Bedeutung zugeschrieben und eine Möglichkeit der Artikulation geboten. Die gemeinsamen Erfahrungen werden hier mit „ihre Sorgen und Probleme“ umschrieben. Die Auswahl der Begrifflichkeiten deutet auf diese Verletzlichkeit hin, so wie sie eingangs beschrieben wurde.

2.5 Körperlichfreier Raum

Als eine der häufigsten Angaben, warum von den Frauen aus den Selbstorganisationen ein eigener Raum konstituiert wurde, wurde weibliche Körperlichkeit angeführt. Es ging zentral um *Körper zeigen* und *sich bewegen*. Am meisten wurden dazu Sportangebote beschrieben, in denen Frauen den Bedarf sahen, ausschließlich unter sich zu sein – insbesondere durch eine physische Abgrenzung zum anderen Geschlecht. Ein *körperlichfreier Raum* geht mit mehr Handlungsmöglichkeiten einher, zum Beispiel das Ablegen von religiöser Kopfbedeckung, das als erleichternd interpretiert werden kann, fern von Zuschreibungen durch männliche Personen. Im folgenden Interviewausschnitt ist darüber hinaus noch ein weiteres interessantes Phänomen zu beobachten:

„[Z]um Beispiel beim Schwimmen war das am Anfang sehr, sehr, sehr schlimm. Dass Frauen wirklich gesagt haben: ‚Wir wollen nur unter uns.‘ Es sollte sogar ’n Fenster abgedeckt werden. [...] Und jetzt machen wir das auch schon sieben Jahre und haben festgestellt, dass Frauen jetzt mit Burkini in normale Schwimmzeiten schwimmen, gehen in das Schwimmbad, wo sie sich schon kennen. Also wo die das Badepersonal so kennen. Und wir haben auch festgestellt, es gibt jetzt keine Vorhänge mehr [...], aber anscheinend stört’s auch keine mehr.“ (T_200505_LES, Pos. 27)

Die hier beschriebenen Frauen forderten zunächst einen geschützten Raum für sich ein. Das Abdecken der Fenster bringt folgende Bedürfnisse zum Ausdruck:

- (1) Der Raum wird durch das Abdecken erkennbar definiert und sticht nach außen hervor.
- (2) Außenstehenden soll der Einblick in den Raum oder grundsätzlich das Beobachten von außen nach innen unmöglich gemacht werden. Dadurch werden auch die Beteiligungsmöglichkeiten an dem Raumkonstitutionsprozess von Beginn an festgelegt, wobei ausschließlich die Frauen als Konstituierende in den Mittelpunkt rücken.
- (3) Das Schutzpotenzial wird durch das Abdecken nochmals gesteigert, sodass sich mehr Handlungssicherheit und Handlungsmöglichkeiten für die Akteurinnen ergeben: Sie können sich *freier* bewegen. Die Tatsache, dass inzwischen einige Frauen bereits vorhandene Räume, wie das Schwimmangebot für alle, in Anspruch nehmen, ist ein Beleg dafür, dass der Bedarf nach einem eigenen Raum vorübergehend und notwendig war, um Teilnehmende handlungssicher aus dem konstituierten Raum in die bestehenden Räume überzuleiten. Wäre solch ein Angebot zu Beginn nicht möglich gewesen, hätte es sein können, dass diese Frauen auch nicht zu einem späteren Zeitpunkt an den bestehenden Räumen partizipiert hätten.

3 Fazit

Abschließend ist festzuhalten, dass sich raumkonstituierende Prozesse vielschichtig und komplex gestalten. Die Bedeutungszuschreibungen der Räume sind erste Erkenntnisse, wie Räume von Frauen generiert, interpretiert und angeeignet werden (können). Frauen gelten daher als aktiv-konstruierende Akteurinnen von Raumaneignungsprozessen. Diese Prozesse finden nicht unabhängig und losgelöst von sozialen Prozessen der Mehrheitsgesellschaft statt. Sie sind im soziologischen Gesamtgefüge der Gesellschaft zu platzieren. Dabei werden die Bedürfnisse und Interessen der Akteurinnen stets zum Ausdruck gebracht. Ein geschlechtsspezifischer Ansatz der Analyse ermöglicht die Übertragung der Ergebnisse in andere Kontexte. Daher wäre in weiteren Forschungsansätzen zu fragen, inwieweit sich die hier beschriebenen Phänomene in der Mädchen- und Frauenarbeit grundsätzlich in den Handlungsfeldern der Sozialen Arbeit widerspiegeln. Festzustehen scheint, dass das Modell der Bedeutungszuschreibungen von Räumen fünf wesentliche Bereiche vorgibt, mit denen eine erste Einordnung vorgenommen werden kann. Es konnte auch aufgezeigt werden, dass Räume nicht starr und dauerhaft beständig sind. Im Gegenteil: Räume werden aktiv konstituiert; sie bleiben temporär und wandelbar. Die wichtigste Erkenntnis dabei ist, dass einige Räume – wie zum Beispiel

das Schwimmangebot für Frauen ohne das Hineinblicken Außenstehender – (übergangsweise) notwendig sind, um sich in den bereits vorhandenen *Räumen* zurechtzufinden.

Literatur

- Bowstead, Hanet C. (2016): Women on the move: theorising the geographies of domestic violence journeys in England. In: Gender, Place and Culture. 24. 108–121. <https://doi.org/10.1080/0966369X.2016.1251396>
- Bronner, Kerstin/Paulus, Stefan (2017): Intersektionalität: Geschichte, Theorie und Praxis. Opladen/Toronto: Barbara Budrich.
- Castro Varela, María do Mar (2007): Unzeitgemäße Utopien. Migrantinnen zwischen Selbsterfindung und Gelehrter Hoffnung. Bielefeld: Transcript. <https://doi.org/10.1515/9783839404966>
- Crenshaw, Kimberlé (1989): Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine. In: The University of Chicago Legal Forum. 139–167.
- Frank, Susanne (2019): Stadt-, Raum- und Geschlechterforschung: Theoretische Konzepte und empirische Befunde. In: Kortendieck, Beate et al. (Hg.): Handbuch Interdisziplinäre Geschlechterforschung. Wiesbaden: Springer VS. 1347–1357. https://doi.org/10.1007/978-3-658-12496-0_98
- Kuckartz, Udo (2018): Qualitative Inhaltsanalyse. Methoden, Praxis, Computerunterstützung. 4. Auflage. Weinheim/Basel: Beltz Juventa.
- Lehmann, Katrin (2016): Professionelles Handeln gegen häusliche Gewalt. Wiesbaden: Springer Fachmedien. <https://doi.org/10.1007/978-3-658-10800-7>
- Löw, Martina (2019): Raumsoziologie. 10. Auflage. Frankfurt am Main: Suhrkamp Taschenbuch Verlag.
- Löw, Martina/Ruhne, Renate (2011): Prostitution. Herstellungsweisen einer anderen Welt. Berlin: Suhrkamp.
- Löw, Martina/Sturm, Gabriele (2019): Raumsoziologie. Eine disziplinäre Positionierung zum Sozialraum. In: Kessl, Fabian/Reutlinger, Christian (Hg.): Handbuch Sozialraum. Grundlagen für den Bildungs- und Sozialbereich. 2. Auflage. Wiesbaden: Springer VS. 3–21. https://doi.org/10.1007/978-3-531-19983-2_1
- Lutz, Helma/Herrera Vivar, María Teresa/Supik, Linda (2013): Fokus Intersektionalität. Bewegungen und Verortungen eines vielschichtigen Konzeptes. 2., überarbeitete Auflage. Wiesbaden: Springer Fachmedien. https://doi.org/10.1007/978-3-531-19550-6_1
- Paravicini, Ursula/May, Ruth (2004): In den Brüchen der Stadt die Zukunft gestalten. Feministische Forschung zur Stadterneuerung in Europa. In: Bauhardt, Christine (Hg.): Räume der Emanzipation. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften. 179–200. https://doi.org/10.1007/978-3-322-85139-0_11
- Riegel, Christine (2010): Intersektionalität als transdisziplinäres Projekt: Methodologische Perspektiven für die Jugendforschung. In: Riegel, Christine/Scherr, Albert/Stauber, Barbara (Hg.): Transdisziplinäre Jugendforschung. Grundlagen

- und Forschungskonzepte. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften. 65–89. https://doi.org/10.1007/978-3-531-92587-5_4
- Ruhne, Renate (2011): Raum Macht Geschlecht. Zur Soziologie eines Wirkungsgefüges am Beispiel von (Un)Sicherheiten im öffentlichen Raum. 2. Auflage. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften. <https://doi.org/10.1007/978-3-531-93355-9>
- Ruhne, Renate (2019): (Sozial-)Raum und Geschlecht. In: Kessel, Fabian/Reutlinger, Christian (Hg.): Handbuch Sozialraum. Grundlagen für den Bildungs- und Sozialbereich. 2. Auflage. Wiesbaden: Springer VS. 203–224. https://doi.org/10.1007/978-3-531-19983-2_16
- Schmincke, Imke (2018): Körper. In: Gottschalk, Aenne/Kersten, Susanne/Krämer, Felix (Hg.): Doing Space while Doing Gender – Vernetzung von Raum und Geschlecht in Forschung und Politik. Bielefeld: Transcript Verlag. 63–76. <https://doi.org/10.14361/9783839435366-005>
- Strauss, Anselm/Corbin, Juliet (1996): Grounded Theory: Grundlagen Qualitativer Sozialforschung. Aus dem Amerikanischen von Solveigh Niewiarra und Heiner Legewie. Weinheim: Psychologie Verlags Union.
- Yüksel, Gökçen (2017): Raum und Geschlecht. Die Verräumlichung von Geschlechternormen in der türkischen Provinz Hatay. Gesellschaftsforschung und Kritik. Weinheim/Basel: Beltz Juventa.

‚Mittlerinnen‘ mit Othering- und Rassismuserfahrungen in der migrationsbezogenen Sozialen Arbeit

Im Spannungsfeld von Bewältigungs- und Copingstrategien

Meltem Kulaçatan

1. Einleitung

Der folgende Beitrag beinhaltet Aspekte zu Expertinnen in der Migrationsgesellschaft, die im sozialarbeiterischen Kontext tätig sind und mit Othering- und Rassismuserfahrungen konfrontiert werden. Die Rahmungen bilden die Migrationsgesellschaft, der migrantische Feminismus und Religion relevante Perspektiven mit der Hervorhebung von Religiosität als Überzeugungssystem (Chakkarath 2017). Erörtert werden die Effekte von Othering- und Rassismuserfahrungen bei ‚Mittlerinnen‘ (Lutz 1991) in der Sozialen Arbeit/Sozialpädagogik, die in den Zusammenhang von Bewältigungsstrategien gestellt werden, die auf religiöse Ressourcenpotenziale zurückzuführen sind. Den Ausgangspunkt bildet ein Fokusgruppengespräch mit Expertinnen aus der muslimischen Wohlfahrtspflege, welches im März 2023 in Nordrhein-Westfalen stattgefunden hat.¹

Zunächst werden der Begriff ‚Mittlerinnen‘ nach Helma Lutz sowie die theoretische Einordnungen vorgestellt. Im weiteren Verlauf werden die rassismuskritischen und migrationsrelevanten Kontextualisierungen mit dem Schwerpunkt ‚migrantischer Feminismus‘ erläutert. Im zweiten und abschließenden Teil des Beitrags, werden die Ergebnisse in den Zusammenhang von Religion, Coping, Lebensbewältigung und ‚Schützende Bewältigung‘ (Logeswaren 2022) aufgegriffen.

2. Theoretische Einordnungen

Mittlerinnen

Der Begriff Mittlerinnen geht auf die Soziologin und Geschlechterforscherin Helma Lutz zurück. Lutz nimmt in ihrer Forschungsarbeit zu niederländischen und türkischen Sozialarbeiterinnen in den Niederlanden und in Deutschland

¹ Ähnliche Interviews und Gespräche finden mit jüdischen Expertinnen statt, indem sowohl die emische Perspektive als auch Antisemitismus-Erfahrungen eruiert werden (Anm. d. Verf.).

Rekurs auf den Begriff „intermediäre“. Demzufolge sind „Mittlerinnen“ zunächst einmal Migrantinnen, die:

„[...] in der Regel einen höheren Schulabschluss haben und in unterschiedlichen Institutionen des deutschen und niederländischen Sozialbetreuungssystems für Landsleute arbeiten, und zwar in bezahlter Berufsarbeit. Mittlerinnen leisten ihren individuellen Beitrag zur Schaffung der Verständigungsbasis zwischen Autochthonen und Allochthonen [...]. Ich habe mich für den Begriff ‚Mittlerin‘ in Anlehnung an den soziologischen Begriff ‚intermediäre‘ entschieden, um damit deutlich zu machen, dass eine Mittlertätigkeit keineswegs a priori durch die Statuszuweisung im Berufsfeld definiert ist [...], dass ‚Mitteln‘ nicht nur eine berufliche Funktion hat, sondern auch lebensgeschichtlich verbunden ist.“ (Lutz 1991: 33)

Lutz hat in ihrer Forschung zu niederländischen und türkischen Mittlerinnen die Signifikanzen herausgearbeitet, die sich auch auf muslimische Mittlerinnen in der deutschen gegenwärtigen Migrationsgesellschaft im sozialarbeiterischen Kontext übertragen lassen. Dazu gehört die biografische Komponente, die für die Arbeit der Mittlerinnen eine wesentliche Grundlage bildet und als intrinsische Motivation in den Interviewgesprächen deutlich wird. Lutz hat in ihrer Untersuchung biografische Gespräche mit ‚Mittlerinnen‘ geführt (Lutz 1991: 33). Dabei hat sie den biografischen Einfluss auf das eigene professionelle Verständnis untersucht. In meinem Ansatz greife ich auf die Eigenschaft als ‚Erkenntnisträgerinnen‘ zurück (ebd.), die Lutz wie folgt beschreibt:

„Mittlerinnen sind Erkenntnisträgerinnen, weil ihre Alltagswelt gekennzeichnet ist von Spiegelhandlungen, vom ständigen Übersetzen und Übertragen lebensweltlicher Praxen und Terminologien.“ (a. a. O.: 34)

Ergänzend soll hier Folgendes mit Blick auf den Geschlechterdiskurs in der Migrationsgesellschaft festgehalten werden: Lutz betont, dass die Tätigkeit des ‚Mittels‘ keine ausschließlich geschlechtsspezifische Komponente besitzt, da auch Männer in diesem Feld – der Sozialarbeit – als ‚Mittler‘ auftreten und tätig sind (vgl. dazu den Beitrag von Michael Tunç in diesem Band). Das Besondere in pädagogischen Feldern hierbei ist jedoch,

„was (eigene Hervorhebung) im Verhältnis von einheimischen und ausländischen Frauen latent durchgehend existiert: das Fehlen einer entwickelten Verständigungsbasis zur Frauenfrage in dieser Gesellschaft.“ (Karsten 1986 zitiert nach Lutz 1991: 128)

Nun kann an dieser Stelle kritisiert werden, dass die verwendeten Zuschreibungen und Begriffe wie „einheimisch“ oder „ausländisch“ anachronistisch anmuten oder im Kontext der modernen Rassismusforschung nicht mehr verwendet werden. Eine diesbezüglich weitere Kritik könnte der damit einhergehende sug-

gerierte Ausschluss sein – übertragen auf den diesem Beitrag zugrunde liegenden Feldzugang, wonach muslimisch, weiblich, Deutsch *plus X* – verunmöglicht wird. Wenngleich diese Kritik berechtigt ist, beinhaltet sie das Risiko, dass bestimmte migrationsgesellschaftliche, normativ wirkende Subjektpositionen überwunden und folglich für die Analyse von Diskriminierungs- und Rassismuserfahrungen untergeordnet zu sein scheinen. Insbesondere diese normativ wirkenden Bedingungen und Zuschreibungen stellen in der Theoriebildung über „Mittlerinnen“ in Helma Lutz' Arbeit einen wesentlichen Bestandteil ihrer diskursiven sowie transnationalen Einbettungen dar, die bis zum gegenwärtigen Zeitpunkt nichts von ihrer Aktualität verloren haben.

Eng daran gekoppelt ist schließlich die Frage danach, wer als zugehörig anerkannt wird und wer nicht. Gerade die Zugehörigkeit in Form von Anerkennung oder fehlender Anerkennung ist eine wesentliche Erfahrung, die Mittlerinnen trotz ihres eigenen Zugehörigkeitsempfindens in dieser Gesellschaft während ihrer beruflichen und ehrenamtlichen Tätigkeit häufig machen. Mit Blick auf migrationsgesellschaftliche Verhältnisse und Anerkennung hält Paul Mecheril folgende Gedanken fest:

„Anerkennung“, so beispielsweise Axel Honneths (1994) an Hegel orientierte Idee, ist die Voraussetzung des intersubjektiv sinnvollen Handelns Einzelner, in denen sie sich in Verhältnissen des Selbstvertrauens, der Selbstachtung und der Selbstschätzung erfahren. Liebe, Recht und Solidarität, die Ebene physischer und sozialer Integrität sowie die Ebene der Würde, sind nach Honneth jene Anerkennungsverhältnisse, in denen sich Einzelne in befriedigenden und erfüllenden Selbstverhältnissen erfahren können. Gesellschaftliche Solidarität versteht Honneth als jenes soziale Anerkennungsverhältnis, in dem jedes Gesellschaftsmitglied in die Lage versetzt wird, sich selbst in dem Sinne wertzuschätzen, dass es seine Fähigkeiten und Leistungen als bedeutsame erfährt.“ (Mecheril 2010: 181)

Bezogen auf die von Mecheril erläuterten Anerkennungsverhältnisse nach Axel Honneth, bedeutet das für das hier grundlegende empirische Ergebnis Folgendes: Die Mittlerinnen' sehen sich damit konfrontiert, dass ihnen Professionalität und fachliche Expertisen abgesprochen werden, da sie keine „echten“ Pädagoginnen oder Sozialarbeiterinnen sein könnten und sich nur auf ein bestimmtes Milieu und Klientel, das ihnen qua Herkunft zugeschrieben wird, konzentrieren. Das bedeutet, dass hier über *natio-ethno-kulturelle* (Mecheril 2002) Vorannahmen und Zuschreibungen Mittlerinnen aus der sozialarbeiterischen oder sozialpädagogischen Fachlichkeit herausfallen, weil sie diskriminiert werden und weil ihnen in ihrem Berufsfeld durch Rassismen begegnet wird. Ähnliche Befunde gibt es in Untersuchungen über Lehrkräfte mit Zuwanderungsgeschichte: Die Vorannahme eines divers ausgeprägten kulturellen Potenzials wird automatisch als Ressource für Schüler*innen mit Zuwanderungsge-

schichte gleich gesetzt. Kulturelle Potenziale in Form von Sprachkenntnissen oder transkulturellen Erfahrungswissens gelten folglich als Sonderwissen und Sonderkompetenzen, die dazu führen, dass die fachlichen und pädagogischen Kompetenzen in entsprechenden schulischen und außerschulischen Handlungsfeldern in der Migrationsgesellschaft nach wie vor als gesonderte und nicht obligatorische Kompetenzen verortet werden, die von *bestimmten Pädagog*innen für bestimmte Kinder und Jugendliche* vorgesehen sind.

3. Kritische Rassismusforschung

Die Untersuchung ist in unterschiedliche Perspektiven der kritischen Rassismusforschung eingebettet. Zunächst einmal handelt es sich bei der Konstruktion von ‚Rassen‘ um Vorstellungen und Mechanismen, die mit bestimmten Stereotypisierungen, Essentialisierungen und auch Dichotomisierungen verbunden sind. Laut Rudolf Leiprecht spielen diese Konstruktionen in Othering-Prozessen eine ausschlaggebende Rolle.

Daneben hebt Leiprecht hervor, dass als Ersatz für den Begriff ‚Rasse‘ nunmehr der Begriff ‚Kultur‘ dient. In dieser Logik werden ‚Kulturen‘ als statische und homogene Gegebenheiten dargestellt und es wird bei der Konstruktion von ‚Rassen‘ zusätzlich die angeblich naturgegebene Dimension hinter diesem Konzept hervorgehoben, wobei Natur als unveränderliche Größe gesetzt wird (Leiprecht 2001: 25 f.). Die weitere rassismuskritische Perspektive mit Blick auf die entsprechenden Erfahrungen der ‚Mittlerinnen‘ konzentriert sich auf die gesellschaftliche Wirkmächtigkeit von Rassismus: Rassismus ist folglich ein soziales Phänomen, das in allen gesellschaftlichen Bereichen verankert ist. Rassismus wird dabei nicht als Problem Einzelner verstanden, sondern als eine gesellschaftliche Ordnung, die wiederum Handlungen, Wahrnehmungen und Teilhabechancen sowie auch soziale Beziehungen beeinflusst. Bestehende gesellschaftliche Zusammenhänge werden auf Machtbeziehungen und die Verteilung von Privilegien und Diskriminierungsstrukturen untersucht (vgl. Melter/Mecheril 2009: 13–22).

Othering

Othering bedeutet, eine Gruppe von Menschen oder einzelne Personen zu ‚Anderen‘, zu Fremden zu machen. Othering verstärkt bestehende hierarchische und folglich asymmetrische gesellschaftliche Verhältnisse oder stellt sie her, indem die ‚Anderen‘ ausgeschlossen werden (Chernivsky 2020; Mecheril 2015; Scharathow 2014; Said 1978). Es handelt sich um einen Prozess, in dem die ‚Anderen‘ als „abweichend und nicht dazugehörig konstruiert werden.“ (König 2022: o. S.). Folglich erleben Menschen Ausgrenzungserfahrungen durch *Othe-*

ring-Prozesse (ebd.), denn positive Eigenschaften werden Menschen in *Othering-Prozessen* zum einen abgesprochen, zum anderen werden eigentlich positive Eigenschaften durch das Mittel der Inversion negativ markiert.

Muslimfeindlichkeit – antimuslimischer Rassismus

Die bisherigen Ergebnisse weisen auf Verschränkungen zwischen Diskriminierungserfahrungen, Sexismus und antimuslimischen Rassismus hin. Eng daran gekoppelt sind einverlebte Stereotype gegen Muslim*innen: Die Vorurteilsforschung versteht Muslimfeindlichkeit als individuelle Einstellung gegenüber Muslim*innen und allen Menschen, die als solche wahrgenommen werden:

„Nach unserem Verständnis schließt Muslimfeindlichkeit jedoch auch strukturelle Erscheinungsformen mit ein, die sich im öffentlichen Diskurs, in gesellschaftlichen Strukturen und Handlungspraxen äußern; diese führen zu Ausgrenzungen und Benachteiligungen. Muslim*innen werden dabei zu gesellschaftlich Anderen gemacht, indem ihnen negative Eigenschaften zugeschrieben werden: Sie gelten vielfach als rückständig, gefährlich, durch ihre Religion unterdrückt bzw. schwer integrierbar. Diese Fremdzuschreibungen erklären Muslim*innen wahlweise zu kulturell religiös oder nationalstaatlich Nichtzugehörigen (Mecheril 2003): Dabei greifen Prozesse der Rassialisierung und Dichotomosierung, durch die scheinbar gegensätzlichen Gruppen konstruiert und in einer Logik der Wir-Sie-Unterscheidung hierarchisch zueinander positioniert werden.“ (Unabhängiger Expertenkreis Muslimfeindlichkeit 2023: 23–24)

Der Vollständigkeit halber und mit Blick auf die Signifikanzen bezüglich der *Wahrnehmung* sei hier auf folgendes weiteres und vorläufiges Ergebnis der Verfasserin hingewiesen: In den Interviewgesprächen mit jüdischen „Mittlerinnen“ (Pädagoginnen/Sozialarbeiterinnen) gaben bisher zwei von insgesamt sechs Interviewpartnerinnen, die sich jüdisch-modern-orthodox kleiden und Kopftücher tragen, an, dass sie bereits mehrfach im öffentlichen Raum aus antimuslimischen Gründen heraus angegriffen worden seien. Dabei versuchten die Angreifenden, ihre Kopftücher abzureißen und beschimpften sie antimuslimisch. Eine der Interviewpartnerin erklärte, dass sie große Angst davor hatte, sich als Jüdin zu „outen“, da sie noch mehr Hass oder Gewalt befürchtete. Das bedeutet, dass bereits die Annahme, dass das Gegenüber muslimisch sei, ausreicht, um potenziell Opfer von rassistisch motivierten (antimuslimischen) Hasstaten zu werden.

Subjektpositionen

Der Begriff Subjektposition bezieht sich hier auf den Moment des „über sich selbst Sprechen[s]“ (Spies 2018: 543f.). Tina Spies stellt in ihrer Analyse im Zusammenhang von Biografieforschung und Diskurs fest, dass ein über sich selbst Sprechen nicht ohne Positionierungen funktioniert und diese Positio-

nierungen entsprechend auf Subjektpositionen in Diskursen verweisen (ebd.). Das Ziel über diesen analytischen Zugriff ist laut Spies, die Zusammenhänge zwischen Individuum und Gesellschaft systematisch und nicht „bloß“ theoretisch mit einzubeziehen. Bezogen auf Diskurse bedeutet das nach Spies, dass sich in der Biografieanalyse „Positionierungen rekonstruieren lassen, die auf bestimmte Diskurse verweisen“ (Spies 2019: 100) und Aufschluss über die Eingebundenheit der einzelnen Person in die Diskurse wiedergibt:

„Biographien sind nicht nur das Ergebnis individueller Konstruktionsprozesse [...]. Sondern sie sind auf das Engste mit aktuellen vergangenen Diskursen verknüpft, da die Positionierungen, die innerhalb einer biographischen Erzählung eingenommen werden können und müssen, stets auf den gesellschaftlichen und machthistorischen Kontext verweisen.“

Für das Verständnis der hiesigen Einstiegsperspektive sind die verschränkten Subjektpositionen zu nennen, die sich in folgender Weise durch die hier in Rede stehenden Mittlerinnen aufzeigen: Zunächst sind die interviewten „Mittlerinnen“ *Frauen* in einer androzentrisch geltenden und arbeitsteiligen Gesellschaft, in der Care-Arbeit weiblich kodiert ist. Das betrifft sowohl die sogenannte Dominanzgesellschaft (Rommelspacher 1995) als auch die eigene Community², in der die Entscheidungsträger*innen nach wie vor mehrheitlich männlich sind. Die Fremdwahrnehmung als *die Muslimin* aus Sicht eines machtwirksamen Konsenses findet wiederum in einer ambivalenten Situation statt: Einerseits soll sie, *die Muslimin*, gestärkt werden und Hilfe zur Selbsthilfe erhalten, was nach wie vor als Fortsetzung des geschlechterspezifischen Ansatzes der ‚Ausländerpädagogik‘ im Rahmen einer defizitorientierten und paternalistischen Haltung, die zu Othering-Effekten beiträgt, eingeordnet werden kann. Gleichzeitig soll *die Muslimin* als Mittlerin Selbsthilfe für migrantische Frauen und Mädchen im Rahmen von ‚Empowerment‘ entsprechend leisten, da sie qua Herkunft oder religiöser Zugehörigkeit und Praxis vermeintlich geeigneter dafür sei. Nun mag transkulturelles, professionalisiertes Erfahrungswissen den Zugang und die Beratung von Adressat*innen mit Migrationsbiografien erleichtern. Dieses Erfahrungswissen darf jedoch nicht dazu führen, dass Mittlerinnen ausschließlich als „Spezialistinnen“ für ein nicht herkunftsdeutsches Klientel adressiert werden und entsprechend behandelt werden. Beate Blank spricht in diesem Zusammenhang von einer „theoretischen Diffusion“ sowie fehlenden macht-

2 Dieser Befund betrifft sowohl die muslimischen als auch die bisher interviewten jüdischen Mittlerinnen in der Sozialen Arbeit in der Migrationsgesellschaft. Das ist einer der Gründe, weshalb sich vor allem Musliminnen unabhängig von der Gemeindefarbeit sozialarbeiterisch zusammentun und eigene Vereine im Rahmen der muslimischen Wohlfahrtspflege gründen und sich damit an alle Aufsuchenden, unabhängig von ihrer Glaubenszugehörigkeit oder ihrer Orthopraxie, mit ihren Angeboten in der Sozialen Arbeit sowie Bildungsarbeit richten.

und rassismuskritischen Ausrichtung, die dem gängigen Empowerment-Begriff zugrunde liegen:

„Empowerment ist ein emanzipatives Leitkonzept Sozialer Arbeit. Gleichzeitig divergiert der Ermächtigungsbegriff zwischen der subjekt- und strukturbezogenen Perspektive und läuft Gefahr, sich kritiklos von der aktivierenden und individualisierenden Selbstsorgelogik vereinnahmen zu lassen. Dieses Dilemma zeigt sich in einem Höchstmaß an ‚theoretischer Diffusion‘ des Empowerment-Diskurses.“ (Blank 2018: 327 f.)

Blank sieht die Ursache dafür in einer fehlenden machtkritischen und diskriminierungssensiblen Fundierung des Empowerment-Paradigmas. Die Begründerin des Empowerment-Konzepts für die Soziale Arbeit, Barbara Bryant Solomon, hat hierfür die macht- und rassismustheoretischen Grundlegungen in ihrem 1976 erschienenen Werk ‚Black Empowerment: Social Work in Oppressed Communities‘ entwickelt:

„Empowerment is defined here as a process whereby the social worker engages in a set of activities with the client or client system that aim to reduce the powerlessness that has been created by negative valuations based on membership in a stigmatized group (...) When considered as a process, empowerment refers to the development of an effective support system for those who have been blocked from achieving individual or collective goals because of the severity of complexity of the discrimination they have suffered.“ (Bryant Solomon 1976: 19 u. 22)

Blank spricht im Kontext der diskriminierungssensiblen sowie rassismuskritischen Notwendigkeiten mit Bezug auf Bryant Solomon von einem *missing link*, den Bryant Solomon bereits früh in ihrer Arbeit erkannt und für ihr theoretisches Konzept herausgearbeitet hat (Blank 2018: 327 f.).

4. Interviewausschnitte

Die folgenden Abschnitte beinhalten ausgewählte Ausschnitte aus dem Fokusgruppeninterview, die biografische Bezüge der Mittlerinnen aufweisen. Für den sich daran anschließenden Ergebnisteil, sind die örtlichen und zeitlichen Faktoren sowohl des Fokusgruppengesprächs als auch der Räume, in denen die Rassismuserfahrungen stattgefunden haben sowie der migrantisch geprägte Feminismus entscheidend.

Beim Fokusgruppengespräch handelt es sich um ein Gespräch mit Mittlerinnen eines bundesweiten Anbieters aus der muslimischen Wohlfahrtspflege. Die sozialarbeiterischen Inhalte der Organisation umfassen Angebote mit Bezügen zur migrationsbezogenen Sozialen Arbeit, Gewaltpräventionsarbeit, Bildungs-

arbeit sowie kultursensible Angebote für Senior*innen. Das Gespräch selbst fand rund eine Woche vor dem Ramadan 2023 statt. Die Atmosphäre an dem Tag war geprägt einerseits von der anstehenden Zeit des Rückzugs sowie der Organisation von Terminen und Einladungen zum Fastenbrechen. Am Fokusgruppengespräch nahmen drei Interviewpartnerinnen teil. Die Ausschnitte aus dem Fokusgespräch geben die Aussagen einer einzelnen Interviewpartnerin wieder. Die Sprecherin nimmt Bezug auf einen zum damaligen Zeitpunkt kürzlich zurückliegenden Vorfall während der Feierlichkeiten zum Internationalen Frauentag am 8. März 2023. Die Sprecherin und ihre Kolleginnen waren nach Köln angereist, um ihre Arbeit vorzustellen und sich an den Feierlichkeiten aktiv zu beteiligen. Sowohl die Kölner Oberbürgermeisterin als auch die Gleichstellungsbeauftragte der Stadt Köln hatten dazu gemeinsam eingeladen.

Teil 1: „Die haben uns einfach weggeschickt! Uns wurde direkt ins Gesicht gesagt, dass man uns nicht will (*zeigt auf ihr Kopftuch*). Wir wollten unsere Arbeit vorstellen! (*Sprecherin ist nach wie vor erschüttert*) Islamisten müssen gehen, wurde uns gesagt, wir wollen keine Kopftuchfrauen. Dabei sind wir doch auch Frauen und wollten Rosen verteilen.“

Den Schilderungen der Rassismuserfahrungen im Kontext des internationalen Frauentags folgte ein längeres Schweigen, bei der sich die Sprecherin sammelte. Die anderen Teilnehmerinnen des Fokusgruppengesprächs schwiegen auch. Aufgrund der sich geänderten Körperhaltung und Mimik war der Sprecherin anzumerken, dass sie angespannt war und zunächst nach Worten suchen musste. Nach einigen Minuten erzählte sie dann folgendes:

Teil 2: (*Sprecherin holt tief Luft. Sie wirkt bedrückt und nachdenklich*) „Das ist dann wohl unsere Aufgabe. Wir sind doch die Brückenbauerinnen! Wenn wir das nicht machen, wer dann? (*schweigt*) Aber ER (*Gott*) gibt mir Kraft, wir wissen ja schon, dass uns das passiert [...] und jetzt beginnt ja die Zeit (*der Ramadan*). Das gehört zu unserer Pflicht dazu [...], diese Aufgabe, das schaffen wir. Wir müssen aufklären. Wir machen das für diese Gesellschaft (*konzentriert sich, schaut in die Gesichter der Kolleginnen im Raum*), wir gehören zu dieser Gesellschaft!“

Mit Blick auf den Moment der Rassismuserfahrung, die gegen die Mittlerinnen als erkennbare Musliminnen in einem großstädtischen Raum ausgeübt worden sind, fallen die räumlichen – in Form des öffentlichen Raums –, zeitlichen und diskursiven Aspekte bei der Auswertung dieser Sequenz auf. Der Migrationsforscher und Sozialgeograf Andreas Pott hält Formen von rassistischen Identitätskonstruktionen, die sich auf Körper in Verbindung mit Orten und Räumen beziehen, für maßgeblich. Dabei betont Pott, dass auch in einer Migrationsgesellschaft der Rassismus nicht einfach „verschwinde“ oder sich von selbst im Zuge der migrationsgesellschaftlichen Prozesse quasi auflösen würde:

„[...] was durch die machtvollen Unterscheidungen, Ausschlüsse, Überlegenheit und Verletzungen in den nie abgeschlossenen Neuaushandlungen des Eigenen und des Fremden“ (Pott 2016: 185) bedingt sei. Laut Pott nehmen rassistische Artikulationen und Praktiken in Form des „Anti-Islamismus“ zu, was sich besonders im öffentlichen Raum zeige (ebd.). Das liege daran, dass Räume von „kontext- und beobachtungsabhängige Unterscheidungen“, die durch soziale Herstellungsleistungen produziert werden, geprägt seien (a.a.O.: 187; siehe auch den Beitrag von Kathleen Gent in diesem Band):

„Beobachtet man rassistische Kommunikation und rassistische Praxis genauer, fällt ihre räumliche Dimension auf. Die abgewerteten Anderen werden oft mit Bezug auf Herkunfts- und Wohnräume markiert [...]. Auch rassistische Gewalttaten tragen unverkennbar einen räumlichen Index.“ (Pott 2016: 187)

Pott betont, dass Orte im Kontext rassistischer Verhältnisse mehrdeutig wirken können: Beispielsweise sei der Kölner Bahnhofsvorplatz nach den sexuellen Übergriffen der Silvesternacht 2015 zu einer Chiffre geworden, die massenmedial verstärkt worden sei (a. a. O.: 190). Zudem könnten sich Orte und ihre damit zusammenhängenden Bilder

„in vielfacher Weise in Migrationsverhältnisse und rassistische Beziehungen einschreiben [...]. Repräsentation von Orten und die Repräsentation der Anderen sind eng miteinander verwoben.“ (a. a. O.: 191)

Mit Blick auf die Ausschnitte aus dem Fokusgruppengespräch muss an dieser Stelle hervorgehoben werden, dass nicht explizit nach den möglichen Verbindungen oder epistemischen Wirkungen zwischen dem Ort Kölner Bahnhofsvorplatz, Kölner Dom und dem frauenrechtlichen Anliegen der Initiative gefragt worden ist. Diese Vermutung fiel in einem Nebensatz einer der weiteren Sprecherinnen. Daran anschließend wurde in der Gruppe der Gedanke geäußert, dass es einen vorurteilsbasierten Konnex zwischen ihnen und denen als muslimisch-migrantisch markierten Gewalttätern während der Silvesternacht 2015/2016 in Köln geben könnte, weil auch sie selbst Musliminnen sind. Dieser Gedanke wurde jedoch nicht weiter vertieft. Folglich sind die Einschreibungen, die Andreas Pott nachzeichnet und die die Mittlerinnen assoziativ äußern, gerade an *Köln*³ wieder zu finden.

3 Vgl. dazu: Türkisch-transnational-feministische Partizipation in der bundesrepublikanischen Geschichte mit engen, kritischen Bezügen zu Metropolregionen in Nordrhein-Westfalen: „[...] Schließlich wurde in der Stadt Köln das Amt einer Frauenbeauftragten als Institution eingerichtet. Darunter war auch eine Frau mit Migrationshintergrund [...]. Eigentlich ist das der übliche Weg, den die Institutionalisierung des Feminismus genommen hat [...]. Was jetzt der Fall ist, sind tatsächlich diese 8. März Empfänge der Stadt Köln oder in Bonn. Sie sind institutionalisiert. Frau geht hin, feiert sich und das war's! Im Grund ein jährliches Wiedersehen ohne Aktionen und Ambitionen.“ (Tekin 2021: 152).

Ein weiterer diskursiver Aspekt ergibt sich aus dem Anlass: Der internationale Frauentag ist ein nach wie vor volatiles Terrain. Vielfach bleiben die Beiträge aus dem migrantischen Feminismus, die Geschichte der jüdischen Feministinnen in der Bundesrepublik, aber auch der Beitrag von Schwarzen Frauen (Ayim 1993; Lorde 1993; Nombuso 1993) in West- und Ostdeutschland in diesem Zusammenhang unerwähnt.

Quasi „neu“ hinzugekommen sind nichtchristliche religiöse Frauen, deren Motivationen sowohl frauenrechtlich-säkular als auch religiös geprägt sind. Das führt gerade während wiederkehrenden „Welttagen“ in öffentlichen Räumen zu Irritationen oder gar Ablehnungen. Birgit Rommelspacher, deren Analysen sich auf die Hierarchisierungsverhältnisse im Kontext der Dominanzgesellschaft konzentrierten, hält folgendes fest:

„(...) uns in der islamischen Frau, die das Kopftuch trägt, eine Position, die ohne Umschweife die Verschiedenheit der Geschlechter betont. Dies rührt also an einen allergischen Punkt in der westlichen Debatte: Die Feministinnen werden provoziert, weil ihre Politik widersprüchlich ist, wenn sie auf der einen Seite Gleichheit einfordern und zugleich die Differenz betonen. Die Mehrheit von Männern und Frauen wird provoziert, weil die meisten gerne von Partnerschaft und Gleichberechtigung sprechen, sich in ihrem Privatleben aber kaum danach richten. Je größer die Kluft zwischen Anspruch und Wirklichkeit, desto größer das Bedürfnis, über eine forcierte Emanzipationsrhetorik die eigene Fortschrittlichkeit unter Beweis zu stellen.“ (Rommelspacher 2007: 245 f.)

Angemerkt sei hier, dass die im Jahr 2002 verwendeten Begriffe wie „islamische Frau“ anstelle von Muslimin oder muslimische Frau sowie „westliche Debatte“ durchaus und über zwanzig Jahre später, im Kontext der Migrationsgesellschaft(en) problematisiert werden könnten. Der entscheidende Punkt, den Rommelspacher jedoch hier macht, ist die Wiedergabe des Effekts für das *einheimische*, vielfach als egalitär imaginierte Geschlechterverhältnis einerseits sowie der prompten und ablehnenden Gegenreaktion auf Musliminnen andererseits.

In den vorausgegangenen Überlegungen sind die Kompetenzen und Expertisen der Mittlerinnen als Erfahrungswissen bezeichnet worden, welches sich auf ihre Aufgabenbereiche bezieht. Daneben gibt es eine weitere Kontextualisierung von Erfahrungswissen, das für die feministisch orientierte Perspektivenbildung in der Migrationsgesellschaft ausschlaggebend ist. Das Erfahrungswissen in feministischen und rassismuskritischen Kontexten ist laut der Erziehungswissenschaftlerin Veronika Kourabas:

„Das Wissen, Verbinden und Verbünden⁴ [...], das Erfahrungswissen, das geteilt und unter uns immer sichtbarer wird, möchte ich als einen Teil der ,un-

4 Vgl. dazu: Jüdisch-feministische Partizipation in der bundesrepublikanischen Geschichte: „(...) Zu viele von ‚Uns‘ hatten schon zu genau verstanden, wie umfassend rassistische

glücklichen Archive des Feminismus‘ (*Begriff nach Ahmed 2019*) verstehen. Dieses Archiv ist – wie immer, wenn wir über Macht und Unterwerfung, über Entzug und Verwehrung von Handlungsfähigkeiten und lebbareren Leben sprechen zugleich ein Zeugnis und Archiv der Kraft, ein Geflecht der Verbundenheit.“ (Kourabas 2023: 5)

Das frauenrechtliche Anliegen ist demzufolge als Wiederherstellung oder Weiterentwicklung von Handlungsfähigkeit zu verstehen, welches aus einem diskriminierungssensiblen Empowerment-Verständnis (Blank 2018) resultiert. Dieses Empowerment-Verständnis ist nicht *bloß* als Grundlagenwissen in der professionellen Haltung zu verstehen – gleichzeitig umfasst es die eigene Handlungsfähigkeit der „Mittlerinnen“ in ihren „individuellen Konstruktionsprozessen, die sich aus gelebtem, erlebtem und erzähltem Leben zusammensetzen und von familien- und kollektivgeschichtlichen Bedingungen beeinflusst werden. Sondern sie sind auf das Engste mit aktuellen und vergangenen Diskursen verknüpft, da die Positionierungen [...] stets auf den gesellschaftlichen und machthistorischen Kontext verweisen.“ (Spies 2019: 100)

5. Schlussperspektive: Coping und Bewältigung

Relevant für die Analyse der ‚Bewältigungsaufgabe‘ durch Othering- und Rassismuserfahrungen von „Mittlerinnen“ in der Sozialen Arbeit, ist der Begriff und die Analysekategorie ‚Lebensbewältigung‘ nach Lothar Böhnisch, also das „[...] Streben nach psycho-sozialer Handlungsfähigkeit in kritischen Lebenskonstellationen.“ (Böhnisch 2019: 20). Dazu gehören drei Dimensionen der Lebensbewältigung:

psychodynamische Dimension, soziodynamische/interaktive Dimension und auch die gesellschaftliche Dimension. Die folgenden Ausführungen verstehen sich als Erweiterung des Verständnisses von Lebensbewältigung und Krisensituation, insbesondere mit Blick auf die *psychodynamische* als auch auf die *gesellschaftliche Dimension*: Nicht jede Stresssituation, ausgelöst durch Othering- und Rassismuserfahrungen, mündet automatisch in eine Krisensituation. Araththy Logeswaran betont deshalb mit Blick auf ihre Untersuchung, dass:

antisemitische Strukturen wirkten und wie sich weiße, deutsche Frauen mit christlichem Hintergrund immer wieder aus der Verantwortung dafür stehlen [...]. Das Maß war voll. Und das erstaunlichste war: Immigrantinnen, Schwarze Deutsche, jüdische und andere ‚Minderheiten‘ – Frauen standen füreinander auf. Es gab eine kurze Zeit in einer bestimmten Situation dieses ‚Wir‘.“ (Baader 1993: 90)

„Ein Kritikpunkt an der Theorie und Anlass zu der Einschätzung, dass sie allein nicht für die Untersuchung von Diskriminierungserfahrung ausreicht, wäre, dass nicht jede Diskriminierungssituation als eine kritische Lebenssituation verstanden werden muss. Vor allem die Alltagsdiskriminierung stellt einen festen Bestandteil der Lebensrealität von Betroffenen dar. Demzufolge befinden sich die Betroffenen nicht immer automatisch in einer kritischen Lebenskonstellation.“ (Logeswaran 2021: 86f.)

Logeswaran fragt in ihrer Betrachtung über Diskriminierungserfahrungen von Fachkräften in der Sozialen Arbeit nach den Zusammenhängen über die Gleichsetzung von Diskriminierungserfahrungen und Krisensituationen und der sich daran anschließenden ‚Lebensbewältigung‘ nach Böhnisch. In ihrer empirischen Untersuchung stellt sie fest, dass die Fachkräfte auf das Phänomen ‚Schützende Bewältigung‘ zurückgreifen:

„Es handelt sich hierbei um eine Handlungstheorie. Diese Art von Theorie erklärt die Interaktionsprozesse zwischen Individuen und/oder Gruppen (vgl. Miebach 2014: 15). Schützende Bewältigung ist ein Phänomen, das bei Menschen mit Diskriminierungserfahrung eine zentrale Rolle bei der Handlungsauswahl spielt. Die Befragten verwendeten in ihren erzählerischen Rekonstruktionen wiederkehrend den Begriff schützen, worauf ich aufmerksam wurde, bevor ich das Phänomen als solches identifizierte.“ (a. a. O.: 133)

In der von Logeswaran entwickelten Theorie der ‚Schützenden Bewältigung‘, lassen sich Bestandteile mit Bezügen zum religiösen Ressourcenpotenzial erkennen. Übertragen auf den religiösen Bezug, den die ‚Mittlerinnen‘ formulieren, können nach der bisherigen Untersuchungsphase deshalb folgende Ergebnisse festgestellt werden: Mit Blick auf Copingstrategien von ‚Mittlerinnen‘ können religiöse Bezugspunkte die Entwicklung von Mustern an Bewältigungsmöglichkeiten unterstützen. Der an dieser Stelle relevante Stressfaktor, ausgelöst durch Othering- und Rassismuserfahrungen, bezieht sich auf die Schwerpunkte *Emotion und Stress*. Rudolf Leiprecht analysiert Coping/Bewältigungsmechanismen nach Lazarus (1995) im Zusammenhang mit dem ‚Bewältigungsgeschehen‘, welches für die Überwindung der Auswirkungen des emotionalen Stresses aufgebracht wird:

„Ob eine Anforderung, eine Situation oder ein Ereignis als stressreich erlebt wird, hängt in seinem Modell von verschiedenen Einschätzungen des jeweiligen Individuums ab (primary and secondary appraisal), die vereinfacht formuliert, angedeutet werden können als: Liegt etwas an, was mich betrifft und bedeutungsvoll ist? Ist dies bedrohlich, schädigend, mit möglichen Verlusten verbunden, herausfordernd? Welche Ressourcen stehen mir zur Verfügung? Je nach Ergebnis dieser Einschätzungen kommt es zu psychischem Stress, auf den mit verschiedenen Formen von Coping/Bewältigung reagiert wird. Während in den frühen Theorien Coping/Bewältigung oft auf ein ‚Zurechtkommen‘ oder ‚Hin-

kriegen“ reduziert wurde, verbunden mit einem „Erfolg“ oder „Abschluss“ des Bewältigungsgeschehens, wird in den Ansätzen der Sozialen Arbeit die Prozess- und Veränderungsperspektive stärker betont.“ (Leiprecht 2020: 402f.)

Die religiösen Sinndeutungen, wie beispielsweise die Aussage der „Mittlerin“ im Fokusgruppengespräch, weisen auf die mentale Vorbereitung auf die Fastenzeit hin, die auf die Besonderheiten im Ramadan verweist, wozu auch das Vermeiden von Streit oder Disputen in den Begegnungen mit anderen Menschen gehört. Der Kulturpsychologe Pradeep Chakkarath betont die engen Verschränkungen zwischen Religiosität und dem innewohnenden Bewältigungspotenzial in Krisensituationen, das sich davon ableiten lässt:

„Religiosität lässt sich als eine starke emotionale und motivational geprägte Hoffnung verstehen [...]. [S]ie bietet Sinndeutungen und Lösungen an [...], Schwierigkeiten im Leben erträglicher zu machen und spirituelle Bedürfnisse eher zu befriedigen, als andere Überzeugungssysteme das tun.“ (2017: 12)

Die vorausgegangenen Überlegungen und Befunde verstehen sich als Beitrag im Rahmen der sich intersektional bewegenden Anschauungsweise über „Mittlerinnen“ in der Migrationsgesellschaft mit Bezügen zum migrantischen Feminismus und zu religiösen Ressourcenpotenzialen. Dabei wird Religion als übergreifend liegendes sowie bedeutungswirksames Phänomen verstanden, das Migration und gesellschaftliches Engagement besonders prägt. Die Frage, weshalb „Mittlerinnen“ nach wie vor nicht ausreichend gegen Rassismus (und Antisemitismus) in ihrem sozialarbeiterischen Engagement geschützt werden, bleibt dennoch unbeantwortet.

Literatur

- Ayim, May (1993): Das Jahr 1990. Heimat und Einheit aus afro-deutscher Perspektive; In: Hügel, Ilka/Lange, Chris/Ayim, May/Bubek, Ilona/Aktaş, Gülşen (Hg.): *Entfernte Verbindungen. Rassismus, Antisemitismus und Klassenunterdrückung*. Berlin: Orlanda Frauenverlag. 206–223.
- Baader, Maria (1993): Zum Abschied. Über den Versuch, als jüdische Feministin in der Berliner Frauenszene einen Platz zu finden; In: Hügel, Ilka/Lange, Chris/Ayim, May/Bubek, Ilona/Aktaş, Gülşen (Hg.): *Entfernte Verbindungen. Rassismus, Antisemitismus und Klassenunterdrückung*. Berlin: Orlanda Frauenverlag. 82–95.
- Blank, Beate (2018): Empowerment. Ein Leitkonzept der Sozialen Arbeit in der Migrationsgesellschaft. In: Blank, Beate/Gögercin, Süleyman/Sauer E. Karin/Schramkowski, Barbara (Hg.): *Soziale Arbeit in der Migrationsgesellschaft. Grundlagen, Konzepte, Handlungsfelder*. Wiesbaden: Springer VS. 327–339. https://doi.org/10.1007/978-3-658-19540-3_27

- Böhnisch, Lothar (2019): Lebensbewältigung. Ein Konzept für die Soziale Arbeit. 2., überarbeitete und erweiterte Auflage. Weinheim/Basel: Beltz Juventa.
- Chakkarath, Pradeep (2017): Identität und Religion im Jugendalter. In: Cheema, Saba Nur (Hg.): Eine Glaubensfrage. Religiöse Vielfalt im pädagogischen Miteinander. Grundkenntnisse und praktische Empfehlungen für Schule und außerschulische Bildungsarbeit. Frankfurt am Main: Bildungsstätte Anne Frank. 12–15.
- Chernivsky, Marina (2020): Antisemitismus als biographische Erfahrungskategorie; In: Trauma – Zeitschrift für Psychotraumatologie und ihre Anwendungen, 18(1), 18–25.
- Kourabas, Veronika (2023): Schmerz-Körper. Zum Leben mit chronischer Krankheit im Spannungsfeld von Ohn/Macht, Un/Sichtbarkeit und Un/Versertheit; In: Zeitschrift für Disability Studies ZDS Journal for Disability Studies, 1/2023. https://doi.org/10.15203/ZDS_2023_1.08
- König, Eileen (2022): Grundbegriffe der politischen Bildung, In: Profession Politische Bildung: <https://profession-politischebildung.de/grundlagen/grundbegriffe/othering/>, (zuletzt aufgerufen am: 18.08.2023).
- Leiprecht, Rudolf (2020): Bewältigung – Diversität; In: Stecklina, Gerd/Wienforth, Jan (Hg.): Lebensbewältigung und Soziale Arbeit, Praxis, Theorie und Empirie. Weinheim: Beltz Juventa. 399–408.
- Leiprecht, Rudolf (2001): Alltagsrassismus. Eine Untersuchung bei Jugendlichen in Deutschland und den Niederlanden. Münster: Waxmann.
- Logeswaran, Araththy (2022): Schützende Bewältigung. Eine Grounded Theory zu Diskriminierungserfahrungen von Fachkräften in der Sozialen Arbeit. Wiesbaden: Springer VS. <https://doi.org/10.1007/978-3-658-37392-4.84-90>.
- Lorde, Audre (1993): Ost-Berlin im Dezember 1989; In: Hügel, Ilka/Lange, Chris/Ayim, May/Bubek, Ilona/Aktaş, Gülşen (Hg.): Entfernte Verbindungen. Rassismus, Antisemitismus und Klassenunterdrückung. Berlin: Orlanda Frauenverlag. 223–224.
- Lutz, Helma (1991): Welten verbinden. Türkische Sozialarbeiterinnen in den Niederlanden und der Bundesrepublik Deutschland, Interdisziplinäre Studien zum Verhältnis von Migrationen, Ethnizität und gesellschaftlicher Multikulturalität, Band 3, Frankfurt: Verlag für interkulturelle Kommunikation.
- Mecheril, Paul (2010): Anerkennung und Befragung von Zugehörigkeitsverhältnissen. Umriss einer migrationspädagogischen Orientierung; In: Paul Mecheril/María do Mar Castro Varela/Inci Dirim/Annita Kalpaka/Claus Melter (Hg.): Migrationspädagogik. Weinheim: Beltz Juventa. 179–191.
- Mecheril, Paul (2002): Natio-kulturelle Mitgliedschaft – ein Begriff und die Methode seiner Generierung; In: tertium comparationis 8(2), 104–115.
- Melter, Claus/Mecheril, Paul (Hg.) (2009): Rassismuskritik. Rassismustheorie und -forschung. Wochenschau Verlag (Frankfurt am Main), 13–22.
- Nombuso, Sithebe (1993): Ost- oder Westdeutschland, für mich ist das kein großer Unterschied. In: Hügel, Ilka/Lange, Chris/Ayim, May/Bubek, Ilona/Aktaş, Gülşen (Hg.): Entfernte Verbindungen. Rassismus, Antisemitismus und Klassenunterdrückung. Berlin: Orlanda Frauenverlag. 224–233.

- Pott, Andreas (2016): Geographien des Rassismus; In: Castro Varela, Maria dó Mar/ Mecheril, Paul (Hg.): Die Dämonisierung der Anderen. Rassismuskritik der Gegenwart. Bielefeld: Transcript. 185–193. <https://doi.org/10.1515/9783839436387-013>
- Rommelspacher, Birgit (2007): Dominante Diskurse. Zur Popularität von Kultur in der aktuellen Islam-Debatte: Attia, Iman (Hg.): Orient- und Islambilder. Interdisziplinäre Beiträge zu Orientalismus und antimuslimischen Rassismus. Münster: Unrast. 245–267.
- Rommelspacher, Birgit (1995): Dominanzkultur. Texte zu Fremdheit und Macht. Berlin: Orlanda Frauenverlag.
- Scharathow, Wiebke (2014): Risiken des Widerstandes. Jugendliche und ihre Rassismuserfahrungen. Bielefeld: Transcript. 38–50. <https://doi.org/10.1515/transcript.9783839427958>
- Said, Edward W. (2003): Orientalism, London: Penguin Books. 232–254.
- Solomon, Barbara Bryant (1976): Social Work in oppressed communities. New York: Columbia University Press. 9–31.
- Spies, Tina (2018): Biographie, Diskurs und Artikulation; In: Lutz, Helma/Schiebel, Martina/Tuider, Elisabeth (Hg.): Handbuch der Biographieforschung. Wiesbaden: Springer VS. 537–547. https://doi.org/10.1007/978-3-658-18171-0_45
- Spies, Tina (2019): Subjekt und Subjektivierung. Perspektiven (in) der Biographieforschung; In: Alexander Geimer, Steffen Amling, Saša Bosančić (Hg.): Subjekt und Subjektivierung. Empirische und theoretische Perspektiven auf Subjektivierungsprozesse, Wiesbaden: Springer Fachmedien. 87–110. https://doi.org/10.1007/978-3-658-22313-7_5
- Tekin, Ayşe (2021): Unterschiede! – Und was eint uns? Die Entwicklung der Verschiedenheit im migrantischen Feminismus, In: Rodríguez Gutiérrez, Encarnación/Tuzcu, Pinar (Hg.): Migrantischer Feminismus. In der Frauen:Bewegung in Deutschland (1985–2000). Münster: edition assemblage. 144–165.
- Unabhängiger Expertenkreis Muslimfeindlichkeit (2023): Muslimfeindlichkeit. Eine deutsche Bilanz: https://www.bmi.bund.de/SharedDocs/downloads/DE/publikationen/themen/heimat-integration/BMI23006-muslimfeindlichkeit.pdf?__blob=publicationFile&v=18. 23–40.

Männlichkeiten- und Rassismenkritik, Islam und Soziale Arbeit

Michael Tunç

1. Einleitung¹

Der vorliegende Beitrag will Sondierungen im Themenfeld Männlichkeiten, Islam und Soziale Arbeit beziehungsweise Bildungsarbeit vornehmen. Er hinterfragt die vorherrschende Annahme, dass religiöse Aspekte in der Diskussion um Genderfragen beziehungsweise Geschlechterverhältnisse der entscheidende Einflussfaktor sind. Das Überschätzen religiöser Einflüsse wird kritisch diskutiert, und es werden andere relevante Aspekte in die Debatte aufgenommen wie etwa Fragen sozialer Ungleichheit und gesamtgesellschaftliche Geschlechter- und Machtverhältnisse sowie Rassismen. Einbezogen wird der Blick auf antimuslimischen Rassismus im Rahmen einer größeren Rassismenkritik², auch um Erfahrungen mit anderen Formen des Rassismus einbeziehen zu können, beispielsweise aus der Kritik an antischwarzen Rassismen.

Trotz vielfältiger Entwicklungen der Männlichkeitsforschung im deutschsprachigen Raum, die sich als eigenständiger Bereich der Queer- und Gender-Studies etabliert hat, mangelt es aktuell in Deutschland an migrations- und religionssensiblen Perspektiven sowie an rassismuskritischen Reflexionen zu Männlichkeiten. Dabei zeigen sich Ambivalenzen: Einerseits zirkulieren in gesellschaftlichen Diskursen immer noch viele Vorurteile über muslimische Männer, wie zum Beispiel in Necla Keleks Buch *Die verlorenen Söhne. Plädoyer für die Befreiung des türkisch-muslimischen Mannes* aus dem Jahr 2006, das lange als Prototyp für einseitig stereotype, ethnisierende und religionisierende Männlichkeits-Debatten gelten konnte. Ihre unterkomplexe Einschätzung beschreibt türkisch-muslimische Männer* als „getrieben von archaischen Ehrvorstellungen, die weder Raum für Reflexion und individuelle Moral, noch für Unrechtsbewusstsein lassen [...]“ (Scheibelhofer 2011, 164). Solche Zuschreibungen, die

1 Teile des Artikels sind die überarbeitete Fassung eines bereits in der Zeitschrift Cibedo (H. 4/2021) veröffentlichten Textes (vgl. Tunç 2021).

2 Der bislang fachlich noch wenig definierte Begriff der Rassismenkritik wird beispielsweise im Heft 4/2021 der Zeitschrift *Betrifft Mädchen** verwandt. Mit ihm soll ausgedrückt werden, dass gesellschaftlich verschiedene Rassismen miteinander verflochten existieren, machtvoll wirken und daher immer auch in kritischen Analysen, Widerstandspraxen oder in Sozialer Arbeit und Bildungsarbeit in ihren Verwobenheiten – das heißt *rassismenkritisch* anzugehen sind.

allen muslimischen Männern* absprechen, sich überhaupt für geschlechtergerechte Verhältnisse einsetzen zu wollen oder zu können, bestimmen weiterhin stark den Diskurs. Andererseits werden Debatten um Männlichkeiten, Migration und Islam langsam differenzierter, wie Sineb El Masrars populäres Sachbuch *Muslim Men* von 2018 verdeutlicht: Sie präsentiert muslimische Männer* in vielen Lebenslagen und beschreibt unterschiedliche Milieus und Lebensgeschichten, familiäre Kontexte und Verläufe der Bewältigung schulischer wie beruflicher Schwierigkeiten oder Nachteile.

Auch im Fokus auf teils vorhandene Nachteile oder Diskriminierungserfahrungen bestimmter (muslimischer) Männer* ist der vorliegende Artikel klar geschlechterpolitisch verortet: Während feministische Forschungsansätze unterschiedlich zur Entwicklung von Geschlechterdemokratie beitragen wollen, lassen sich nicht alle Ansätze, die Männlichkeiten thematisieren, als emanzipativ kennzeichnen. Insofern erscheint es sinnvoll und geboten, den Standpunkt der Männer*perspektive zu klären und zu legitimieren: Emanzipatorische oder kritische Männer*politik bezieht sich auf kritische Männlichkeitsforschung (vgl. BauSteineMänner 2001), und beide setzen an den Kosten und Privilegien traditioneller Männlichkeiten an, um die Pluralisierung männlicher Lebenschancen im Rahmen zunehmender Geschlechtergerechtigkeit zu verwirklichen (vgl. Theunert 2012). Gleichstellungsorientierte und geschlechtergerechte Ansätze der Männer*forschung, -arbeit und -politik verorten sich dialogisch zur (queerfeministischen) Frauen*forschung und grenzen sich klar ab von maskulinitistischen und antifeministischen beziehungsweise antiemanzipatorischen Strömungen.³ In diesem Rahmen werden in aller Kürze männlichkeitstheoretische Aspekte erörtert; dann wird die wissenschaftliche Perspektive zum Verstehen der Diversität skizziert, mit der sich die Vielfalt und sich abzeichnende Veränderungen im Lebensalltag von Männern* angemessen erklären lassen: Das Konzept der Intersektionalität bietet ein differenz- und ungleichheitstheoretisches Konzept, um Überschneidungen und Wechselwirkungen verschiedener Kategorien sozialer Differenzierung wie Geschlecht, Ethnizität, Klasse, Sexualität, Alter, Behinderung und andere mehr zu erfassen und zu verstehen. In dieser intersektionalen Sicht werden anschließend Männlichkeiten in der multireligiösen Einwanderungsgesellschaft zum Betrachtungsgegenstand gemacht. Auf Basis ausgewählter Studienergebnisse, in denen sich gleichermaßen Transformationsprozesse wie traditionelle Beharrungskräfte abzeichnen, werden dann abschließend Beispiele guter Praxis aus der praktischen Jungen*- und Männer*arbeit vorgestellt.

3 Vgl. kritisch zu Maskulismus/Antifeminismus Beck et al. (2021).

2. Diskurskritik am Beispiel der Kölner Silvesternacht und ihre Folgen(-losigkeit)

Die erste umfassende, deutschsprachige Veröffentlichung zum Thema Männlichkeiten, Migration und Islam wurde 2008 von Lydia Potts und Jan Kühnemund herausgegeben. Potts und Kühnemund weisen im Jahr 2010 auf große Forschungslücken hin, da sie Männlichkeiten von Migranten*, vor allem von türkischen, arabischen oder muslimischen Migranten*, als ein internationales Forschungsdesiderat bewerten (vgl. Potts/Kühnemund 2010). Danach wurden zur Zeit der umfangreichen Fluchtmigration nach Deutschland im Sommer 2015 zunehmend auch muslimische Männer* in den Fokus medialer Debatten gerückt.

Die seit vielen Jahren dominierenden Diskursbilder und Konstruktion „fremder Männlichkeit“ hat Paul Scheibelhofer (2014) differenziert anhand postkolonialer und rassismuskritischer Zugänge analysiert. In diesem Rahmen sollen beispielhaft die Diskurse um die Kölner Silvesternacht vertieft werden. Im Laufe der Ermittlungen nach den sexuellen Gewalttaten der Silvesternacht in Köln 2015/2016 und anderen Großstädten gerieten arabische und nordafrikanische Zugewanderte sowie Geflüchtete ins Zentrum gesellschaftlicher Diskurse:

„Jetzt war es nicht mehr der orientalisierende Blick auf die muslimische Familie, sondern es geriet der unverheiratete muslimische junge Mann ins Fadenkreuz. [...] Die Übergriffe (sexualisierte Gewalt und Eigentumsdelikte) durch unverheiratete muslimische junge Männer zur Silvesternacht waren ein passendes Signal, die ‚Flüchtlingsfrage‘ als ethnisiert sexistisches Problem sexualpolitisch zu fassen“ (Dietze 2016: 95).⁴

In einer kritischen Übersicht zu derartigen Geschlechterdiskursen in der Migrationsgesellschaft erkennen Ulrike Lingen-Ali und Paul Mecheril (2020) ein Überlegenheitsnarrativ der Dominanzgesellschaft ohne Migrationshintergrund, mit dem Zugewanderte und *muslimisch* gelesene Personen kollektiv als rückständig imaginiert werden. Die Silvesterereignisse 2015/2016 und zusätzlich dazu Terroranschläge in deutschen Städten wurden genutzt, um diese imaginierten Anderen wegen angeblicher zivilisatorischer Mängel in Zusammenhang mit terroristischer und sexueller Gefahr zu dämonisieren (vgl. Lingen-Ali/Mecheril 2020: 8f.).

Für männlichkeitsreflexive Perspektiven lässt sich die Aussage von Mohamed Amjahid (2022) nutzen, dem zufolge das Narrativ *Kölner Silvesternacht*

4 Der von Dietze verwendete Begriff „Ethnosexismus“ bedarf meines Erachtens nach kritischer Reflexion. Sie hat später zusätzlich die Bezeichnung „Sexueller Exzeptionalismus“ zur Problemanalyse eingeführt (vgl. Dietze 2019).

eine Funktion als Katalysator rassistischer Diskurse in Deutschland hat: Amjahid spricht daher von einer „ewigen Silvesternacht“ rassistischer Zuschreibung auf migrantische/muslimische Männlichkeiten, was verhindern würde, sexualisierte Gewalt von Männern* als herkunftsübergreifendes Problem anzugehen (2022: 181). Daran lässt sich die Kritik von Katrin Huxel, Tina Spies und Linda Supik anschließen, die eine Art „PostKölnialistische“ Kritik⁵ vorlegen. Die Autorinnen zeigen anhand dreier Beispiele die Wirkungen dieser Köln-Diskurse auf, beispielsweise auch die analytischen Verengungen in Argumentationen von Stimmen aus dem Umfeld des KFN.⁶ Im Vergleich mit der Analyse ähnlicher empirischer Daten zu Einflussfaktoren auf männliche Gewalt (post)migrantisch gelesener Männer* in den Reflexionen vor und nach dem Silvesterereignis stellen KFN-nahe Autor*innen mögliche Effekte sozialer Benachteiligung gegenüber kulturalistischen Deutungen in PostKöln-Sicht zurück, was im Endeffekt zu ethnisierenden Deutungen führt (vgl. Huxel et al. 2021, 132–135).

Es ist zu begrüßen, dass es die gerade genannten Analysen und ihre Kritik an Diskursen über angeblich „gefährlich fremden“ Männlichkeiten gibt, die häufiger und vernehmbarer artikuliert werden. Aber dringend problematisiert werden sollte, dass diese inzwischen vielfältigen, kritischen Stimmen solcher Diskursanalysen nicht oder sehr selten mit Forderungen nach empowernden Perspektiven für die Betroffenen verbunden sind, damit diese im Widerstand gegen diese Zuschreibungen oder mit Hilfe von Projekten Sozialer Arbeit gestärkt werden, auch indem emanzipative Projekte zur Selbstorganisation für diese muslimischen (oder als solche gelesenen) Männer* etabliert werden. So lässt sich zugespitzt sagen: Im Spannungsfeld von Männlichkeiten- und antimuslimischer Rassismuskritik scheint (weiterhin) das folgende Motto als zentrale Blockade von empowernden bzw. emanzipativen Entwicklungen für Betroffene wirksam zu sein: Muslimische Männlichkeiten (bzw. als solche gelesene) sind in gesellschaftlichen Verhältnissen und Diskursen zumeist lediglich so repräsentiert, als würden sie ein Problem für Andere darstellen. Was fehlt, ist sie als Menschen wahrzunehmen, die selbst Probleme haben, auch im Sinne von Verletzlichkeiten im Rahmen gesellschaftlicher (antimuslimischer) Macht- und Ungleichheitsverhältnisse. Von daher scheint es dringend geboten, dass zukünftig eine Auseinandersetzung zu dieser kritischen Frage geführt wird, um die Zusammenhänge zwischen beiden Phänomene zu reflektieren. Man sollte gegen diese tendenziell vorherrschende Folgenlosigkeit der oben genann-

5 Den Begriff „PostKölnialismus“ geprägt hat die Autorin Mithu Sanyal (2017).

6 Das *Kriminologische Forschungsinstitut Niedersachsen* ist ein außeruniversitäres Forschungsinstitut in Trägerschaft eines eingetragenen Vereins. Das Monitum der Verengung bezieht sich beispielsweise auf Pfeiffer et al. 2018.

ten Diskurskritik angehen und Empowerment-Ansätze für Betroffene stärken (dazu mehr weiter unten, wo es um die Praxisperspektiven geht).

An dieser Stelle lässt sich festhalten, dass Forschungen zur sachlichen Auseinandersetzungen im Feld von Männlichkeiten und Islam vor der schwierigen Herausforderung stehen, diese problematischen öffentlichen Diskurse mit ihren negativen Stereotypen über solche Männer* kritisch zu reflektieren und zu dekonstruieren, um so zu Transformationen und der Entwicklung von Projekten der Sozialen Arbeit und Bildungsarbeit beitragen zu können.

In bisherigen Veröffentlichungen zu Männlichkeiten und Migration (vgl. Prömper et al. 2010) wird das Thema Islam zwar teilweise beleuchtet, jedoch wird es noch zu selten innerhalb der muslimischen Community thematisiert. Seit einiger Zeit wird oft statt von „Menschen mit Migrationshintergrund“ von „Muslimen“ gesprochen, es werden immer häufiger Zuschreibungen wie „muslimisch“ in Integrationsdebatten verwendet, und zwar auch dann, wenn eine Religiosität subjektiv für die Menschen, Themen und Probleme kaum oder gar nicht relevant ist. Katharina Hierl kritisiert diesen problematischen Trend der deutschen Integrationsdebatte und kennzeichnet damit „die zunehmende Bedeutung von Religion im öffentlichen Diskurs um Integration“ (vgl. Hierl 2012). Hierls Kritik zufolge lassen sich Debatten über den Islam in der multireligiösen deutschen Migrationsgesellschaft als noch immer nicht alltäglich und selbstverständlich kennzeichnen; man kann von einer „Religionisierung“ (vgl. Seidel 2008: 253) der Integrations- und Genderdebatten sprechen. Prozesse islamfeindlicher Religionisierung von Geschlechterdebatten diskutiert auch Yasemin Shoorman:

„Der Sexismus wird im antimuslimischen Rassismus zu einem kulturellen Wesenszug des Islams erklärt, dem als Musliminnen und Muslime markierte Menschen nicht entrinnen können.“ (Shoorman 2012: 56)

Als Weiterführung und Zuspitzung ihrer Ausführungen ist zu sagen, dass in solchen ethnisierenden oder religionisierenden Genderdebatten häufig die männliche Ehrgehalt als Pendant zum islamischen Kopftuch fungiert, nämlich als symbolische Verschmelzung von Frauenunterdrückung, Kultur, Islam und Männlichkeit, worüber dann das vergeschlechtlichte Stereotyp des angeblich übersexualisierten muslimischen Mannes* (re)produziert wird. Klar ist: Die diskurstheoretische Kritik soll nicht die Problematik verdecken, wenn Männer* unter Berufung auf ihre Ehre Gewalt legitimieren oder ausüben. Denn dann müssen sie dringend kritisiert werden und sollten mittels geeigneter Maßnahmen zu Verhaltensänderungen gebracht werden. Problematisch ist jedoch, wenn männliche (Ehr-)Gewalt diskursiv wie analytisch allein und pauschal *dem* Islam zugeschrieben wird, wobei viele andere (auch strukturelle) Ursachen von Gewalt überlagert oder ganz ausgeblendet werden. Zukünftig sollte man von

Ehrbegriffen im Plural reden und das Thema zukünftig stärker geschlechter- und kulturtheoretisch differenziert beleuchten (vgl. Tunç 2019, 47 f.).

Stereotyp auf den Islam zentrierte Diskurse über Männer* und Väter* mit Migrationshintergrund muslimischen Glaubens produzieren oder enthalten eine Leerstelle, so dass andere Themen ignoriert oder verdeckt werden. Denn männliche (muslimische) Migranten* können gefährdet beziehungsweise sozial verletzbar sein, beispielsweise als (potentielle) Opfer von Ausgrenzung und (antiislamischer) rassistischer Diskriminierung. Wenig erforscht sind folgende Fragen: Wie bewältigen diese Jungen*, Männer* und Väter* Diskriminierungserfahrungen? Wie wirkt sich dies auf Konstruktionen von Männlichkeiten und Väterlichkeiten aus?⁷ Zur Klärung dieser Fragen kann das Konzept der Intersektionalität als analytisch nützlich gelten, das inzwischen schrittweise in kritischer Männlichkeitsforschung anerkannt wird.

3. Männlichkeiten, Intersektionalität und progressive Männlichkeiten

Als Grundbegriff der Männlichkeitsforschung dient das von Raewyn Connell entwickelte Konzept der hegemonialen Männlichkeit: Dies ist doppelt relational strukturiert und wird verstanden als Hegemonie gegenüber Frauen einerseits und gegenüber untergeordneten und marginalisierten Männern andererseits (vgl. Connell 2000). Auch Hierarchien unter Männern sind im Sinne Connells Bestandteil männlicher Vorherrschaft. Nach dem Prinzip von Konkurrenz und Wettbewerb werden bestimmte Männlichkeiten weniger akzeptiert und untergeordnet, wie Connell sagt, zum Beispiel homosexuelle Männlichkeiten oder auch die von Muslimen* beziehungsweise Migranten*. Dieses Prinzip belegen auch historische Studien.⁸

7 Zwar sind Väter* auch Männer*, aber nicht alle Männer* sind Väter*. Im Blick auf Wechselwirkungen zwischen Männlichkeit und Väterlichkeit geht es vor allem um diese Frage: Wie können bestimmte Einstellungen, Werte, Normen und Verhaltensweisen von Männern* deren Väterlichkeit ermöglichen oder begrenzen? Das ist beispielsweise abhängig von Umfang und Gestaltung der Verantwortung für das Familieneinkommen (Alleinernährer vs. doppelte Erwerbstätigkeit im Paar) oder Muster geschlechtlicher Arbeitsteilung (traditionell vs. partnerschaftlich), die sich biografisch entwickelt haben und Väterlichkeit beeinflussen.

8 George L. Mosse (1996) analysiert, wie ein (positives) maskulines Stereotyp durch einen negativ besetzten Antitypus gestützt wird. Er sieht das dominante Ideal „deutscher Männlichkeit“ im Nationalsozialismus gestützt durch die Abgrenzung von dem „Männlichkeitsstereotyp“ und dem „Antitypus“ Anderer (v.a. Juden) [Seitenzahl bei direkten Zitaten ergänzen]. Nach Mosse funktionierte das Bild des effeminierten jüdischen Mannes* in der nationalsozialistischen Propaganda als Konstruktionsmotor dominanter Männlichkeitsnormen.

Die Reproduktion von hierarchisierenden Männlichkeiten geschieht heutzutage insbesondere durch ethnisierende und (vor allem islamfokussierte) religionisierende Männlichkeitsdiskurse, wie Paul Scheibelhofer kritisiert:

„Auf der Basis der kulturalisierenden Fremdkonstruktionen kann über problematische Männlichkeiten der Fremden gesprochen werden, ohne dass damit gleichzeitig normative Männlichkeiten und die Privilegien, die damit verbunden sind, ebenfalls ins Rampenlicht rücken. Diese Strategie legitimiert Marginalisierung und immunisiert herrschende Ungleichheitsverhältnisse vor kritischer Reflexion, während ‚türkisch-muslimische Männlichkeit‘ als dekontextualisiertes Problem thematisiert und so regiert werden kann.“ (Scheibelhofer 2011: 171 f.)

Allerdings können marginalisierte Gruppen wie migrantische oder muslimische Männer* im emanzipativen Sinne auch gegen ihre (rassistische) Marginalisierung und Unterordnung durch hegemoniale Männlichkeiten Widerstand leisten. Mit dem Konzept Connells jedoch lassen sich Wandlungsprozesse und Transformationen männlichkeitstheoretisch schwer erfassen oder erklären.

Ich habe daher vorgeschlagen, analog zum Begriff der hegemonialen Männlichkeit das Konzept der progressiven Männlichkeiten zu entwickeln. Mit dem Begriff *progressive Männlichkeiten* bezeichne ich Deutungsmuster, auf die sich Männer* bestimmter Milieus und in bestimmten Kontexten beziehen, um Lebensentwürfe zu gestalten. Diese Entwürfe zielen mit möglichst wenig Macht über andere Menschen und möglichst geringe Orientierung an hegemonialen Männlichkeiten; sie streben geschlechtergerechtere Verhältnisse an (vgl. Tunç 2018: 153). Mit diesem Zugang der Männlichkeitstheorie lässt sich fragen und verstehen, dass und inwiefern sich migrantische beziehungsweise muslimische Männer* und Angehörige der deutschen Dominanzkultur eventuell gleichermaßen an progressiven Männlichkeiten orientieren können. Das könnte dadurch geschehen, dass sie auf Macht verzichten, egalitäre geschlechtliche Arbeitsteilung praktizieren und sich in der Care-Verantwortung für ihre Kinder engagieren. Überdies wehren sich Betroffene gegen Marginalisierung oder Rassismus: Diese so betroffenen Männer* können sich mittels progressiver Männlichkeiten gleichermaßen rassismuskritisch wie geschlechterdemokratisch orientieren, statt im Widerstand gegen Rassismus auf hegemoniale Männlichkeiten zu setzen, etwa auf kämpferische Männlichkeiten.

Die weiter unten sichtbaren empirischen Ergebnisse zeigen, dass es weiterhin noch Probleme mit traditionellen oder auch konservativen Männlichkeiten gibt, auch in der muslimischen Community. Mit dem vorgeschlagenen Begriff *progressive Männlichkeiten* lassen sich zwar soziale Praxen fassen, mit denen sich Männer* von hegemonialen Männlichkeiten distanzieren, diese bleiben aber vermutlich auch bei progressiven Entwicklungen unauflöslich und unterschiedlich eng mit Dynamiken hegemonialer Männlichkeiten verbunden.

Zur Klärung der aufgeworfenen Fragen bieten neuere, rassismuskritische und diversitätsbewusste Ansätze der Geschlechter- und Männlichkeitsforschung Chancen. Das Konzept der *Intersektionalität* wurde in der feministischen Frauenforschung als gesellschafts- und herrschaftskritische Perspektive, als anspruchsvolle ungleichheits- und differenztheoretische Programmatik sowie als Kriterium der wissenschaftlichen Analyse entwickelt (vgl. Knapp 2005). Solche intersektionalen Ansätze ermöglichen es auch in der Männlichkeitsforschung, Überschneidungen und Wechselwirkungen verschiedener Kategorien sozialer Differenzierung wie Geschlecht, Ethnizität, Klasse, sexuelle Identität und auch Religiosität zu analysieren (vgl. vertiefend Tunç 2012). Sie sind daher auch geeignet, die Komplexität des Themas Männlichkeiten und Islam verständlich zu machen, denn Macht- und Ungleichheitsverhältnisse müssen auf mehreren Ebenen reflektiert werden, damit Ansätze der Männlichkeitsforschung allen Männern* gegenüber gerechter werden.

Darüber hinaus scheint es auch für Forschungszugänge produktiv, die Perspektive dahingehend zu erweitern. Bisher sind die Aktivitäten und Forschungen für migrantische beziehungsweise muslimische Männer* unterer Bildungsmilieus, in sozialen Problemlagen und in benachteiligten Wohnquartieren zwar wichtig. Zukünftig wird es aber im intersektionalen Ansatz unabdingbar sein, Bildungsbenachteiligte beziehungsweise Arbeiter*, Bildungsaufsteiger*, Wirtschaftler*, Ärzte* oder Rechtsanwälte* und anders etablierte Männer* miteinander zu vergleichen, und zwar sowohl *innerhalb* der spezifischen Communities als auch mit Angehörigen der Dominanzgesellschaft. Weil davon auszugehen ist, dass die soziale Schicht und das Bildungsmilieu ihre je eigenen Wirkungen dahingehend entfalten, wie Lebensentwürfe gestaltet werden (können), könnten diese Differenzen auch in Vergleichsstudien zwischen Männern* mit und ohne Migrationshintergrund, und querliegend dazu muslimischer, anderer und keiner Religionszugehörigkeit untersucht werden.

Zu dieser Frage kann eine kritische Auseinandersetzung mit den fachlichen Beiträgen von Ahmet Toprak als produktiv bewertet werden, der sich seit Jahren ausführlich mit dem Thema Männlichkeit und Migration befasst. Sein Ansatz lässt sich, obwohl er wichtige Beiträge für das Forschungsfeld geleistet hat, als typisch für kulturalistische Ansätze kennzeichnen, da er hauptsächlich auf ethnisch-kulturelle Aspekte „problematischer, fremder“ Männlichkeiten fokussiert. Seine Erklärungen im populären Sachbuch *Muslimisch, männlich, desintegriert* (Toprak 2019) vereinfachen komplexe Dynamiken, teils wegen mangelnder Rezeption relevanter Studien, und lassen den beschriebenen intersektionalen und männlichkeitstheoretischen Zugang vermissen.

4. Geschlechterverhältnisse, Männlichkeiten und Islam

Yasemin El-Menouar und Inna Becher untersuchten 2014 Geschlechterrollenorientierungen beziehungsweise Werteinstellungen im interreligiösen Vergleich. Sie fanden heraus, dass Gleichberechtigung als universelles Menschenrecht unabhängig von Religion und Herkunft bei den befragten Muslim*innen sowie Christ*innen (mit Migrationshintergrund) in Deutschland als Wert stark etabliert ist. Lediglich 11 % der Christ*innen und ca. 17 % der Muslim*innen äußern teilweise Einstellungen, die Frauen benachteiligen. Dabei verstehen El-Menouar und Becher es als traditionelles Rollenverständnis, wenn eine Frau* primär zu Hause bleibt, sich um die Erziehung der Kinder und den Haushalt kümmert und ihre eigene berufliche Karriere einen nur geringen Stellenwert hat (El Menouar/Becher 2014: 19). Als ein Indikator zur Einschätzung der Geschlechterrollenorientierungen wurden demgegenüber Aussagen zur Liberalität erhoben: Liberalität wird verstanden als Ablösung von traditionellen Geschlechterrollen, wenn Männer* und Frauen* nicht mehr oder weniger auf geschlechtsspezifische Rollen festgelegt sind, sondern den Geschlechtern größere Wahlfreiheit eingeräumt wird, Selbstverständnisse selbst zu bestimmen oder partnerschaftlich auszuhandeln (a. a. O., 50). Die befragten Muslim*innen stimmen einer traditionellen geschlechtlichen Arbeitsteilung, in der Frauen für Haushalt und Familie zuständig sind und der Mann als Ernährer gesehen wird, deutlich stärker zu (Liberalitätswert = 57,3) als Christ*innen (Liberalitätswert = 74,1). Menschen, die Migrationsfolgegenerationen angehören, lösen sich klar und unabhängig von ihrer Religionszugehörigkeit vom klassischen Geschlechterrollenmodell ab (Liberalitätswert: Christen*innen = 85,5; Muslim*innen = 71,1; a. a. O.: 6).

Ergebnisse zu Geschlechterarrangements im interreligiösen Vergleich für den deutschsprachigen Raum liegen aus Österreich vor, wo Paul Zulehner zusammen mit Petra Steinmair-Pösel österreichische Muslim*innen und Christ*innen miteinander verglich (vgl. Zulehner/Steinmair-Pösel 2014). Diese Studie präsentiert die vier Männer*typen traditionell, modern, suchend und einen pragmatischen Mischtyp. Die beiden vorgestellten Studien zeigen bei allen Unterschieden gewisse strukturelle Ähnlichkeiten in der Verteilung auf die vier Typen. Es lässt sich beim Vergleich deutlich erkennen, dass die Zustimmungen zu den beiden mittleren Typen der suchenden und balancierenden Männlichkeiten zusammengenommen bei muslimischen Männern* wie anderen Österreichern* jeweils die Mehrheit in ihrer Gruppe ausmachen: Herkunftsübergreifend orientieren sich viele Männer* gleichzeitig traditionell und modern. Zur Erklärung der ambivalenten Orientierungen in den empirischen Forschungserkenntnissen ist nun der Bezug auf die weiter oben ausgeführte Männlichkeitstheorie zentral, denn: Der oben erwähnte Ansatz vermag die Ergebnisse der Studie zu erklären, er kann die empirisch vorliegenden Dynamiken in Ge-

schlechterarrangements als Spannungsverhältnisse aus gleichzeitig wirksamen progressiven und hegemonialen Deutungsmustern von Männlichkeiten verständlich machen. Als Schlussfolgerung für die Transformationsprozesse muslimischer Männer* oder Väter* lässt sich betonen, dass die beiden Studien von El-Menouar und Becher sowie von Zulehner und Steinmair-Pösel auch Modernisierungen der Geschlechterarrangements von Muslimen* sichtbar machen, die im bereits kritisierten religionisierenden Diskurs bislang nicht repräsentiert sind. In Deutschland werden hierarchische Geschlechterverhältnisse und ihre Transformation bereits länger im Zusammenhang mit dem Islam diskutiert, auch innerhalb der muslimischen Community und mit Bezug auf islamische Theologie (vgl. De Soudy 2014)⁹ sowie im Kontext islamisch-feministischer Aktivitäten.

5. Praxisansätze und Beispiele guter Praxis

Im Folgenden sollen ausgewählte Beispiele praktischer Sozialer- und Bildungsarbeit präsentiert werden, vor allem Ansätze der Jungen*, Männer*- und Väter*arbeit. Projekte guter Praxis mit migrantischen oder auch muslimischen männlichen Jugendlichen dokumentieren, dass ressourcenorientierte Ansätze mit Erfolg umgesetzt werden können.

Das *Projekt Muslim 3.0: Deutsch, muslimisch, tolerant – ein Leben zwischen Demokratie und Glaube* entsprang einer Kooperation der *multilateral academy* mit dem *Liberal Islamischen Bund e. V.* und wurde von 2011 bis 2012 im nordrhein-westfälischen Hagen und anderen Städten durchgeführt.¹⁰ Die Identitätsarbeit junger muslimischer Männer* in Deutschland wurde durch musik-, tanz- und kulturpädagogische Angebote unterstützt. In dieser Bildungsarbeit sollten die Jungen* mittels kritischer Reflexion, kultursensibler Kompetenz und Genderkompetenz gestärkt werden. Das Jungen*projekt wollte das Selbstbewusstsein stärken, durchaus auch den Stolz auf die eigene Lebensgeschichte und Zugehörigkeit, setzte aber ebenso auf das kritische Hinterfragen der Werte und Verhaltensweisen aus dem Lebensalltag der Jungen*.

Ein innovatives Projekt interkultureller wie gleichermaßen interreligiöser Jungen*arbeit war *Ibrahim trifft Abraham*, das in Düsseldorf Jungen aus bil-

9 Vgl. für vertiefende Reflexionen zur Kritik islamischer Männlichkeiten in Amanullah De Soudys Studie (2014) Tunç (2019, 64–67).

10 Das Projekt hat im September 2012 den 2. Platz beim Jugendkulturpreis NRW 2012 gewonnen. Die Projektverantwortlichen waren die *multilateral academy gGmbH* (jetzt wertvoll GmbH: <https://www.wert-voll.org>; zuletzt aufgerufen am 05.04.2023) und der *Liberal Islamische Bund e. V.* (<http://www.lib-ev.de>; zuletzt aufgerufen am 05.04.2023). Siehe auch *multilateral academy gGmbH* 2011.

dungsbenachteiligten Milieus ansprach. In dem Modellprojekt, das von 2010 bis 2013 lief, wurden neue und auf Partizipation angelegte interkulturelle Bildungs- und Dialogansätze erprobt und angewandt. Jungen* aus bildungsfernen Milieus entwarfen attraktive Bildungsangebote für Jugendliche der gleichen Altersgruppe und führten diese in professionell moderierten Gruppen durch, um aktiv an der Dialog- und Toleranzfähigkeit der Teilnehmer zu arbeiten (vgl. Kiefer 2014).

Zum Verständnis und zur Einordnung der Wege zum Erfolg bei den genannten Jungen*projekten soll jetzt der rassismuskritische Ansatz von Birol Mertol (2020) mit seinen innovativen Ausführungen zum Empowerment rassismusbetroffener Jungen* vorgestellt werden. Mertol stellt damit einen parteilichen Ansatz vor (siehe dazu auch weiter unten), der das Ziel verfolgt, „dass sich BPoC Jungen* in einem Prozess des Empowerments aus einer fremdbestimmten und gewalterfahrenen (geschlechtlich-rassifizierten) Position befreien und auf Grundlage von Selbstdefinition und -bestimmung Handlungs- und Bewältigungsstrategien gegen Rassismen und weitere Diskriminierungsformen entwickeln können“ (Mertol 2020: 251f.).

Neben diesen Jungen*projekten etablieren sich auch seit einiger Zeit Ansätze der Väter*arbeit (vgl. Richter/Verlinden 2000), die sich in Deutschland zunehmend diversitätsbewusst entwickelt und professionalisiert haben. Es bestehen in NRW und bundesweit inzwischen verschiedene Bildungsangebote migrations- und religionssensibler Männer*- beziehungsweise Väter*arbeit, die (teils muslimische) Männer* und Väter* mit Migrationshintergrund unterstützen, emanzipative Entwicklungen von Männer*n und Väter*n zu fördern und sich als fürsorgliche Väter zum Wohl ihrer Kinder zu engagieren (vgl. MAIS NRW 2011).

Diese migrationssensiblen Väter*projekte, an denen oft viele muslimische Väter* teilnehmen, zeichnen sich durch eine Ressourcenorientierung aus, die auch im zweijährigen Projekt *Praxisforschung für nachhaltige Entwicklung interkultureller Väterarbeit in NRW* des Zentrums für Türkeistudien und Integrationsforschung (ZfTI) in Essen handlungsleitend war, das von 2013 bis 2014 durchgeführt wurde. Die Evaluation der Väter*projekte in NRW (vgl. Tunç 2018) zeigte, dass die beteiligten Väter*projekte zumeist ihr Ziel erreichen, die Bedürfnisse der Väter* erfüllen und sie in ihrer Erziehungskompetenz stärken. Ein großer Teil der qualitativ wie quantitativ befragten Väter* bezeichnet sich selbst als muslimisch. Insofern lässt sich indirekt schlussfolgern, dass die untersuchten muslimischen Männer* und Väter* über vielfältige Ressourcen verfügen, die sie zum Wohl ihrer Familien und Kinder auch verbessern möchten und weiterentwickelt haben.¹¹

11 Allerdings standen Fragen des Glaubens der untersuchten Väter* nicht explizit im Interesse der Projekte bzw. Evaluation. Aus Sicht einiger befragter Fachkräfte der Projektpartner

Das Projekt *Vaterzeit im Ramadan* des Verbands Binationaler Leipzig (Laufzeit: 2015–2019), welches auf guten Projekterfahrungen migrationssensibler Väter*arbeit aufbaute (vgl. Verband Binationaler 2014), wollte durch verschiedene Maßnahmen und Angebote die Vielfalt der Lebenswelten von muslimischen Vätern * in die Öffentlichkeit bringen. Ziel war ein Perspektivenwechsel, um dem *Feindbild Islam* durch eine Vielzahl von Aktivitäten entgegenzutreten. Stereotypen und einseitigen stigmatisierenden Bildern patriarchaler muslimischer Väter* sollen vielfältige Identitäten muslimischer Väter* entgegengestellt werden, wie sie für andere gesellschaftliche Gruppen in Deutschland als selbstverständlich gelten.¹²

Es lässt sich schlussfolgern, dass der Aufbau von Strukturen im Bereich Islam und Männlichkeiten und Väterlichkeiten beziehungsweise Männer*- und Väter*arbeit, insbesondere im Rahmen von Familien- und Elternarbeit in der Bildungs- und Sozialarbeit, aus verschiedenen Gründen hoch relevant ist und Chancen auf Erfolg hat: Auch immer mehr muslimische Männer* wollen sich von traditionellen Männer*bildern lösen und aktive Väter* sein, wobei sie entweder noch auf der Suche sind oder sich bereits mehr oder weniger geschlechterdemokratisch orientieren. Dafür suchen sie Unterstützung und nehmen Angebote gern und mit Erfolg wahr. Bisherige Erfahrungen der Väter*arbeit, die Erfahrungen der NRW-Väter*projekte und ihrer Evaluation bieten für zukünftige Ansätze die Chance, mit innovativen Ansätzen Projekte zu starten oder vorhandene weiterzuentwickeln, insbesondere in Trägerschaft islamischer Organisationen und Gemeinden. So hat der Sozialdienst muslimischer Frauen e. V. (SmF) die Entwicklung von Väter*arbeit gestartet und macht Vätern Angebote, mit denen diese in ihrer Elternverantwortung als Erzieher gestärkt und in ihrer Vater-Kind-Bindung unterstützt werden sollen.¹³

Als letztes Praxis-Projekt wird das *Mimi-Gewaltprojekt* vorgestellt, in dem geflüchtete Männer* im Sinne eines *Peer-to-Peer*-Ansatzes in der Gewaltprävention aktiv sind. Vorab: Bei vielen Projekten für Geflüchtete kann das Thema Islam oder antimuslimische Rassismen relevant sein, wenn man bedenkt, dass etwa drei Viertel der Geflüchteten muslimischen Glaubens sind (71 % der 2013–2016 Zugewanderten, vgl. Siegert 2020: 1).

Nach dieser Begründung für die Relevanz dieses Projekts der Geflüchteten(sozial)arbeit im Feld Islam nun zur praktischen Durchführung: Das Eth-

würden Gespräche zum Thema Religion auch immer wieder vermieden, um unerwünschte Dynamiken der Kommunikation in den Väter*gruppen zu vermeiden, zu denen es mitunter vereinzelt komme. Das Thema Glauben werde trotzdem als wichtig für zukünftige Entwicklungen der Väterarbeit eingeschätzt, dem man sich gezielt und mit spezifischen Zugängen widmen solle.

12 Siehe <https://www.verband-binationaler.de/projekte/vaterzeit-im-ramadan-beendet-leipzig/>; zuletzt aufgerufen am 05.04.2023.

13 Siehe <https://smf-verband.de/elternarbeit/vaeterarbeit/>; zuletzt aufgerufen am 05.04.2023.

nomedizinische Zentrum mit Sitz in Berlin (EZB) führte seit 2016 gewaltpräventive Projekte im Bereich der Hilfen für Geflüchtete durch (vgl. EZB 2018), zuerst mit Fokus auf Frauen* und Kinder (vgl. EZB 2019a). Ab 2017 wurde dann zusätzlich ein Konzept für geflüchtete Männer* entwickelt und durchgeführt. Im Jahr 2017 wurden an mehreren Standorten bundesweit insgesamt 18 männliche Mediatoren für Gewaltprävention ausgebildet, 2018 waren es an fünf Standorten zusammengekommen 94 Mediatoren (vgl. EZB 2019b). Wie bereits die geflüchteten Frauen* in der ersten Projektphase, wurden nun auch die geflüchteten Männer* zunächst für ihre Tätigkeit ausgebildet.¹⁴ Danach gingen sie (auf Honorarbasis bezahlt) für aufsuchende gewaltpräventive Sensibilisierungs-Workshops in Gemeinschaftsunterkünfte oder anderen Orten des Alltagslebens (auch zu Selbstorganisationen Geflüchteter), positionierten sich damit gegen Gewalt in der Familie und verwiesen auf vorhandene Hilfsangebote. Gerade angesichts der im vorliegenden Artikel diskutierten Stereotypen-Negativ-Diskurse über Muslime* kann das Projekt, in dem die Ressourcen geflüchtete Männer* zur Gewaltprävention gesehen und erfolgreich eingesetzt wurden, kaum genug als großer positiver Schritt gewürdigt werden. Auch wenn für das Projekt Informationen zur nachhaltigen Sicherung im Sinne struktureller Verankerung nach Ende der (geförderten) Modell-Phase fehlen, lässt sich zusammenfassend festhalten: Im genannten Sinn erscheint es sinnvoll und ertragreich, dass mittels etablierter Ansätze für muslimische Jungen*, Männer* und Väter* zukünftig feste Strukturen entstehen, so dass sich die Versorgungssituation mit genderbewussten und geschlechtergerechten, religionssensiblen Bildungsansätzen verbessert, wie sie für geflüchtete (oft auch muslimische) Mädchen* und Frauen* vorhanden sind (vgl. Henke 2018).

Nun soll es um die folgende Frage gehen: Was sind mögliche Gründe dafür, dass die Projekte erfolgreich sind? Als Teil männlichkeitsreflexiver Praxis Sozialer Arbeit im Kontext Islam sind die teils vorhandenen traditionellen Männlichkeitsentwürfen und auch die Kritik an ihnen zu reflektieren. Das betrifft auch die Spannungen zwischen den unterschiedlichen Ansätzen und umfasst zudem Fragen der Parteilichkeit und des Empowerments für mitunter antiislamisch, rassistisch und sozial exkludierte muslimische Männer*. Dabei kann das Praxispostulat von Olaf Jantz als Orientierung für eine solche Haltung dienen: „Es existiert eine produktive Spannung eines ‚Sowohl als auch‘ von so viel Parteilichkeit wie möglich und so viel Antisexismus wie nötig“ (Jantz 2003: 63).

Die Chancen dieser Reflexionen von Haltungen lassen sich noch verbinden mit dem Ansatz von Markus Theunert und Matthias Luterbach (2021): Sie beschrieben eine dreifache Entwicklung (*triple development*) aus Unterstützen,

14 Themen der Fortbildung waren: Grundlagen zu sexualisierter Gewalt und den Risikofaktoren; rechtliche Grundlagen Männlichkeit und Gewalt; Traumata, Signale und Folgen; Hilfe, Schutz und Verfahren bei Gewalt sowie Gewalt-Deeskalation.

Begrenzen und Öffnen, wobei Aspekte der Diversität und Intersektionalität, auch bezüglich Rassismuskritik, bislang fehlen: „Geschlechterreflektierte Männerarbeit muss gleichwertig und gleichzeitig unterstützend, begrenzend und öffnend wirken. Sie gelingt in der Balance dieser drei unterschiedlichen Haltungen und Ansätze“ (Theunert/Luterbach 2021, 100).

Birol Mertol formuliert die Spannungen von Haltungen fokussierter im Blick auf Rassismuskritik:

„Demnach wäre ein erster Schritt, dass Jungen* eine Distanz zu den alltäglichen stereotypen Konstrukten um BPoC Jungen* und rassifizierten Männlichkeiten* im eigenen Umfeld aufbauen. Gleichzeitig ist es wichtig, sich kritisch mit Männlichkeiten*, Sexismus und Heteronormativität auseinanderzusetzen.“ (Mertol 2020, 258)

Dass sich beide Haltungen gleichzeitig einnehmen lassen, lässt sich außer in der Reflexion von erfolgreichen Praxisprojekten auch in einem Text von Fikri Anıl Altıntaş (2021) erkennen, in dem er aus fachlicher wie autobiographischer Sicht ebenfalls gleichermaßen beide Aspekte diskutiert: Er äußert Selbstkritik an problematischen Einstellungen und Verhaltensweisen von (post-)migrantisches bzw. muslimisch positionierten oder als solchen gelesenen Männern* in seiner Lebensgeschichte und schildert die schwierigen Folgen, selbst als türkisch und muslimisch gelesener Mann* rassistische Männlichkeitszuschreibungen zu erleben.¹⁵

An diesem Punkt lassen sich Fragen von Haltungen und Verortungen männlichkeitsreflexiver Ansätze noch vertiefen. In der zweiten Erhebungsphase wurde das Thema der Jungen*- und Männer*arbeit einbezogen.

Nun wird abschließend im Kontext der Frage um Haltungen der Gesellschaft oder Fachkräften der Profession Sozialer Arbeit die Differenzierung zwischen männer*identifizierten und frauen*identifizierten Ansätzen in der Jungen*- und Männer*- und Väter*arbeit diskutiert und auf das Artikelthema von Männlichkeit, Islam und Rassismuskritik hin erörtert. Willi Walter differenziert anhand möglicher Ziele und Motive verschiedene Ansätze, mit denen er die Aktivitäten auf Männer*seite für mehr Geschlechterdemokratie typisiert: Männer*identifizierte Ansätze würden in den Mittelpunkt rücken, dass Männer* (auch) ein Eigeninteresse daran haben, patriarchale Strukturen zu überwinden. Demgegenüber würden frauen*identifizierte Ansätze mehr aus

15 Zur wertvollen Arbeit von Fikri Anıl Altıntaş (2021), möglicherweise gerade weil er als HeForShe-Botschafter von *UN Women* tätig ist, lässt sich zugespitzt formuliert anmerken: In seiner Rolle wird er vermutlich oft mehr im Sinne einer Aktivität gemäß dem frauenidentifizierten Ansatz der Männlichkeitskritik verortet, auch wenn er selbst seinen Ansatz vermutlich als *dialektisch* bewerten würde. Siehe <https://unwomen.de/heforshe/botschafterinnen-heforshe-deutschland/>; zuletzt aufgerufen am 05.04.2023.

„Frauen*perspektive“ auf Männer* blicken und daher Männer*arbeit insbesondere als Beitrag zum feministischen Projekt sehen. Zuletzt entwickelte, neuere dialektische Ansätze würden versuchen, sich dem Dilemma von Entweder-Oder-Logiken dieser beiden Zugänge zu entziehen und männer*- sowie frauen*identifizierte Ansätze als miteinander verbunden begreifen (vgl. Walter 2001, 18–21).

Die Reflexion der Ansätze und mögliche Verortungen von Praxisprojekten oder Aktivitäten können zur Klärung der aufgeworfenen Frage beitragen, inwiefern die Gesellschaft muslimischen Jungen*, Männern* und Vätern* ein eigenes Interesse an emanzipativen Beiträgen zur (auch privaten familiären) Geschlechterdemokratie zutraut oder eben nicht. Es wäre zu fragen, inwiefern sich möglicherweise zeitverzögert im Kontext von Migration und Islam ähnliche Dynamiken erkennen lassen, so wie sie Walter nachgezeichnet hat.

Diese neuen professionellen Perspektiven und Haltungen von Fachkräften sind erst noch im Rahmen rassismuskritischer Ansätze weiterzuentwickeln, um unzutreffende Polarisierungen in Entweder-Oder-Logiken von Opfer- und Tätererfahrungen muslimischer Männer* zu überwinden und den vorgeschlagenen Blick auf Ambivalenzen endlich (weiter-) zu entwickeln, in die Praxis umzusetzen und dauerhaft in der Profession zu verankern.

Für die kommende Zeit bestehen daher viele Herausforderungen, denn es mangelt bisher an Ansätzen rassismuskritischer und diversitätsbewusster Jungen*- und Männer*arbeit, mit deren Hilfe Transformationen und Empowerment für muslimische Jungen*, Männer* oder Väter* vorangetrieben werden können. Die vorliegenden Ausführungen haben deutlich klargemacht, wie dringend innovative Ansätze der Bildungs- und Sozialarbeit sowie zukunftsweisende Initiativen der Selbstorganisation der muslimischen Community benötigt werden, insbesondere, um die noch wirkmächtigen ethnisierenden oder auch islam-bezogenen religionisierenden Männlichkeitsdebatten zu kritisieren, aufzubrechen und muslimischen Jungen*, Männern* und Vätern* mehr unterstützende Angebote zu machen.

6. Schluss

Der Beitrag hat versucht, aktuelle Entwicklungen im Feld von Männlichkeiten und Islam aufzuzeigen, Prozesse der Transformation sichtbar zu machen und diese vor allem männlichkeitstheoretisch zu erklären. Mit Hilfe der intersektionalen Sicht sollte deutlich werden, dass sich in konsequent vergleichender Sicht auf Männer ohne und mit Migrationshintergrund verschiedenen Glaubens sowohl Unterschiede als auch Gemeinsamkeiten zeigen. Dieser Ansatz des Vergleichs im Rahmen eines geschlechter- und männlichkeitstheoretischen Rahmens sollte weiter vorangetrieben werden, da er gute Chancen bietet, ste-

reotype Zuschreibungen islamfokussierter Religionisierung in Genderdebatten zu hinterfragen, zu dekonstruieren und so zu überwinden.

Zukünftig erscheinen folgende Fragen weiter diskussions- und vertiefungsbedürftig: Was müssen innovative und emanzipative Forschung, Politik, Soziale Arbeit und Pädagogik zum Thema Männlichkeiten und Islam heute konkret leisten, um Männlichkeitskritiken zur Transformation und Pluralisierung männlicher Lebenschancen voranzutreiben? Wie kann man angesichts der Forschungsdesiderate Diskurse zu Männlichkeiten und Islam emanzipativ und in Richtung Geschlechtergerechtigkeit forcieren?

Es bleibt zu hoffen, dass bald ressourcenorientierte und differenzsensible Ansätze zur Verwirklichung von Geschlechterdemokratie in der multireligiösen Migrationsgesellschaft entstehen, wo nötig und sinnvoll auch in Verbindung mit Projekten zur Deradikalisierung beziehungsweise Radikalisierungsprävention. Das kann, neben nötiger Kritik an konservativen Männlichkeiten und Emanzipationswiderständen auf Männerseite, durch Emanzipationsanstrengungen (muslimischer) Männer und Väter mit Migrationshintergrund geschehen, die verstärkt anerkannt und unterstützt werden sollten.

Gegen den Trend der Individualisierung von Problemlagen müssen strukturelle Aspekte gesellschaftlicher (Macht-)Verhältnisse konsequent mit in den Blick genommen werden, weil sich Diskriminierungen und (Bildungs-)Benachteiligungen im Lebensalltag vieler (junger) migrantischer Männer und Muslime niederschlagen, insbesondere im Kontext sozialer Ungleichheit und in sogenannten benachteiligten und stigmatisierten Stadtteilen.

Um die (Re-)Produktion migrantischer wie muslimischer Männlichkeitskonstrukte zu erschließen und zu dekonstruieren, sehe ich es als fruchtbar an, einen Transfer von Erkenntnissen der Frauen- in die Männlichkeitsforschung zu leisten und beide Themenfelder enger als bisher miteinander zu verbinden.

Zwar werden zunehmend Ansätze zur professionellen Unterstützung von Resilienz, Empowerment und der Selbstorganisation von Muslimen (vgl. IDA 2019 und Universität Duisburg-Essen 2020) entwickelt, diese sind meines Erachtens jedoch noch in männlichkeitsreflektierter Sicht weiterzuentwickeln. Der Aspekt von Selbsthilfe und Empowerment wird abschließend betont, weil es als besonders wichtig erachtet wird, dass die muslimischen Jungen*, Männer* und Väter*, teils mit (Flucht-)Migrationshintergrund, sich und ihre Bedarfe vermehrt selbst repräsentieren und vertreten können. Angestrebt werden sollte, dass sich Fachkräfte in der Arbeit mit dieser Zielgruppe mit den Risiken einer paternalistischen Haltung oder auch von anwaltschaftlicher Stellvertretung befassen und diese reflektieren, sich wenn möglich davon lösen und möglichst viel Verantwortung in die Hände der Betroffenen geben (*power sharing*). Eine solche Umsetzung von Empowerment hat auch mit Fragen der Repräsentation zu tun: Damit muslimische Jungen*, Männer* und Väter* ihre Bedarfe und fachlichen wie politischen Forderungen zunehmend selbst vertreten können,

braucht es Strukturen von und für diese emanzipierten, gleichstellungsorientierten Männer* und Väter*, sozusagen ein starkes Pendant zum Dachverband der Migrantinnenorganisationen DaMigra e.V., der als Verein seit 2014 bundesweit über 60 Mitgliedsorganisationen vereint.¹⁶ Für erfolgversprechende Entwicklungen in diese Richtung seitens der muslimische Jungen*, Männer* und Väter* kann beispielsweise auf das Bundesweite Netzwerk Männlichkeiten, Migration und Mehrfachzugehörigkeiten e. V.¹⁷ verwiesen werden, das sich gleichermaßen für kultursensible und rassismuskritische Männerpolitiken einsetzt (vgl. Tunç 2012). Hier haben auch Selbstorganisation von Männern mit (Flucht-)Migrationshintergrund Relevanz: Wenn sich solche Selbstorganisationen (vgl. zum Beispiel Autor*innenkollektiv „Jugendliche ohne Grenzen“ 2018) auf Männlichkeiten fokussieren, bieten ihre Aktivitäten die Chance, Widerstand gegen die oben genannten ethnisierten und islambezogen religionisierten Männlichkeits- und Väterdiskurse zu leisten und emanzipative Aktivitäten muslimischer Männer* voranzutreiben.

Dringend gebraucht werden nicht nur kritische Diskursanalysen, sondern auch vielfältige Entwicklungen in der Sozialen Arbeit und Bildungsarbeit, so dass die hier diskutierten Hindernisse schrittweise beseitigt werden können. Zu den Hindernissen gehören die Vorannahmen, dass muslimische (oder als solche gelesenen) Männlichkeiten nicht als verletzlich und betroffen von antimuslimischen Rassismen gedacht werden können, oder dass sie über keine emanzipatorische Ressourcen verfügen (vgl. den Beitrag von Davide Torrente in diesem Band).

Nun stellt sich für die Zukunft die Frage, gleichermaßen als visionärer Ausblick für die Zeit in ungefähr 10 bis 15 Jahren: Welchen Platz wird dann das männlichkeitsreflexive Teil in der genannten Reihe der hier vorgestellten, guten Modellprojekte eingenommen haben? Wird es gelingen, dass diese professionellen und wertvollen Ansätze nicht nur dauerhaft wertgeschätzt werden, sondern auch nachhaltig in den Strukturen und der Breite der Angebotspalette Sozialer Arbeit im Kontext von Männlichkeiten und Islam verankert werden? Das wäre wünschenswert, und so ist zu hoffen, dass sie in Zukunft auch als Schritt zur dauerhaften Strukturveränderung betrachtet werden können. Das Potenzial dafür ist da, nun bleibt abzuwarten, wie erfolgreich die Wirkungen sein werden. Es gibt und bleibt weiterhin viel zu tun, so dass sich eine Aufforderung an den Schluss der Männlichkeitsperspektiven im Kontext von Forschung, Sozialer und politischer Arbeit setzen lässt: Es gilt, gleichermaßen männlichkeitskritisch, empowerend und kritisch gegen (antimuslimische) Rassismen weiter zu arbeiten und dran zu bleiben!

16 Vgl. <http://www.damigra.de>; zuletzt aufgerufen am 05.04.2023.

17 Vgl. <http://www.netzwerk-mmm.de/>; zuletzt aufgerufen am 05.04.2023.

Literatur

- Altıntaş, Fikri Anıl (2021): 1001 Annahmen, die nicht meine waren. In: Blu Doppe, Daniel Holtermann (Hg.) (2021): Vom Scheitern, Zweifeln und Ändern – Kritische Reflexionen von Männlichkeiten. Münster: Unrast Verlag. 77–91.
- Amjahid, Mohamed (2022): Let's Talk About Sex, Habibi. Liebe und Begehren von Casablanca bis Kairo. München: Piper.
- Autor*innenkollektiv „Jugendliche ohne Grenzen“ (2018): Zwischen Barrieren, Träumen und Selbstorganisation. Koordiniert von Mohammed Jouni. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- BauSteineMänner (Hg.) (2001): Kritische Männerforschung. Neue Ansätze zur Geschlechtertheorie. 3. erw. Aufl. Hamburg: Argument-Verlag.
- Beck, Dorothee/Gesterkamp, Thomas/Kemper, Andreas/Stiegler, Barbara/von Barga, Henning (2021): Antifeminismus auf dem Weg durch die Institutionen. Strategien und maskulistische Netzwerke. Berlin: Gunda-Werner-Institut; auch als E-Paper via <https://www.gwi-boell.de/de/antifeminismus>; zuletzt aufgerufen am 04.04.2023.
- Connell, Raewyn (2000): Der gemachte Mann. Konstruktion und Krise von Männlichkeiten. 2. Aufl. Opladen: Leske und Budrich.
- De Soudy, Amanullah (2014): Crisis of Islamic Masculinities. London: Bloomsbury Academic.
- Dietze, Gabriele (2016): Das ‚Ereignis‘ Köln. In: *Femina Politica*, 25(1), 93–102. <https://doi.org/10.3224/feminapolitica.v25i1.23412>
- Dietze, Gabriele (2019): Sexueller Exzeptionalismus. Überlegenheitsnarrative in Migrationsabwehr und Rechtspopulismus. Bielefeld: transcript. <https://doi.org/10.1515/9783839447086>
- El Masrar, Sineb (2018): Muslim Men. Wer sie sind, was sie wollen. Freiburg im Breisgau: Herder.
- El-Menouar, Yasemin/Becher, Inna (2014): Geschlechterrollen bei Deutschen und Zuwanderern christlicher und muslimischer Religionszugehörigkeit. Forschungsbericht 21. Nürnberg: Bundesamt für Migration und Flüchtlinge.
- EZB 2018 = Ethnomedizinisches Zentrum Berlin (2018): Schutz und Sicherheit vor Gewalt für geflüchtete Frauen, Männer und Kinder in Deutschland. 3. erw. Aufl. Berlin.
- EZB 2019a = Ethnomedizinisches Zentrum Berlin (2019a): Ratgeber Gewaltschutz für Frauen in Deutschland. Berlin.
- EZB 2019b = Ethnomedizinisches Zentrum Berlin (2019b): Ratgeber für geflüchtete und neuzugewanderte Männer. Berlin.
- Henke, Finja (2018): Erfahrungen aus der Praxis. Erprobte Strategien und Angebote zur Stärkung der Selbständigkeit und Teilhabe. In: Heinrich-Böll-Stiftung (Hg.): E-Paper. Frauen und Flucht. Vulnerabilität – Empowerment – Teilhabe. Ein Dossier. Berlin: Heinrich-Böll-Stiftung. 78–83.
- Hierl, Katharina (2012): Die Islamisierung der deutschen Integrationsdebatte. Zur Konstruktion kultureller Identitäten, Differenzen und Grenzziehungen im postkolonialen Diskurs. Münster: Lit.

- Huxel, Katrin/Spies, Tina/Supik, Linda (2021): „PostKölnialismus“. Otheringeffekte als Nachhall im akademischen Raum? In: Katrin Huxel, Juliane Karakayali, Ewa Palenga-Möllnbeck, Marianne Schmidbaur, Kyoko Shinozaki, Tina Spies, Linda Supik, Elisabeth Tuidar (Hg.): Postmigrantisch gelesen. Transnationalität, Gender, Care. Bielefeld: transcript. 127–144. <https://doi.org/10.14361/9783839447284-008>
- Informations- und Dokumentationszentrum für Antirassismuserarbeit e.V. (IDA) (Hg.) (2019): Antimuslimischer Rassismus und Muslimische Jugendarbeit in der Migrationsgesellschaft. IDA-Reader. Düsseldorf.
- Jantz, Olaf (2003): Männliche Suchbewegungen – Antisexistisch und parteilich? Jungenarbeit zwischen Begegnung und Veränderung. In: Olaf Jantz, Christoph Grote, (Hg.): Jungenarbeit. Konzepte und Impulse aus der Praxis. Opladen: Leske + Budrich. 63–88. https://doi.org/10.1007/978-3-663-11029-3_5
- Kelek, Necla (2006): Die verlorenen Söhne. Plädoyer für die Befreiung des türkisch-muslimischen Mannes. Köln: Kiepenheuer & Witsch.
- Kiefer, Michael (2014): Dialog als Methode der Radikalisierungsprävention. Das Modellprojekt „Ibrahim trifft Abraham“. In: Landesarbeitsgemeinschaft Jungenarbeit NRW (Hg.): Dokumentation der Konferenz Praxis der Jungenarbeit 13: „Partizipation zwischen pädagogischer Rhetorik und Haltung“ am 28. 11. 2013 im LVR in Köln. 53–68.
- Knapp, Gudrun-Axeli (2005): „Intersectionality“ – ein neues Paradigma feministischer Theorie? Zur transatlantischen Reise von „Race, Class, Gender“. In: Feministische Studien, 23(1), 68–81. <https://doi.org/10.1515/fs-2005-0107>
- Lingen-Ali, Ulrike/Mecheril, Paul (2020): Rückständigkeitsgenerative Geschlechterdiskurse in der Migrationsgesellschaft. Eine Einleitung. In: Ulrike Lingen-Ali, Paul Mecheril (Hg.): Geschlechterdiskurse in der Migrationsgesellschaft. Zu „Rückständigkeit“ und „Gefährlichkeit“ der Anderen. Bielefeld: transcript. 7–16. <https://doi.org/10.1515/9783839453391-001>
- Mertol, Birol (2020): Rassistische Konstrukte und Männlichkeiten.* Rassismuserfahrungen bei Jungen* und Empowerment als Konzept für die Jungen*arbeit. In: Birgit Jagusch, Yasmine Chehata (Hg.): Empowerment und Powersharing. Ankerpunkte – Positionierungen – Arenen. Weinheim/Basel: Beltz Juventa. 251–263.
- MAIS NRW = Ministerium für Arbeit, Integration und Soziales des Landes Nordrhein-Westfalen (Hg.) (2011): Väter mit Migrationshintergrund. Düsseldorf.
- Mosse, George L. (1996): Das Bild des Mannes. Zur Konstruktion der modernen Männlichkeit. Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag.
- multilateral academy ggmbh (Hg.) (2011): Muslim 3.0. Die Dokumentation. URL: https://www.vielfalt-mediathek.de/wp-content/uploads/2020/12/muslim_3.0_abschlussbericht_final_rz.pdf; zuletzt aufgerufen am 05.04.2023.
- Pfeiffer, Christian/Baier, Dirk/Kliem, Sören (2018): Zur Entwicklung der Gewalt in Deutschland. Schwerpunkte: Jugendliche und Flüchtlinge als Täter und Opfer. In: Zürcher Hochschule für Angewandte Wissenschaften. <https://www.bmfsfj.de/bmfsfj/service/publikationen/zur-entwicklung-der-gewalt-in-deutschland-/121148>; zuletzt aufgerufen am 04.04.2023.

- Potts, Lydia/Kühnemund, Jan (2010): Das „andere“ Geschlecht. Maskulinitäten und Islam in der Gender- und Migrationsforschung. In: Suanne Lanwerd, Márcia E. Moser (Hg.): *Frau – Gender – Queer. Gendertheoretische Ansätze in der Religionswissenschaft*. Würzburg: Königshausen & Neumann. 37–53.
- Potts, Lydia/Kühnemund, Jan (Hg.) (2008): *Mann wird man. Geschlechtliche Identitäten im Spannungsfeld von Migration und Islam*. Bielefeld: transcript. <https://doi.org/10.1515/9783839409923>
- Prömper, Hans/Jansen, Mechthild M./Ruffing, Andreas/Nagel, Helga (2010): *Was macht Migration mit Männlichkeit? Kontexte und Erfahrungen zur Bildung und Sozialen Arbeit mit Migranten*. Opladen: Barbara Budrich. <https://doi.org/10.2307/j.ctvddzm31>
- Richter, Robert/Verlinden, Martin (2000): *Vom Mann zum Vater. Praxismaterialien für die Bildungsarbeit mit Vätern*. Münster: Votum.
- Sanyal, Mithu M. (2017): Postkolonialismus. In: *Journal Netzwerk Frauen- und Geschlechterforschung NRW*. Nr. 41. Essen. 58–62.
- Scheibelhofer, Paul (2011): Intersektionalität, Männlichkeit und Migration. Wege zur Analyse eines komplizierten Verhältnisses. In: Sabine Hess, Nikola Langreiter, Elisabeth Timm (Hg.): *Intersektionalität Revisited. Empirische, theoretische und methodische Erkundungen*, Bielefeld: transcript. 149–172. <https://doi.org/10.1515/transcript.9783839414378.149>
- Seidel, Eberhard (2008): In welche Richtung verschieben sich die medialen Diskurse zum Islam? In: Wilhelm Heitmeyer (Hg.): *Deutsche Zustände*. Folge 6. Frankfurt a. M.: Suhrkamp. 250–259.
- Shooman, Yasemin (2012): Das Zusammenspiel von Kultur, Religion, Ethnizität und Geschlecht im antimuslimischen Rassismus. In: *Aus Politik und Zeitgeschichte*, 62(16–17), 53–57.
- Siebert, Manuel (2020): *Die Religionszugehörigkeit, religiöse Praxis und soziale Einbindung von Geflüchteten*. BAMF-Kurzanalyse Nr. 02/2020 des Forschungszentrums Migration, Integration und Asyl des Bundesamtes für Migration und Flüchtlinge. Nürnberg.
- Theunert, Markus (2012): Männerpolitik(en): ein Rahmenkonzept. In: Markus Theunert (Hg.): *Männerpolitik. Was Jungen, Männer und Väter stark macht*. Wiesbaden: VS Verlag. 13–56.
- Theunert, Markus/Luterbach, Matthias (2021): *Mann sein ...!? Geschlechterreflektiert mit Jungen, Männern und Vätern arbeiten. Ein Orientierungsrahmen für Fachleute*. Weinheim/Basel: Beltz Juventa.
- Toprak, Ahmet (2019): *Muslimisch, männlich, desintegriert. Was bei der Erziehung muslimischer Jungen schief läuft*. München: Econ Verlag.
- Tunç, Michael (2012): *Männlichkeitsforschung und Intersektionalität*. In: *Portal Intersektionalität*. <http://portal-intersektionalitaet.de/uploads/media/Tunc.pdf>; zuletzt aufgerufen am 05.04.2023.
- Tunç, Michael (2018): *Väterforschung und Väterarbeit in der Migrationsgesellschaft. Rassismuskritische und intersektionale Perspektiven*. Wiesbaden: Springer VS. <https://doi.org/10.1007/978-3-658-21190-5>
- Tunç, Michael (2019): *Männlichkeiten und Islam. Kritiken und Transformationen*. In: Silvia Horsch, Melahat Kişi, Kathrin Klausning, Annett Abdel-Rahman (Hg.):

- Der Islam und die Geschlechterfrage. Theologische, gesellschaftliche, historische und praktische Aspekte einer Debatte. Frankfurt am Main: Peter Lang. 39–80.
- Tunç, Michael (2021): Männlichkeitskritik, Islam und Transformationen in Forschung und Praxis. In: CIBEDO. Zum Gespräch zwischen Christen und Muslimen, (4), 161–167.
- Universität Duisburg-Essen, Fakultät für Bildungswissenschaften, AG „Migrations- und Ungleichheitsforschung“, Projekt „Islamfeindlichkeit im Jugendalter“ (Hg.) (2020): Präventionsansätze gegen Antimuslimischen Rassismus und Islamfeindlichkeit für Schule und außerschulische Jugendarbeit. Duisburg.
- Verband binationaler Familien und Partnerschaften (Hg.) (Großer-Kaya, Carina/Karadeniz, Özcan/Treichel, Anja 2014): Väter in interkulturellen Familien. Erfahrungen – Perspektiven – Wege zur Wertschätzung. Frankfurt/Main: Brandes & Apsel.
- Walter, Willi (2001): Männer entdecken ihr Geschlecht. Zu Inhalten, Zielen, Fragen und Motiven von Kritischer Männerforschung. In: BauSteine Männer (Hg.): Kritische Männerforschung. Neue Ansätze in der Geschlechtertheorie. 3. Auflage. Argument-Sonderband AS 246. Hamburg: Argument-Verlag. 13–26.
- Zulehner, Paul M./Steinmair-Pösel, Petra (2014): Gleichstellung in der Sackgasse? Frauen, Männer und die erschöpfte Familie von heute. Wien: Styria Premium.

Junge geflüchtete Männer* und Soziale Arbeit in schwierigen Verhältnissen

Susanne Spindler

1 Einleitung

Als migrantisch oder geflüchtet wahrgenommene junge Männer* stehen immer wieder im Fokus des öffentlichen Interesses, vor allem in Verbindung mit Gewalt. Auch die Diskussionen nach der Silvesternacht 2022/23 in Berlin zeigen, dass viele Medien- und Politikvertreter*innen migrantische oder geflüchtete biografische Anteile bei der Beschreibung männlicher Täterschaft reflexartig hervorheben, skandalisieren und damit die öffentliche Aufmerksamkeit lenken. Dies hat zahlreiche Folgen und Nebenwirkungen, und das, was eigentlich besprochen werden müsste, gerät in den Hintergrund – etwa Klassenverhältnisse, gekoppelt mit anderen gesellschaftlichen Ungleichheiten, oder die politischen Verhältnisse in einer von rassistischen Strukturen durchdrungenen Migrationsgesellschaft. Gerade sie sollten in den Blick genommen werden, da sie die gesellschaftliche Teilhabe vor allem geflüchteter Personen verhindern. Die herrschende Art der Diskursführung produziert und reproduziert dauerhaft Abwertung und Alterität, verfestigt in Gesetzen und Institutionen. Besonders junge männliche Geflüchtete sind vielfachen Markierungen und Kriminalisierung ausgesetzt.

Wie bewegt sich Soziale Arbeit in diesen Verhältnissen, und wie kann sie sich bewegen? In den folgenden Ausführungen werden einige Schlaglichter gesetzt. Zunächst wird Soziale Arbeit mit Geflüchteten im Kontext der strukturellen Bedingungen betrachtet, die Verwerfungen mit sich bringen. Ein zweiter Strang skizziert den Diskurs um Männlichkeit, Flucht und Migration und die Verstrickung Sozialer Arbeit darin. Problematiken geflüchteter Männer* in Zusammenhang mit Männlichkeiten und ihrer gesellschaftlichen Positionierung werden in einem dritten Schritt beleuchtet; dabei werden die möglichen Ansatzpunkte für die Entwicklung Sozialer Arbeit in den Blick genommen.

2. Buckelpiste: Migrationspolitiken, strukturelle Bedingungen im Nationalstaat und Ausgrenzungen

Abwehrversuche von Migration begegnen und begleiten Geflüchtete nicht nur auf ihrem Fluchtweg. Überall auf der Welt werden Abschottungen, Grenzziehungen, die Auswahl von Migrant*innen nach Verwertungsaspekten, Exklu-

sionen zum Beispiel durch Lager und (noch) strikter werdende Migrationsgesetzgebungen vor allem unter dem Diktat von ‚Grenzschutz‘ und ‚Sicherheit‘ zu Hauptbestandteilen von Migrationspolitiken. Das alles hat Auswirkungen auf die Betroffenen und auch auf die Soziale Arbeit. Migrationspolitiken verschränken sich in selbstverständlicher Weise mit restriktiven ordnungs- und sicherheitspolitischen Maßnahmen und dominieren damit die Debatte um Flucht. In der Folge charakterisieren strukturelle Exklusionen und Prozesse der Entrechtung die zentrale Funktionsweise des Migrationsregimes (Karakayalı/Tsianos 2005: 49).

Im Arbeitsfeld Flucht konkretisiert sich das für Soziale Arbeit, etwa im Umgang mit den Auswirkungen, die diese Exklusionen auf die Adressat*innen haben und die letztlich auch für Soziale Arbeit vielerorts zum Hemmnis werden. Soziale Arbeit wird darüber hinaus auch direkt in Ordnungs- und Sicherheitspolitiken verwoben, beispielsweise in der Forcierung der Beratung zur so bezeichneten ‚freiwilligen‘ Rückkehr oder in der Einforderung von Informationen seitens der Polizei. Diese Indienstnahme, mit der Soziale Arbeit zu einem Bestandteil der Ordnungsmacht gemacht werden soll, führt zu einem zentralen Widerspruch mit dem Verständnis einer Profession, die von Menschenrechten und Sozialer Gerechtigkeit geleitet ist (Spindler 2020: 53 ff.).

Migrationspolitische Interessen und deren Umsetzung sind an vielen Stellen konträr zu den Standards und Überzeugungen einer mandatsgerechten und an Menschenrechten orientierten Sozialen Arbeit (Scherr 2018: 52). Innerhalb eines Paradigmas, das Migration als Sicherheitsproblem diskutiert, werden mutmaßliche ‚nationale Interessen‘ immer wieder betont und zur Richtschnur des Handelns erklärt. Dazu gehört auch die Verengung der Debatte auf ‚Nützlichkeit‘, die gewollte Migration charakterisiert und ein Bestandteil des Versuchs ist, Migration zu kontrollieren. Seit vielen Jahren sieht sich Soziale Arbeit immer wieder genötigt, diesem Diskurs menschenrechtliche Ansprüche entgegenzuhalten bei gleichzeitig stark eingeschränkten Möglichkeiten.

Hinzu kommt: Soziale Arbeit ist selbst auch in nationalstaatliche Verhältnisse verwoben, worauf Albert Scherr zu Recht immer wieder hinweist. Daraus resultieren vielfältige Widersprüche:

„[So] sind die Möglichkeiten und Grenzen Sozialer Arbeit in besonderer Weise durch politische Entscheidungen und rechtliche Festlegungen überdeterminiert: Innerhalb des nationalen Wohlfahrtsstaates und seiner Grenzen konstituieren die komplexen Regelungen des Ausländer- und Flüchtlingsrechts unterschiedliche Gruppen, die einen differenzierten, hierarchisch abgestuften Zugang zu sozialen Leistungen haben.“ (Scherr 2021: 198)

In Zielländern wie Deutschland wirken vielfältige Formen von internen Grenzsetzungen. Zur entscheidenden Trennlinie wird die Frage der Anerkennung oder Aberkennung des Status als Asylberechtigte, Flüchtlinge oder subsidiär

Schutzberechtigte. Geflüchtete werden nicht gleichbehandelt, denn an die so genannte Bleibeperspektive vor Abschluss eines Asylverfahrens und an den jeweiligen Aufenthaltsstatus sind eine Reihe von Rechten oder Barrieren gekoppelt. Wird ein Schutzstatus verweigert, sieht sich Soziale Arbeit stark in ihrer Arbeit mit den davon Betroffenen eingeschränkt, was wiederum mit dem universalistischen Selbstanspruch kollidiert (a. a. O.: 198). Teilweise sind die Möglichkeiten zur gesellschaftlichen Teilhabe rechtlich oder finanziell so beschnitten, dass zum Beispiel Menschen in Duldung oder aus so genannten ‚sicheren Herkunftsländern‘ selbst notwendig dringende Maßnahmen wie Sprachkurse nicht nutzen dürfen und auch nicht finanziert bekommen.

Auch die Aufteilung und Separierung Geflüchteter in verschiedene Einrichtungen wie Landesaufnahmeeinrichtungen oder in Bayern in so genannte ‚Ankerzentren‘ sind die Folge eingezogener Differenzlinien, die zur machtvollen Praxis werden. Die Verweildauer von Asylsuchenden dort ist unterschiedlich lang, je nach Bleibeperspektive, was stark mit dem Herkunftsland zusammenhängt. Menschen aus so genannten ‚sicheren Herkunftsstaaten‘ dürfen diese Einrichtungen meist gar nicht mehr verlassen. So werden sie mit der Aufenthaltsdauer markiert, kaserniert und schlechter behandelt.

Letztlich auch unter Mitarbeit von Sozialer Arbeit werden diese Systeme aufrechterhalten und stabilisiert. Ziehen sich die professionellen Träger Sozialer Arbeit zurück, sind Alternativen bei Anbietern zu finden, denen das sozialarbeiterische Selbstverständnis und Wissen fehlt, was zu neuen Problemen führen kann. Zugleich zeigen sich in Theorie und Praxis Sozialer Arbeit Suchbewegungen, Beschränkungen nicht einfach hinzunehmen, sondern ihnen direkt oder indirekt zu begegnen, um eine mandatsgerechte Arbeit durchführen zu können.

3. Kreuzung: Flucht und Männlichkeit

Interne Grenzziehungen erfolgen auch durch intersektionale Differenzzuschreibungen. Im Kontext Flucht werden mit Geschlecht einhergehend unterschiedliche Zuschreibungen relevant, wie die von Vulnerabilität, die mit Weiblichkeit oder jungem Alter verknüpft wird, oder auch die von Bedrohung, die mit Männlichkeit, Jugend und Religionszugehörigkeit einhergeht. Spezifische Konstruktionen von Männern* und Männlichkeiten finden unter Berufung zum Beispiel auf ‚kulturelle Eigenheiten‘ oder auf ‚fehlgeschlagene Integration‘ Verbreitung. Dazu gehört vor allem der Topos der ‚Gefahr‘ (Yurdakul/Korteweg 2021), der besonders von geflüchteten Männern* ausgehe, die, wenn sie zudem alleinstehend sind, noch verdächtiger werden. Diese Wahrnehmung, ‚anders‘ und zugleich ‚gefährlicher‘ zu sein als nicht migrierte Männer*, lenkt den Blick weg vom Thema der männlichen Macht und seiner gesellschaftlichen

Relevanz. Dieses wird auf als nicht zugehörig Betrachtete verlagert, und damit ‚nach außen‘. Wir haben es hier mit Dynamiken der Formierung innerer und äußerer Grenzziehungen zu tun. Der „single male refugee“ (Begriff nach Zablotsky 2020: 190) bekommt so als Figur und Vorstellung eine politische Funktion, denn für die ‚Gegenwehr‘ werden restriktive Grenzregime legitimiert und konsolidiert. So werden Geschlechterbilder zu einem Teil der Migrationspolitik, und Geschlecht wird dem Regieren von Migration dienstbar gemacht (Gutekunst 2016: 229). Grenzregime basieren insofern nicht nur auf Praktiken der unmittelbaren Kontrolle oder der Repression, sondern sie arbeiten mit weiteren Mitteln. Dazu gehört auch die Verschleierung von Politiken durch vermeintlich objektive Gesetzgebungen oder die Naturalisierung von Macht- und Herrschaftsverhältnissen (a. a. O.: 230).

Vorstellungen von ‚dem geflüchteten Mann‘ gleichsam als Sozialfigur haben Auswirkungen auf Betroffene und die gesamte Gesellschaft. Mit ihnen geht erkennbar eine Homogenisierung und Entdifferenzierung der Heterogenität von Männern* einher. Es gibt Wissenslücken sowohl in der sozialwissenschaftlichen Forschung als auch in der Praxis Sozialer Arbeit, wenn es um Bedarfe und Erfahrungen geflüchteter Männer* geht – diese werden oft nicht erfragt. Vergeschlechtlichte Erfahrungen geflüchteter männlicher Migranten werden nicht einbezogen, oder sie werden sogar negiert – gerade Vulnerabilität taucht im Kontext *Geschlecht* bei als Männern* gelesenen Geflüchteten kaum auf. Gewaltbedingungen werden ausgeblendet und Gefahren damit bagatellisiert (Krause/Scherschel 2018: 12f.). Wenn Männer* als geschlechtliche Personen auftauchen, dann vorrangig als Unterdrücker (Charsley/Wray 2015).

Für den sozialwissenschaftlichen und sozialarbeiterischen Diskurs zeigen sich in den letzten Jahren allerdings auch Öffnungen (ausführlich dazu Spindler 2023). Diese liegen in der Erhebung von Bedarfen und Themen geflüchteter Männer* (Bundesforum Männer 2018), auch mit Blick auf jugendliches Alter (z. B. Karpenstein/Rohleder 2021), in Darstellungen differenzierter, oft mit Biografien arbeitender Bilder geflüchteter Männer* (z. B. Schneider 2023), oder indem Erlebnisse und Bewältigungsstrategien junger Männer* durch die Flucht aufgezeigt werden (z. B. Sichling/Zentner 2022). In ähnlicher Weise geht es um die Neuformation männlicher Subjektivitäten in mit Sorgearbeit verbundenen transnationalen Familienkonstellationen (Stock 2021) und weitere Potenziale für die Entwicklung progressiver Männlichkeiten durch Flucht (Tunç 2021), indem sich Männer* von den Idealen hegemonialer Männlichkeit (Connell 2000) distanzieren und ihre Handlungen geschlechterdemokratisch ausrichten.

4. Abzweigungen: Entwicklungsbedarfe für die Soziale Arbeit mit fluchterfahrenen jungen Männern*

Wie soll und wie kann Soziale Arbeit unter den skizzierten Rahmenbedingungen in der Arbeit mit fluchterfahrenen jungen Männern* agieren? Beschrieben wurde die dilemmatische Einbettung Sozialer Arbeit in den Nationalstaat und in die immerwährende migrationspolitische Maxime der Begrenzung und Kontrolle von Migration, einhergehend mit einem sicherheits- und ordnungspolitischen Dispositiv. Dieses mündet auch in den Diskurs um *Gefahr*, die gerade von jungen männlichen Geflüchteten ausgehe. Junge Geflüchtete sind, bezogen auf Fluchterfahrung, Alter und Geschlecht, intersektionaler Diskriminierung ausgesetzt. Dazu können sich weitere Dimensionen wie Religion, Klasse und Bildung gesellen. Dies alles in Rechnung gestellt, sind Handlungsspielräume Sozialer Arbeit zugegebenermaßen begrenzt. Entwicklungsbedarfe des Systems sollten dennoch formuliert werden.

Strukturelle Barrieren im Asylsystem sind vielfältig, von der so genannten Bleibeperspektive bis hin zu Wohnsitzauflage oder Arbeitsverboten. Eine klare Adressat*innenorientierung schützt Soziale Arbeit selbst auch davor, sich dem Diktat des *Migration-Security-Nexus* (Vassilis Tsianos in diesem Band) zu unterwerfen. Die Flucht, das Ankommen und der Aufenthalt können nicht schon verdächtig machen oder kriminalisierbar sein. Soziale Arbeit ist dem Schutz der Person verpflichtet; dazu gehören Datenschutz und die Geheimhaltungspflicht, die das Vertrauensverhältnis schützt.

In der Intersektion zu Alter öffnen sich die Spielräume für Soziale Arbeit. Diese können in der Sorge um das Kindeswohl begründet sein, das beispielsweise auch durch Abschiebungen des Familienumfelds gefährdet ist. Die Fürsorge kann auch in die Richtung gehen, dass Maßnahmen der Jugendhilfe bei geflüchteten Jugendlichen über das 18. Lebensjahr hinaus fortgeführt werden. Dies unterliegt den jeweiligen Einschätzungen der kommunalen Verantwortlichen und öffnet damit gerade für die unbegleiteten Jugendlichen Möglichkeiten der Anwendung.

Für Sozialarbeiter*innen ist es relevant, die Auswirkungen des Asylsystems auf das Leben der Betroffenen mitzudenken, wozu auch Auswirkungen auf Konstruktionen von Geschlechtlichkeit gehören (Lang/Spindler 2018). Werden Arbeit und Bildung im Asylsystem verhindert, wie das (zumindest temporär) vorgesehen ist, so entsteht eine Leerstelle, ein mit Langeweile verbundener Wartezustand, den gerade Männer* als Gefahr für sich betrachten, da er mit gesellschaftlicher Abwertung verbunden ist (Kitzberger 2016: 53f.),

Handlungsfähigkeit kann in dieser Lage unterstützt werden, wenn die Subjekte als solche wahrgenommen werden. Junge fluchterfahrene Männer* tauchen aber kaum anders als in stereotypen Rollen auf. Wissensbestände über die Gruppe werden oft marginalisiert, die Betroffenen selbst nicht gehört. Hilf-

reich für die Soziale Arbeit sind Ansätze, die Bilder von Männlichkeiten im Kontext von Flucht diversifizieren. Soziale Arbeit kann dazu beitragen, dass sie nicht als Verdächtige und Störenfriede, sondern als diverse Personen einer nicht homogenen Gruppe sichtbar werden. So können sie in ihren Lebensrealitäten auftauchen, ob als Väter, Söhne, Brüder, als schwul, trans, schwach, stark, traumatisiert, frustriert, friedlich, unter den Bedingungen leidend oder als eigenmächtig handelnde Akteure. Flucht kann dabei als Transformationsprozess, als Bewegung und Veränderung, in der sich auch Gender-, Rollen- und Familienbilder sowie Männlichkeitsvorstellungen wandeln, wahrgenommen werden und bleibt oft unbeleuchtet.

Wenn geflüchtete Männer* als vulnerable Gruppe auftauchen, dann oft in Verbindung zu fehlender Bildung, was zum persönlichen Manko gewendet werden kann. Möglicherweise wird Verfolgung (beispielsweise aufgrund der Verweigerung von Militärdienst) kaum mitgedacht. Die Beschränkung von Vulnerabilität auf Frauen und Kinder verfestigt althergebrachte Männlichkeitsannahmen. Mit der Entwicklung einer geschlechterreflektierenden Perspektive in der Sozialen Arbeit könnte aber die Reproduktion solch spezifischer Annahmen von Männlichkeit im Kontext von Migration verhindert werden. Dazu ist die Normalisierung heteronormativer Denkweisen zu hinterfragen, denn diese führen zu bestimmten Konzepten für Einrichtungen, zu spezifischen Angeboten und auch Behandlungen von jungen Männern*.

Auch Formen von Kollektivität, die sich bei Männern* durch Soziale Arbeit unterstützen lassen, können zum Schutz der Individuen beitragen. So sind etwa Räume des Empowerments für Männer* in prekären Situationen mitzudenken – auch wenn Männlichkeit als kaum politisierbar und ambivalent (Michael Tunç in diesem Band) erscheint. Sie muss auch als Risikofaktor gesehen werden, vor allem wenn in männerbündischen Zusammenschlüssen überkommene Vorstellungen von Männlichkeit ausgelebt werden. Es geht somit auch um die Möglichkeiten zu kritischer Auseinandersetzung mit Männlichkeit und mit Geschlechterverhältnissen. Hier ist insbesondere im Bereich der Jungenarbeit gefragt, gemeinsam mit Kindern und Jugendlichen gewaltfreie Handlungsmuster zu entwickeln. Das ist auch deshalb so wichtig, weil in der Sozialisation von Jungen* und jungen Männern* nach wie vor Anforderungen wie Durchsetzungsfähigkeit, Souveränität, körperliche Kraft sowie die Unterdrückung und Abwertung von Verletzlichkeit, Emotionalität und weiteren mit Weiblichkeit assoziierten Eigenschaften als Leitmotive eine prominente Rolle spielen.

In den oft vielfach exkludierten Lagen sind kreative Angebote gefragt, die als Grundhaltung anerkennend, empowernd, solidarisch, partizipativ und ressourcenorientiert sind und damit allgemeinen Arbeitsweisen Sozialer Arbeit folgen (Lang/Spindler 2018). Sie gestatten einen kritischen Blick auf Geschlechternormen und -anforderungen, damit diese gemeinsam mit den Betroffenen reflektiert und alternative Handlungsformen entwickelt werden können.

Zugleich sind Ansätze einer rassismuskritischen Pädagogik für migrationsgesellschaftliche Zusammenhänge relevant, denn sie hält Rahmungen für eine (bedarfs-)gerechte Arbeit mit den Adressat*innen bereit. Die permanente Entnormalisierung rassifizierter Personen auch in den Strukturen und Institutionen Sozialer Arbeit muss gesehen werden. Um Othering-Prozesse sichtbar zu machen, kritisch zu reflektieren und zu versuchen, daraus resultierende Ausschlüsse nach Möglichkeit zu verhindern oder aufzulösen, sind dekolonisierende Praxen hilfreich. Die Reflexion von *institutional whiteness* ermöglicht es auch innerhalb der Sozialen Arbeit, Weißsein als aktiven Akt zu begreifen, der die hartnäckigen Voraussetzungen für rassistische Strukturen schafft, denn die Verallgemeinerung von Weißsein in Institutionen ist die Orientierung, die sichtbare nicht-weiße Körper kreiert (Ahmed 2007: 156 ff.). Diese Kritik verschiebt den Problemfokus weg von den Adressat*innen hin zu problematischen Strukturen der jeweiligen sozialarbeiterischen Organisation, die an sich arbeiten muss, um den Bedarfen ihrer Nutzer*innen gerecht werden zu können.

Literatur

- Ahmed, Sara (2007): A phenomenology of whiteness. *Feminist Theory*, 8, 149–168. <https://doi.org/10.1177/1464700107078139>
- Bundesforum Männer (2018): Geflüchtete Männer in Deutschland. Eine qualitative Erhebung der Bedarfe, Herausforderungen und Ressourcen geflüchteter junger Männer, Berlin. https://movemen.org/de/wp-content/uploads/sites/2/2018/10/Langfassung_FINAL.pdf; zuletzt aufgerufen am 18.04.2023.
- Charsley, Katherine/Wray, Helena (2015): Introduction: The Invisible (Migrant) Man. In: *Men and Masculinities*, 18(4), 403–423. <https://doi.org/10.1177/1097184X15575109>
- Connell, Raewyn (2000): Der gemachte Mann. Konstruktion und Krise von Männlichkeiten. Westdeutscher Verlag: Opladen. <https://doi.org/10.1007/978-3-663-09604-7>
- Gutekunst, Miriam (2016): Doing Gender und das Regieren der Migration durch Heirat; In: *Feministische Studien*, 34(2), 226–241. <https://doi.org/10.1515/fs-2016-0004>
- Karakayalı, Serhat/Tsianos, Vasilis (2005): Mapping the Order of New Migration. Undokumentierte Arbeit und die Autonomie der Migration. In: *Peripherie* 97/98, 35–65.
- Karpenstein, Johanna/Rohleder, Daniela (2021): Die Situation geflüchteter junger Menschen in Deutschland. Berlin: Bundesfachverband unbegleitete minderjährige Flüchtlinge e. V.
- Kitzberger, Stefan (2016): Gesetzlich verankerte Erwerbslosigkeit und männliches Rollenverhalten von Asylwerbenden. Zusammenhänge und Implikationen für die Praxis. In: *soziales_kapital*, Wissenschaftliches Journal österreichischer Fachhochschulen, 15, 40–56.

- Krause, Ulrike/Scherschel, Karin (2018): Flucht – Asyl – Gender: Entwicklungen und Forschungsbedarfe. In: *Gender – Zeitschrift für Geschlecht, Kultur und Gesellschaft*, 10(2), 7–17. <https://doi.org/10.3224/gender.v10i2.01>
- Lang, Jonas/Spindler, Susanne (2018): Perspektiven und Entwicklungsbedarfe der Arbeit mit fluchterfahrenen jungen Männern*. In: LAG Jungenarbeit NRW (Hg.): *Irgendwie hier! Flucht – Migration – Männlichkeiten*; Projektdokumentation. Landesarbeitsgemeinschaft Jungenarbeit in NRW e. V.: Dortmund. 33–38; https://lagjungenarbeit.de/files/lag_files/veroeffentlichungen/Broschueren/lag_irgendwie_hier_dokumentation.pdf; zuletzt aufgerufen am 18.04.2023.
- Scherr, Albert (2018): Flüchtlinge, nationaler Wohlfahrtsstaat und die Aufgaben Sozialer Arbeit. In: Bröse, Johanna/Faas, Stefan/Stauber, Barbara (Hg.): *Flucht. Herausforderungen für Soziale Arbeit*. Wiesbaden: Springer. 37–60. https://doi.org/10.1007/978-3-658-17092-9_3
- Scherr, Albert (2021): Menschenrechte, Moral und Professionalität in der Sozialen Arbeit mit Geflüchteten. In: *Migration und Soziale Arbeit*, 2021(3), 196–205.
- Schneider, Matthias (2023): *Männlichkeit und Flucht. Biografische Perspektiven auf die Lebensgeschichte geflüchteter Männer aus Eritrea*. Wiesbaden: Springer.
- Sichling, Florian/Zentner, Michelle (2022): „Man sieht Sachen, die man noch nie im Leben gesehen hat“: Fluchterfahrungen männlicher Jugendlicher aus Syrien; *Migration und Soziale Arbeit* 2022(3), 244–251.
- Spindler, Susanne (2020): Spannungsfelder und mandatsgerechte Arbeit im Kontext Flucht. Soziale Arbeit zwischen politischen Eingriffen und der Nutzung von Spielräumen. In: Binner, Kristina/Scherschel, Karin (Hg.): *Fluchtmigration und Gesellschaft. Von Nutzenkalkülen, Solidarität und Exklusion*. Weinheim: Beltz/Juventa. 50–67.
- Spindler, Susanne (2023): Männer* und Männlichkeiten. In: Scharrer, Tabea/Glorius, Birgit/Kleist, Olaf/Berlinghoff, Marcel (Hg.): *Flucht- und Flüchtlingsforschung, Handbuch für Wissenschaft und Studium*. Baden-Baden: Nomos, 437–444. <https://doi.org/10.5771/9783748921905-437>
- Stock, Miriam (2021): Verbindliche Männlichkeiten in Zeiten der Krise – junge geflüchtete Männer aus Syrien in transnationalen Familien. In: *Z’Flucht*, 2021(1), 13–43. <https://doi.org/10.5771/2509-9485-2021-1-13>
- Tunç, Michael (2021): „Progressive refugee masculinities“: Väterlichkeiten und Care-Verantwortung Geflüchteter im Spannungsfeld progressiver und hegemonialer Männlichkeiten. In: *Z’Flucht. Zeitschrift für Flucht- und Flüchtlingsforschung*, 5(1), 158–170. <https://doi.org/10.5771/2509-9485-2021-1-158>
- Yurdakul, Gökçe/Korteweg, Anna (2021): Boundary regimes and the gendered racialized production of Muslim masculinities: Cases from Canada and Germany. In: *Journal of Immigrant and Refugee Studies*, 19(1), 39–54. <https://doi.org/10.1080/15562948.2020.1833271>
- Zablotsky, Veronika (2020): Unsanctioned Agency. Risk Profiling, Racialized Masculinity, and the Making of Europe’s „Refugee Crisis“. In: Lynes, Krista/Morgenstern, Tyler/Paul, Ian A. (Hg.): *Moving Images: Mediating Migration as Crisis*. Bielefeld: transcript. 189–210; <https://doi.org/10.1515/9783839448274-016>

Muslimische Männlich*keiten als emanzipatorische Ressource

Rassismuskritische Reflexionen zu Performativität als Antwort auf multidimensionale Vergeschlechtlichungen.

Davide Torrente

1. Männlich*keiten in Begegnung

Zivilgesellschaftliche Arbeit bedeutet Begegnungen an den Schnittstellen der Gesellschaft. Angesichts patriarchaler Gesellschaftsordnungen ist hierbei die Frage nach Männlich*keiten eine, die besondere Beachtung finden kann und um deren Beantwortung im Folgenden hinter die Kulissen geblickt werden soll. Dies in einem doppelten Sinne, da Männlich*keiten in ihrer Vielfalt durch unterschiedliche soziale Konstellationen und Variationen entlang verschiedener Verschränkungen zu anderen Machtsystemen hergestellt werden (auch in der zivilgesellschaftlichen Öffentlichkeit), wobei neben den privilegierenden Effekten für männlich* gelesene Subjekte im Patriarchat die an den Intersektionen kontextuell auch deprivilegierenden Konsequenzen von Männlich*keiten bislang kaum mit Blick auf die Schnittstellen von Rassismen und Männlich*keiten in Deutschland thematisiert werden (vgl. zur Diskussion – mit Blick auf Schwarze Männlich*keiten – Eggers 2013; zur Übertragbarkeit komme ich weiter unten). Dieser Beitrag nimmt diese Multidimensionalität von Männlich*keiten in den Fokus und entbehrt der klassischen Dramaturgie eines Forschungsberichts. Statt einer reinen Ergebnisdiskussion werden die Modifikationen des Forschungsanliegens rekapituliert. Ausgehend von den empirischen Befunden zur Berücksichtigung und Beteiligung von Jungen*, Männern* und Vätern* [JMV*] mit diversen muslimischen Selbstbezügen, wird die erziehungswissenschaftliche Relevanz bestimmter Männlich*keitserfahrungen – also Erfahrungen, die Menschen aufgrund dessen machen, männlich* positioniert und/oder gelesen zu sein – für Subjektbildungsprozesse reflektiert. Hierbei wird die performative Inszenierung von Männlich*keiten seitens rassistisch marginalisierter Subjekte auch als selbstermächtigende Antwort auf Marginalisierungsprozesse gedacht, wobei im Folgenden neben der möglichen Strategie dominanter Praktiken und Selbstverständnisse von Männlich*keit vor allem die der machtsensibel orientierten, progressiven Männlich*keit als Handlungsmacht Betrachtung findet. Schließlich wird ein besonderer Blick

auf die Gelingensbedingungen zur Förderung jener emanzipatorischen Männlich*keitspotentiale und -reflexionen in der zivilgesellschaftlichen Arbeit gerichtet. Diese Diskussion verfolgt das Anliegen, erziehungswissenschaftlich relevante Desiderate aufzuschließen, die aus dem Kontext der Arbeit ersichtlich wurden und muslimische Männlich*keiten als emanzipatorische Ressource in einem feministisch orientierten Kampf um Gleichstellung zu betrachten. Scharnier dieser Module stellen die Befunde der Arbeit dar, welche auf Grundlage der Qualitativen Inhaltsanalyse der Interviews mit zivilgesellschaftlichen Initiativen aus dem Spektrum der Arbeit von und für JMV* mit muslimischem Selbstbezug gewonnen wurden. Im Rahmen der Erhebung der Interviews zwischen April und Dezember 2020 waren folgende ursprünglichen Fragestellungen leitend für das Forschungsinteresse:

- a) Was lässt sich vom Standpunkt des Projekts aus über den Umfang zivilgesellschaftlicher Arbeit von und für Jungen*, Männer* und Väter* mit muslimischem Selbstbezug festhalten?
- b) Welche Aussagen über die Strukturen, die Inhalte und die Themen einer zivilgesellschaftlichen Arbeit von und für Jungen*, Männer* und Väter* mit muslimischem Selbstbezug in Deutschland lassen sich auf Grundlage der Interviews und der Zusammenarbeit tätigen?

2. Ziele und Strukturen zivilgesellschaftlicher Arbeit von und für JMV* mit muslimischem Selbstbezug in Deutschland

Empirische Grundlage dieses Beitrags bilden etwas mehr als zwanzig leitfadensorientierte Interviews mit verschiedenen Akteur*innen aus dem Spektrum der zivilgesellschaftlichen Arbeit von und für JMV* mit muslimischem Selbstbezug¹ in Deutschland und nochmal zwölf Interviews mit Expert*innen. Eine Clusterung auf bestimmte Regionen oder Städte Deutschlands ließ sich dabei nicht feststellen, obgleich von einer Überrepräsentation von Initiativen aus den westdeutschen Bundesländern ausgegangen werden kann. Neben den aus der Zusammenarbeit mit den geförderten Initiativen gewonnenen Eindrücken hat insbesondere die inhaltlich strukturierende Qualitative Inhaltsanalyse der Interviews den Blick auf die Ziele und die Themen der Arbeit eröffnet (vgl.

1 Der Begriff des Selbstbezugs wurde gewählt, weil er das Spektrum möglicher Verbundenheit mit dem pluralen Islam auszudrücken vermag. Er umfasst sowohl individuelle religiöse Glaubensbezüge, Rituale und Praktiken wie auch eine säkulare soziale Nähe zu muslimischen Communities an der Schnittstelle von Religion und „Kultur“ (vgl. zur kritischen Einordnung des Begriffspaares Kultur/Ethnizität Ha 2000) sowie eine fremd zugeschriebene Nähe zum Islam.

Kuckartz 2018). Bei den Zielen zeigt sich, dass der Arbeit in großer Übereinstimmung eine emanzipative² bis betont pro-feministische Haltung zugrunde gelegt und grundsätzlich eine umfassende und auch strukturelle Gleichstellung der Geschlechter angestrebt wird. Zudem sind die Durchsetzung einer anti-rassistischen Arbeitshaltung sowie die Stärkung antirassistischer Perspektiven wichtige Aspekte der Arbeit. Konsolidierung und Verstetigung in der zivilgesellschaftlichen Landschaft sind weitere Ziele, welche dann wiederum die Beteiligung an bedeutenden Diskursen zum Beispiel zu muslimischen Männlich*keiten sowie eine entsprechende Selbstrepräsentanz in der Öffentlichkeit erlauben. Dies beschreibt zugleich den Übergang zu einem weiteren zentralen Anliegen, nämlich der Vernetzung zu anderen Akteur*innen aus der feministischen sowie migrationssensiblen Jungen*-, Männer*- und Väter*arbeit.

Inhaltlich ist eine starke Ausrichtung an lebensrelevanten Themen festzuhalten, hinsichtlich derer nach einem gemeinsamen Austausch, gemeinsamer Arbeit und neuen Perspektiven gestrebt wird. So sind Vaterschaft* und Familie die wichtigsten Bezugsthemen – hier besonders grundsätzliche Selbstkonzepte, zum Beispiel hinsichtlich der eigenen Sozialisation. Körper und Gesundheit stellen wichtige Themenblöcke dar, wobei auch Achtsamkeit und körperliche Selbsterfahrungen – auch angesichts migrationsbedingter Belastungen – miteinfließen. Abgesehen davon ist die Auseinandersetzung mit Rassismus-, Diskriminierungs- und Marginalisierungserfahrungen von großer Bedeutung, und zwar oftmals unter Berücksichtigung eines notwendigen gemeinsamen und mitunter auch geschützten Raums. Die Auseinandersetzung mit Ungleichheitserfahrungen nimmt alsdann auch patriarchalen und sexistischen Machtstrukturen in den Fokus – auch mit Blick auf die eigenen Partner*innen und Kinder – sowie entsprechende Angebote zur Beratung und Unterstützung, insbesondere für Familienväter*. Dies ist besonders interessant, da viele der von uns erreichten Angebote von weiblichen* Akteur*innen – respektive durch von uns als weiblich* gelesenen Personen – umgesetzt werden. Dabei ist davon auszugehen, dass das Sample vorwiegend feministisch orientierte Projekte abbildet.

Hinsichtlich der Strukturen des zivilgesellschaftlichen Arbeitens von und für JMV* mit muslimischem Selbstbezug in Deutschland entstand der Eindruck, dass in Deutschland kaum ausgewiesene Angebote für jene Klientel bestehen. Selbstorganisationen – also solche, die durch eigenen Impuls und in eigener Regie entstanden sind – sind noch seltener. Während der Suche nach zivilgesellschaftlich aktiven Menschen aus diesem Spektrum entstand vielmehr der

2 Unter Emanzipation verstehe ich hier wie im Folgenden einen mehrdimensional selbstermächtigenden Umgangs mit der eigenen Position in Machtverhältnissen, der maßgeblich durch verschiedene sozialstrukturell bedingte Ressourcen und Privilegien sowie deren Fehlen bedingt wird und unterschiedliche Lebensbereiche sowie -möglichkeiten berührt und Faktor in Identifikationsprozessen darstellen kann.

Eindruck, dass bestehende Angebote oftmals von *weißen* autochthonen Deutschen ohne muslimische Selbstbezüge ausgestaltet werden (selbstorganisierte muslimische Männer wurden indes nur in wenigen Fällen in erster Instanz erreicht). Dies lässt selbstverständlich keine pauschalen Rückschlüsse auf Form, Struktur, Inhalte und Qualität der Angebote zu, verweist aber dennoch auf Erfahrungsdiskrepanzen und auf die Möglichkeit einer differenzmarkierenden Vereinnahmung jener Adressaten* durch „auf sie zugeschnittene“ Angebote. Diese Möglichkeit einer Diskrepanz zwischen Selbstverständnis und Fremdzuschreibung war auch für unseren Feldzugang von Bedeutung und hat sicherlich Einfluss darauf gehabt, welche Menschen wir überhaupt erreichten. Mittlerweile liegt eine Vielzahl an wissenschaftlichen Arbeiten vor, welche auf theoretischer wie empirischer Basis die ethnisierende und rassifizierende Konstruktion von muslimischer Andersartigkeit mittels eurozentrisch-hegemonialer Vorstellungen von bestimmbareren soziokulturellen oder körperlichen Wesensunterschieden nachvollziehen, welche trotz der Sensibilität für antimuslimischen Rassismus sicherlich auch innerhalb unseres Forschungshandelns nicht bis zur Wirkungslosigkeit dekonstruiert wurden (vgl. zum Beispiel Attia et al. 2021, Keskinliç 2021, Attia/Popal 2018, El-Tayeb 2015, Shooman 2014, Attia 2009, Attia 2007, die *natio-ethno-kulturelle (Mehrfach-)Zugehörigkeit* nach Mecheril (2003) bis hin zu Konzepten der Orientalisierung nach Said 1978). Abgesehen davon haben wir zwar auch explizit Menschen und Gruppen mit LGBTIQ*-Selbstverständnis und mithin auch diversen sexuellen und geschlechtlichen Identitäten angesprochen. Dennoch wurden Kontaktpersonen über das von uns bekundete Interesse an verschiedenen Männlichkeit*erfahrungen adressiert, was als Vorzeichen tendenziell ein geschlechterbinäres und in der Folge heteronormatives Framing fortschreibt. Eine weitere Unschärfe liegt darin, dass wir aufgrund der Projektrahmung von einem säkularen Begriffskonstrukt zivilgesellschaftlicher Prozesse ausgegangen sind. Durch die Rahmung des Forschungsprojekts wurde somit die zweifelsohne bedeutende Arbeit von Glaubensgemeinschaften an dieser Stelle ausgeklammert, wodurch gegebenenfalls wichtige Rückschlüsse auf die gesellschaftsrelevante Arbeit von und für JMV* verunmöglicht wurden. Wichtig ist außerdem, dass angesichts von Marginalisierungserfahrungen davon ausgegangen werden kann, dass gesellschaftliche Prozesse von Partizipation und Vergemeinschaftung auch unter Achtung der eigenen Vulnerabilität ungeachtet der Öffentlichkeit vollzogen werden können. Gerade Aushandlungen von intimen Selbstkonzepten wie Geschlecht werden für marginalisierte Menschen in einem doppelten Sinne in Schutzräumen vollzogen. Diese Umstände verdeutlichen, mit welchem Framing jenes konstruierte Feld überhaupt betreten wurde und was dabei übersehen wurde.

3. Modifikation der Forschungsfragen

Aus den oben beschriebenen Umständen heraus ergaben sich eine Menge offener Fragen, die für die weitere Reflexion unserer Arbeit von großer Bedeutung waren. Die Betrachtung der (zivil-)gesellschaftlichen Teilhabe und Berücksichtigung jener heterogenen JMV* mit muslimischem Selbstbezug erfordert, nach den zivilgesellschaftlich ermöglichten oder aber verursachten Auseinandersetzungen mit ihren pluralen Männlich*keiten zu fragen. Nur diese Ergänzungen ermöglichen die Auseinandersetzung damit, welchen Einfluss entsprechende Angebote und Erfahrungen für subjektive Bildungsprozesse von muslimisch und männlich* gelesenen / positionierten Personen haben können. Fruchtbar erschien mir deshalb ab diesem Punkt, die subjektorientierte Perspektive zu erweitern und danach zu fragen, welche Möglichkeiten, Motive und Potentiale für JMV* mit muslimischen Selbstbezügen in Deutschland bestehen, sich unter dem inhaltlichen und strukturellen Signum ihrer Männlich*keiten – also ausdrücklich als männliche* Personen – zivilgesellschaftlich zu engagieren. Im folgenden Verlauf des Artikels wird nun, anknüpfend an die empirischen Befunde und Erfahrungen aus der Zusammenarbeit, eine Antwort auf folgende ergänzenden Leitfragen versucht:

- a) Welcher Erkenntnisgewinn geht von Theorien zu rassistisch marginalisierten Männlich*keiten aus, wenn man diese auf die Befunde unserer Betrachtungen der zivilgesellschaftlichen Arbeit von und für JMV* mit muslimischem Selbstbezug bezieht?
- b) Welche Gelingensbedingungen für eine im Kontext subjektiver Bildungsprozesse selbststärkende Auseinandersetzung mit eigenen Konzepten und Erfahrungen von Männlich*keiten lassen sich im Rahmen unseres Projekts ausloten?
- c) Welche Schlussfolgerungen für die Berücksichtigung und Beteiligung von JMV* in zivilgesellschaftlichen Prozessen in Deutschland legen diese Reflexionen nahe?

4. Was sind muslimische Männlich*keiten?

4.1 Die Multidimensionalität marginalisierter Männlich*keiten

Mit Athena D. Mutua lässt sich grundlegend festhalten, dass Männlich*keit kein monolithischer Standard gegen Weiblich*keit ist, sondern in sich durchaus divers und plural (Mutua 2013: 349ff. sowie Dowd et al. 2012: 25ff. nach Mutua 2013: 350). Fragt man nun mit einem Fokus auf Machtstrukturen nach dem gemeinsamen Nenner dieser Männlich*keiten, ist mit Raewyn Connell

davon auszugehen, dass alle Männer* respektive männlich* gelesenen Menschen an der sogenannten *patriarchalen Dividende* (Connell 1999/⁴2015: 127 und 133) beteiligt werden und mithin an verschiedenen Stellen im Zugang zu gesellschaftlichen Ressourcen haben und davon profitieren, als Mann* gelesen zu werden. Gleichzeitig bündeln sich in der dominanzgesellschaftlichen Perspektive auf sogenannte muslimische Männer* verschiedene Zuschreibungen dessen, wie diese seien – mindestens entlang von Geschlecht, Sexualität, Nationalität, *race*, Religiosität, Herkunft, Klasse und Bildung als Differenz- und Erfahrungsdimensionen. Hier passiert ein Framing, das bestimmte Bilder von muslimischen Männern* hervorbringt und diese imaginiert (vgl. hierzu in der Breite zum Beispiel Potts/Kühnemund 2008 sowie Dietze 2019). Theorien zur Subjektivation lassen festhalten, dass all die sich an ein derartiges Framing knüpfenden Anrufungen den muslimisch und männlich* gelesenen Personen abverlangen, sich auch dazu zu positionieren respektive zu verhalten (vgl. zum Überblick über Butlers Annahmen zur Interpellation, Anrufung und Performativität vor allem Rose/Koller 2012: 75 ff.). Diese Positionierung kann nun sowohl über innere Prozesse als auch simultan und davon nicht getrennt über die soziale Performance stattfinden. Dabei befinden sich muslimische JMV* und Menschen, die als solche gelesen werden, in der dilemmatischen Situation, dass tendenziell jegliche Performance ihrer Männlich*keiten als abweichend von einer *weiß*-hegemonialen Männlich*keitsnorm markiert und interpretiert wird (vgl. Connell 1999/⁴2015 sowie Tunç 2018). In Gedanken an Paul Mecherils Konzept der *Migrationsanderen* (Mecheril 2010: 15 ff.) werden sie gewissermaßen zugleich zu *Männlich*keitsanderen*. Dem einerseits gewinnbringenden Effekt der patriarchalen Dividende ist also entgegenzustellen, dass muslimische JMV* durchaus aufgrund der subordinierenden Rassifizierung und Religionsierung ihrer Männlich*keiten erst bestimmte Diskriminierungs-, Benachteiligungs- und Vereinnahmungserfahrungen machen; intersektional betrachtet besteht ein *gendered racism* (Essed 1991). Mit Nancy Dowd lässt sich der einseitigen Idee einer patriarchalen Dividende entgegensetzen, dass alle bevorteilten Männer zugleich einen Preis für ihre Privilegien zahlen – dieser Preis scheint für rassifizierte Männer ungleich höher zu sein, zumal wenn diese auch entlang anderer Kategorien subordiniert sind, z. B. als queere *Men of Color* (Dowd 2008: 204 f.). Connell zufolge ist davon auszugehen, dass es integraler Kern eines dominant-hegemonialen männlichen* Selbstverständnisses ist, sich von allen Formen von Männlich*keit, die nicht der *weiß*-heteronormativen Norm entsprechen, abzugrenzen und entsprechend markierte Männer* durch Ausgrenzung abzustrafen (vgl. Connell 1999/⁴2015). Auch Theweleit verweist auf die inhärente Bedeutung von *Weiß*sein und Heterosexualität für (post-)nationalsozialistische Konzepte dominierender Männlich*keiten (Theweleit 2019: 693 ff.). Männer*, die in dieser Lesart eine Markierung erfahren, sind mithin niemals nur Männer*; vielmehr werden sie in patriarchalen Strukturen kate-

gorisch defizitär gelesen und wahrgenommen. Dies wird umso wirkmächtiger, als Fremdzuschreibungen durch Dominanzangehörige mit Blick auf Körper und Erscheinungsbild jener VerAnderten³ vollzogen werden und somit für die Betroffenen ein unumgängliches Kontinuum darstellen, solange sie in sozialen Räumen sichtbar sind. Mutua beschreibt diesen Umstand mit konkretem Blick auf Schwarze Männer* in den USA, wo sie davon ausgeht, dass *blackmen* – als *closed compound* verschriftlicht – in sozialen Situationen simultan und untrennbar als Schwarze Menschen und zugleich als Männer* wahrgenommen werden.⁴ Die Frage ist nun, ob Mutuas Beschreibung nicht in vergleichbarer Form auch in vielen sozialräumlichen und diskursiven Situationen auf die dominanzgesellschaftliche Wahrnehmung von Menschen, die (in Deutschland) als muslimische Männer* gelesen werden, zu beziehen ist und wie sich die auf diese Weise Markierten dazu verhalten, wie sie gesellschaftsstrukturell positioniert werden. Dies umso mehr, als aus bildungstheoretischer Sicht die Prozesse der Selbstbildung innerhalb bestehender gesellschaftlicher Verhältnisse Bildungssubjekten eine kontinuierliche Bewältigung dieser Spannungen abverlangen. Verbindet man diese theoretischen Überlegungen mit den Befunden unserer Forschungsarbeit, so lässt sich festhalten, dass sich die zur Bewältigung männlicher* Subordinationserfahrungen eingesetzten Strategien mindestens im Spektrum zweier verschiedener Pole äußern können, welche zur Veranschaulichung als antinomische Gegensätze konstruiert und im Folgenden betrachtet werden.

3 Der Begriff der VerÄnderung ist eine begriffliche Ableitung des Konzepts des Otherring, welches die sozialen Prozesse beschreibt, welche Menschen aufgrund von Zuschreibungen zu „Anderen“ respektive „Fremden“ machen und geht auf Julia Reuter zurück, wird mittlerweile aber dezentral zur Beschreibung verschiedenster Formen des Otherring innerhalb gesellschaftlicher Machtstrukturen gebraucht und immer wieder neu besetzt (vgl. Reuter 2002 sowie Wolfgarten 2020).

4 Mutua weist außerdem auf die Möglichkeit hin, die Erfahrung von Männlich*keiten trotz grundsätzlicher patriarchaler Bevorteilung als multidimensional zu betrachten, da im situativen Zusammenspiel mit anderen Differenzkategorien zugleich einzigartig negative Effekte einer Zuschreibung von Männlich*keit zu denken sind (Stichwort *hyper incarceration* von Schwarzen Männer in den USA; Mutua 2013: 343f.). Mutua deutet damit auf die an der Schnittstelle von Rechtswissenschaften, Sozialwissenschaften und Geschlechtswissenschaften bestehende Diskussion in den USA, ob angesichts dieser besonderen Ambiguität Intersektionalität als konzeptionelle Errungenschaft Schwarzer FLINTA* sowie FLINTA* of Color überhaupt das Mittel der Wahl zur Beschreibung männlich*keitsbezogener Erfahrungen sein kann und ob nicht vielmehr grundsätzlich danach gefragt werden kann, unter welchen Bedingungen Geschlechtszuschreibungen negative oder positive Effekte nach sich ziehen (Mutua 2013: 345ff sowie Lutz 2015: 43). Es ist wünschenswert, diese Diskussion auch nach Deutschland zu tragen.

4.2 Bewältigungsstrategien angesichts eines gendered racism

Die im Folgenden diskutierten Betrachtungen gründen insbesondere auf der Forschung zur Situation afroamerikanischer, Schwarzer Männer in den USA. Michael Tunç weist in Rückbezug auf einen ähnlichen Theorierahmen darauf hin, dass eine Übertragbarkeit auf die Situation von auf unterschiedliche Weise rassistisch marginalisierten Männer* im heutigen Deutschland nicht ohne Weiteres gelten kann (Tunç 2018: 149). Ein Transfer bietet sich jedoch insofern an, als auch muslimisch gelesene Männlich*keiten als rassifiziert betrachtet werden können und ein abstrakter Transfer der Intersektionalität von Männlich*keit und *race* das Aufschließen neuer Perspektiven erlaubt – auch auf die Art und Weise, wie Menschen, die als muslimisch und männlich* gelesen werden, mit jenen sich anknüpfenden Marginalisierungserfahrungen umgehen – welche dann eingehender betrachtet werden können. Dies betrifft natürlich auf besondere Weise intersektionale Lebensrealitäten, in denen die Erfahrung von antimuslimischem Rassismus und anti-Schwarzem Rassismus oder weiteren Rassismen verwoben sind und sich gerade nicht ausschließen.

Die erste Strategie ist die Performance von dominanter Männlich*keit als Versuch, die Nichtbeteiligung an den Insignien der hegemonialen Männlich*keit ebenso wie eventuelle Entwürdigungserfahrungen auszugleichen und gegebenenfalls „erst recht“ in die zugeschriebene Männlichkeitsrolle zu gehen und eine besonders wehrfähig und widerständig inszenierte Stärke zu demonstrieren. Diese Performance ist insofern von Rassismus durchzogen, als dass die besondere Dominanz auch als Reaktion auf die Erfahrung der Subordination in gesellschaftlichen Kontexten und Räumen verstanden werden kann. Besonders prekäre Folgen können diese Machtkonfigurationen haben, wo die Dominanz und Stärke eben gerade nicht in der dominanzgesellschaftlichen Öffentlichkeit demonstriert werden können und es deshalb an anderer Stelle zu Kompensationsversuchen kommt:

„Therefore, black men have to perform two jobs: (1) to be obedient in public interactions with whites or else suffer from indignities and potential death and (2), as a response to this, to be hyper masculine at home.“ (Bonilla-Silva nach Orelus 2010: 63 sowie Orelus 2016: 91 ff.)

Für die Situation in Deutschland hat Susanne Spindler herausgearbeitet, wie eine komplexe multidimensionale Lebensrealität mit verschiedenen Rassismus-, Benachteiligungs- und Prekarisierungserfahrungen in der Wechselwirkung mit hegemonialen Geschlechterpolitiken zu einer Kriminalisierung von jungen Männern aufgrund deviant markierter Selbstäußerungen führen kann (Spindler 2006). Interessant ist die mediale Inszenierung dominanter Männlich*keiten an der Schnittstelle zu Rassifizierung, Migrantisierung und nicht zuletzt auch zu Prekarisierung. Dabei fällt gegenwärtig auf, dass diese Männ-

lich*keiten zwar moralisch besonders dort dämonisiert sind, wo sie als migran-tisch markiert werden, umgekehrt aber auch gerade dort als exotisiertes Nar-rativ marktförmig verwertbar gemacht werden, zum Beispiel durch Fiktionen wie in der Serie *4 Blocks* – Beispiele hierfür sind zahlreich. Derlei Projektions-flächen können für die Rezipient*innen – wie zum Beispiel im Falle von Gim-micks oder biografischen Inszenierungen im Hip-Hop – durchaus empowernd sein – gleichzeitig kann aber kritisch hinterfragt werden, welche strukturellen Effekte es hat, dass eine Vielzahl von (weißen) Konsument*innen ohne muslimische Selbstbezüge und aus mit umfassenderen Privilegien ausgestatteten So-zialmilieus die bekräftigten Bilder womöglich nicht machtsensibel hinterfragt, wodurch Stereotype reproduziert zu werden drohen (vgl. zum Verhältnis von Rassismus und Empowerment im Rap zum Beispiel Dietrich & Süß 2023, Groß et al. 2023 sowie Güngör et al. 2021).

Die an geschlechtergerechter Emanzipation orientierten Ansätze der Ge-sprächs- und Projektpartner*innen verweisen vielmehr auf die zweite Stra-tegie im Umgang mit eigenen Marginalisierungserfahrungen, welche darin liegt, mit einem kritischen Hinterfragen der Bedingungen der eigenen Männ-lich*keitserfahrungen zu antworten, woraus ein persönliches Empowerment in Form eines alternierenden Männlich*keitsverständnisses entstehen kann. Die Befunde zeigen deutlich, dass sich die Adressaten* der uns bekannten Initia-tiven angesichts eigener Erfahrungen von Diskriminierung und ihrer gesell-schaftlichen Positionen sensibel mit weiteren Ungleichheitserfahrungen aus-einandersetzen und zu diesem Zwecke auch in geschützten Kollektiven auf internalisierte Männlich*keitskonzepte blicken. Aus feministischer wie erzie-hungswissenschaftlicher Sicht verdeutlicht sich hierin das Selbstwirksamkeits-potential, aus Negativerfahrungen eine analytische Präzision zu entwickeln, die persönliche Eingebundenheit in Machtverhältnisse nachzuvollziehen und mithin auch die eigenen Männlich*keiten innerhalb bestehender patriarchaler Verhältnisse progressiv zu befragen⁵. Derlei Reflexionen muslimischer (wie allgemein rassistisch marginalisierter) Männer* können als emanzipative Res-source angesichts der Herausforderungen patriarchaler Verhältnisse gelten, da sich durch derartige (oftmals im Kollektiv erarbeitete) Reflexionsarbeit das Po-tential einer Stärkung inklusiver Männlich*keitskonzepte verwirklichen kann. Auch Michael Tunç konzeptionelle Fokussierung jener *Progressiven Männlich-keit* (Tunç 2018: 145ff) verdeutlichtet, dass rassistisch „minorisierte“ (a. a. O.: 19f.) Männer* auf die Erfahrung, in der eigenen Männlich*keit durch Macht-strukturen marginalisiert zu sein, mit der empowernden Freisetzung macht-

5 Auch wenn selbstverständlich nicht von einer daraus folgenden generellen Sensibilität für weitere Formen der sozialen Ungleichheit sowie daraus folgender Marginalisierungserfahrungen ausgegangen werden kann.

kritischer Potentiale zu antworten verstehen, hierfür allerdings auch entsprechende Räume und Netzwerke erforderlich sind (ebd.).

Selbstverständlich sind beide Strategien lediglich mögliche und grobe Orientierungspunkte, zwischen denen die Männlich*keitsperformances muslimischer sowie muslimisch gelesener JMV* situativ oszillieren können. Die dargelegten Betrachtungen stellen eine simplifizierende Zuspitzung dar, die sich daraus ergeben hat, hegemonialen Narrativen zu muslimischer Männlich*keit kontradiktorisch zu begegnen und einen Fokus auf deren tendenziell unsichtbar gemachtes Gegenteil zu werfen, nämlich Formen progressiver Männlich*keit. Es ist hinfällig und ebenso unerlässlich zu betonen, dass den tatsächlichen Selbstkonzepten muslimischer JMV* eine unvergleichbar komplexere Pluralität und Vielseitigkeit im Umgang mit den eigenen Männlich*keitserfahrungen zugrunde liegt und von Widersprüchlichkeiten, Uneindeutigkeiten, Ambiguitäten und situativen Variationen des individuellen *doing gender* ausgegangen werden muss. Die beiden vorgestellten Strategien als Gegensätze zu konstruieren ist deshalb insofern artifiziell, als sie der durch viele weitere Dimensionen geprägten, intersektionalen Hybridität männlicher* Realitäten widerspricht. Abgesehen davon legen geschlechterwissenschaftliche Perspektiven auf Männlich*keiten zwar nahe, dass Aspekte von Dominanz eine starke Rolle in der Performativität und Konzeption von Männlich*keiten haben können – es ist jedoch genauso unerlässlich zu betonen, dass diese Relevanz nicht als grundsätzliches Moment der Entwicklung von Männlich*keiten gelten kann. Relativiert werden die Betrachtungen außerdem dadurch, dass Rückschlüsse von äußerer Performanz auf das innere Geschlechter selbstverständnis angesichts der Polyvalenz und Fluidität vergeschlechtlicher Empfindungen und der Effekte restriktiver Geschlechterpolitiken und -regime unzulässig sind, da auch sie die tatsächliche Komplexität zu stark vereinfachen oder gar verzerren würden. Da aber beide Strategien durchaus performative Antworten auf Rassismus- und Marginalisierungserfahrungen skizzieren, knüpft sich dennoch die Frage danach an, welche sozialstrukturellen und sozialräumlichen Lebensbedingungen welche Männlich*keitsperformance begünstigen und vielleicht sogar erfordern, um in spezifischen sozialen Kontexten und Dominanzverhältnissen zu bestehen. Gleichzeitig muss ebenso gefragt werden, unter welchen Bedingungen welche Performance wie und von wem gelesen wird. Die emanzipative Ressource einer Reflexion markierter Männlich*keiten setzt voraus, dass Mittel und Räume zu einer Auseinandersetzung mit den eigenen Erfahrungen gegeben sein müssen – im Alltag, in der Öffentlichkeit und im Diskurs. Ohne diese können keine Vergemeinschaftung, kein Austausch und keine Repräsentanz stattfinden, was eine Verhandlung neuer Sichtweisen und Positionen zwar nicht vollends verunmöglicht, mindestens aber individualisiert. Im abschließenden Kapitel wird es daher darum gehen, aus erziehungswissenschaftlicher Perspektive mögliche Gelingensbedingungen für die Entwicklung progressiver Bewältigungsstrategien zu beleuchten, um die

Potentiale für die zivilgesellschaftliche Berücksichtigung und Beteiligung von JMV* mit muslimischem Selbstbezug in Deutschland ausloten zu können.

5. Impulse für informelle Bildungsprozesse

Bildung gilt im Folgenden in einem weiten Sinne als die Selbstbildung eines Subjekts in seinem spezifischen, durch bestehende Machtverhältnisse und sozialstrukturelle Positioniertheit gerahmten Verhältnis zur Welt. Emanzipative Möglichkeitsräume in der Gesellschaft sind dabei sowohl Voraussetzung, als auch idealer Effekt subjektorientierter Bildungsanliegen: Indem es Bildungssubjekten möglich ist, an gesellschaftlichen Ressourcen, Prozessen, Diskursen, Abstraktionen, Symbolisierungen und so weiter beteiligt zu sein und im Anschluss daran ihre Möglichkeiten zur Selbstentfaltung, -bestimmung und -verortung zu vergrößern, wird – so die basale und sehr vereinfachte Grundannahme – zugleich die Gesamtgesellschaft solidarischer und inklusiver beziehungsweise auch im Gesamten durch emanzipatorische Entwicklungen bereichert (dies in Bezugnahme auf pädagogische Konzepte von Bildung als Praxis der Freiheit nach Paolo Freire: Freire 1973; siehe außerdem zum erziehungswissenschaftlichen Verhältnis von Bildung, Subjekt und Gesellschaft für einen Überblick Koller 2017: 93 ff.). Rassifizierte, kulturalisierte, ethnisierte und religionisierte JMV* mit muslimischem Selbstbezug sind aufgrund der sie diskriminierenden Machtverschränkungen vielfältig dazu gezwungen, individuelle Formen von Widerstand und Transformation zu aktivieren, um ihre autonome Subjektivität entgegen stereotypen Markierungen und Benachteiligungen durchzusetzen. Sie sind als Projektionsfläche für *Dämonisierungen* (vgl. Castro Varela 2016) eben auf spezifische Weise auch vulnerable Subjekte und Adressaten* unterschiedlicher Bildungsangebote. Angesichts der Vielzahl an Konzepten aus Pädagogik und Sozialer Arbeit zur Unterstützung der Selbstentfaltung und Autonomie eines Menschen (in allen Lebenslagen und Altersgruppen) bleibt umso mehr die Frage offen, welche Faktoren emanzipative Bildungsprozesse in Richtung einer progressiven Männlich*keit an der Schnittstelle von ‚race‘, Klasse, Geschlecht und Religion unterstützen, begünstigen oder auch ermöglichen (vgl. zu dieser Intersektion vor allem Kulaçatan/Behr 2020). Die Frage ist deshalb: Wie können muslimische JMV* als Klientel überhaupt in der zivilgesellschaftlichen Arbeit berücksichtigt und mithin an ihr beteiligt werden? Erstens besteht die Möglichkeit, jene Zielgruppe dezidiert mit Angeboten anzusprechen und ausgewiesene Räume für eine Auseinandersetzung mit den eigenen Erfahrungen zu schaffen. Diese Linie mündet jedoch in die Gefahr der Fortschreibung von Differenzmarkierungen und der Rassifizierung, ganz abgesehen davon, dass fragwürdig ist, wen man damit wirklich erreicht und wen nicht (die Erfahrung von männlich* gelesenen Kindern wurde zum Beispiel in

unserem Sample kaum erschlossen oder wenn nur übermittelt durch erwachsene Personen). Durch spezifische Formen der Prekarisierung migrantischer Männlich*keiten kann es durchaus sein, dass bestimmte Milieus keinen Zugang haben. Zweitens gibt es die Möglichkeit, muslimische JMV* eher durch allgemeine Einladungen in Richtung aller Männer* beziehungsweise Menschen jedweder Geschlechtsidentität zu erreichen – die Auseinandersetzung mit Männlich*keiten wäre hier nur eines von verschiedenen Themen. Idealerweise wird hier ein Impuls dafür gesetzt, dass sich in der Folge zwanglos ein selbstorganisiertes Empowerment muslimischer JMV* herausbilden kann. Dagegen spricht, dass möglicherweise besondere Positioniertheiten und damit auch Erfahrungen und Bedarfe muslimischer JMV* nicht ausreichend Ausdrucksmöglichkeit finden, beispielsweise dann, wenn keine diskriminierungssensiblen Schutzräume zum Austausch ähnlicher Marginalisierungserfahrungen bestehen. Tatsächliche Differenz würde dann einem Wahrnehmungskonzept der vorgeblichen *colorblindness* (vgl. zur historischen Problematisierung der Haltung „I see no color“ z.B. Haney-López 2013 oder Brownlee 2022) entsprechend ausgeblendet, wodurch die strukturellen Effekte von Rassismus übergangen und damit genau jene kritischen Ressourcen verunmöglicht werden, die in Richtung einer emanzipatorischen Selbstbildung ermöglicht werden sollen. Möchte man eine markierende Adressierung der Angebote vermeiden und als Teil der inklusiven Prozesse trotzdem auch ausgewiesene Schutzräume zur Selbstentfaltung ermöglichen, bietet sich eine *dritte* Möglichkeit an, nämlich diejenige, für muslimische Männer* möglichst ideale Strukturen, Möglichkeiten und Bedingungen zu schaffen, sich selbstorganisiert und gegebenenfalls in geschützten Kontexten mit persönlichen Erfahrungen und Anliegen auseinanderzusetzen und herauszufinden, in welchen Kontexten diese Selbstorganisation gewünscht ist und unterstützt werden kann.

Letzten Endes kann es nicht um ein Entweder-Oder gehen, sondern vielmehr um eine situative Differenzsensibilität für die Vielfalt der Lebenslagen und um die damit einhergehenden Herausforderungen und Ressourcen. Sowohl geschlossene Räume als auch offene Räume, und sowohl eine gezielte und thematische Adressierung als auch eine willkommen heißende Offenheit können fruchtbare Selbstbildungsprozesse ermöglichen. Die Gestaltung adäquater Angebote zur Unterstützung emanzipativer Bildungsprozesse der Zielgruppe setzt jedoch eine machtreflexive und rassismussensible Beachtung der strukturellen und systemischen Bedingungen voraus und zugleich die wertschätzende Berücksichtigung der Subjekterfahrungen und -perspektiven, von denen ausgehend thematische, emotionale und organisatorische Bedarfe ausgemacht werden können. Die Angebote müssen zu den Lebensrealitäten der muslimischen JMV* passen, was bedeutet, dass beispielsweise die Arbeits- und Wohnortverhältnisse berücksichtigt werden müssen. Große Bedeutung hat außerdem, dass Männlich*keiten besonders in Überschneidung zu anderen Dimensionen von

Bedeutung sind und als variabel verstanden werden können. Orientiert an den Ergebnissen der vorliegenden Forschung, stellt zum Beispiel Vater*schaft eine bedeutende Variable dar⁶. Hinzu kommt die jedes Mal aufs Neue betonte Verbesserung der niedrigschwelligen Unterstützung der Selbstorganisation, welche wiederum stark von politischen Zielsetzungen abhängt⁷.

Die Möglichkeiten der Berücksichtigung und Beteiligung sind vielfältig, und es ist neben der Erkenntnis einer geringen Strukturdichte von Angeboten zugleich ein zentraler Befund dass die Teilnahme an spezifischen Angeboten von und für JMV* mit muslimischem Selbstbezug von diesen insbesondere dort als Bereicherung wahrgenommen wird, wo sie auf einer Anerkennung von und Sensibilität für die pluralen Lebensrealitäten, Erfahrungen, Vulnerabilitäten, Wünsche und Potentiale fußt. Um diese überblicken und nachvollziehen zu können, ist abermals Begegnung nötig. Als fruchtbar können hier bereits erarbeitete Ansätze und *best practices* aus der sogenannten differenzsensiblen Jungen*-, Männer*- und Väter*arbeit sowie Familienarbeit gelten, welche im Kontext unseres Forschungsprojektes beispielsweise durch die Arbeit des Bundesweiten Netzwerks Männlichkeiten, Migration und Mehrfachzugehörigkeiten vertreten werden. Das gilt auch für eine pädagogische Haltung, wie sie Michael Schirmer als Referent der Landesarbeitsgemeinschaft Jungenarbeit in Baden-Württemberg hervorhebt und in diesem Band weiter ausführt, sowie für zivilgesellschaftliche Repräsentant*innen wie den Verband binationaler Familien – an dieser Stelle sei insbesondere die Arbeit von Özcan Karadeniz sowie Adeoye Adeoso und Alexandros Stathopoulos hervorgehoben und weiteren Akteur*innen mit ihren verschiedenen, differenzsensiblen Angeboten für JMV*, die bedeutende Arbeit leisten.

Angesichts bestehender weißer Dominanzen in pädagogischen und sozialarbeiterischen Kontexten, in denen Angebote für muslimische (bzw. muslimisch markierte und konstruierte) Menschen entwickelt werden, wäre aus intersektionaler Perspektive gedacht zudem die kategorische und Ebenen-übergreifende Implementierung eines rassismus- und zugleich geschlechtersensiblen Umgangs mit (eigenen) weißen Männlich*keiten ein konsequenter Schritt. Ebenso wünschenswert wäre die Vermittlung von Sensibilität für intersektional marginalisierte Lebensrealitäten als Grundlage der Aus- und Weiterbildung professioneller Akteur*innen im zivilgesellschaftlich-pädagogischen Dispositiv, um derart situierten Männlich*keiten in ihrer spezifischen Vulnerabilität und ihren zugleich besonderen Ressourcen überhaupt angemessen begegnen zu können.

6 Wobei hierdurch selbstverständlich erneut eine heteronormative Konstruktion eines bestimmten Familienbilds bedient wird und eine subjektorientierte Pädagogik dort ansetzen muss, wo Kinder unmittelbar und nicht nur in ihrer Rolle als Kinder ihrer Mütter* und Väter* erreicht werden.

7 Vergleiche hierzu auch den Text von Jeran, Kirschey und Sponick in diesem Band.

Literatur

- Attia, Iman (Hg.) (2007): *Orient- und IslamBilder. Interdisziplinäre Beiträge zu Orientalismus und antimuslimischem Rassismus*. Münster: Unrast.
- Attia, Iman (2009): *Die „westliche Kultur“ und ihr Anderes. Zur Dekonstruktion des Orientalismus und antimuslimischen Rassismus*. Bielefeld: transcript. <https://doi.org/10.1515/9783839410813>
- Attia, Iman / Keskinilic, Ozan Zakariya/Okcu, Büsra (2021): *Muslimischsein im Sicherheitsdiskurs. Eine rekonstruktive Studie über den Umgang mit dem Bedrohungsszenario*. Bielefeld: transcript. <https://doi.org/10.1515/9783839457115>
- Attia, Iman/Popal, Mariam (Hg.) (2018): *BeDeutungen dekolonisieren. Spuren von (antimuslimischem) Rassismus*. Münster: Unrast.
- Brownlee, Dana (2022): *Dear White People: When You Say You ‚Don’t See Color,‘ This Is What We Really Hear*; <https://www.forbes.com/sites/danabrownlee/2022/06/19/dear-white-people-when-you-say-you-dont-see-color-this-is-what-we-really-hear/?sh=6ce83c2b26d6>; zuletzt aufgerufen am 07.07.2023.
- Castro Varela, María do Mar (2016): *Die Geister, die wir riefen! Europas Terror – Gedankensplitter*. In: Castro Varela, María do Mar/Mecheril, Paul (Hg.): *Die Dämonisierung der Anderen. Rassismuskritik der Gegenwart*. Bielefeld: transcript. S. 57–72. <https://doi.org/10.14361/9783839436387-004>
- Connell, Raewyn (1999/⁴2015): *Der gemachte Mann. Konstruktion und Krise von Männlichkeiten*. Wiesbaden: Springer. <https://doi.org/10.1007/978-3-663-09604-7>
- Dietrich, Marc/Süß, Heidi (2023): *Rap & Rassismus. Zur Aushandlung von Rassismus in Musikvideos, (Szene-)Medien und Social Media*. Weinheim: Beltz Juventa.
- Dietze, Gabriele (2019): *Sexueller Exzeptionalismus: Überlegenheitsnarrative in Migrationsabwehr und Rechtspopulismus*. Bielefeld: transcript. <https://doi.org/10.1515/9783839447086>
- Dowd, Nancy (2008): *Masculinities and Feminist Legal Theory*. 23 *Wis. J. L. Gender & Soc’y* 201; <http://scholarship.law.ufl.edu/facultypub/415>; zuletzt aufgerufen am 07.07.2023.
- Dowd, Nancy/Levit, Nancy/McGinley, Ann (2012): *Feminist Legal Theory Meets Masculinities Theory*. In: Cooper, Frank Rudy/McGinley, Ann (Hg.): *Masculinities and the Law: A Multidimensional Approach*. New York: NYU Press. S. 25–50.
- Eggers, Maureen Maisha (2013): *Schwarze feministische Männlichkeitsbilder: Eine paradigmatische Liebe*. Online abrufbar unter: https://www.academia.edu/7478975/Schwarze_feministische_M%C3%A4nnlichkeitsbilder_Eine_paradigmatische_Liebe; zuletzt abgerufen am 26.06.2023.
- El-Tayeb, Fatima (2015): *Anders Europäisch. Rassismus, Identität und Widerstand im vereinten Europa*. Münster: Unrast.
- Essed, Philomena (1991): *Understanding everyday racism. An interdisciplinary theory*. New York: Russell Sage.<https://doi.org/10.4135/9781483345239>
- Freire, Paulo (1973): *Pädagogik der Unterdrückten. Pädagogik der Unterdrückten. Bildung als Praxis der Freiheit*. Reinbek beim Hamburg: rororo.

- Groß, Anna/Jäger, Marie/Benzakour Knidel, Katrin (2023): It's more than just rap – HipHop in der Jugendarbeit. Weinheim: Beltz Juventa.
- Güngör, Murat/Loh, Hannes/Frost, Frieda/Lösch, Bettina (2021): Grenzüberschreitungen zwischen Sprache und Körper. Gangsta-Rap und hegemoniale Männlichkeit. In: Süß, Heidi (Hg.): Rap und Geschlecht. Basel: Beltz Juventa.
- Ha, Kien Nghi (2000): Ethnizität, Differenz und Hybridität in der Migration. Eine postkoloniale Perspektive. In: PROKLA. Zeitschrift für Kritische Sozialwissenschaft, 30(3), 377–397. <https://doi.org/10.32387/prokla.v30i120.767>
- Haney-López, Ian (2013): „Colorblindness ist herrschende Meinung“; <https://verfassungsblog.de/colorblindness-ist-herrschende-meinung/>; zuletzt aufgerufen am 07.07.2023.
- Keskinkılıç, Ozan Zakariya (2021): Muslimaniac. Die Karriere eines Feindbildes. Hamburg: Körber Stiftung.
- Koller, Hans-Christoph (2017): Grundbegriffe, Theorien und Methoden der Erziehungswissenschaft. Eine Einführung. 8. aktualisierte Auflage. Stuttgart: Kohlhammer. <https://doi.org/10.17433/978-3-17-032935-5>
- Kuckartz, Udo (2018): Qualitative Inhaltsanalyse. Methoden, Praxis, Computerunterstützung. 4. Auflage. Weinheim: Beltz Juventa.
- Kulaçatan, Meltem/Behr, Harry Harun (Hg.) (2020): Migration, Religion, Gender und Bildung. Beiträge zu einem erweiterten Verständnis von Intersektionalität. Bielefeld: transcript.
- Lutz, Helma (2015): Intersectionality as method. In: DiGeSt. Journal of Diversity and Gender Studies, 2(1–2), 39–44. <https://doi.org/10.11116/jdivegendstud.2.1-2.0039>
- Mecheril, Paul (2003): Prekäre Verhältnisse. Über natio-ethno-kulturelle (Mehrfach-)Zugehörigkeit. Münster: Waxmann.
- Mecheril, Paul (2010): Migrationspädagogik. Hinführung zu einer Perspektive. In: Mecheril, Paul/Castro Varela, María do Mar/Dirim, İnci/Kalpaka, Annita/Melter, Claus (Hg.): Migrationspädagogik. Weinheim: Beltz. 7–23.
- Mutua, Athena D. (2013): Multidimensionality is to Masculinities What Intersectionality is to Feminism. In: Nevada Law Journal, 13(2), 341–367; <https://scholars.law.unlv.edu/nlj/vol13/iss2/4>; zuletzt aufgerufen am 07.07.2023.
- Orelus, Pierre W. (2010): The Agony of Masculinity. Race, Gender and Education in the Age of „New“ Racism and Patriarchy. Lausanne: Peter Lang.
- Orelus, Pierre W. (2016): Race, Power and the Obama Legacy. New York: Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781315675756>
- Potts, Lydia/Kühnemund, Jan (2008): Mann wird man. Geschlechtliche Identitäten im Spannungsfeld von Migration und Islam. Bielefeld: transcript. <https://doi.org/10.1515/9783839409923>
- Reuter, Julia (2002): Ordnungen des Anderen. Zum Problem des Eigenen in der Soziologie des Fremden. Bielefeld: transcript. <https://doi.org/10.1515/9783839400845>
- Rose, Nadine/Koller, Hans-Christoph (2012): Interpellation – Diskurs – Performativität. Sprachtheoretische Konzepte im Werk Judith Butlers und ihre bildungstheoretischen Implikationen. In: Ricken Nadine/Balzer, Nicole (Hg.): Judith But-

- ler: Pädagogische Lektüren. Wiesbaden: Springer VS. 75–94. https://doi.org/10.1007/978-3-531-94368-8_3
- Said, Edward (1978): *Orientalism*. New York: Pantheon Books.
- Shooman, Yasemin (2014): „... weil ihre Kultur so ist“. Narrative des antimuslimischen Rassismus. Bielefeld: transcript.
- Spindler, Susanne (2006). *Corpus delicti. Männlichkeit, Rassismus und Kriminalisierung im Alltag jugendlicher Migranten*. Münster: Unrast.
- Theweleit, Klaus (2019): *Männerphantasien*. Neuauflage des Originals von 1978. Berlin: Matthes & Seitz.
- Tunç, Michael (2018): *Väterforschung und Väterarbeit in der Migrationsgesellschaft. Rassismuskritische und intersektionale Perspektiven*. Wiesbaden: Springer. <https://doi.org/10.1007/978-3-658-21190-5>
- Wolfgarten, Tim (2020): *Othering bzw. VerÄnderung*; http://www.inklusion-lexikon.de/Othering-VerÄnderung_Wolfgarten.pdf; zuletzt aufgerufen am 07.07.2023.

Religiöses Selbstverständnis und zivilgesellschaftliches Engagement von Muslim*innen

Jette van der Velden

1. Einleitung

Gemeinsame Kriterien für die Auswahl der im folgenden Verlauf untersuchten Selbstorganisationen waren Initiativen, die hauptsächlich von Frauen initiiert oder geleitet werden und die eine muslimische Selbst- oder Fremdidentifikation aufweisen. Durchgeführt wurden die Erhebungen durch das multiprofessionelle Team des Verbundprojekts, das an der Goethe Universität Frankfurt am Main (Fachbereich Erziehungswissenschaft) und an der Universität Osnabrück (Fachbereich Islamische Theologie) angesiedelt war. Der Hinweis auf diese fachliche Verbindung war für die erfolgreiche Kontaktaufnahme mit potenziellen Gesprächs- und Kooperationspartner*innen insofern hilfreich, als beide Standorte und die an ihnen tätigen Professor*innen bereits seit vielen Jahren in den muslimischen Gemeinschaften bekannt sind.

In diesem Beitrag sollen die Selbstaussagen der Interviewpartner*innen, die ihr Verhältnis zu ihrer Religion und ihrem Glauben und deren Bedeutung für ihre Lebenspraxis und ihr Engagement thematisieren, reflektiert werden. Die als relevant gesetzten religiösen Selbst- oder Fremdzuschreibungen können sich auf habituelle, kulturelle oder soziale Aspekte beziehen. Bei den Fremdzuschreibungen war eine gewisse Relevanz der Islamfeindlichkeit für die Interviewpartner*innen zu beachten. Bei Besuchen in Moscheegemeinden oder bei Gesprächen mit Muslim*innen außerhalb des hier gegebenen Kontextes wurde mir als Nicht-Muslimin in den letzten Jahren häufig schon während der ersten Momente des Kennenlernens versichert, dass man keine Nähe zu islamistischen Gruppierungen¹ oder Gedankengut pflege. Zugleich wurden die friedlichen Seiten des Islams sowie die eigene fest verwurzelte positive Einstellung zu demokratischen Grundwerten hervorgehoben. Solche Rechtfertigungsreflexe in Kennenlernsituationen habe ich nie in nicht muslimischen Kontexten erlebt – auch dann nicht, wenn es sich um migrantische Räume wie etwa orientalische,

1 Der in der öffentlichen Debatte verbreitete Begriff des *islamistischen Extremismus* sowie die Imaginationen, die mit ihm in Zusammenhang gesetzt werden, stoßen bei vielen Muslim*innen auf Ablehnung (Müller 2018: 186). Naime Çakır kommt in ihrem Buch *Islamfeindlichkeit, Anatomie eines Feindbildes* zu dem Schluss, dass „[...] Islamfeindlichkeit als eine „Erscheinungsform des Rassismus“ zu sehen ist“ (Çakır 2014: 212).

christliche Gemeinden handelte, die sicherlich auch über *implizites rassistisches Wissen* verfügen (vgl. Terkessidis 2004).²

Das Forschungsteam setzte sich aus sehr unterschiedlichen persönlichen Selbstverortungen innerhalb und zu Religionen zusammen. Das begünstigte es, von Seiten der Interviewpartner*innen als grundsätzlich religionssensibel und dem Islam gegenüber nicht a priori negativ eingestellt wahrgenommen zu werden. Wie aber würden diese Selbstverortungen artikuliert werden, wenn die Erzählenden sich nicht in einer Situation der *übergriffigen Inspizierung* wiederfinden, wie sie Schirin Amir-Moazami definiert (Amir-Moazami 2018)? Denn natürlich stellten genau solche religionsbezogenen Positionierungen³ der Gesprächspartner*innen eine dichte Rahmung der jeweiligen Interviewsituation dar. Gleichzeitig muss bei der Interpretation der Interviewaussagen die Standortgebundenheit der Gesprächspartner*innen zueinander mit in Betracht gezogen werden, die geprägt ist durch Markierungen, Erfahrungen, Adressierungen und weitere, andere Lebenszusammenhänge (vgl. Mannheim 1995).

2. Relevante Fragen aus dem Leitfragenkatalog

Die untenstehenden Fragen des Leitfragenkatalogs, die im Sinne von „Erzählstimuli“ (Helfferich 2009: 102f) eingesetzt wurden, eröffneten Räume für den Ausdruck religiöser oder spiritueller Haltungen und Zielsetzungen; sie erwiesen sich für die Fragestellung dieses Beitrags als besonders relevant. Die Interviewten sollten sich als Subjekte wahrnehmen, die ihre persönlichen Haltungen konstruieren können, ohne auf implizite Vorannahmen reagieren zu müssen.

2 Mark Terkessidis definiert das *Wissen der Migranten über Rassismus* dahingehend als *implizit*, als es trotz häufiger Diskriminierungserfahrungen für das eigene Leben nicht als relevant angesehen wird beziehungsweise die Betroffenen sich nicht als Opfer von Rassismus ansehen. Gründe hierfür sieht er einerseits darin, dass auch die „deutsche Gesellschaft Probleme mit dem Thema Rassismus“ habe, eine „Begriffsverwirrung“ vorherrsche sowie eine gewisse „Verleugnung der Situation“ notwendig sei, um in Deutschland weiterleben zu können. Außerdem verfügten die Migranten (sic!) kaum über explizite, geteilte Wissensbestände (Terkessidis 2004: 115ff). Dass sich diese Situation seit dem Erscheinen dieses Buches stark gewandelt hat, konnte auch im Laufe des Forschungsprojekts nachgezeichnet werden. Der größte Teil der Befragten mit Migrationsgeschichte, die teilweise in dritter oder vierter Generation in Deutschland leben, können auf explizites Wissen zu Diskriminierung und antimuslimischen Rassismus zugreifen und dieses in Alltagssituationen benennen. Gerade die Miniprojekte, die konzipiert wurden, bestätigen, dass der Bedarf an Vermittlung von Wissensbeständen und Sprechfähigkeit zu dieser Thematik für diesen Personenkreis zugenommen hat.

3 Mit dem Begriff Positionierung oder auch Positioniertheit wird die Situation definiert, dass Personen durch Erfahrungen und Positionierung in bestimmten gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Zusammenhängen zu ihren Einschätzungen und Lebensentwürfen kommen (vgl. Harraway 1988).

Zu diesen impliziten Vorannahmen gehören schließlich auch die Themenbereiche von zugeschriebener Religion, Religionszugehörigkeit oder Gläubigkeit.

Für die Auswertung der Interviews wurden die Aussagen zu Religion in Bezug auf das individuelle Engagement und auf die Initiative, für die man aktiv ist, herangezogen und mit den Informationen zu den konzipierten Angeboten sowie den adressierten Zielgruppen in Beziehung gesetzt.⁴ Lediglich die persönliche Bedeutung der Religion für das eigene Engagement in der Initiative und deren Zielgruppe wurde eruiert. Der Leitfragenkatalog war dementsprechend offen gestaltet:⁵

- „Was muss ich von Ihnen wissen, um zu verstehen, wer Sie sind und was Sie tun?“
- „Was hat Sie zu ihrem Engagement bewegt?“
- „Gibt es politische (religiöse oder anders weltanschauliche) Zielsetzungen, die Ihre Initiative kennzeichnen?“
- „Inwiefern spielen kulturelle oder religiöse Merkmale der Zielgruppen für Ihre Arbeit eine Rolle? Was sind Ihre Erfahrungen?“
- „Wie wichtig sind Ihnen persönlich für Ihre Arbeit bestimmte politische (religiöse, anders weltanschauliche) Überzeugungen? Welche? Wie gut fühlen Sie sich damit in Ihrer Initiative aufgehoben?“

3. Religiös begründete Beweggründe für Engagement

Es gab Interviewpartner*innen, die ihren starken Bezug zu religiös motivierten Werthaltungen und Lebenspraxen artikulierten. Sie konstatierten Ich-bezogene Beweggründe mit dem religiös-moralischen Bezug, Gottes Regeln zu befolgen, ihn wohlzustimmen und sich somit Vorteile für den jüngsten Tag zu erarbeiten, an dem die guten und die schlechten Taten gegeneinander aufgerechnet werden:

- „Was macht mir Spaß? Um Gottes Wohlwollen arbeiten.“
- „[...] Und irgendwann mal werden wir auch im Jenseits dafür in Verantwortung gezogen, für das, was wir gemacht haben.“

Auch wenn bei dieser Auswertung keine quantitativen Aussagen getroffen werden, kann doch festgestellt werden, dass Bemerkungen dieser Qualität im Datenmaterial nicht häufig anzutreffen waren, was auf eine geringere Bedeu-

4 Für einen differenzierten Überblick über die Erstellung der Leitfragen, Auswahl der Interviewpartner*innen sowie die Interviewsituation sei auf den ausführlichen Artikel zur Methodik des Forschungsprojektes in diesem Band verwiesen.

5 Der gesamte Leitfragenkatalog ist als Anhang im Methodikteil dieses Bandes zu finden.

tung dieses Konzepts für die persönliche Motivation hinweist. Dieser Eindruck deckt sich mit den Ergebnissen repräsentativer quantitativer Untersuchungen. Beispielhaft sei hier auf die Erhebung des Allensbacher Instituts von 2013 hingewiesen, bei der die religiöse Überzeugung erst an achter Stelle von insgesamt zwölf Motiven zu finden ist (Allensbach 2013: 28).

Hingegen wurden Diskriminierungserfahrungen, die die Erzählpartner*innen auf Grund ihrer religiösen Zugehörigkeit erlebt hatten, häufiger als gewichtige Gründe sowohl für zivilgesellschaftliches und auch soziales Engagement genannt. Als von Diskriminierung betroffen beschrieben sich besonders diejenigen Erzählpartner*innen, die ein Kopftuch tragen. Eine der Frauen, die erst vor wenigen Jahren nach Deutschland migriert war, hatte nach negativen Erlebnissen das Kopftuch abgelegt, um weiteren Anfeindungen aus dem Weg zu gehen, fühlte sich mit dieser Entscheidung aber unwohl. Eine andere, neu migrierte Befragte, die in einer Stadt in einem der östlichen Bundesländer lebt, interpretierte erlebte Anfeindungen dahingehend, dass die örtliche Mehrheitsgesellschaft noch keine intensiven oder langjährigen Erfahrungen mit ausländischen Menschen muslimischen Glaubens gemacht habe und dass nur eine geduldige Aufklärung nötig sei, um ein positiveres Zusammenleben zu ermöglichen. Dies motiviere sie, neben Angeboten für die eigene Community auch offensiv an Formaten für die Stadtgesellschaft teilzunehmen, beispielsweise Tagen der offenen Tür und Informationsveranstaltungen, um sich dort emblematisch für die gebildete und engagierte muslimische Frau einzubringen und abwertenden Zerrbildern von der unkultivierten Orientalin entgegenzuwirken.

Andere Interviewte beschrieben, dass sie sich und ihrer adressierten Zielgruppe Orte schaffen wollten, an denen Diskriminierung weniger erlebt würde und somit Möglichkeiten der Bearbeitung eröffnet würden. Die Initiativen eröffneten in religiöser und kultureller Hinsicht homogene Räume, die eine positive Identifikation mit der eigenen Herkunft und der religiösen Lebenspraxis ermöglichen, ohne eine Segregation von der Mehrheitsgesellschaft zu beabsichtigen oder Strukturen im Sinne von „Parallelgesellschaft“⁶ zu begünstigen.⁷ Dies betraf Cafés, soziale Beratungsangebote oder Sprach- und andere

6 Werner Schiffauer beschreibt drei der vorherrschenden Narrative zu Parallelgesellschaften: Welten mit eigenen Regeln, die sich von der Mehrheitsgesellschaft abkoppeln, Übergangsräume, die für die ankommenden Migranten Integration ermöglichen („Durchlauferhitzer“) und ein von der Mehrheitsgesellschaft provoziertes Phänomen, das aus sozialer Schließung und Rassismus entsteht (Schiffauer 2011:7f.).

7 Es wird geschätzt, dass es in Deutschland ungefähr 20.000 Migrantenorganisationen gibt, deren Zielsetzung es ist, „[...] einen Ort der Begegnung zu schaffen, den Dialog zu fördern, eigene Interessen durchzusetzen und Brücken in die Gesellschaft zu bauen. Darüber hinaus dienten die Migrantenorganisationen dazu, dass sich die Mitglieder mit migrantenspezifischen Themen auseinandersetzen konnten und ihnen der Weg zur Teilhabe am Alltagsgeschehen in Deutschland erleichtert wurde.“ (Keser 2011: 6)

Bildungsangebote. Eine Kooperationspartner*in in den Miniprojekten führte zum Beispiel Workshop-Tage für junge muslimische Mädchen und Frauen in einem Selbstversorgerhaus durch, damit sie dort in einem geschützten Raum miteinander arbeiten und sich gegenseitig stärken könnten. Spirituelle Morgen- und Abendimpulse rahmten diese Tage, bei denen letztlich aber demokratiefördernde Themen im Fokus standen.

Häufig wurde die religiös motivierte, ethische Verantwortung als Grund für gesamtgesellschaftliches und demokratieförderndes Handeln genannt:

„[...] sondern viel mehr wo ich sagen würde, das sehe ich als einen Verantwortungsbereich aus meiner Haltung als gläubige Person heraus, wo ich sage, das gehört dazu, und nur Gottesdienst oder der Rückzug in die Gemeinde, das bedeutet für mich nicht Muslimsein, sondern eben Verantwortung zu übernehmen für meine Gesellschaft um mich herum, für das was um mich herum passiert.“

Gerade die jüngeren Interviewten sahen das Ziel ihres Engagements darin, das „Versprechen der pluralen Demokratie“ (Foroutan 2019: 41) von gleichberechtigter Teilhabe auf Augenhöhe in die Realität umzusetzen. Diese Personen möchten ihr wie auch immer geartetes Verhältnis zu religiösen Überzeugungen nicht mehr erklären oder rechtfertigen – sei es, dass diese in ihrer Lebenspraxis gar keine Rolle spielen, sei es, dass die eigene Religiosität und Spiritualität ein markantes Motiv für die Lebensgestaltung und das Engagement sind, und das soll in der Gesellschaft nicht mehr als besonders oder exotisch markiert werden.⁸

„Zum Beispiel ich bin muslimisch und ich sehe auch muslimisch aus. Ihnen dann zeigen: Schaut her, ihr könnt sowohl muslimisch leben, als auch in einer Demokratiegesellschaft. Also, diese Balance auch zusammenhalten, genau und ja.“

Unwohlsein in Bezug auf erwartete Diskriminierung wird hintangestellt, um die Normalisierung der eigenen gesellschaftlichen Präsenz voranzutreiben und sich als Partnerin für Gespräche anzubieten:

„Ich: ‚Komm wir gehen jetzt dahin!‘ Und die meinte: ‚Ne, was haben wir denn da zu suchen? Jetzt hier wir bedeckte Frauen (unverständlich) Muslima. Alle gucken uns bestimmt schief an.‘ Ich so: ‚Ne, ne, wir gehen jetzt dahin.‘“

8 Ähnliche Einstellungen findet man auch zu anderen Lebensbereichen von Personen, denen Migrationserfahrung zugeordnet werden kann. Es kann sich hier um alle möglichen Bereiche des Lebens, der religiösen Lebenspraxis, der beruflichen Qualifikation, der sexuellen oder geschlechtlichen Orientierung oder um anderen Bereiche handeln: „Ich habe keine Lust mehr, mich auf ein Podium zu stellen und mich zu bedanken, wie toll sich Menschen mit Migrationshintergrund integriert haben. Ich will als Teil der Gesellschaft mit all meinen Stärken und Schwächen akzeptiert werden und über mein Fach sprechen“ (Soliman/Ahmad 2021: 4).

Für mehrere Interviewpartnerinnen war ein bedeutender Beweggrund für ihr zivilgesellschaftliches Engagement, der Gesellschaft Kopftuch tragende muslimische Frauen als selbstständige Akteurinnen zu präsentieren, die sich nicht nur für die Belange ihrer eigenen Community engagieren, sondern auch interreligiöse oder andere gesellschaftliche Themen mitgestalten wollen und sich für demokratische Werte stark machen. Hierbei handelte es sich sehr häufig um junge Frauen, die in Deutschland geboren und aufgewachsen sind. Sie begründeten ihr Engagement aus ihrem Glauben heraus, sahen es als ihre muslimische Pflicht an, sich zivilgesellschaftlich und demokratisch zu engagieren und zeigten eine starke Intention, für sich und ihre Zielgruppe einen gleichberechtigten Platz in der pluralen Gesellschaft zu erarbeiten.

Diese Überzeugung führte zu einem Engagement für Personen aus der eigenen Community mit Angeboten, durch die sich diese beruflich oder privat weiterentwickeln konnten: durch berufsbildende Maßnahmen, pädagogische Angebote aller Art für Eltern, Kinder und Jugendliche oder durch ‚Empowerment‘-Workshops. Darunter verstehen die Interviewten Maßnahmen zur Einrichtung von ‚Safe Spaces‘, in denen man sich diskriminierungsfrei begegnen und austauschen kann oder den eigenen Bedarfen entsprechend Freizeitaktivitäten, Bildungs- oder Unterstützungsmöglichkeiten bereitgestellt werden, so dass die Zielgruppe sie annehmen und nutzen kann. Der daraus entstehende positive Effekt auf die persönliche emotionale, vielleicht auch akademische oder spirituelle Entwicklung wird als *empowernd* und somit auch als zivilgesellschaftlich relevant definiert. Empowerment-Bestrebungen kann eine Defizitorientiertheit in Bezug auf die Zielgruppe zu Grunde liegen, die hier aber nicht zum Tragen kommt, da die Engagierten selber die Expert*innen sind, die ihren eigenen Sozialraum fördern und gestalten. Das Defizit ist somit nicht bei der Zielgruppe zu verorten, sondern bei äußeren Faktoren wie fehlenden sicheren Räumen oder Ansprechpartner*innen aus der eigenen Community.⁹

Die eigene religiöse und kulturelle Identität mit den damit verbundenen Werten wurde von einer Vielzahl der Interviewten als wertvoll und sinnstiftend definiert, weshalb es ihnen wichtig erschien, Wissen über die eigene Religion in der Community und dort vor allem der nächsten Generation zu vermitteln. Aus diesem Grund richtet sich ein erheblicher Teil der Angebote der Initiativen an Kinder und Jugendliche. Ähnliches kennt man von der ehrenamtlichen Arbeit von Mitgliedern christlicher Gemeinden. Auch dort sind es meist Mütter, die Erstkommuniongruppen leiten, oder es sind ältere Jugendliche, die für die Kinder ihrer Gemeinden Kindergruppen organisieren.

9 Empowerment bedeutet das Verlassen eines defizitorientierten Ansatzes hin zur Selbstermächtigung von Menschen durch „[...] Entdeckung ihrer eigenen (vielfach verschütteten) Stärken zu Selbstbestimmung und Selbstveränderung“ (Herriger 2020: 6).

Auf der anderen Seite findet sich Engagement auch in Hinblick auf die Gesamtgesellschaft in einer für das soziale Umfeld offenen Arbeit. Hier wird häufig niedrigschwellig Aufklärungsarbeit geleistet, indem zum Beispiel bei Einladungen zum sogenannten Iftār, dem abendlichen Fastenbrechen in den Tagen des Ramadans, religiöse Lebenspraxis nähergebracht wird, Ausstellungen zu lebensweltlichen Themen konzipiert oder Artefakte dargeboten werden, die den eigenen religiösen Hintergrund in seiner besonderen und je eigenen kulturellen Rahmung begreifbar machen. Die Kraft für all diese Anstrengungen ziehen viele der Interviewten aus ihrem Glauben und aus der erlebten Gemeinschaft. Sie berichten auch davon, dass ihr Glauben ihre Resilienz gegenüber Diskriminierungserfahrungen stärke.

Für die Auswertung der Interviews war es aufschlussreich, dass explizite Einlassungen zu religiösen Glaubensinhalten, Einstellungen oder Beweggründen verhältnismäßig wenig Raum einnahmen. Die oben zitierten Bekundungen zeigen, dass dies nicht an einem Desinteresse gegenüber der Religion liegen kann. Daher lässt sich vermuten, dass die Interviewten es nicht als notwendig ansahen, lange Erklärungen oder Rechtfertigungen in Bezug auf ihr religiöses Selbstverständnis, ihre Lebenspraxis oder ihr Engagement für eine muslimisch gelesene Selbstorganisation abzugeben. Sie mussten nicht die Position des „*sich zu distanzierenden Muslim*“ [Hervorhebung im Original] (Müller 2018: 205) einnehmen,¹⁰ wie dies häufiger bei diskriminierungserfahrenen Personen auf Grund von Fremdmarkierungen zu beobachten ist.¹¹

10 Tobias Müller konstatiert in seinem Artikel *Sicherheitswissen und Extremismus, Definitionsdynamiken in der deutschen Islampolitik* (Müller 2018), dass durch den bundesrepublikanischen Umgang in Bezug auf islamisch begründeten Extremismus in Form von Förderprogrammen, der Einsetzung der Deutschen Islamkonferenz oder anderer religionspolitischer Interventionen unvorhergesehene Dynamiken entstünden, die eine gesamtgesellschaftliche Bedeutung hätten und somit genauestens bedacht werden sollten. Diese entstünden durch „Vier Dilemmata der Interaktion zwischen Staat und islamischen Verbänden“, von denen drei im Zusammenhang dieses Artikels relevant erscheinen. Das erste sei die von außen mit immer wieder divergierenden Kriterien herangetragene Definition, was ein zur hiesigen Gesellschaft passender Islam und islamische Lebenspraxis sei, gekoppelt mit der Aufforderung, sich im Privaten sowie auf islamisch institutioneller Ebene diesen Kriterien entsprechend aufzustellen. Daraus folgten zwei weitere Dilemmata, einerseits die oben genannte allgemeine Verantwortung der „*muslimischen Community*“ [Hervorhebung im Original], sich gegen jedweden Extremismus oder anderweitig als falsch empfundene muslimische Lebensweise erklären und positionieren zu müssen, und andererseits die Anforderung, sich in einer wiederum nicht wirklich klar definierten Art zu „integrieren“ und eine deutsche „Kultur“ mit „Werten“ und „Normen“ anzunehmen. Diese Anforderungen werden häufig nicht klar definiert und unterliegen Veränderungen, so dass eine Erfüllung derselben gar nicht zu gewährleisten ist, sondern zur „Reproduktion kultureller Differenz“ führt (Müller 2018: 203 f).

11 Zu den Themenbereichen Ethnisierung und antiislamischer Rassismus sei exemplarisch auf die folgenden Werke hingewiesen: Çakır 2014, Shooman 2014, Foroutan 2019 oder Kulaça-

4. Fazit

Die für die Interviews dieses Forschungsprojekts angefragten Akteur*innen waren Mitglieder von oder Expert*innen in Bezug auf Selbstorganisationen mit einer migrantischen und muslimischen Markierung, die demokratiefördernde und präventive Arbeiten leisten.

Migration ist ein stetiger Prozess der modernen Gesellschaft. Das bildete sich auch bei den Interviewpartner*innen ab, da sich unter ihnen Personen unterschiedlicher Alterskohorten befanden, die zu verschiedenen Zeitpunkten nach Deutschland migriert waren oder der sogenannten zweiten, dritten oder vierten Generation der Migrant*innen zuzurechnen waren. Gerade die jüngeren Akteur*innen artikulierten immer wieder ihre Diskriminierungserfahrungen. Trotzdem sehen sie sich als Mitglieder dieser Gesellschaft, denen Gleichberechtigung zusteht. Postmigrantische Muslime sehen sich als selbstverständlichen Teil der Gesellschaft und möchten ihren Glauben nicht verstecken oder ihn sozial erwünscht rechtfertigen. Dies ist ein wichtiger Befund sowohl der Selbsterzählung unserer Interviewpartner*innen als auch für die gesamtgesellschaftliche Entwicklung. Die Akteur*innen bringen deutlich zum Ausdruck, dass sie die demokratische Gesellschaft mitgestalten wollen, und sie beziehen sich dabei auf drei Ebenen:

- Die Ich-bezogenen Aktivitäten sind so beschreibbar, dass sie Räume für sich, ihre Community und Solidarpartnerinnen schaffen, in denen sie sich angenommen und bestätigt fühlen.
- Für ihre Community organisieren sie empowernde und bildungswirksame Angebote mit besonderem Fokus auf Kinder und Jugendliche, um sie gegen Diskriminierung zu wappnen, um ihnen religiöse und kulturelle Kenntnisse zu vermitteln und so ihre Chancen im Bildungs- und Berufskontext zu erhöhen.
- Sie engagieren sich aber auch in Richtung auf die Gesamtgesellschaft. Sie möchten, dass muslimischen Mitbürger*innen ein gleichberechtigter Platz in Deutschland zugestanden wird.

Bereits ab der ersten Kontaktaufnahme durch die Forscher*innen war der inhärente Religionsbezug in Bezug auf das Setting des Forschungsprojekts der Zielgruppe bekannt. Bei den Akteur*innen gab es Personen, für die der Glaube in der eigenen Lebenspraxis oder auch für die Zielsetzungen ihrer Initiative keine Bedeutung hatte; andere sahen ihn als Teil ihres Lebens an, oder er war für sie sogar ein wichtiger Aspekt ihres eigenen Selbstverständnisses. Auch in den Interviewsituationen wurde religiösen Grundeinstellungen, Motivationen und

tan/Behr 2020. Bei letztgenanntem Band erscheinen als besonders interessant für die Thematik die Artikel von Behr, Lutz, Mecheril/van der Haagen-Wulff und Kulaçatan.

Zielsetzungen der erforderliche Artikulationsraum gegeben. Aus diesem Grund ist es bemerkenswert, dass die Anzahl von Einlassungen zu diesen Themenbereichen gering war. Den Erzählenden erschien es in den Interviewsituationen nicht notwendig, ihre religiöse Identität gegenüber den Forschenden erklären zu müssen; ein ausdrücklich religiöser Konnex zu ihren zivilgesellschaftlichen Ehrenämtern war nicht ihr Anliegen. Für sie steht ihr Engagement im Vordergrund, das auch aus einer religiösen Grundhaltung heraus motiviert sein kann, aber nicht muss. Dies wird auch in der hessischen Studie zu bürgerschaftlichem Engagement von 2023 bestätigt, die keine signifikanten Unterschiede beim Engagement-Niveau von Menschen mit und ohne Migrationshintergrund feststellen konnte. Denn obwohl sich dort signifikant mehr Menschen engagieren, die einer Konfession oder religiösen Gemeinschaft angehören, liegt das Engagement im kirchlichen oder religiösen Bereich auf der neunten von vierzehn angegebenen Möglichkeiten (Huth 2023: 33, 34 und 26).

Zusammenfassend kann nicht nachgezeichnet werden, dass die erfassten Initiativen und die in ihr tätigen Personen in Bezug auf zivilgesellschaftliches Engagement in ihrem religiösen Selbstverständnis signifikante Unterschiede zur Gesamtgesellschaft zeigen würden.

Literatur

- Allensbach Institut für Demoskopie (2013): Motive des bürgerschaftlichen Engagements. Ergebnisse einer bevölkerungsrepräsentativen Befragung. https://www.ifd-allensbach.de/fileadmin/studien/Engagement_Motive_Bericht.pdf; zuletzt aufgerufen am 22.02.2023.
- Amir-Moazami, Schirin (Hg.): (2018). Der inspizierte Muslim. Bielefeld: transcript. <https://doi.org/10.1515/9783839436752>
- Çakır, Naime (2014): Islamfeindlichkeit. Anatomie eines Feindbildes in Deutschland. Bielefeld: transcript. <https://doi.org/10.1515/transcript.9783839426616>
- Foroutan, Naika (2019): Die postmigrantische Gesellschaft; Ein Versprechen der pluralen Demokratie. Bielefeld: transcript. <https://doi.org/10.1515/9783839442630>
- Harraway, Donna (1988): Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective. In *Feminist Studies* 14 (3). <https://doi.org/10.2307/3178066>
- Helfferrich, Cornelia (2009): Die Qualität qualitativer Daten: Manual für die Durchführung qualitativer Interviews. Wiesbaden: Springer VS. <https://doi.org/10.1007/978-3-531-91858-7>
- Herriger, Norbert (2020): Empowerment in der Sozialen Arbeit. Eine Einführung. Stuttgart: Kohlhammer. <https://doi.org/10.17433/978-3-17-034147-0>
- Huth, Susanne (2023): Bürgerschaftliches Engagement in Hessen als Garant des gesellschaftlichen Zusammenhalts. Herausgegeben im Auftrag der Hessischen Staatskanzlei von Elisabeth Aram. <https://redaktion.hessen-agentur.de/publica->

- tion/2023/4120_45859_2023_BuergerschaftlichesEngagement-in-Hessen_invo-las.pdf; zuletzt aufgerufen am 20.09.2023.
- Keser, Şenol (2011): Migranten(dach)organisationen in Deutschland. Bielefeld. Die Beauftragte der Bundesregierung für Migration (Hg.). https://www.house-of-resources.berlin/wp-content/uploads/2017/05/7I_Migrantenorganisationen-in-Deutschland.pdf; zuletzt aufgerufen am 22.02.2022.
- Kruse, J. (2014): Qualitative Interviewforschung. Ein integrativer Ansatz. Weinheim und Basel: Beltz Juventa.
- Kulaçatan, Meltem (2020): Gender und Religion. Annäherung an religiöse Positionierungen im Kontext muslimischer Lebenswelten. In: Kulaçatan, Meltem/Behr, Harry Harun (Hg.): Migration, Religion, Gender und Bildung. Beiträge zu einem erweiterten Verständnis von Intersektionalität. Bielefeld: transcript. 307–326. <https://doi.org/10.1515/9783839444511-014>
- Lutz, Helma (2020): Rassismuskritische Perspektiven auf Gender und Migration. Eine intersektionale Analyse. In: Kulaçatan, Meltem/Behr, Harry Harun (Hg.): Migration, Religion, Gender und Bildung. Beiträge zu einem erweiterten Verständnis von Intersektionalität. Bielefeld: transcript. 211–229. <https://doi.org/10.1515/9783839444511-009>
- Mannheim, Karl (1995): Ideologie und Utopie (8. Auflage). Frankfurt am Main: Klostermann.
- Müller, Tobias (2018): Sicherheitswissen und Extremismus. Definitionsdynamiken in der deutschen Islampolitik. In: Amir-Moazami, Schirin (Hg.): Der inspizierte Muslim. Zur Politisierung der Islamforschung in Europa. Bielefeld: transcript. 185–214. <https://doi.org/10.1515/9783839436752-008>
- Mecheril, Paul/van der Haagen-Wulff, Monica (2020): Angst und Wut. Zur affektiven Konstruktion migrationsgesellschaftlicher Ordnung. In: Kulaçatan, Meltem/Behr, Harry Harun (Hg.): Migration, Religion, Gender und Bildung; Beiträge zu einem erweiterten Verständnis von Intersektionalität. Bielefeld: transcript. 157–173. <https://doi.org/10.1515/9783839444511-007>
- Schiffauer, Werner (2011): Parallelgesellschaften. Wie viel Wertekonsens braucht eine Gesellschaft? Für eine kluge Politik der Differenz. Bielefeld: transcript.
- Shooman, Yasemin (2014): „... weil ihre Kultur so ist“. Narrative des antimuslimischen Rassismus. Bielefeld: transcript. <https://doi.org/10.1515/transcript.9783839428665>
- Soliman, Asmaa/Ahmad, Zubair (2021): Kritik und Vision einer postmigrantischen Gesellschaft, JIK Studie 2020–2021. Berlin. Schwarzkopf Stiftung Junges Europa/Junge Islam Konferenz. https://www.junge-islam-konferenz.de/content/uploads/2021/11/jik_publication_kurzversion_2021.pdf?x62340; zuletzt aufgerufen am 24.02.2023.
- Terkessidis, Mark (2004): Die Banalität des Rassismus. Migranten zweiter Generation entwickeln eine neue Perspektive. Bielefeld: transcript. <https://doi.org/10.1515/9783839402634>
- Winkel, Heidemarie/Sammet, Kornelia (2017): Religion soziologisch denken. Reflexionen auf aktuelle Entwicklungen in Theorie und Empirie. Wiesbaden: Springer VS. <https://doi.org/10.1007/978-3-658-11721-4>

Moscheen haben Raum

Eine deskriptiv statistische Analyse zum zivilgesellschaftlichen Engagement von Frauen

Betül Karakoç-Kafkas

1. Einleitung und Fragestellung

Die Untersuchung der Gemeindearbeit und des zivilgesellschaftlichen Engagements in Moscheen und anderen islamischen Vereinen birgt das mögliche Risiko, religiösen Gemeinschaften als Akteuren zivilgesellschaftlichen Engagements eine quasi eigene Wesenhaftigkeit zuzuschreiben und sie dadurch auf ihre bloße religiöse Handlungsorientierung zu reduzieren, indem sozioethische Bezüge außer Acht gelassen werden.

Doch zivilgesellschaftliches Engagement im Sinne einer ehrenamtlichen und freiwilligen Beteiligung, die (struktur-)bildend und demokratiefördernd wirkt (Klie 2018; Olk 2018), verweist auf einen gemeinsamen Modus in unterschiedlich gerahmten Räumen – und zwar unabhängig davon, ob sie dem ersten Anschein nach religiös, migrantisch, politisch, sozial oder anders markierbar agieren. Dieser Betrachtung liegt die theoretische Überlegung des zivilgesellschaftlichen Engagements zugrunde. Somit wird dem fokussierten Blick auf die Frauenangebote und Bedarfe der Vorzug gegeben. Dieser Fokus wird insbesondere vor dem Hintergrund zivilgesellschaftlichen Engagements bedeutsam, da Moscheen als gemeinnützige Vereine mit vielfältigen Angeboten solche Räume konstruieren. An dieser Stelle ist nun die Frage leitend, welche Angebote, Bedarfe und Herausforderungen aus der Perspektive der Frauen(-arbeit) in Moscheen formuliert werden und welche Bedeutung diese Einschätzung für Moscheen als zivilgesellschaftliche Akteure hat.

Nach einer kurzen Skizzierung der theoretische Perspektive (2) folgt der Einblick in den bisherigen Forschungsstand (3) und die methodische Vorgehensweise innerhalb dieses Teilprojektes (4). An die Darstellungen ausgewählter Ergebnisse (5) schließt sich ein Fazit an (6).

2. Theoretische Perspektive: Zivilgesellschaftliches Engagement und Partizipation zur Stärkung der Demokratie

Inwiefern Frauen in Moscheen als zivilgesellschaftliche Akteur*innen agieren, lässt sich mit dem Rückgriff auf die theoretischen Überlegungen zum zivilgesellschaftlichen Engagement untersuchen. Neben dem freiwilligen Charakter (Ehrenamt oder der freiwilligen Partizipation) als zentraler Bestandteil (Olk 2018) ist zivilgesellschaftliches Engagement

„im und für den öffentlichen Raum [...] [und] strukturbildend, setzt wichtige Impulse für das gesellschaftliche Miteinander und generiert so positive externe Effekte für die Gesellschaft. [Das zivilgesellschaftliche Engagement] kann sich in kontinuierlichen Leistungen, Innovationen und Problemlösungen ausdrücken, mit denen primär kein finanzieller Nutzen angestrebt wird“ (Blinkert/Klie 2018: 340).

Mit diesen Charakteristika gewinnen Begriffe wie *Ehrenamt*, *Freiwilligkeit*, *Öffentlichkeit*, *Mitverantwortung* oder *Gemeinwohlorientierung* (Priller 2016: 162) an Bedeutung. Kausmann et al. (2019: 55f.) beschreiben zivilgesellschaftliches Engagement als Oberbegriff für Ehrenamt, freiwilliges Engagement und Freiwilligenarbeit. Diese Art der Partizipation stärkt das gesellschaftliche Leben und das Miteinander und wirkt sich nicht zuletzt positiv auf die soziale Integration der Bürger*innen und die Demokratieförderung aus (Alscher 2017: 105). Sie schafft „Vertrauensverhältnisse“ und ermöglicht eine „gleichberechtigte Einbindung“ der Menschen (ebd.). Die Forschung dazu zeigt, dass sich (neben diesen gesellschaftlichen Funktionen zivilgesellschaftlichen Engagements) diese Art der Partizipation auch auf der individuellen Ebene positiv auf das Wohlbefinden der Menschen auswirkt (ebd.) und auch für ihre Selbstfindung und Bildungsprozesse förderlich ist (Düx 2018: 182f.). Hinsichtlich des Ziels der Demokratieförderung durch zivilgesellschaftliches Engagement wird es umso wichtiger, die Bedarfe und Rahmenbedingungen zu erfassen, die aus der Sicht der engagierten Personen angemeldet werden.

3 Einblicke in den bisherigen Forschungsstand

Die Präsenz des (zivilgesellschaftlichen) Engagements von Frauen ist in der Forschungsliteratur kein neues Phänomen. Bisherige Berichte und Studien zeigen beispielsweise die Dominanz von Frauen, die sich in kirchlich-religiösen Einrichtungen zivilgesellschaftlich engagieren (Priller 2016: 167). Auch im Kontext von Moscheen werden Frauen als Trägerinnen des Gemeindelebens beschrieben (Beilschmidt 2015: 132). In Forschungen zu Moscheen, die sich primär auf die Strukturdarstellungen fokussieren (beispielsweise Ceylan 2008; Schiffauer 2015; Rohe 2016; Ceylan/Kiefer 2016; Karakoç 2019, 2022), wird der Blick zu-

nächst nicht dezidiert auf Frauen und Mädchen gerichtet; es geht um eine geschlechterunabhängige Bestandsaufnahme. Rücken Frauen und Mädchen in Moscheen allerdings in den Fokus, so entstehen beispielsweise Fragen zum räumlichen Geschlechterarrangement in Moscheen und zu den Frauenräumen (Karakoç 2017), zum sozialen Engagement der Frauen (Spielhaus 2007); oder es werden kurze Einblicke in den Unterricht für Frauen ermöglicht, um Fragen wie „Professionalisierung [...] von Predigerinnen“ zu bearbeiten und beobachtbare Strukturen als „Emanzipationsprozesse“ zu deuten (Beinhauer-Köhler 2008). Darüber hinaus werden – ohne den Fokus auf geschlechterbezogene Arbeit zu setzen – die Bedarfe in Moscheen untersucht, die für die Rahmenbedingung für zivilgesellschaftliches Engagement bedeutsam sind.¹ Solche Bedarfserfassungen sind Bestandteil quantitativ-statistischer Umfragen oder qualitativ-empirischer Studien. Auch wenn diese unterschiedlichen Zugänge nicht (immer) scharf voneinander zu trennen sind, werden sie hier der Übersicht halber getrennt dargestellt.

3.1 Erste Versuche einer quantitativen Annäherung

Die im Rahmen der *Deutschen Islamkonferenz* durchgeführte Studie „Angebote und Strukturen der islamischen Organisationen in Deutschland“ (Halm et al. 2012) liefert erste Einblicke in die Gemeindestrukturen und ihre Angebote und hilft somit bei der Bedarfserfassung.² Sie umfasst eine bundesweite Befragung von 1.141 „religiösen Organisationen“ von insgesamt 2.342 erfassten Gemeinden (a. a. O.: 7). Die Beschreibung in der Studie, dass „religiöse Organisationen [...] die häufigsten Vergemeinschaftungsformen von muslimischen Einwanderern“ (a. a. O.: 24) sind, verweist bereits hier auf die Bedeutung von Moscheen, die Räume für zivilgesellschaftliches Engagement konstruieren (können). Daneben werden Moscheen auch als Teil der Migrant*innenorganisationen beschrieben (a. a. O.: 26f.). Sowohl durch die Fremdzuschreibung als auch durch ihre Selbstpositionierungen werden Moscheen als muslimisch und migrantisch gelesen. Den Organisationen, die „als Akteure der Sozialintegration“ (a. a. O.: 27) fungieren, wird eine Erwartungshaltung entgegengebracht, die sich auf Handlungsfelder außerhalb der Organisationsräume und den Alltag der Menschen bezieht. Darin zeigt sich nicht zuletzt eine politische Erwartung, die sich auch in der Formulierung der Potenziale muslimischer Organisationen widerspiegelt:

1 Die Bedarfe, die aus der Perspektive der (engagierten) Frauen formuliert werden, wurden bislang nicht fokussiert.

2 Die Studie taucht gemeinsam mit der Studie „Islamische Religionsbedienstete in Deutschland“ im 13. Forschungsbericht (mit dem Titel „Islamisches Gemeindeleben in Deutschland“) der Deutschen Islamkonferenz auf (Halm et al. 2012).

„Sie können Träger von Integrationsmaßnahmen sein.

Ihre Netzwerke können genutzt werden, um die Zielgruppe von Maßnahmen und Angeboten zu adressieren.

Sie können selbst Adressaten von Integrationsmaßnahmen sein, indem sie in der Kompetenz etwa zur Vereinsführung gestärkt werden und damit idealer Weise [sic!] besser als bisher ihre Funktion als Unterstützer einer sozialen Integration bei Bewahrung kultureller Vielfalt wahrnehmen.

Sie besitzen eine Schlüsselrolle nicht nur für die individuelle Sozialintegration [...].“ (a. a. O.)

Die Beschreibung der Potenziale muslimischer Organisationen zeigt die ihr zugeschriebene doppelte beziehungsweise erweiterte Rolle, neben den muslimischen Lebenswelten auch im Rahmen der breiten Gesellschaft zu fungieren. Diese Funktion verweist gleichzeitig auf die Rahmenbedingungen, als zivilgesellschaftliche Akteure agieren zu können.

Die rund 1.141 befragten Organisationen werden hinsichtlich ihrer Gemeinderichtungen³, der zugehörigen Dachorganisation⁴ und sonstiger Herkunftangaben⁵ klassifiziert. Darüber hinaus gibt die Studie Aufschluss über die Breite der religiösen⁶ und nicht-religiösen⁷ Angebote. Daraus lässt sich rekonstruieren, dass sich die Handlungsfelder sowohl innerhalb als auch außerhalb der Organisationen verorten lassen. Nicht nur die als *nicht-religiös* markierten Angebote verweisen auf starke soziale Bezüge und pädagogische Dimensionen; auch im Rahmen *religiöser* Angebote kommen diese Dimensionen zur Geltung.

3 Die religiösen Ausrichtungen werden wie folgt aufgezählt: Sunnitisch (67,2 %), Schiitisch (2,6 %), Ahmadi (3,0 %), Sufi (0,6 %), Gemischt (1,5 %), Sonstige (0,2 %) und „weiß nicht / k.A.“ (20,2 %) (Tabelle 2; (Halm et al. 2012: 54)).

4 Tabelle 3 aus der Studie zeigt die unterschiedlichen Dachverbände der befragten Moscheen (siehe für genauere Angaben Tabelle 3 in Halm et al. (2012: 57). Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass ein großer Teil der Dachverbände die türkischsprachigen Moscheen darstellen.

5 Die Dominanz der türkischsprachigen Moscheen wird auch in Tabelle 4 deutlich: 64,1 % der befragten Moscheen geben an, dass die dominierende Gruppe der Besucher*innen aus der Türkei ist, gefolgt von der bosnischen (4,5 %) und pakistanischen (2,5 %) Gruppe (Tabelle 4; (Halm et al. 2012: 60)).

6 Als religiöse Angebote wird in der Studie festgehalten: Korankurse (95,8 %), Iftar-Essen für Gemeinde (91,8 %), Feiern heiliger Nächte (85,1 %), Hadsch/Wallfahrt (81,0 %), Begräbnisse (80,3 %), Spendensammlungen (79,9 %), Beschneidungsfeiern (69,7 %), Eheschließung (68,5 %), Vermittlung Tieropfer (66,0 %), Geburtsfeiern (50,0 %) (Halm et al. 2012: 74).

7 Zu den nicht-religiösen Angeboten zählt die DIK-Studie Sport und Bewegung, Gesellschaftskunde/Exkursionen, Interreligiöser Dialog, Hausaufgabenhilfe, Sprachkurse Deutsch, Musik, Kultur, Tanz, Folklore, Sprachkurse Herkunftssprache, Computer, EDV, Handarbeiten, Basteln, Kochen, Integrationskurse, Einzelhandel, Friseur, Teestube, Gesundheitsberatung, Erziehungsberatung und Sozialberatung (Halm et al. 2012: 77). Dabei werden in der Studie diese Angebote für die Zielgruppen Jugendliche und Erwachsene differenziert.

Durch verschiedene – primär religiös gerahmte – Feierlichkeiten, „Eheschließungen“ oder die „Hadsch/Wallfahrt“ rekurren sie auf Tätigkeitsfelder, die auf die Ebene der Vergemeinschaftung und Sozialisation zielen. Durch diese Auflistung der Angebote und der (damit verbundenen) Aktivitäten lassen sich somit die kulturellen, sozialen, pädagogischen und gemeinschaftsstiftenden Dimensionen der Handlungsfelder muslimischer Organisationen ableiten.

Neben der Darstellung der Daten und Informationen zur räumlichen Lage (Halm et al. 2012: 63–66) beschreiben die Autor*innen gemeindeinterne Strukturen mit Blick auf die Repräsentanz der Geschlechter und verweisen in diesem Zusammenhang auf eine starke Unterrepräsentanz von Frauen während des „Freitagsgebets“:

„Frauen [sind während des Freitagsgebets] massiv unterrepräsentiert [...] [:] bei 55 % aller befragten Gemeinden kommen weniger als 20 und bei 8 % zwischen 20 und 50 Frauen und Mädchen zum Freitagsgebet. Eine Erklärung [...] ist, dass viele dieses nicht als religiöse Pflicht ansehen.“ (a. a. O.: 67)

Andererseits scheinen die Frauenabteilungen (83,9 %) stark vertreten zu sein.⁸ Daneben machen die Autor*innen auf die Jugend- (83,4 %) und die Senior*innenabteilungen (45,8 %) aufmerksam (a. a. O.: 72). Die Zielgruppenfokussierungen werfen hier die Frage auf, welche Bedeutungen den jeweils konstruierten Gruppen (Frauen, Senior*innen, Jugend) zugeschrieben werden und wie damit zusammenhängend das Ausbleiben beispielsweise von Gruppen wie Männer zu deuten ist.

Darüber hinaus legen die Befunde aus der DIK-Studie den Rückschluss nahe, dass mit größer werdender Ressourcenausstattung und wachsender Gemeindegröße die Anzahl der Frauen, die an nicht-religiösen Angeboten teilnehmen, steigt (a. a. O.: 85). Es sticht hervor, dass nicht-religiöse Zielgruppenangebote mit einem hohen Frauenanteil (57,8 %) verbunden sind, wenn eine breite Vielfalt an nicht-religiösen Angeboten offeriert wird (a. a. O.: 86, Tab. 25). An dieser Stelle entsteht die Frage, in welchem Sinnzusammenhang Frauen im Kontext von speziellen Zielgruppenangeboten (mit Islaminteressierten, Senior*innen, Neueingewanderten) angeführt werden, ohne dass ersichtlich wird, warum genau diese Zielgruppenfokusse in den Blick genommen wurden.

3.2 Bedarfsuntersuchungen in qualitativ-empirischen Studien

In qualitativ-empirischen Studien zeigt sich die unmittelbare Auseinandersetzung mit den Bedarfen in Moscheen, die durch die Fokussierung pädagogischer, politischer, soziologischer oder islamwissenschaftlicher Fragestellungen vorge-

8 Daneben sind in 83,4 % der befragten Moscheen Jugendabteilungen vorhanden, in 79 % Abteilungen für Dialog oder in 45,8 % Abteilungen für Senior*innen (Halm et al. 2012: 72).

nommen wird. So ziehen Forscher*innen auf der Grundlage unterschiedlicher Studienergebnisse zu Moscheen als Kulturzentren (Ceylan 2006; Yaşar 2012), zu den Moscheestrukturen (Akça 2020; Chbib 2017), zum Berufsfeld der Imame (Ceylan 2010) oder zu den Strukturen des Religionsunterrichts (Ceylan 2014; Karakoç 2019, 2022) Rückschlüsse auf die Möglichkeiten und die fehlenden Ressourcen für die religiöse und kulturelle Praxis in den Moscheeräumen. Die Auflistungen finanzieller, struktureller und pädagogischer Herausforderungen und Notwendigkeiten zeigen zugleich den häufig vorgenommenen Bezug zum Engagement von Frauen und ihrer Rolle im Moscheealltag. Da das Engagement von Frauen und die allgemeinen Bedarfe in Moscheen kontinuierlich im Zusammenhang stehen, lässt sich beschreiben, dass mit der Frauenarbeit eine erweiterte Funktion sichtbar wird, die über ihre eigenen Tätigkeiten und Räumlichkeiten hinausreichen.

3.3 Notwendigkeit einer empirischen Untersuchung zu den Bedarfen der Frauen- und Mädchenarbeit in Moscheen aus der Betroffenenperspektive

Die quantitativen und qualitativen Studien zeigen die expliziten und impliziten Auseinandersetzungen zu den Bedarfen von Moscheen und die Erkenntnis über die damit einhergehenden finanziellen, strukturellen und personellen Hürden. In weiteren wissenschaftlichen Auseinandersetzungen wird der Fokus auf Frauen und Mädchen in Moscheen gelegt; allerdings fehlt hier eine tiefgreifende Untersuchung der Einschätzung aus der Perspektive der Frauen und Mädchen.

4. Methodisches Vorgehen

Dieser Teilstudie liegt ein Mixed-Methods-Ansatz zugrunde, in dem quantitative und qualitative Daten integriert werden. Die Kombination erfolgt über ein „Vertiefungsdesign“ (Kuckartz 2014: 78) (nach Creswell et al. 2003 auch *explanatory design*), in dem zunächst die quantitativen Daten analysiert und dahingehend die qualitativen Daten zur Vertiefung herangezogen werden. Durch diese Verzahnung empirischer Daten ist es möglich, sowohl die Breite und Tiefe darzustellen als auch Verständnislücken und tiefergreifende Aspekte durch qualitative Analysen zu erfassen. Mit Blick auf die Fragestellung dieser Untersuchung zeigt sich der Mehrwert insbesondere in der breiten statistischen Darstellung der Angebote und Bedarfe aus der Perspektive der Frauen und Mädchen und der Kombination dieser Ergebnisse mit der tiefergreifenden Analyse möglicher Hintergründe und Kontextualisierungen in der qualitativen Untersuchung. Um den Rahmen des Beitrags nicht zu sprengen, werden hier zunächst nur die quantitativen Daten auf der Grundlage des Fragebogens dargestellt.

4.1 Konstruktion des Fragebogens

Nach dem Aufteilen der Forschungsfrage in semantische Facetten, konnten diese in einem Erstentwurf in eine Mindmap transponiert werden. Die Mindmap ließ sich über mehrere Feedbackschleifen, angelehnt an die Delphi-Methode (Niederberger/Renn 2019) im Prozess zunehmend ausdifferenzieren. Die gefundenen Dimensionen führten anschließend zur Formulierung der Fragen. Diese Version des Fragebogens wurde über *cognitive pretesting* für den danach folgenden Praxiseinsatz getestet (Lenzner et al. 2015). Anschließend kam es zu minimalen Adaptationen. Die Endfassung des Fragebogens besteht aus 17 Fragen:

Tabelle 1: Themenblöcke im Fragebogen

Fragen	Themenblöcke
1–3	Soziodemographische Daten (Alter, Status, erworbener Schulabschluss)
4–5	Geolokalisierung der Moschee (Stadt, Bundesland)
6–7	Persönliche Beziehung zur Moschee (Jahres- bzw. Monatszahl des Besuchs der Moschee seit & Rolle in der Moschee)
8–9	Sprachliche Aspekte („ethnische“ Ausrichtung der Moschee, gesprochene Sprachen während der Predigt, des Unterrichts und darüber hinaus)
10–11	Angebote in der Moschee (vorhandene Geschäfte und Zielgruppen)
12	Vorhandene Konzepte in der Moschee
13	Relevante Themen in der Moschee
14–17	Persönliche Einschätzung der Angebote in Moschee

Die Fragen 1 bis 13 sind als geschlossene Fragen mit verschiedenen Antwortmöglichkeiten (in metrischer Skalierung) konzipiert⁹ ; daneben ermöglichen die offenen Fragen 14 bis 17 Raum für subjektive Einschätzungen und Bewertungen der Angebote, die nicht mit bestimmten Antwortmöglichkeiten vorab strukturiert sind.

Im Zuge der schrittweisen Fragebogenkonstruktion wurde darauf geachtet, dass keine Items die Frage nach den Verbandszugehörigkeiten beinhalten. Einerseits lag es nicht im Erkenntnisinteresse dieser Erhebung, die Bedarfe in Zusammenhang mit den Verbandszugehörigkeiten zu untersuchen; andererseits würde eine solche Befragung den Zugang zu den Befragten erschweren. Vor dem Hintergrund bestimmter politischer und wissenschaftlicher Diskurse um (Frauen in) Moscheen bestand das Risiko, dass die Sorge um Diffamierung

9 Die einzige Möglichkeit über die festgelegten Variablen/Antwortmöglichkeiten hinaus Angaben zu machen, wird über die Fläche „Sonstige“ möglich, in die die Befragten Einträge vornehmen können.

und Stigmatisierung von den Befragten antizipiert und dadurch die Güte der Befragung beeinträchtigt werden würde. Um die Zusammenhänge zwischen (beispielsweise) Kulturspezifika und Angeboten untersuchen zu können, wurden daher Items mit Blick auf gruppenidentitätsrelevante Ausrichtungen der Moschee wie beispielsweise gesprochene Sprache oder die Regionalität hinzugenommen.

4.2 Erhebung

Auch wenn sich in der Kontaktaufnahme die Anfragen an Frauen* richteten und die Untersuchung auch als eine gerahmt wurde, die dezidiert Frauen* in Moscheen in den Blick nimmt, ist bereits dadurch eine nicht zu vermeidende Fremdmarkierung vorhanden. Nichtsdestotrotz ist es aus feministischer Perspektive umso wichtiger, den Selbstpositionierungen der Subjekte Raum zu geben. Daher waren die Ansprache und Rahmung des Forschungsthemas mit diesem Schwerpunkt auf Frauen* umso wichtiger, damit jene an der Umfrage teilnehmen, die sich auch als Frauen* positionieren.

Zunächst wurden in direkten persönlichen Formaten Vorgespräche geführt, um eine Vertrauensbasis zu schaffen. In Ergänzung dazu wurde eine schriftliche Beschreibung des Projekts ausgehändigt. Aus Vorstudien ist bekannt, dass die Erhebung im Online-Format zu Selektionseffekten (beispielsweise aufgrund von fehlender Erfahrung mit digitalen Befragungsformaten) führen und somit die Ergebnisse verzerren kann. Vor diesem Hintergrund wurden die Fragebögen ausgedruckt und per Post an die Interessierten verteilt. Es bestand die Möglichkeit, über einen frankierten Rückumschlag anonym den Fragebogen an die Universität zurückzuschicken. Diese bundesweite Erhebung fand im Zeitraum zwischen Juli und Oktober 2019 statt. Die Teilnehmerinnen an der Umfrage sind Moscheebesucherinnen, Schülerinnen des Religionsunterrichts in Moscheen (RUM) sowie Akteurinnen und Lehrerinnen in Moscheen. 418 Fragebögen waren weitestgehend vollständig und konsistent ausgefüllt und konnten daher in die Auswertung einbezogen werden (N= 418). Die Überprüfung der Stichprobenrepräsentanz auf Basis der Moscheezuordnung (Sprache und ethnische Orientierung) ergab im Vergleich zu den Daten der DIK-Studie eine relativ vergleichbare Verteilung.

4.3 Auswertung

Die Daten werden mithilfe der Software IBM-SPSS Version 27 und MAXQDA Version 2020 analysiert und statistisch ausgewertet. Für das Erkenntnisinteresse mit Blick auf die Angebots- und Bedarfsabfrage und vor dem Hintergrund des Kriteriums der Gegenstandsangemessenheit lassen sich die Daten primär mithilfe der deskriptiven Statistik (Toutenburg/Heumann 2008; Wirtz/Nachti-

gall 2021) beschreiben und zusammenfassen. Neben Häufigkeitsdarstellungen wurden wo geeignet inferenzstatistische Verfahren wie der Chi-Quadrat Test (Field 2018) und die Konfigurationsfrequenzanalyse (Stemmler 2014; von Eye/Wiedermann 2021) eingesetzt. Es wurde ausdrücklich eine personenzentrierte und keine variablenorientierte Auswertungsstrategie ausgewählt. Prinzipiell ist dieser Ansatz für die vorliegende Fragestellung der Studie geeignet.

5 Deskriptive Darstellung und Interpretation der Ergebnisse

5.1 Personenbezogene Daten

Die Altersspanne der Befragten (bei $n = 418$) reichte von 18–78 Jahren und deckte damit nahezu die gesamte Altersspanne ab (vgl. Abbildung 2). 51,4 % waren zwischen 18–30 Jahre alt, 39 % zwischen 31–50 Jahren, 8,8 % zwischen 51–70 Jahren und 0,3 % zwischen 71–78 Jahren. Die ermittelte Standardabweichung von 12,406 verweist auf eine breite Streuung um den Mittelwert (32,98). Mit Blick auf die Verteilung lässt sich somit festhalten, dass es sich um eine eher junge Altersverteilung unter den Befragten handelt.

Die Frage nach dem aktuellen Status der Befragten zeigt bei $n = 347$, dass 8,65 % Schülerinnen sind; 29,11 % geben an, dass sie zum Zeitpunkt der Befragung Studentinnen, 38,62 % berufstätig, 4,32 % in Pflegearbeit und 19,31 % in Erziehungsarbeit waren.

Deutlich wird somit, dass sich 37,76 % der Befragten in schulischer bzw. universitärer Ausbildung befanden. Die Summe derjenigen Frauen, die sich in unbezahlter Care-Arbeit (Erziehungs- oder Pflegearbeit) befanden, bilden im Verhältnis ungefähr 23,63 % der Befragten. 38,62 % gaben an, dass sie berufstätig sind. Somit lässt sich festhalten, dass die an der Umfrage teilnehmenden Frauen überwiegend berufstätig waren oder sich in Qualifizierungsphasen befanden.

Die Frage nach den (bereits) erworbenen Bildungsabschlüssen der Befragten zeigt (bei $n = 417$) folgende Häufigkeiten und prozentuale Verteilung:

Daraus lässt sich schließen, dass 10,79 % der Beteiligten keinen Schulabschluss hatten; zudem hatten die Befragten mindestens den Hauptschulabschluss. Abbildung 5 zeigt in diesem Zusammenhang die Altersverteilung unter den Frauen, die angaben, keinen Schulabschluss zu haben:

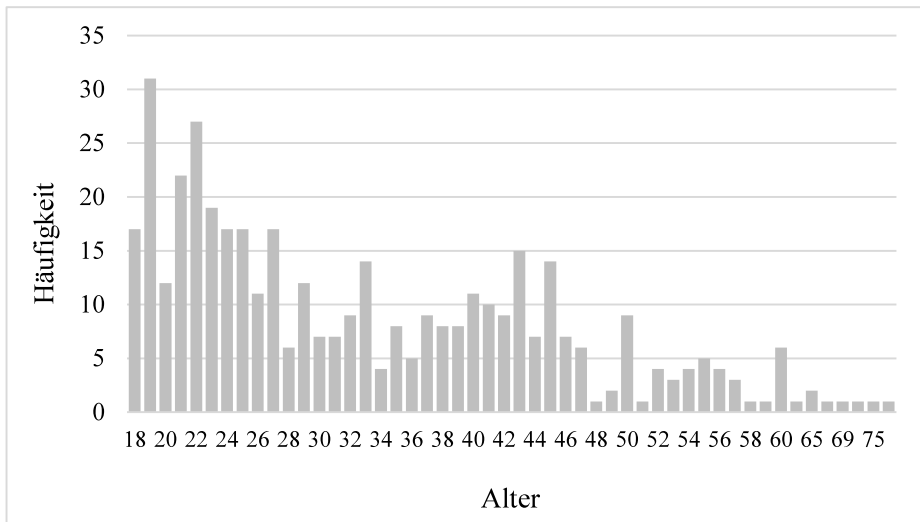


Abbildung 1: Altersverteilung der Befragten

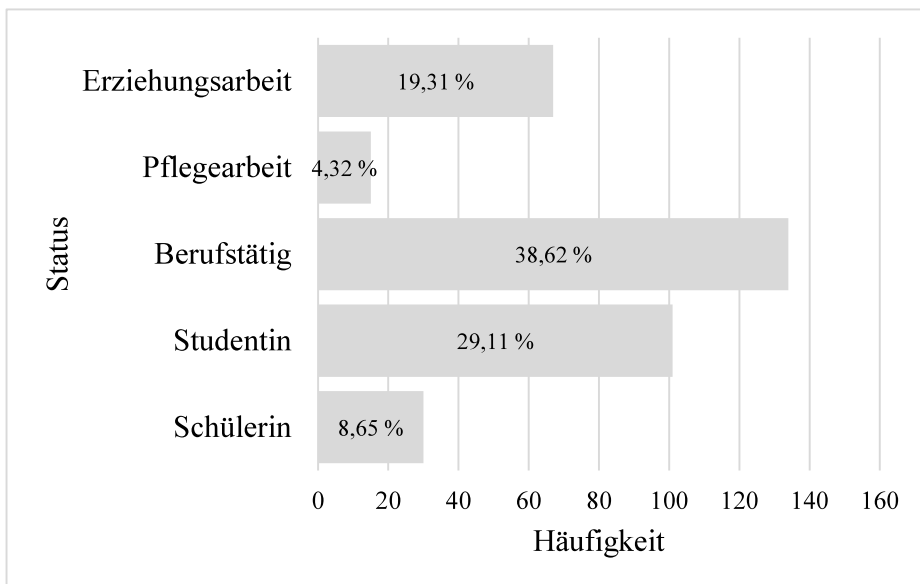


Abbildung 2: Aktueller Status der Befragten

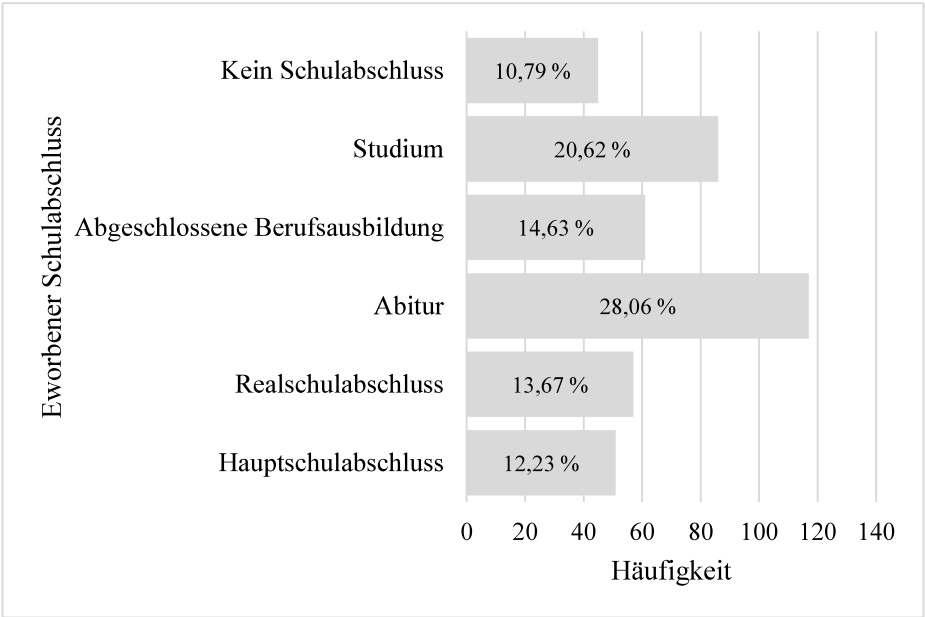


Abbildung 3: Erworbener Bildungsabschluss der Befragten

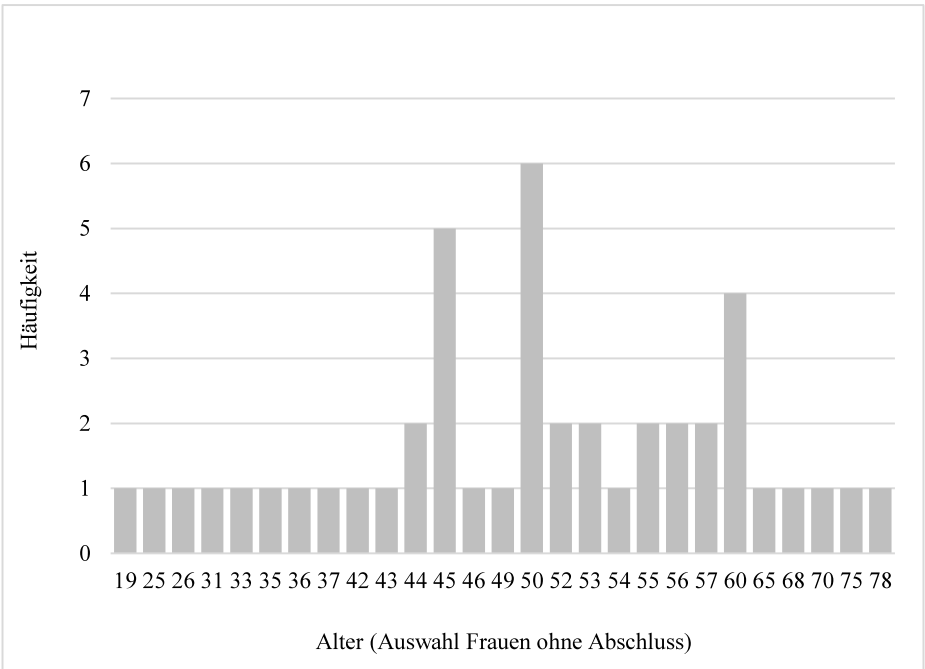


Abbildung 4: Altersverteilung und Häufigkeiten der Frauen und Mädchen, die keinen Schulabschluss haben

Dieser Befund verweist auf die Bedeutung von Weiterbildungen auch im Rahmen der Moscheeangebote für die Alterskohorte von 19 bis 80 Jahren unter denjenigen Frauen, die keinen Abschluss haben.

5.2 Angaben zur Moschee

Die bundesweit angelegte Studie zeigt folgende Verteilung der Bundesländer, aus denen heraus die Teilnehmerinnen den Fragebogen ausfüllten:

Tabelle 2: Bundesländer

		Häufigkeit	Prozent	Gültige Prozente
Gültig	Hessen	179	42,8	42,9
	Berlin	18	4,3	4,3
	Baden-Württemberg	51	12,2	12,2
	Bayern	89	21,3	21,3
	Hamburg	29	6,9	7,0
	Schleswig-Holstein	11	2,6	2,6
	Nordrhein-Westfalen	8	1,9	1,9
	Saarland	10	2,4	2,4
	Bremen	22	5,3	5,3
	Gesamt	417	99,8	100,0
Fehlend	Keine Antwort	1	,2	
Gesamt		418	100,0	

Insgesamt wurden die Fragebögen in neun Bundesländern ausgefüllt. Ganz offensichtlich ist das Fehlen der ostdeutschen Bundesländer; dies verweist auf die dortige geringe Anzahl der Moscheen. Gleichzeitig ist innerhalb Westdeutschlands ein Übergewicht der süddeutschen Bundesländer festzustellen. Zudem zeigt sich, dass mit einem bedeutsamen Anteil (42,8 %) die Fragebögen in Hessen ausgefüllt wurden. Diese prozentuale Verteilung ist nicht mit der Präsenz und der Anzahl der Moscheen gleichzusetzen; sie deutet vielmehr auf die von der Goethe-Universität Frankfurt ausgehende Kontaktaufnahme zu Multiplikator*innen in Moscheen zunächst in Hessen und an eine vorhandene breite persönliche und institutionelle Vernetzung der relevanten Akteur*innen in Hessen.

Die Frage, seit wie vielen Monaten oder Jahren die Befragten die Moschee besuchen, zeigt folgendes Ergebnis: Insgesamt variiert der Besuch der Moschee über 43,92 Jahre. Dabei ist der kleinste Wert etwa ein Monat und der größte Wert 44 Jahre. Der Mittelwert liegt bei 13,67 Jahren (Standardabweichung 9,29 Jahre).

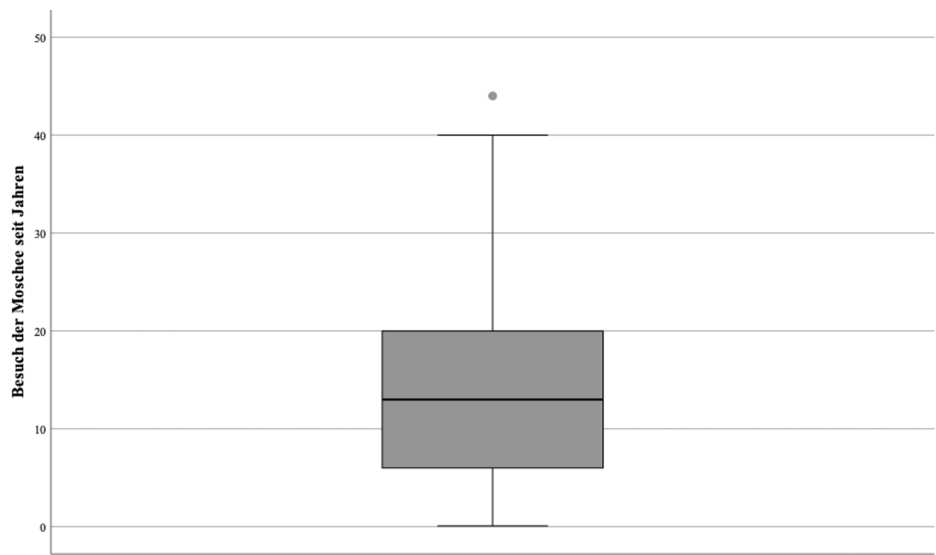


Abbildung 5: Anzahl der Besuchsjahre der Moschee

Das Boxplot zeigt, dass es eine vergleichsweise kleine Gruppe an Frauen gibt, die schon über einen Zeitraum von rund 40 Jahren die Moschee besuchen. Relativ homogen aber kleiner ist der Anteil der Besucherinnen ab 20 Jahren. Rund ein Viertel besucht die Moschee seit über 10 Jahren bis hin zu 18 Jahren. Daraus lässt sich schließen, dass sich die Bindung zur Moschee in den meisten Fällen über viele Jahre erstreckt. Vor dem Hintergrund dieser langjährigen Bindung der Moscheebesucherinnen entsteht eine weitere Frage dahingehend, welche Rollen die Befragten in ihrer genannten Moschee haben. Die folgende Tabelle zeigt die Verteilung:

Tabelle 3: Die Rolle der Befragten in der Moschee

		Antworten		
		N	Prozent	Prozent der Fälle
Rolle der Moscheebesucherinnen ^a	Gemeindemitglied	153	23,9 %	37,2 %
	Gemeindebesucherin	308	48,0 %	74,9 %
	Ehrenamtlich tätige Lehrerin	47	7,3 %	11,4 %
	Angestellte Lehrerin	11	1,7 %	2,7 %
	Vorstandsmitglied	59	9,2 %	14,4 %
	Schülerin des Religionsunterrichts	63	9,8 %	15,3 %
Gesamt		641	100,0 %	156,0 %

a. Ohne Sonstige, da keine Angabe

Besonders beachtlich ist, dass nur 23,9 % der Befragten angaben Gemeindeglied zu sein. Andererseits positionierten sich 48 % der Befragten als Gemeindebesucherinnen. Mit Blick darauf, dass diese Frage Mehrfachantworten ermöglichte, zeigt sich in auffälliger Weise, dass in bestimmten Fällen der Besuch der Moschee und die Rolle des Vorstandsmitglieds gleichzeitig angekreuzt wurde, wohingegen in anderen Fällen eine Schülerin des Religionsunterrichts nur diese Rolle benannte, ohne sich auch allgemein als Gemeindebesucherin zu positionieren. Das bedeutet, dass nicht jede Frau, die unterschiedliche Räume und Kontexte der Moschee wahrnimmt, sich als Gemeindebesucherin wahrnimmt, sondern dann eher auf konkrete Rollen rekurriert. Obwohl das Feld *Sonstige* für andere spezielle Rollenbenennungen Raum bietet, zeigt sich, dass keine zusätzlichen Rollen genannt wurden.

Die Gemeindebesucherinnen (also tatsächlich diejenigen, die dieses Feld auch wählen) gaben folgende Häufigkeit des eigenen Besuchs der Moschee an:

Tabelle 4: Häufigkeit des Besuchs der Moschee

		Häufigkeit	Prozent	Gültige Prozente	Kumulierte Prozente
Gültig	Mehr als 1x die Woche	142	34,0	52,4	52,4
	Mehr als 1x im Monat	90	21,5	33,2	85,6
	Mehr als 1x im Jahr	39	9,3	14,4	100,0
	Gesamt	271	64,8	100,0	
Fehlend	Keine Angabe	147	35,2		
Gesamt		418	100,0		

Über die Hälfte der Frauen und Mädchen (52,4 %) gaben an, dass sie die Moschee mehr als einmal in der Woche besuchen. Dieser bedeutsame Anteil der Frauen, die regelmäßig und in kurzen Zeitabständen die Moschee besuchen, verweist auf die Bedeutung der Moschee für die Lebenswelten der Befragten.

Die Frage nach der kategorialen Zuordnung ergab folgendes differenziertes Bild (n = 407) hinsichtlich der Positionierung der Moschee beispielsweise als türkisch, deutsch oder arabisch, welche je nach Benennungskombinationen entweder als eindimensional oder mehrdimensional beschrieben wurden:

Ein großer Teil (84,03 %) der Befragten konstruiert ihre Moschee eindimensional. Das bedeutet: Sie verorten ihre Moschee ausschließlich als türkische, bosnische oder arabische Moschee. Auch wenn beispielsweise in der daran anschließenden Frage die gesprochenen Sprachen (beispielsweise im Unterricht oder während der Predigt) erfragt und hierbei mehrere Sprachen angegeben werden, zeigt dieser Befund dennoch, dass ein überwiegender Teil die eigene Moschee als eindimensional versteht. Demgegenüber positionieren 15,97 % der Frauen ihre Moschee mehrdimensional, indem sie beispielsweise mehrere Kate-

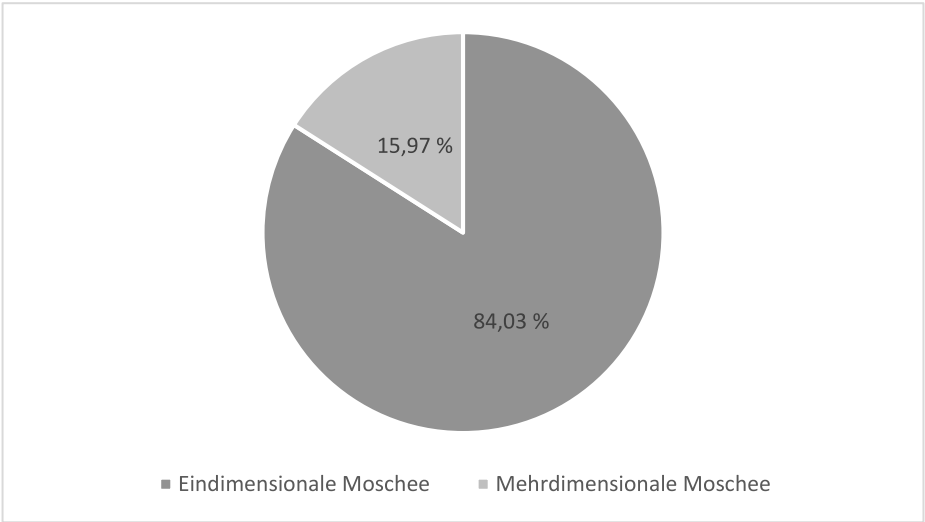


Abbildung 6: Eindimensionale und mehrdimensionale Moscheekonstruktion

gorien wählen oder im Feld Sonstige händisch mehrsprachig oder international notieren. Letzteres wurde in 6,2 % der Fälle sichtbar.

Die Befragten konnten die nächste Frage mit Blick auf die gesprochene Sprache im Unterricht, während der Predigt und die darüber hinaus bestehende Verkehrssprache als offene Frage beantworten, in dem frei angegeben werden konnte, welche Sprachen gesprochen werden. Folgendes wurde notiert:

Tabelle 5: Sprachen in der Moschee

		Anzahl
Sprache während der Khutba/Predigt	türkisch	147
	deutsch, türkisch	93
	deutsch, arabisch	54
	arabisch	34
	deutsch	21
	türkisch, arabisch	19
	türkisch, deutsch, arabisch	10
	mehrsprachig	5
	türkisch, bosnisch, deutsch	4
	bosnisch	1
	albanisch	1
Sprache während des Unterrichts	türkisch	131
	deutsch, türkisch	107
	deutsch	48
	deutsch, arabisch	23

	arabisch	17
	türkisch, arabisch	9
	türkisch, deutsch, arabisch	5
	deutsch, arabisch, englisch	3
	bosnisch	1
	albanisch	1
	mehrsprachig	1
Ansonsten Verkehrssprache	türkisch	86
	deutsch, türkisch	56
	deutsch	47
	deutsch, arabisch	20
	mehrsprachig	7
	arabisch	3
	arabisch, deutsch, türkisch	2
	bosnisch	1
	albanisch	1
	bosnisch, türkisch	1

Sichtbar wird, dass bei allen drei Fragen in den meisten Bereichen die Nennung *türkisch* erwartungsgemäß an erster Stelle steht. Besonders auffällig ist aber, dass die Kombination aus *deutsch* und *türkisch* bei allen Fragen mit Blick auf die Anzahl der Nennungen den zweiten Platz einnimmt. Zudem lässt sich festhalten, dass Deutsch als Sprache (allein und in Kombination mit anderen Sprachen) am meisten genannt wurde: Für die Predigt wurde Deutsch insgesamt in 182 Fällen genannt, im Rahmen des Unterrichts in 186 Fällen und für die Verkehrssprache 125 Fälle.

68,2 % der Befragten (n = 285) gaben an, welche Geschäfte in ihrer Moschee vorhanden sind. Dabei entstand folgendes Ergebnis:

Tabelle 6: Geschäfte in der Moschee

		Antworten		
		N	Prozent	Prozent der Fälle
Geschäfte in der Moschee ^a	Bücherladen	159	27,4 %	55,8 %
	Friseursalon	113	19,5 %	39,6 %
	Café und Restaurant	188	32,4 %	66,0 %
	Einkaufsladen	120	20,7 %	42,1 %
Gesamt		580	100,0 %	203,5 %

a. Ohne Sonstige, da keine Angabe

Café und Restaurant als das meistgenannte Geschäftsangebot in der Moschee (66 %) führt die Liste an, gefolgt von Bücherladen, Friseursalon und Einkaufsladen, die alle um die 50 % liegen. Mit Blick auf diese Nennungen wird deutlich, dass Moscheen nicht nur als Orte des religiösen Zusammenkommens und der Sozialisation für muslimische Gemeindebesucher*innen fungieren, sondern darüber hinaus in erheblichem Ausmaß öffentliche Räume für die Zivilgesellschaft schaffen und damit Begegnungen und Dialoge ermöglichen. Insbesondere vor dem Hintergrund des Öffentlichkeitsaspektes gewinnen solche Angebote an Bedeutung und verweisen auf das Potenzial, um als zivilgesellschaftlicher Akteur zu fungieren.

Als interne Angebote der Moschee geben 97,8 % der Befragten (n = 409) an, dass Angebote für folgende Gruppen bestehen:

Tabelle 7: Angebote in der Moschee

		Antworten		
		N	Prozent	Prozent der Fälle
Angebote in der Moschee ^a	Angebote für Frauen	362	13,6 %	88,5 %
	Angebote für Männer	312	11,7 %	76,3 %
	Angebote für Kinder im Alter von 4–6	294	11,0 %	71,9 %
	Angebote für Kinder im Alter von 6–10	352	13,2 %	86,1 %
	Angebote für Kinder im Alter von 11–16	348	13,1 %	85,1 %
	Angebote für Senior*innen	174	6,5 %	42,5 %
	Angebote für anerkannte Asylbewerber*innen und Geflüchtete	129	4,8 %	31,5 %
	Religionsunterricht	355	13,3 %	86,8 %
	Seelsorge	109	4,1 %	26,7 %
	Sprachkurse	109	4,1 %	26,7 %
	Familien- und Sozialberatung	119	4,5 %	29,1 %
Gesamt		2663	100,0 %	651,1 %

a. Ohne Sonstige, da keine Angabe

Die Angebote der Moscheen beziehen sich in den meisten Fällen auf die Zielgruppen der Frauen (88,5 %), der Kinder (ca. 71–85 %) und der Lernenden des Religionsunterrichts (86,8 %). Dieser Befund ist insbesondere aufgrund der Konstruktion der Moschee als mutmaßlicher Männerraum in den wissenschaftlichen und politischen Diskursen (beispielsweise Beilschmidt 2015: 95) bedeutsam und deutet hier auf andere Schwerpunktsetzungen hin. Diese Verteilung verweist auf die Bedeutung der Moschee als Sozialisationsinstanz und Bil-

dungsort insbesondere für Kinder. Beachtlich ist hier, dass in einem hohen Ausmaß Raum für Kleinkinder vor dem Grundschulalter (im Alter von 4–6) geschaffen wird. Die Moschee als Ort der Beratung wird im Gegensatz dazu in eher niedrigerem Ausmaß (Seelsorge sowie Familien- und Sozialberatungen in 26–27 % der Fälle) sichtbar. Dass Beratungsgespräche beispielsweise im Religionsunterricht oder die Gespräche zwischen Religionsbediensteten und Gemeindebesucher*innen *zwischen Tür und Angel* in informeller Rahmung stattfinden können, ist nicht ausgeschlossen. Doch dieser oben genannte Befund verweist auf die ausbaufähige Professionalisierung solcher Beratungsangebote.

Auch für anerkannte Asylbewerber*innen und Flüchtlinge bieten die Moscheen in 31,5 % der Fälle ein Angebot an, wodurch sie als zivilgesellschaftliche Akteure nicht nur für die eigenen gemeindeinternen Zielgruppen agieren, sondern auch für die breite Zivilgesellschaft und die Integration von Zuwander*innen.

Als durchdachtes und systematisiertes Vorgehen durch Konzeptualisierungen bestimmter Themenfelder gaben 73,9 % der befragten Frauen (n= 309) folgende Bereiche an:

Tabelle 8: Konzepte in der Moschee

		Antworten		
		N	Prozent	Prozent der Fälle
Konzepte in der Moschee ^a	Konzepte für Arme	300	44,4 %	97,1 %
	Konzepte für Kranke	178	26,3 %	57,6 %
	Konzepte für Flüchtlinge	198	29,3 %	64,1 %
Gesamt		676	100,0 %	218,8 %

a. Ohne Sonstige, da keine Angabe

In 97,1 % der Fälle gaben die Frauen an, dass es Konzepte für Arme gibt. Dieser Wert zeigt, dass in fast allen Moscheen Hilfsangebote für bedürftige Menschen vorhanden sind. Zudem verweist diese Zahl auf die Weiterführung der Tradition zur Unterstützung der Bedürftigen beispielsweise über die jährliche Zakat-Spende. Über die Hälfte der Moscheen verfügen über Angebote für Kranke und 64,1 % Konzepte für Flüchtlinge. Somit zeigt sich auch hier das weite Handlungsfeld der Moscheen.

Die Frage, welche der genannten Themen eine besondere Rolle in der Moschee spielen, beantworteten 90 % der Befragten (n= 376) folgendermaßen:

Die statistische Dominanz der relevanten Themenfelder deutet aus der Perspektive der Frauen auf zwei Bereiche: Zum einen gaben 80,3 % der Befragten an, dass in ihrer Moschee die Arbeit mit Mädchen und Frauen eine besondere Rolle spielt. Dies zeigt im Umkehrschluss, dass für die Mädchen und Frauen die

Tabelle 9: Besondere Themen in der Moschee

		Antworten		
		N	Prozent	Prozent der Fälle
Besondere Themen in der Moschee ^a	Arbeit mit Mädchen und Frauen	302	21,4 %	80,3 %
	Arbeit mit Familien	205	14,5 %	54,5 %
	Arbeit mit Jugendlichen	292	20,7 %	77,7 %
	Demokratie und Gesellschaft	122	8,6 %	32,4 %
	Benachteiligung in der Gesellschaft	73	5,2 %	19,4 %
	Diskriminierungserfahrungen	83	5,9 %	22,1 %
	Bezug zum Heimatland	136	9,6 %	36,2 %
	Schulischer Religionsunterricht	200	14,2 %	53,2 %
Gesamt		1413	100,0 %	375,8 %

a. Ohne Sonstige, da keine Angabe

Angebote, die konkret an sie gerichtet werden, auch in ihrer Wahrnehmung präsent sind. Zum anderen gaben 77,7 % an, dass in ihrer Moschee die Arbeit mit Jugendlichen besonders relevant ist. Hier zeigt sich erneut die Bedeutung der Moschee als Bildungsort. Frauen, Mädchen und Jugendliche werden hier und in den vorherigen Fragen mit Blick auf die Angebote als die zentralen Zielgruppen adressiert. In 54,5 % der Fälle gaben die Befragten an, dass die Arbeit mit Familien als Themen besonders relevant ist. Möglicherweise deutet dies darauf hin, dass sich die primäre Perspektive der Frauen beziehungsweise der Multiplikator*innen in der Moschee (je nach dem, von wem die Themenrelevanzen gesetzt werden) auf den sozialen Nahraum (Familie, Frauen, Jugendliche und Kinder) bezieht. Gleichzeitig offenbaren die statistische Werte der Arbeit mit Mädchen, Frauen und Familien das Potenzial ihrer Partizipation, das durch solche Angebote und Themensetzungen geweckt und mobilisiert wird.

Demgegenüber fallen die Werte der Themenrelevanzen wie *Demokratie* und *Gesellschaft* (32,4 %), *Benachteiligung* in der Gesellschaft (19,4 %) und *Diskriminierungserfahrungen* (22,1 %) vergleichsweise niedrig aus. Im Vergleich dazu lässt sich festhalten, dass solche moschee-externen Themenfelder in den Moscheeräumen scheinbar weniger Beachtung finden. Analysiert man dann solche Angebote und Themensetzungen in den Moscheeräumen vor dem Hintergrund der zivilgesellschaftlichen Aspekte und gesellschaftlichen Teilhabe, verweist dies auf die Notwendigkeit, für solche Themenfelder mehr Raum zu bieten. Für die Moscheen als zivilgesellschaftliche Akteure zeigt dieser Befund, dass eine große Ausbaufähigkeit in der Etablierung von Formaten besteht, um Themen wie Diskriminierung und Benachteiligung in der Gesellschaft entgegenwirken zu können und den Betroffenen in den geschützten Räumen der Moschee Platz für die Verarbeitung zu geben.

Darüber hinaus gaben 36,2 % der befragten Frauen an, dass der Bezug zum Heimatland ein besonderes Thema darstellt. Dieser nicht eindeutig definierbare – aber emotional aufgeladene – Begriff lässt eine Vielzahl an Interpretationen zu. Nicht klar und daher schwer interpretierbar ist hier die Selbstdefinition der Befragten. Zudem gaben 53,2 % der Befragten an, dass der schulische Religionsunterricht in der Moschee thematisch besonders relevant ist. Somit ist in der Moschee das Interesse auch an der religiösen Erziehung und Bildung muslimischer Kinder außerhalb der Moschee vorhanden und wird relevant gesetzt:

Tabelle 10: Der Zusammenhang zwischen Angeboten für Frauen und der Relevanz der Themen *Demokratie* und *Gesellschaft* in der Moschee

			Demokratie und Gesellschaft		
			Ja	Nein	Gesamt
Angebote für Frauen	Ja	Anzahl	115	247	362
		Erwartete Anzahl	105,7	256,3	362,0
		% von Angebote für Frauen	31,8 %	68,2 %	100,0 %
		% von Demokratie und Gesellschaft	94,3 %	83,4 %	86,6 %
		% der Gesamtzahl	27,5 %	59,1 %	86,6 %
	Nein	Anzahl	7	49	56
		Erwartete Anzahl	16,3	39,7	56,0
		% von Angebote für Frauen	12,5 %	87,5 %	100,0 %
		% von Demokratie und Gesellschaft	5,7 %	16,6 %	13,4 %
		% der Gesamtzahl	1,7 %	11,7 %	13,4 %
Gesamt		Anzahl	122	296	418
		Erwartete Anzahl	122,0	296,0	418,0
		% von Angebote für Frauen	29,2 %	70,8 %	100,0 %
		% von Demokratie und Gesellschaft	100,0 %	100,0 %	100,0 %
		% der Gesamtzahl	29,2 %	70,8 %	100,0 %

Die Berechnung zeigt den statistisch signifikanten Unterschied (Exakter Fisher Test $p = .002$) zwischen den Angeboten für Frauen und der Relevanz der Themen Demokratie und Gesellschaft in der Moschee je nach Ausprägung. Dort, wo Angebote für Frauen vorhanden sind, ist es statistisch signifikant häufiger, dass Demokratie und Gesellschaft besondere Themen in der Moschee sind. Diese Merkmalskombination zeigt sich in 27,5 % der Fälle. Dort wo Demokratie und Gesellschaft keine Themen sind, bestehen trotzdem zu 59,1 % Angebote für Frauen. Zudem lässt sich die Erkenntnis notieren, dass Moscheen, die keine Frauenangebote haben, auch nur in 1,7 % der Fälle demokratie- und gesellschaftsbezogene Themen besonders relevant setzen. Dass Moscheen gleichzeitig keine Frauenangebote haben und die Themen Demokratie und Gesellschaft nicht relevant setzen, ist nur in 11,7 % der Fälle gegeben.

Wird nun der Zusammenhang zwischen den Angeboten für Frauen und der Relevanz des Themas Diskriminierungserfahrung berechnet, zeigt sich folgendes Ergebnis (bei dem Exakter Fisher Test $p = .001$):

Tabelle 11: Der Zusammenhang zwischen den Angeboten für Frauen und der Relevanz des Themas *Diskriminierungserfahrungen* in der Moschee

			Diskriminierungserfahrungen		
			Ja	Nein	Gesamt
Angebote für Frauen	Ja	Anzahl	80	282	362
		Erwartete Anzahl	71,9	290,1	362,0
		% von Angebote für Frauen	22,1 %	77,9 %	100,0 %
		% von Diskriminierungserfahrungen	96,4 %	84,2 %	86,6 %
		% der Gesamtzahl	19,1 %	67,5 %	86,6 %
	Nein	Anzahl	3	53	56
		Erwartete Anzahl	11,1	44,9	56,0
		% von Angebote für Frauen	5,4 %	94,6 %	100,0 %
		% von Diskriminierungserfahrungen	3,6 %	15,8 %	13,4 %
		% der Gesamtzahl	0,7 %	12,7 %	13,4 %
Gesamt	Anzahl		83	335	418
	Erwartete Anzahl		83,0	335,0	418,0
	% von Angebote für Frauen		19,9 %	80,1 %	100,0 %
	% von Diskriminierungserfahrungen		100,0 %	100,0 %	100,0 %
	% der Gesamtzahl		19,9 %	80,1 %	100,0 %

Auffällig ist in dieser Berechnung, dass in 67,5 % der Fälle Frauenangebote bestehen und Diskriminierungserfahrungen als Thema in der Moschee nicht besonders relevant sind. Wenn jedoch keine Frauenangebote bestehen, implodiert der Wert der Thematisierung von Diskriminierungserfahrungen auf 0,7 %. Das deutet wiederum darauf hin, dass die besondere Relevanzsetzung des Themas *Diskriminierung* stark mit den frauenbezogenen Angeboten kovariiert (in 19,1 % der Fälle). Damit zeigt sich erneut der starke Zusammenhang zwischen den Aspekten *Frauenangebote* und besondere Relevanzsetzung der *Diskriminierungserfahrungen*. Daraus lässt sich ableiten, dass die Moschee, wenn sie Frauenangebote offerieren, gleichzeitig Raum für die Thematisierung beziehungsweise Bearbeitung von Diskriminierungserfahrung bieten.

Wird die Moschee als zivilgesellschaftlicher Akteur betrachtet und hinsichtlich ihres Engagements beispielsweise für Flüchtlinge analysiert, ist es naheliegend, den Zusammenhang zwischen den vorhandenen Konzepten für Flüchtlinge und der Relevanzsetzung des Themas Benachteiligung in der Gesellschaft zu berechnen (Exakter Fisher Test $p < .001$):

Tabelle 12: Der Zusammenhang zwischen der Relevanz des Themas *Benachteiligung in der Gesellschaft* und *Konzept für Flüchtlinge*

			Konzept für Flüchtlinge		
			Ja	Nein	Gesamt
Benachteiligung in der Gesellschaft	Ja	Anzahl	57	16	73
		Erwartete Anzahl	34,6	38,4	73,0
		% von Benachteiligung in der Gesellschaft	78,1 %	21,9 %	100,0 %
		% von Konzept für Flüchtlinge	28,8 %	7,3 %	17,5 %
		% der Gesamtzahl	13,6 %	3,8 %	17,5 %
	Nein	Anzahl	141	204	345
		Erwartete Anzahl	163,4	181,6	345,0
		% von Benachteiligung in der Gesellschaft	40,9 %	59,1 %	100,0 %
		% von Konzept für Flüchtlinge	71,2 %	92,7 %	82,5 %
		% der Gesamtzahl	33,7 %	48,8 %	82,5 %
Gesamt	Anzahl		198	220	418
	Erwartete Anzahl		198,0	220,0	418,0
	% von Benachteiligung in der Gesellschaft		47,4 %	52,6 %	100,0 %
	% von Konzept für Flüchtlinge		100,0 %	100,0 %	100,0 %
	% der Gesamtzahl		47,4 %	52,6 %	100,0 %

In 13,6 % der Fälle ist ein Konzept für Flüchtlinge vorhanden, und gleichzeitig ist das Thema Benachteiligung in der Gesellschaft relevant. Dieser Wert ist deutlich größer als statistisch erwartet. Für die komplexe Typenbildung wurde die Konfigurationsfrequenzanalyse mit asymptotischen Binomialtests nach von Eye durchgeführt – hier die Ergebnisse in vereinfachter Darstellung.¹⁰

In den meisten Fällen (232) wird die Kombination angegeben, dass es Angebote für Frauen gibt und gleichzeitig Demokratie und Gesellschaft sowie Diskriminierungserfahrung in der Moschee thematisch nicht besonders relevant sind. Diese Kombination (Ja, Nein, Nein) ist statistisch überzufällig und damit ein Typus. Des Weiteren wird in 65 Fällen angegeben, dass alle drei Themenfelder vorhanden sind. Dieser Typus tritt statistisch hochsignifikant häufiger als erwartet auf. Dort, wo es Frauenangebote gibt und entweder nur Demokratie und Gesellschaft oder nur Diskriminierungserfahrung besonders relevant sind,

¹⁰ Ein Typus tritt statistisch häufiger auf als zu erwarten gewesen wäre. Der Antitypus im Gegensatz dazu bedeutet, dass er statistisch seltener auftritt, als zu erwarten war. Die Konfigurationsfrequenzanalyse ist in letzter Konsequenz eine Verallgemeinerung des Chi-Quadrat-Tests auf mehrere Merkmale, die gleichzeitig in die Berechnung einbezogen werden.

Tabelle 13: Typenbildung

	Es gibt Angebote für Frauen	Demokratie und Gesellschaft ist thematisch besonders relevant	Diskriminierungserfahrung ist thematisch besonders relevant	Empirical cell counts	Expected cell counts	Alpha level for the Holm correction	Types*
1	Ja	Ja	Ja	65	20,979	,0063	Type
2	Ja	Ja	Nein	50	84,676	,0083	Antitype
3	Ja	Nein	Ja	15	50,901	,0071	Antitype
4	Ja	Nein	Nein	232	205,444	,0167	Type
5	Nein	Ja	Ja	3	3,245	,0500	
6	Nein	Ja	Nein	4	13,099	,0250	Antitype
7	Nein	Nein	Ja	0	7,874	,0125	Antitype
8	Nein	Nein	Nein	49	31,781	,0100	Type

* Following Krauth: Result for the binomial test using Holm's correction (in vereinfachter Darstellung)

ergeben sich bei beiden Kombinationsmöglichkeiten jeweils Antitypen. Wenn keine Frauenangebote in der Moschee bestehen (in Fall 5, 6 und 7), dann zeigt sich eine niedrige Häufigkeit, die auch in Zeile 6 und 7 signifikant Antitypen ausweist. Die drittstärkste Ausprägung als statistischer Typus bietet weder Frauenangebote an, noch sind die genannten zivilgesellschaftlichen Themen besonders relevant (in 49 Fällen wurde diese Antwortkombination genannt). Somit lässt sich ableiten, dass das Vorhandensein der Frauenangebote eine notwendige aber nicht hinreichende Bedingung für zivilgesellschaftlich relevante Themen ist. Zusammenfassend lässt sich deuten, dass es einerseits Moscheen gibt, die ihre Rolle als zivilgesellschaftlicher Akteur ausschöpfen, indem sie Räume für zivilgesellschaftlich relevante Themen mit ihren Frauenangeboten schaffen. Andererseits ist das Vorhandensein von Frauenangeboten nicht zwingend mit zivilgesellschaftlichen Themen verbunden. Fehlen Frauenangebote jedoch, dann spielen solche Themen statistisch gesehen eine geringe Rolle. Die nur drittgrößte Gruppe bietet weder Frauenangebote noch zivilgesellschaftliche Themen an. Diese Erkenntnis lässt sich mit Blick auf die Gesamtverteilung so deuten:

Es könnte für die Thematisierung von zivilgesellschaftlichen Angeboten möglicherweise ausreichen, wenn Frauenangebote in einem ersten Schritt etabliert werden. Frauenangebote könnten somit als Brücke für zivilgesellschaftliche Themen gesehen werden. Für zivilgesellschaftliches Engagement kann dies als eine Grundlage förderlich sein. Auffällig ist hier auch die Erkenntnis, dass die Gruppe der Moscheen, die sowohl Frauenangebote haben als auch zivilgesellschaftliche Themen bearbeiten, besonders statistisch häufiger auftritt und die zweitgrößte Gruppe darstellt.

Im Anschluss an die Auswertung der geschlossenen Fragen des Fragebogens werden nun zur Vertiefung die offenen Fragen betrachtet, die den Befragten die Möglichkeit gaben, in Form der freien Antworten die Angebote und Strukturen der Moschee einzuschätzen. Die vier Fragen lauten:

1. Was schätzen Sie an Ihrer Moscheegemeinde?
2. Welche Angebote nutzen Sie?
3. Was fehlt Ihnen in Ihrer Moschee?
4. Was müsste Ihrer Meinung nach verändert werden?

Die erste Frage bezieht sich ausdrücklich auf die gesamte Moscheegemeinde, um sowohl die religiöse Ebene als auch die nicht-religiöse Ebene mit einzubeziehen. Frage 2 zielt auf die häufigste Angebotsnutzung aus der Perspektive der Frauen und Mädchen. Demgegenüber gibt Frage 3 die Möglichkeit, das in der Moschee Fehlende aus der Perspektive der Befragten zu beschreiben. Frage 4 bezieht sich auf das bereits vorhandene Angebot und auf die Strukturen, die aber durch die Befragten kritisiert werden können. Zusammenfassend decken alle Fragen die Dimensionen Bewertung, Bedarfe, Angebote und Veränderungswünsche ab. Im Folgenden werden die Häufigkeiten der meisten Nennungen dargestellt. Eine bestimmte Nennungshäufigkeit wird je nach Verteilung als Relevanzkriterium für die gesamte Gruppe verwendet. 348 Befragte haben die offenen Fragen beantwortet (daher $n = 348$). Im Durchschnitt kam es zu 520 Nennungen pro Frage, sodass sich die Prozentwerte in der jeweiligen Tabelle auf diese Zahl beziehen.

Tabelle 14: Nennungen bei Frage 1 im Fragebogen unter Berücksichtigung von Nennungen größer 20

1. Was schätzen Sie an Ihrer Moscheegemeinde?	Häufigkeit	Prozent
Zusammenhalt	70	13,46
Gemeinschaftsgefühl	59	11,35
Vielfalt	51	9,81
Programm	49	9,42
Religionsunterricht	48	9,23
Offenheit	44	8,46
Atmosphäre	40	7,69
Hilfsbereitschaft	25	4,81

Die Tabelle lässt sich in drei Metakategorien zusammenfassen: *Zusammenhalt*, *Gemeinschaftsgefühl* und *Vielfalt* beziehen sich auf das *soziale Miteinander* in der Moschee (insgesamt 34,62 %). *Formelle Angebote* werden unter *Programm* und *Religionsunterricht* subsumiert (insgesamt 18,65 %). *Offenheit*, *Atmosphäre* und *Hilfsbereitschaft* lassen sich als Indikatoren für die *emotionale Wahrneh-*

mung der Moschee zusammenfassen (insgesamt 20,96 %). Somit können als wichtigste Dimensionen für die Wertschätzung der Moschee das soziale Miteinander, die formellen Angebote und die emotionale Wahrnehmung beschrieben werden. Die Moschee ist demnach auch ein religiös konnotierter Sozialraum für die Zivilgesellschaft.

In der zweiten offenen Frage notierten die Frauen folgende Begriffe:

Tabelle 15: Nennungen bei Frage b im Fragebogen unter Berücksichtigung von Nennungen größer 19

2. Welche Angebote nutzen Sie?	Häufigkeit	Prozent
Religionsunterricht	189	36,35
Programm	129	24,81
Angebote für Frauen	66	12,69
Gebet	62	11,92
alles	46	8,85
Gesprächsrunden	41	7,88
Jugendangebote	35	6,73
Ramadan	27	5,19
Seminare	20	3,85

In 36,35 % der Nennungen wird sichtbar, dass der Religionsunterricht die Hauptangebotsnutzung darstellt. Somit wird hier ein Bildungsangebot in bedeutendem Ausmaß zu einer Brücke zwischen Nutzerinnen und Moschee. Darüber hinaus notieren die Befragten in 129 Fällen (24,81 %), dass sie die Programme der Moschee nutzen, ohne diese detailliert zu explizieren. Das lässt sich so verstehen, dass das organisierte Angebot im Rahmen von Programmen den Moscheebesuch der Frauen fördert. In 66 Nennungen werden die Befragten dann spezifischer und notieren *Angebote für Frauen* als genutztes Angebot der Moschee. Hier lässt sich nun festhalten, dass die Frauen die geschlossenen und frauenspezifischen Räume für die Partizipation nutzen. Das Gebet (in 11,92 % der Nennungen) gehört zu den genannten Angeboten. Hier spiegelt sich der Befund der DIK-Studie dahingehend wider, dass sich der niedrige Wert auf die vergleichsweise geringe Inanspruchnahme des Freitagsgebets von Seiten der Frauen zeigt. In 8,85 % der Nennungen schreiben die Befragten „alles“, ohne dies zu spezifizieren. Es lässt sich deuten, dass es hier nun eine Gruppe gibt, die zu markieren versucht, dass sie sich durch eine Vielzahl von Angeboten an die Moschee gebunden fühlt, ohne dass diese Angebote detailliert werden müssen. Betrachtet man die gesamte Auflistung, dann ist es naheliegend, drei Metakategorien zu konstruieren:

Die erste Kategorie bezieht sich auf das strukturierte, organisierte und geleitete Bildungsangebot; darunter lassen sich Religionsunterricht, Programme, Gesprächsrunden und Seminare fassen. Die zweite Kategorie bildet die gruppenspe-

zifischen Angebote (Jugendangebote und Frauenangebote). Die dritte Kategorie bezieht sich auf das informelle Angebot wie beispielsweise Gebet und Ramadan.

Wird die erste Metakategorie (geleitetes und strukturiertes Angebot) prozentual zusammengefasst, ergibt sich ein Wert von 72,89 %. Dieser Wert deutet auf das Potenzial der Moschee, zivilgesellschaftlich-relevante Themen im Rahmen solcher Angebote einzubauen und somit zivilgesellschaftliches Engagement zu fördern.

Aus der dritten offenen Frage (bei n = 520) ergibt sich folgendes Resultat:

Tabelle 16: Nennungen bei Frage c im Fragebogen unter Berücksichtigung von Nennungen größer 10

3. Was fehlt Ihnen in Ihrer Moschee?	Häufigkeit	Prozent
Räumlichkeiten	89	17,12
Nichts	43	8,27
Programm	25	4,81
Bücherei	15	2,88
finanzielle Unterstützung	14	2,69
deutschsprachige Angebote	14	2,69
Jugendangebote	13	2,50
Organisation	13	2,50
Unterricht	11	2,12
Einkaufsladen	11	2,12

Auffällig ist hier, dass es eine Heterogenität der Nennungen gibt. Daher gibt es vergleichsweise viele genannte Aspekte mit geringen Prozentwerten. Diese Werte reichen von 4,81 % (Programm) bis hin zu 2,12 % (Einkaufsladen) und weiter. Daneben zeigt sich, dass Frauen und Mädchen in 8,27 % der Nennungen „nichts“ notieren. Damit sind keine leergelassenen Felder gemeint, sondern das explizite Schreiben von Begriffen wie „nichts“, „nichts elhamdulillah“, „nichts!“ oder „gar nichts“ und manchmal nur ein Smiley. Diese Gruppe notiert, dass sie soweit zufrieden ist und keinen Veränderungsbedarf sieht. Gestützt wird dieser Befund auch von den Antworten in Frage 4, wo kein Veränderungsbedarf in 5,96 % der Nennungen gesehen wird:

Werden die Fragen 3 und 4 gemeinsam betrachtet, zeigt sich die Dominanz des Bedarfs beziehungsweise des Veränderungswunsches mit Blick auf die Räumlichkeiten: In Frage 3 wird dies in 17,12 % der Nennungen und in Frage 4 in 11,35 % der Nennungen notiert. In solchen Auflistungen mit sehr heterogenen Nennungen und niedrigen Prozentwerten springt diese Dominanz ins Auge. Auch aus dieser letzten Frage zeigt sich das Potenzial, zivilgesellschaftlich-relevante Themen in der Moschee weiter auszubauen, da 4,81 % mehr Programm wünschen, 2,5 % mehr Organisation und 1,92 % mehr staatliche Unterstützung.

Tabelle 17: Nennungen bei Frage d im Fragebogen unter Berücksichtigung von Nennungen größer 9

4. Was müsste Ihrer Meinung nach verändert werden?	Häufigkeit	Prozent
Räumlichkeiten	59	11,35
Nichts	31	5,96
Mehr Programm	25	4,81
Organisation	13	2,50
Staatliche Unterstützung	10	1,92

Da alle Fragen als offene Fragen ohne vorgegebene Antwortmöglichkeiten formuliert wurden, zeigen sich die für die Befragten besonders dominanten Aspekte. Dementsprechend sind die Räumlichkeiten ein exponierter Problem-bereich.

6. Fazit: Zivilgesellschaftliches Engagement in der Moschee hat / braucht Raum

Den Raum zu haben und ihn zu brauchen verweist auf zwei unterschiedliche Dimensionen, die die Erkenntnisse dieser Teilstudie in einem inneren Verweisungszusammenhang resümieren. Zum einen beschreibt *Raum haben* die dargestellten Angebote und ihre Nutzung und Bewertung durch die Befragten. Somit lässt sich bereits auf der Grundlage der dargestellten Statistiken festhalten, dass die Moschee als zivilgesellschaftlicher Akteur fungiert (und noch deutlicher fungieren kann). Demgegenüber verweist *Raum brauchen* auf die Bedarfe sowohl auf der inhaltlichen als auch auf der architektonischen Ebene. Die Teilstudie konnte besonders junge Frauen (bis 45 Jahren) erreichen. Dabei konnte durch den regelmäßigen und langjährigen Besuch die enge Bindung aufgezeigt werden. Die meisten Befragten, die an der Studie teilgenommen haben, befinden sich in Qualifikationsphasen oder sind berufstätig. Demnach handelt es sich überwiegend um Perspektiven von Frauen und Mädchen, die in der Gesellschaft in gewisser Art und Weise sichtbar sind. In der Moschee sind sie in ganz unterschiedlichen Rollen präsent.

Die Offenheit der Moschee als Grundlage für zivilgesellschaftliches Engagement spiegelt sich nicht zuletzt in der überraschenderweise mehrdimensionalen Verortung (Kultur, Sprache und ähnliche Kriterien) wider. Die Darstellung der Moscheeangebote rekuriert somit auf die Einbindung von Frauen und Mädchen in das Gemeindeleben auch als wichtige Grundlage für zivilgesellschaftliches Engagement. Die Ergebnisse zeigen das breite Zielgruppenangebot für Kinder, Jugendliche, Männer, Frauen, Senior*innen, Geflüchtete und Hilfs-

bedürftige. Im Rahmen dieses schon bestehenden Angebots ist es möglich, zivilgesellschaftlich relevante Themen zu platzieren. Der starke Zusammenhang zwischen den Frauenangeboten und der Thematisierung zivilgesellschaftlich relevanter Themen wie beispielsweise Diskriminierung und Benachteiligung in der Gesellschaft oder Demokratie und Gesellschaft konnte statistisch nachgewiesen werden: Überall dort, wo es keine Frauenangebote gibt, werden zivilgesellschaftliche Themen weit unterdurchschnittlich thematisiert. Angebote für Frauen sind also eine notwendige aber noch nicht hinreichende Bedingung für die Thematisierung von zivilgesellschaftlichen Themen. Dort wo es Frauenangebote gibt, ist eine weit überdurchschnittliche Gruppe vorhanden, die dann auch zivilgesellschaftliche Themen als besonders relevant für die Moschee beschreibt (asymmetrische Kontingenz).

Dieser Befund verweist erneut auf die Bedeutung des Raum-Gebens oder des Raum-Habens für die Platzierung solcher zivilgesellschaftlich relevanten Aspekte. Dass Raum gegeben werden kann und dass das Potenzial vorhanden ist, solche Themen zu platzieren, zeigt sich in der positiven Einschätzung der Frauen bezüglich der vorhandenen Offenheit, Vielfalt und Atmosphäre in ihrer Moschee. Somit ist eine wichtige Grundlage gegeben, Empowerment zu forcieren und Supportnetzwerke aufzubauen. In solchen Räumen wird dann wieder das Potenzial für zivilgesellschaftliches Engagement verstärkt, zumal die Moschee eben auch einen Raum für das soziale Miteinander bietet. Resümierend lässt sich notieren, dass die Moschee durch die Angebote und Themensetzungen als zivilgesellschaftlicher Akteur fungiert und somit (bildende) Räume im physikalischen/architektonischen Sinne schafft beziehungsweise weitere Räume aus der Perspektive der Frauen braucht.

Literatur

- Akça, Ayşe Almıla (2020): Moscheeleben in Deutschland. Eine Ethnographie zu Islamischem Wissen, Tradition und religiöser Autorität. Bielefeld: transcript. <https://doi.org/10.1515/9783839450451>
- Alscher, Mareike (2017): Zivilgesellschaftliche Organisationen ohne Jugend? Eine organisationsbezogene Betrachtung zum Engagement junger Menschen. München: De Gruyter. <https://doi.org/10.1515/9783110529074>
- Beilschmidt, Theresa (2015): Gelebter Islam. Eine empirische Studie zu DITIB-Moscheegemeinden in Deutschland. Bielefeld: transcript. <https://doi.org/10.14361/9783839432884>
- Beinhauer-Köhler, Bärbel (2008): Muslimische Frauen in Moscheen – zwischen Tradition und Innovation. 26 (1), 52–56.
- Blinkert, Baldo/Klie, Thomas (2018): Zivilgesellschaftliches Engagement in Deutschland und Europa. In: Klie, Thomas/Klie, Anna Wiebke (Hrsg.), Engagement und Zivilgesellschaft. Expertisen und Debatten zum Zweiten Engage-

- mentbericht. Wiesbaden: Springer VS. 339–424. https://doi.org/10.1007/978-3-658-18474-2_7
- Ceylan, Rauf (2006): *Ethnische Kolonien. Entstehung, Funktion und Wandel am Beispiel türkischer Moscheen und Cafés*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Ceylan, Rauf (2008): *Islamische Religionspädagogik in Moscheen und Schulen: ein sozialwissenschaftlicher Vergleich der Ausgangslage, Lehre und Ziele unter besonderer Berücksichtigung der Auswirkungen auf den Integrationsprozess der muslimischen Kinder und Jugendlichen in Deutschland*. Hamburg: Kovac.
- Ceylan, Rauf (2010): *Die Prediger des Islam. Imane – wer sie sind und was sie wirklich wollen*. Freiburg im Breisgau: Herder.
- Ceylan, Rauf (2014): *Cultural Time Lag. Moscheekatechese und islamischer Religionsunterricht im Kontext von Säkularisierung*. Wiesbaden: Springer. <https://doi.org/10.1007/978-3-658-06050-3>
- Ceylan, Rauf / Kiefer, Michael (2016): *Muslimische Wohlfahrtspflege in Deutschland. Eine historische und systematische Einführung*. Wiesbaden: Springer. <https://doi.org/10.1007/978-3-658-10583-9>
- Chbib, Raida (2017): *Organisation des Islams in Deutschland. Diversität, Dynamiken und Sozialformen im Religionsfeld der Muslime*. Baden-Baden: Ergon. <https://doi.org/10.5771/9783956503535>
- Creswell, J. W./Plano Clark, V. L./Gutmann, M./Hanson, W. (2003): Advanced mixed methods research designs. In: Tashakkori, A./Teddlie, C. (Hrsg.), *Handbook of mixed methods in social and behavioral research*. Thousand Oaks, CA: Sage. 209–240.
- Düx, Wiebken (2018): Zivilgesellschaftliches Engagement. In: Böllert, Karin (Hg.), *Kompodium Kinder- und Jugendhilfe*. Wiesbaden: Springer Fachmedien. 179–197. https://doi.org/10.1007/978-3-531-19096-9_7
- Field, Andy (2018): *Discovering statistics using IBM SPSS statistics (5 ed.)*. Los Angeles: SAGE.
- Halm, Dirk/Sauer, Martina/Schmidt, Jana/Stichs, Anja (2012): *Islamisches Gemeindeleben in Deutschland*. Im Auftrag der Deutschen Islamkonferenz 2012; verfügbar unter: https://www.deutsche-islam-konferenz.de/SharedDocs/Anlagen/DE/Ergebnisse-Empfehlungen/islamisches-gemeindeleben-in-deutschland-lang-dik.pdf?__blob=publicationFile&v=7; zuletzt aufgerufen am 26.06.2023.
- Karakoç, Betül (2017): Eingeengt oder frei? Frauen in Gebetsräumen. *FAMA. feministisch, politisch, theologisch*, 33 (3), 12–13.
- Karakoç, Betül (2019): Der eine kann es – der andere nicht. Islam lehren zwischen Moschee und Schule. In: Sarıkaya, Yaşar/Ermer, Dorothea/Öger-Tunc, Esma (Hg.), *Islamische Religionspädagogik. Didaktische Ansätze für die Praxis*. Münster: Waxmann. 107–124.
- Karakoç, Betül (2022): Moschee als pädagogischer Raum. Ein erweiterter Blick auf die religiöse Bildung und Erziehung in Moscheegemeinden. In: Aslan, Ednan (Hg.), *Handbuch Islamische Religionspädagogik. Teil 1*. Göttingen: V&R unipress. 631–656. <https://doi.org/10.14220/9783737013666.631>
- Kausmann, Corinna/Burkhardt, Luise/Rump, Boris/Kelle, Nadiya/Simonson, Julia/Tesch-Römer, Clemens (2019): Zivilgesellschaftliches Engagement. In: Krim-

- mer, Holger (Hg.), Datenreport Zivilgesellschaft. Wiesbaden: Springer VS. 55–91. https://doi.org/10.1007/978-3-658-22958-0_4
- Klie, Anna Wiebke (2018): Migration und Engagement. In: Klie, Thomas/Klie, Anna Wiebke (Hg.), Engagement und Zivilgesellschaft. Expertisen und Debatten zum Zweiten Engagementbericht. Wiesbaden: Springer. 425–512. https://doi.org/10.1007/978-3-658-18474-2_8
- Kuckartz, Udo (2014): Mixed Methods. Methodologie, Forschungsdesigns und Analyseverfahren. Wiesbaden: Springer. <https://doi.org/10.1007/978-3-531-93267-5>
- Lenzner, Timo/Neuert, Cornelia/Otto, Wanda (2015): Kognitives Pretesting. Mannheim: GESIS Survey Guidelines.
- Niederberger, Marlen/Renn, Ortwin (Hg.) (2019): Delphi-Verfahren in den Sozial- und Gesundheitswissenschaften. Konzept, Varianten und Anwendungsbeispiele. Wiesbaden: Springer. <https://doi.org/10.1007/978-3-658-21657-3>
- Olk, Thomas (2018): Engagement und Bildung. In: Klie, Thomas/Klie, Anna Wiebke (Hg.), Engagement und Zivilgesellschaft. Expertisen und Debatten zum Zweiten Engagementbericht. Wiesbaden: Springer. 107–161. https://doi.org/10.1007/978-3-658-18474-2_4
- Priller, Eckhard (2016): Zivilgesellschaftliches Engagement – Eine Aufgabe für jede Nonprofit-Organisation und die Gesellschaft. In: Zimmer, Annette/Hallmann, Thorsten (Hg.), Nonprofit-Organisationen vor neuen Herausforderungen. Wiesbaden: Springer VS. 161–175. https://doi.org/10.1007/978-3-658-10587-7_10
- Rohe, Mathias (2016): Der Islam in Deutschland. Eine Bestandsaufnahme. München: C.H. Beck.
- Schiffauer, Werner (2015): Schule, Moschee, Elternhaus. Eine ethnologische Intervention (1. Aufl.). Berlin: Suhrkamp.
- Spielhaus, Riem (2007): Musliminnen und ihr Engagement im Gemeindeleben. Kulturation. Online Journal für Kultur, Wissenschaft und Politik.
- Stemmler, Mark (2014): Person-Centered Methods. Configural Frequency Analysis (CFA) and Other Methods for the Analysis of Contingency Tables (2 ed.). Cham: Springer International Publishing. <https://doi.org/10.1007/978-3-319-05536-7>
- Toutenburg, Helge/Heumann, Christian (2008): Deskriptive Statistik. Eine Einführung in Methoden und Anwendung mit R und SPSS (6. Aufl.). Berlin: Springer. <https://doi.org/10.1007/978-3-642-01835-0>
- von Eye, Alexander/Wiedermann, Wolfgang (2021): KFA – Die Konfigurationsfrequenzanalyse. Berlin: Springer. <https://doi.org/10.1007/978-3-662-63675-6>
- Wirtz, Markus/Nachtigall, Christof (2021): Deskriptive Statistik. Statistische Methoden für Psychologen Teil 1. Weinheim: Beltz Juventa.
- Yaşar, Aysun (2012): Die DITIB zwischen der Türkei und Deutschland. Untersuchungen zur Türkisch-Islamischen Union der Anstalt für Religion e.V. Würzburg: Ergon.

Über das Migrationsgefühl

Zur psychischen Gesundheit von Menschen mit Migrationsgeschichte

Anahita Sattarian

1. Warum wir über die psychische Gesundheit von Menschen mit Migrationsgeschichte reden (sollten)

Der Begriff *Migrationsgefühl* umreißt die Bandbreite an Emotionen von Menschen mit Migrationserfahrung, die aktuell noch viel zu wenig gesellschaftlichen Raum findet. Es geht um den gesellschaftlichen und individuellen Umgang mit Emotionen, die Menschen mit Migrationsgeschichte nach, mit und aufgrund ihrer Migrationserfahrung erleben. Es geht um ein Konzept für mehr Anerkennung und Akzeptanz dieser Emotionen, verbildlicht durch eine Metapher aus der Psychotherapie.

Ich habe eine Vision – eine Vision, die von meinen persönlichen und beruflichen Erfahrungen geprägt wurde. Zum einen habe ich aufgrund meiner Erfahrungen als Tochter von Eltern mit Zuwanderungsgeschichte und als junge muslimische Frau mit Migrationsgeschichte erkannt, dass es in Deutschland notwendig ist, mehr über die psychische Gesundheit von Menschen mit Migrations- und Fluchtgeschichte zu sprechen. Zum anderen stützt meine zehnjährige berufliche Erfahrung in der psychosozialen Unterstützung von psychisch belasteten Menschen mit Migrations- und Fluchtgeschichte diese Sicht. Dieser Text wird mit *Migrationsgefühl* einen Gedanken vorstellen, der für weite Teile der Gesellschaft zwar allgegenwärtig ist, aber bisher kaum in Worte gefasst wurde; daher diese psychologische Annäherung.

Warum ist es wichtig, Gefühle zum Thema von Gesprächen zu machen? Ich möchte dazu eine Verbildlichung aus der Psychotherapie, genauer der Akzeptanz- und Commitment-Therapie (Hayes/Strohsahl/Wilson 2014), verwenden: das Bild des *Wasserballs*. Dieses Beispiel wende ich auch in der praktischen Arbeit mit Patient*innen an, um den Umgang mit Emotionen zu skizzieren und sie bei der Suche nach hilfreichen Strategien zu unterstützen. An dieser Stelle möchte ich das Bild des Wasserballs jedoch als neue Herangehensweise und explizit als Konzept für einen möglichen Umgang mit dem Migrationsgefühl vorschlagen.

Das Bild des Wasserballs beschreibt folgendes Szenario: Stellen wir uns vor, all unsere Gefühle sind in einem aufblasbaren Wasserball, der sich im Wasser befindet und den wir mit aller Kraft unter Wasser halten. So wären unsere Emotionen gut versteckt unterhalb der Oberfläche verborgen, und wir und andere würden sie nicht sehen und auch nicht bewusst wahrnehmen. Wir tun alles dafür, dass dieser Ball nicht an die Oberfläche gelangt und möglichst ungesehen bleibt. Zunächst einmal kann dieses Verhalten dabei helfen, den Ball zu verbergen. Möglicherweise gewinnen wir immer mehr den Eindruck, dass unsere Gefühle nicht mehr in unserem Sichtfeld präsent sind. Vielleicht empfinden wir sogar ein gewisses Vertrauen in unsere eigene Fertigkeit, mit Gefühlen umzugehen. Irgendwann werden unsere Arme jedoch schwer und müde, denn der aufgeblasene Wasserball drückt stetig zur Wasseroberfläche. Und dann, wenn wir es am wenigsten erwarten (und gebrauchen können), wird der Wasserball, der sich mit der Zeit schwerer und schwerer kontrollieren lässt und größer anfühlt, vielleicht auf einmal hochspringen. Es kann sein, dass es uns dann nicht mehr gelingt, ihn aufzufangen, und dass er uns unkontrolliert davonfliegt.

Für den Fall, dass der Ball ungewollt hochgeschwungen ist und wir die Kontrolle über ihn und damit sinnbildlich über unsere Gefühle verloren haben, könnten wir uns Folgendes fragen: Was wäre passiert, wenn wir den Ball und mit ihm unsere Gefühle und Bedürfnisse bewusst an die Oberfläche gelassen hätten, anstatt ihn mit viel Mühe herunterzudrücken? Was wäre gar passiert, wenn wir diese Gefühle als Hinweise wertgeschätzt und im nächsten Schritt – allein oder mit Unterstützung – verarbeitet hätten? Vielleicht fragen wir uns, was passiert wäre, wenn wir diese Gefühle nicht für uns behalten hätten, sondern anderen sogar davon erzählt hätten? Was wäre, wenn sich andere Personen für die Gefühle interessiert und sie in Ruhe betrachtet, ja vielleicht sogar geteilt hätten? Was für eine Transformation unserer migrantischen Gefühle wäre möglich, wenn es vermehrt Räume geben würde, die eben diesen offenen Umgang mit unseren Gefühlen nicht nur ermöglichen, sondern zugleich fördern würden? Und wenn damit nicht ausschließlich unsere Migrationserfahrungen, sondern auch die damit verbundenen Gefühle und dahintersteckenden Bedürfnisse ihren eigenen Raum erhalten würden?

2. Über das Migrationsgefühl

Es ist Zeit, dass das Migrationsgefühl einen eigenen gesellschaftlichen Raum erhält. Mit dem Begriff bezeichne ich das breite Spektrum gemeinsamer Emotionen, das Menschen mit Migrationshintergrund aufgrund ihrer ähnlichen Geschichte, Gegenwart oder Zukunft vereinen kann. Das Migrationsgefühl bezeichnet die vielen Facetten dieser Gefühlswelt. Diese können von Verlust-

gefühlen in Bezug auf die eigene Heimat über mögliche Überforderung des darauffolgenden Anpassungsprozesses an das neue Zuhause bis hin zur Dankbarkeit über neu erworbene Möglichkeiten reichen. Das Migrationsgefühl umfasst Ambivalenzen, und es ist Zeit, genau solchen Erfahrungen und vor allem Gefühlen mehr gesellschaftlichen Raum zu geben. Es ist Zeit, den anfangs angesprochenen Wasserball des Migrationsgefühls gemeinsam und bewusst an die Oberfläche zu lassen. Es ist Zeit für die aktive Thematisierung von Migrationserfahrungen und den damit einhergehenden Emotionen und Bedürfnissen, auch auf einer gesellschaftlichen Ebene.

Es ist Zeit, über die Notwendigkeit zur Aufmerksamkeit für das Migrationsgefühl zu sprechen. Konkret gesprochen, können Gefühle von Euphorie und Tatendrang über neu erlangte Möglichkeiten oder das persönliche Erreichen von Zielen auftauchen. Dabei kann es sich zum einen um angenehme Gefühle wie Dankbarkeit und Zufriedenheit über gewonnene Sicherheit und Geborgenheit handeln. Es kann zu Zuversicht angesichts neuer Perspektiven kommen. Migrationsgefühl kann bedeuten, Altes zu bewahren und Neues aufzunehmen. Es kann um Ambitionen beim Aufbau neuer Strukturen und sozialer Netze und gleichzeitig um dabei erlebte Selbstbestimmung, Selbstverwirklichung und Selbstwerterhöhung gehen.

Zum anderen beschreibt das Migrationsgefühl aber genauso eine mögliche Zerrissenheit – eine Zerrissenheit dahingehend, dass ein Teil der eigenen Identität mit der Migration außerhalb des aktuellen Aufenthaltsorts bleiben wird. Dazu können Fernweh oder Schuldgefühle zählen, Familie und Angehörige zurückgelassen oder (ambitionierte) selbstgesteckte Ziele nicht erreicht zu haben. Es umfasst die Sorge um die eigene Zukunft und die Angst vor Leistungsversagen und dessen Konsequenzen. Darüber hinaus kann es angesichts eigener oder miterlebter Diskriminierungs- und Rassismuserfahrung zu Frust, Gefühlen der eigenen Unsicherheit und Angst kommen. Müdigkeit und Erschöpfung können auftauchen, weil das Gefühl bleibt, dass im Vergleich zu Menschen ohne Migrationsgeschichte mehr Leistung erwartet wird, nur um die gleiche Position zu erreichen. Und mitunter kann es durch dauerhaften Leistungsdruck schwer sein, sich Auszeiten zu nehmen und Überarbeitung (auch im psychischen Sinne) vorzubeugen und zu verhindern. Und es geht im Migrationsgefühl um das Gleichgewicht von selbst- und fremdbestimmten Zielen, Wünschen und Visionen.

Allein dieser unvollständige Ausschnitt aus dem Spektrum verschiedener Emotionen verdeutlicht, dass es beim Migrationsgefühl nicht um *richtig* oder *falsch* geht. Es geht nicht darum, die vergangene, aktuelle und zukünftige Lebenssituation besonders positiv oder negativ zu sehen. Es geht darum zu akzeptieren, dass eine Vielfalt an Bewertungen möglich ist – zum Beispiel diejenige, dass es anstrengend und teils auch belastend oder überfordernd sein kann, gleichsam als „Brücke“ zwischen unterschiedlichen kulturellen Habitualisierungen und individuellen Lebensstilen irgendwie die Balance zu halten. Oder

der Stolz und die Erleichterung darüber, dass man da ansetzt und Lücken füllt, wo zentrale Unterstützungsangebote fehlen und Angehörigen damit etwas zurückgeben kann. Es geht um das Aufzeigen von Ambivalenzen. Es geht darum, dass die Freude darüber, „das beste verschiedener Welten“ zu haben, und der Kummer, nirgendwo „richtig dazuzugehören“, nebeneinander existieren dürfen. Es sind Räume erforderlich, in denen Platz für ebensolche ambivalenten Emotionen ist – Räume, in denen das nicht nur in Ordnung ist, sondern willkommen ist und sogar gefördert wird.

Dankbarkeit und Frustration müssen sich nicht ausschließen. Aufkommende Gefühle haben ihre Berechtigung. Während wir in Deutschland bereits diverse Debatten mit Themen um Integration oder die sogenannte *Bringschuld* von Menschen mit Migrationsgeschichte geführt haben, wird der Blick auf die Psyche dieser Menschen vernachlässigt. Räume, in denen über die migrantisches Gefühle und Bedürfnisse gesprochen werden kann und wird, sind noch unzureichend vorhanden.

3. Zur Wichtigkeit der psychischen Gesundheit von Menschen mit Migrationsgeschichte

Warum ist es notwendig, auf die psychischen Belange von Menschen mit Migrationsgeschichte gesondert einzugehen? Wir sprechen hier von einer Zielgruppe, die vermehrten Risikofaktoren für psychische Erkrankungen ausgesetzt ist (Close et al. 2016). In einer Zeit, in der die Wichtigkeit von psychischer Gesundheit auch gesellschaftlich immer mehr als Teil der generellen Gesundheit anerkannt wird, nehmen spezifische und professionelle Zielsetzungen und Visionen rund um das Thema *Mental Health* an Bedeutung zu. Wir wissen, dass in Bezug auf die psychische Gesundheit und das Wohlbefinden neben individuellen Merkmalen auch soziale Umstände und die Umgebung, in der Menschen leben, eine Rolle spielen (WHO 2022). Somit haben wir als Gesellschaft auch im Bereich der psychischen Gesundheit die Möglichkeit und Verantwortung, Einfluss zu nehmen. Im Zuge dessen ist es für gezielte Unterstützungsangebote notwendig, sich die Lebensfaktoren von Menschen mit Migrationserfahrung genau anzuschauen.

Insbesondere in den letzten zwanzig Jahren beschäftigten sich Forschungsvorhaben zunehmend mit der psychischen Gesundheit von Asylsuchenden und Geflüchteten. Die Ergebnisse zeigen, dass Migration und Flucht mit erhöhten psychischen Belastungen einhergehen, beispielsweise Kriegserlebnisse, Folter, Panik oder andere Stressoren wie Armut. Das Auftreten von spezifischen psychischen Erkrankungen wie zum Beispiel Depression, Angststörungen und Posttraumatischer Belastungsstörung sind bei Asylsuchenden und Geflüchteten dadurch im Vergleich zur Allgemeinbevölkerung erhöht (Betancourt et al.

2015; Turrini et al. 2017). Gründe für die erhöhte Vulnerabilität sind neben den aufgeführten extremen Stresssituationen auch vermehrte psychosoziale, ökonomische und gesundheitliche Belastungen, denen Menschen mit Migrations- und Fluchtgeschichte begegnen (Bhugra et al. 2014; Schouler-Ock et al. 2016).

Neben den vielfach untersuchten Prä-Migrationseffekten auf die psychische Gesundheit, wie beispielsweise der Anzahl der erlebten traumatischen Erfahrungen (Neuner et al. 2004; Wilker et al. 2015), sollten auch Post-Migrationsfaktoren wie Diskriminierungserfahrungen oder der Verlust sozialer Unterstützung (Miller/Rasmussen 2016) stärker in den Blick genommen werden, da diese nachweislich ebenfalls mit der Ausprägung psychischer Erkrankungen zusammenhängen können (Hynie 2017). Gerade Geflüchtete werden erhöhtem Postmigrationsstress ausgesetzt, der unter anderem durch den Verlust der sozialen Unterstützung im Ankunftsland, sozioökonomische und kulturelle Anpassungsschwierigkeiten und Probleme mit dem Immigrations- und Asylprozess oder aber durch Diskriminierungserfahrung ausgelöst wird (Gleeson et al. 2020; Hynie 2017). Menschen, die herkunftsbezogene Diskriminierung erleben, geben im Vergleich zu denjenigen, die diese Erfahrungen nicht gemacht haben, schlechtere Werte für die eigene psychische Gesundheit an (Paradies et al. 2015). Auch die Sorge um Verwandte im Heimatland oder die Perspektivlosigkeit in Bezug auf die eigene Zukunft können bei Menschen mit Migrations- und Fluchtgeschichte besondere Risikofaktoren darstellen und die Entwicklung einer psychischen Erkrankung begünstigen (Brook/Ottmöller 2020).

4. Migrationsspezifische Unterstützungsangebote rund um die psychische Gesundheit

Während mindestens rund ein Fünftel aller Menschen in Deutschland einen unmittelbaren Migrationshintergrund aufweisen (Statistisches Bundesamt 2022), ist das psychiatrisch-psychotherapeutische Versorgungssystem nur unzureichend auf die spezifischen Lebenssituationen von Menschen mit Migrationsgeschichte ausgerichtet (Dumke et al. 2023). Im Hinblick auf das erwähnte häufigere Auftreten psychischer Erkrankungen bei ebendiesen Personen ist es notwendig, dass sich das Gesundheitssystem auf die Lebenssituation von Menschen mit Migrations- und Fluchtgeschichte einstellt. Aktuell befinden sich aber weniger Menschen mit Migrationsgeschichte in Psychotherapie, als das aufgrund der erhöhten Belastungsfaktoren zu erwarten wäre (Koch et al. 2008). Während ca. 20 % der von psychischer Erkrankung Betroffenen in Deutschland Kontakt zu den klinischen Behandler*innen aufnehmen (Jacobi et al. 2014), ist diese Quote bei den Asylsuchenden trotz erhöhtem Bedarf um 70 % niedriger (Bauhoff/Göpffarth 2018).

In Bezug auf die adäquate Versorgung von Patient*innen mit Migrationsgeschichte geht es auch um die Ausbildung von Psycholog*innen und Psychotherapeut*innen in Deutschland. Aktuell ist der Einbezug von migrationsspezifischen Faktoren und Sensibilität für mögliche Diskriminierungs- und Rassismuserfahrungen von Patient*innen und damit einhergehende Gefühle und (psychische) Folgen noch kein flächendeckender und einheitlicher Bestandteil in der Studien- oder Ausbildungsordnung (Bundesministerium für Gesundheit 2019). Das ist der Fall, obwohl migrantische Themen und Lebensrealitäten im Rahmen von Unterstützungs- und Behandlungsangeboten vermehrt eine Rolle spielen und migrationsspezifische Aspekte in der Psychotherapie immer mehr an Bedeutung gewinnen. Zusätzlich könnte in Bezug auf psychologische und psychotherapeutische Behandler*innen auch die Erhöhung des Anteils migrantischer Psycholog*innen und Psychotherapeut*innen hilfreich sein (Möske/Gill-Martinez/Schulz 2012). Das könnte u. a. ermöglichen, dass Patient*innen sich durch möglicherweise ähnliche Zuwanderungsbiografien repräsentiert fühlen könnten, was die Therapie erfolgreich unterstützen würde.

Psychiatrisch-psychotherapeutische Behandlungsangebote sollten sich somit zusätzlich auch aufgrund des erhöhten Behandlungsbedarfs spezifisch auf die Belange von Menschen mit Migrationsgeschichte ausrichten (Fazel/Wheeler/Danesh 2005). Wir haben es hier mit einem starken Ungleichgewicht zwischen Bedarf und Angebot zu tun. Es fällt nicht schwer, sich vorzustellen, dass Menschen, die es beispielsweise tagtäglich mit Symptomen der psychischen Erkrankungen der Depression oder Posttraumatischen-Belastungsstörung (PTBS) zu tun haben, ihren Lebensalltag nur unter erschwerten Bedingungen bestreiten können. Zudem sind sie mit der beschwerlichen Suche nach niedergelassenen Psychotherapeut*innen überfordert (Bundesministerium für Gesundheit 2022). Hierbei haben wir es bei der PTBS, die mit 31 % bei knapp jeder dritten geflüchteten Person auftritt, mit einem neben der Depression häufigem Erkrankungsbild bei Menschen mit Migrations- und Fluchtgeschichte zu tun (Patané et al. 2022). Und es fällt schwer, sich vorzustellen, wie mit einer u. a. unbehandelten PTBS-Symptomatik und Symptomen wie Alpträumen, Flashbacks, Konzentrationsprobleme und Leid (APA 2013) der Anspruch des Ankommens und Einfindens in einer neuen Lebensumgebung und die alltägliche Funktionsfähigkeit problemlos möglich sein sollen. PTBS-Symptome sind darüber hinaus mit sozialen Integrationsschwierigkeiten (Schick et al. 2016) und erhöhter Anfälligkeit im schulischen Bereich (Ruf/Schauer/Elbert 2010) assoziiert.

Auch da wir die Post-Migrationsfaktoren gesellschaftlich durch vermehrte Maßnahmen für Chancengerechtigkeit und gegen Diskriminierung und Rassismus von Menschen mit Migrationsgeschichte noch ausgeprägter mitbestimmen könnten, bringt der Diskurs über die mögliche Anpassung und Veränderung von gesellschaftlichen Rahmenbedingungen und Versorgungsstrukturen zugunsten der mentalen Gesundheit von Menschen mit Migrations- und Flucht-

geschichte viel Potenzial mit sich. Im Zuge dessen sollte angemerkt werden, dass verallgemeinernde Aussagen über *die* Migrant*innen oder *die* Geflüchteten vorsichtig zu interpretieren sind, da die Zielgruppe der Menschen mit Migrationsgeschichte divers ist und beispielsweise in den Bereichen Sprache oder Herkunftsländer heterogene Merkmale aufweist. Zuletzt geht es auch um die Stärkung der Schutzfaktoren, wie beispielsweise individuelle psychologische Ressourcen, soziale Unterstützung, erfolgreiche Integrationsprozesse oder der Aufenthaltsdauer, welche mit einer erhöhten psychischen Gesundheit einhergehen (Guruge/Butt 2015).

5. Das gesellschaftliche Gespräch über das Migrationsgefühl – eine Vision

Als große Unterstützerin von Einsatz für mentale Gesundheit träume ich von Räumen, die sowohl Menschen mit als auch ohne Migrations- und Fluchtgeschichte einen selbstbestimmten Umgang zur Stärkung ihrer psychischen Gesundheit ermöglichen. Räume, die erhöhte Belastungsfaktoren und herausfordernde Erfahrungen anerkennen. Räume, in denen die eigene Stimme wahrhaftig gehört wird. Räume, in denen der stetige und vermehrte Einbezug der Gefühle und Bedürfnisse von Menschen mit Migrationsgeschichte und deren psychische Gesundheit unterstützt wird. Die dauerhafte Unterdrückung von Gefühlen kann mit langfristig negativen Folgen für die physische und psychische Gesundheit zusammenhängen (Butler et al. 2003). Auch deswegen ist das Gespräch über migrantische Emotionen notwendig.

Ich sehne mich nach einer Gesellschaft, in der Menschen mit und ohne Migrationsgeschichte Räume (vor-)finden und erschaffen, in denen sowohl die Verarbeitung ihrer Geschichten und erlebter Widrigkeiten als auch Wünsche und Visionen, Platz finden. Ich wünsche mir, dass Menschen mit Migrationsgeschichte ihre Emotionen in der Metapher des *Wasserballs* vorsichtig an die Oberfläche bringen und sie wahrnehmen, aussprechen und verarbeiten. Und ich wünsche mir, dass dies insbesondere für diejenigen, die von ihren Gefühlen überfordert sind, angeleitet und mit professioneller Hilfe geschehen kann. Ich hoffe, dass neben dem eigenen Einsatz eines Tages auch die notwendigen strukturellen und gesellschaftlichen Ressourcen und Rahmenbedingungen vorhanden sein werden, um diese Vision zu ermöglichen. Der *Wasserball* der migrantischen Gefühle darf nicht länger unter Wasser gehalten werden. Er muss nach oben kommen dürfen, damit wir alle einen freien Umgang mit unseren Gefühlen und Bedürfnissen leben können. Dies ist nicht einzig die Aufgabe der Menschen mit Migrationsbiografien, sondern eine gesamtgesellschaftliche.

Literatur

- American Psychiatric Association (2013): *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders* (5. Auflage). Washington DC: American Psychiatric Association Publishing. <https://doi.org/10.1176/appi.books.9780890425596>
- Bauhoff, Sebastian/Göpffarth, Dirk (2018): Asylum-seekers in Germany differ from regularly insured in their morbidity, utilizations and costs of care; *PLoS ONE*, 13(5), e0197881. <https://doi.org/10.1371/journal.pone.0197881>
- Betancourt, Theresa S. et al. (2015): We left one war and came to another: Resource loss, acculturative stress, and caregiver–child relationships in Somali refugee families; *Cultural Diversity and Ethnic Minority Psychology*, 21(1), 114–125. <https://doi.org/10.1037/a0037538>
- Bhugra, Dinesh et al. (2014): EPA Guidance Mental Health Care of Migrants; *European Psychiatry*, 29(2), 107–115. <https://doi.org/10.1016/j.eurpsy.2014.01.003>
- Brook, Martika I./Ottemöller, Fungisai G. (2020): A new life in Norway: The adaptation experiences of unaccompanied refugee minor girls; *Children and Youth Services Review*, 117, 105287. <https://doi.org/10.1016/j.childyouth.2020.105287>
- Bundesministerium für Gesundheit (2019). Angebote für psychisch kranke Menschen; <https://www.bundesgesundheitsministerium.de/psychotherapie.html>; zuletzt aufgerufen am 12.09.2023.
- Bundesministerium für Gesundheit (2022). Moderne Ausbildung für Psychotherapeutinnen und Psychotherapeuten; <https://www.bundesgesundheitsministerium.de/psychotherapeutenausbildung.html>; zuletzt aufgerufen am 12.09.2023.
- Butler, Emily A. et al. (2003): The social consequences of expressive suppression; *Emotion*, 3(1), 48–67. <https://doi.org/10.1037/1528-3542.3.1.48>
- Close, Ciara et al. (2016): The Mental Health and wellbeing of first generation migrants: A systematic-narrative review of reviews; *Globalization and Health* 12 (1), 1–13. <https://doi.org/10.1186/s12992-016-0187-3>
- Dumke, Lars et al. (2023): The role of psychotherapists' perceived barriers in providing psychotherapy to refugee patients; *Clinical Psychology and Psychotherapy*. <https://doi.org/10.1002/cpp.2859>
- Fazel, Mina/Wheeler, Jeremy/Danesh, John (2005): Prevalence of serious mental disorder in 7000 refugees resettled in western countries: a systematic review; *The Lancet*, 365(9467), 1309–1314. [https://doi.org/10.1016/s0140-6736\(05\)61027-6](https://doi.org/10.1016/s0140-6736(05)61027-6)
- Gleeson, Christina et. al. (2020) Post-migration factors and mental health outcomes in asylum-seeking and refugee populations: a systematic review, *European Journal of Psychotraumatology*, 11(1), 1793567. <https://doi.org/10.1080/20008198.2020.1793567>
- Guruge, Sepali/Butt, Hissan (2015): A scoping review of mental health issues and concerns among immigrant and refugee youth in Canada: Looking back, moving forward; *Canadian Journal of Public Health*, 106(2), e72-e78. <https://doi.org/10.17269/cjph.106.4588>
- Hayes, Steven C./Strosahl, Kirk D./Wilson, Kelly G. (2014): *Akzeptanz- & Commitment-Therapie: Achtsamkeitsbasierte Veränderungen in Theorie und Praxis*. Paderborn: Junfermann Verlag.

- Hynie, Michaela et al. (2018): The Social Determinants of Refugee Mental Health in the Post-Migration Context: A Critical Review; *The Canadian Journal of Psychiatry*, 63(5), 297–303; <https://doi.org/10.1177/0706743717746666>
- Jacobi, Frank et al. (2014): Psychische Störungen in der Allgemeinbevölkerung; *Der Nervenarzt*, 85(1), 77–87. <https://doi.org/10.1007/s00115-013-3961-y>
- Koch, Eckhardt et al. (2008): Patienten mit Migrationshintergrund in stationär-psychiatrischen Einrichtungen; *Der Nervenarzt*, 79(3), 328–339. <https://doi.org/10.1007/s00115-007-2393-y>
- Miller, Kenneth E./Rasmussen, Andrew (2016): The mental health of civilians displaced by armed conflict: an ecological model of refugee distress; *Epidemiology and Psychiatric Sciences*, 26(2), 129–138. <https://doi.org/10.1017/s2045796016000172>
- Möske, Mike-Oliver/Gil-Martinez, Fernanda/Schulz, Holder (2012): Cross-Cultural Opening in German Outpatient Mental Healthcare Service: An Exploratory Study of Structural and Procedural Aspects; *Clinical Psychology & Psychotherapy* 20(5), 434–446. <https://doi.org/10.1002/cpp.1785>
- Neuner, Frank et al. (2004): Psychological trauma and evidence for enhanced vulnerability for posttraumatic stress disorder through previous trauma among West Nile refugees; *BMC Psychiatry*, 4(1), 1–7. <https://doi.org/10.1186/1471-244x-4-34>
- Paradies, Yin et al. (2015): Racism as a determinant of health: a systematic review and meta-analysis; *PloS ONE* 10(9), e0138511. <https://doi.org/10.1371/journal.pone.0138511>
- Patanè, Martina et al. (2022): Prevalence of mental disorders in refugees and asylum seekers: a systematic review and meta-analysis; *Global Mental Health* 9, 250–263. <https://doi.org/10.1017/gmh.2022.29>
- Ruf, Martina/Schauer, Maggie/Elbert, Thomas (2010): Prävalenz von traumatischen Stresserfahrungen und seelischen Erkrankungen bei in Deutschland lebenden Kindern von Asylbewerbern; *Zeitschrift Für Klinische Psychologie und Psychotherapie*, 39(3), 151–160. <https://doi.org/10.1026/1616-3443/a000029>
- Schick, Matthis et al. (2016): Challenging future, challenging past: the relationship of social integration and psychological impairment in traumatized refugees; *European Journal of Psychotraumatology*, 7(1). <https://doi.org/10.3402/ejpt.v7.28057>
- Schouler-Ocak, Meryam et al. (2016): Background paper on the needs of migrant, refugee and asylum seeker patients around the globe; *International Journal of Culture and Mental Health*, 9(3), 216–232. <https://doi.org/10.1080/17542863.2016.1176346>
- Statistisches Bundesamt (2022): Migration und Integration. Zugriff unter: https://www.destatis.de/DE/Themen/Gesellschaft-Umwelt/Bevoelkerung/Migration-Integration/_inhalt.html; zuletzt aufgerufen am 12.09.2023.
- Turrini, Giulia et al. (2017): Common mental disorders in asylum seekers and refugees: umbrella review of prevalence and intervention studies; *International Journal of Mental Health Systems*, 11(1), 1–14. <https://doi.org/10.1186/s13033-017-0156-0>
- Wilker, Sarah et al. (2015): How to quantify exposure to traumatic stress? Reliability and predictive validity of measures for cumulative trauma exposure in a post-

conflict population; European Journal of Psychotraumatology, 6(1). <https://doi.org/10.3402/ejpt.v6.28306>

WHO 2022 = World Health Organization (2022). Mental health: strengthening our response; <https://www.who.int/news-room/fact-sheets/detail/mental-health-strengthening-our-response>; zuletzt aufgerufen am 12.09.2023.

Autor*innenverzeichnis

Şeyma Bahtiyaroğlu, M. A. ist Religionswissenschaftlerin. Sie war wissenschaftliche Mitarbeiterin an der Goethe-Universität Frankfurt.

Harry Harun Behr, Dr., ist Professor für Erziehungswissenschaft mit Schwerpunkt Islam und Leiter des Arbeitsbereichs Islamische Religionspädagogik und Fachdidaktik des Islamischen Religionsunterrichts an der Goethe Universität Frankfurt.

Kathleen Gent, M. A., ist Projektkoordinatorin am Zentrum für Lehrerbildung an der Christian-Albrechts-Universität zu Kiel.

Deniz Greschner, M. A., ist Lehrbeauftragte an der Fachhochschule Dortmund. Sie promoviert zum Thema ‚Organisationssoziologische Perspektive mit muslimischen Jugendorganisationen in Deutschland‘ an der Universität Osnabrück.

Mona Jeran, ist Mitarbeiterin in der Bildungsgemeinschaft Arbeit und Leben Bremerhaven e.V. im Projekt „Aktiv werden – Diskriminierung erkennen und handeln“.

Betül Karakoç-Kafkas, Dr., ist Erziehungswissenschaftlerin an der Goethe-Universität Frankfurt. Sie ist wissenschaftliche Mitarbeiterin im Fachbereich Erziehungswissenschaft mit Schwerpunkt Islam.

Michael Kiefer, Dr., ist Professor für Soziale Arbeit in der Migrationsgesellschaft mit dem Schwerpunkt muslimische Wohlfahrtspflege an der Universität Osnabrück.

Şeyma Kılıç, M. A., ist Prokuristin und war wissenschaftliche Mitarbeiterin an der Universität Osnabrück am Institut für Islamische Theologie.

Selina Kirsche, M. A., ist wissenschaftliche Mitarbeiterin Arbeitsbereich Bildungsungleichheiten und Abbau von Bildungsbarrieren am Leibniz Institut für Bildungsforschung und Bildungsinformation (DIPF) in Frankfurt am Main.

Meltem Kulaçatan, Dr. phil., ist Professorin für Soziale Arbeit, Schwerpunkte Migrationsgesellschaft/ Soziale Ungleichheit und Diversity Education an der IU, International University of Applied Sciences in Nürnberg.

Araththy Logeswaran, Dr. phil, ist wissenschaftliche Mitarbeiterin an der Professur für Soziale Arbeit in der Migrationsgesellschaft mit Schwerpunkt muslimische Wohlfahrtspflege an der Universität Osnabrück und Projektkoordinatorin bei der SWANS Initiative in Berlin.

Antonia Martin Sanabria, Diplom-Sozialpädagogin, ist Promotionsstipendiatin der Heinrich-Böll-Stiftung sowie Lehrbeauftragte der Fakultät für Wirtschafts- und Sozialwissenschaften an der Hochschule Osnabrück.

Anahita Sattarian, Psychologin M.Sc, ist Psychotherapeutin in Ausbildung am Universitätsklinikum Hamburg – Eppendorf und Mental Health Advocate.

Susanne Spindler, Dr., ist Professorin für Soziale Arbeit und Migration am Fachbereich Sozial- und Kulturwissenschaften der Hochschule Düsseldorf.

Sören Sponick, M. A., ist Soziologe und wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Islamische Theologie an der Universität Osnabrück.

Leonie Stoll, M. A., ist Soziologin und Humangeographin. Ihr Dissertationsprojekt thematisiert Antidiskriminierungsarbeit von Muslim*innen im deutschsprachigen Raum.

Davide Torrente ist Pädagoge sowie Bildungs- und Sozialwissenschaftler und Promotionsstipendiat am Promotionskolleg Intersektionalitätsstudien an der Universität Bayreuth sowie Mitarbeiter im Migration Lab an der Universität Hildesheim.

Vassilis S. Tsianos, Dr., ist Professor für Soziologische Grundlagen der Kindheitspädagogik und Migrationsforscher an der Fachhochschule Kiel/University of Applied Sciences.

Michael Tunç, Dr. ist Professor für Theorien und Methoden der geschlechterreflektierten Sozialen Arbeit an der Katholischen Hochschule für Sozialwesen in Berlin (KHSB).

Jette van der Velden, Diplom-Pädagogin, ist Leiterin der Ehrenamtskoordination und -förderung im Bistum Limburg.

Wiebke Weissinger, M. A. ist Soziologin. Sie ist Mitarbeiterin in der Stabsstelle für Nachhaltigkeit und Diversität an der Hochschule Niederrhein.