

# **Teilnehmende Beobachtung als Verfahren der Religionsforschung**

## ***Der Verein ‚Muslimische Jugend in Deutschland e.V.‘***

*Edith Franke & Verena Maske*

### **1. Genese der Methode der teilnehmenden Beobachtung**

Beobachtungen sind ein wesentlicher Bestandteil des alltäglichen Lebens. Menschen beobachten, um Alltagstheorien über sich selbst und ihre Umwelt zu konstruieren und Sinn und Bedeutungen zu generieren (Berger und Luckmann 1972). Ein Übergang von der alltäglichen, „naiven“ zur wissenschaftlichen Beobachtung erfolgt dadurch, dass das Verfahren der Beobachtung kontrolliert, systematisch und intersubjektiv nachvollziehbar abläuft – mit dem Ziel der „Beschreibung und Rekonstruktion sozialer Wirklichkeit vor dem Hintergrund einer leitenden Forschungsfrage“ (Atteslander 2003, 79). Beobachtung im Sinne einer wissenschaftlichen Methode bezeichnet demnach „das systematische Erfassen, Festhalten und Deuten sinnlich wahrnehmbaren Verhaltens zum Zeitpunkt seines Geschehens“ (Atteslander 2003, 79; König 1972).

Unter teilnehmender Beobachtung kann die längerfristige Teilnahme an der (religiösen) Alltagspraxis verstanden werden, um mit dieser vertraut zu werden (Knoblauch 2003, 72; Lüders 2007, 384ff). Sie beinhaltet eine direkte Beobachtung menschlicher Handlungen, sprachlicher Äußerungen, nonverbaler Reaktionen und sozialer Merkmale, beispielsweise der Kleidung, Symbole und Gebräuche der Untersuchten. Die Aufmerksamkeit richtet sich darauf, den Ablauf und die individuelle wie soziale Bedeutung einzelner Handlungen, deren Handlungszusammenhänge und den Sinn von Beziehungsgefügen zu erfassen. Keine andere Form der Datenerhebung erlaubt den Forschenden einen ähnlich tiefen Einblick in die Alltagsereignisse einer sozialen Gemeinschaft, in die vielfältigen Wertvorstellungen und Interessen der Erforschten sowie in ihren jeweiligen sozialen Kontext.

Die teilnehmende Beobachtung wird zuweilen auch als Feldforschung bezeichnet, wobei mit diesem Begriff unterschiedliche Akzentsetzungen einhergehen (Lüders 2007, 384ff). Der Begriff des Feldes verweist auf den räumlichen und/oder sozialen Bereich, in dem beobachtet werden soll (Friedrichs und Lüdt-

ke 1973, 42; Knoblauch 2003, 57). Er bezeichnet ein natürliches soziales Handlungsfeld, also beispielsweise öffentliche Orte, Gruppen, soziale Milieus, Szenen, Organisationen, Stammesgruppen und mittlerweile darüber hinaus auch virtuelle Netzwerke. Ein Feld hat keine fixe Grenze, die überschritten werden kann, um es ungehindert und komplett überblicken zu können. Vielmehr konstruieren die Forschenden das Feld, zu dem sie Zugang suchen, erst im Forschungsprozess, da es sich angesichts der faktischen Vernetzung nur scheinbar um eine isolierte, eigenständige soziale Einheit handelt (Wolff 2007, 334ff). Mit seinen Strukturen liefert das Beobachtungsfeld wichtige Kontextvariablen und Interpretationshilfen für das in ihm ablaufende Geschehen, weshalb seine möglichst detaillierte Beschreibung im Forschungsbericht unverzichtbar ist (Lamnek 2005, 584ff).

Die teilnehmende Beobachtung ist ein Verfahren, das seit der Entstehung der qualitativen Sozialforschung zu einem zentralen Bestandteil ihres methodischen Repertoires wurde. Ihre historischen Wurzeln liegen sowohl in der Ethnologie als auch in der Soziologie.

Zunächst einmal ist die Methode der teilnehmenden Beobachtung eng mit dem Namen Bronislaw Malinowski verbunden (Stolz 2004, 247-263).<sup>1</sup> In seinem 1922 erschienenen Klassiker *Argonauten des westlichen Pazifik* beschreibt Malinowski ausführlich, wie er mit der Methode der teilnehmenden Beobachtung zu seinen Erkenntnissen über Sinn und Funktion des Kula-Tausches bei den Trobriandern gekommen ist (Malinowski 1979, bes. 24f; vgl. auch Malinowski 1985). Malinowski geht davon aus, dass mit Hilfe dieser Methode Aspekte des Denkens und Handelns von Menschen nachvollzogen werden können, die durch reines Dokumentenstudium oder Interviews nicht erfahrbar sind. Für ein unerlässliches Kennzeichen teilnehmender Beobachtung hält er die vollständige Integration des Forschers in die zu untersuchende Gesellschaft, also eine aktive Teilnahme am Alltagsleben der Menschen über einen längeren Zeitraum hinweg, wozu selbstverständlich auch das Erlernen ihrer Sprache gehört. Ziel der Forschung sei es, „den Standpunkt des Eingeborenen, seinen Bezug zum Leben zu verstehen und sich seine Sicht seiner Welt vor Augen zu führen“ (Malinowski 1979, 49). Die teilnehmende Beobachtung wird in der Ethnologie seitdem mit Erfolg eingesetzt. In der Erforschung fremder Kulturen und Völker erweist sie sich oft als einzig möglicher methodischer Zugang zur Erschließung der jeweiligen Lebenswelten (Lamnek 2005, 547).

Eine weitere historische Wurzel hat die teilnehmende Beobachtung in der Soziologie in den USA und Großbritannien. In den 1920er und 1930er Jahren

---

<sup>1</sup> Auch wenn er nicht der erste war, der mit dieser Methode gearbeitet hat (Vgl. Dewalt und Dewalt 2002, 5), gilt Malinowski mit seiner systematischen Beschreibung ihrer grundlegenden Techniken als Begründer der ethnographischen Feldforschung.

entstand vor allem in Chicago eine eigene Tradition der Stadtsoziologie und mit ihr eine andere Tradition der Feldforschung: die der „social surveys“. Hier ging es nun nicht darum, eine Gesellschaft als Ganzes zu erforschen, sondern im Rahmen von Minderheiten- und Subkulturstudien unterschiedliche Auffassungen von Realität nachzuvollziehen. Vor dem Hintergrund gesellschaftlichen Wandels und den damit zusammenhängenden sozialen Problemen war von besonderem Interesse, wie es unter den Bedingungen unterschiedlicher städtischer Lebensräume, Subkulturen und Milieus zu abweichendem Verhalten kommt. Zentral war das Thema sozialer Desintegration – es ging um Scheidungen, Selbstmord, Jugendbanden, Obdachlose oder Prostitution. Erforscht wurde dies in qualitativ-empirischen, ethnographischen Studien, bei denen die Forschenden direkten Kontakt zu den Menschen suchten (siehe Lüders 2007, 385f). Auch wenn einige Studien zum Klassiker avancierten (Jahoda, Lazarsfeld und Zeisel 1975; Whyte 1996; Girtler 1994), kommt der teilnehmenden Beobachtung als eigenständiger Methode in der Soziologie bis heute eine vergleichsweise marginale Bedeutung zu.

Forschungsmethodische Diskussionen zur Etablierung der teilnehmenden Beobachtung in den Kultur- und Sozialwissenschaften konzentrierten sich Anfang der 1960er Jahre auf die systematische Begründung und Ausarbeitung des Verfahrens sowie auf die Ausformulierung eines Sets an methodischen Regeln. Dabei wurden unterschiedliche Aufgaben und Schwierigkeiten der Forschenden klassifiziert und methodisch reflektiert, etwa der Feldeinstieg, die Etablierung einer Feldrolle, das Protokollieren von Daten, der Ausstieg aus dem Feld sowie die Auswertung und die Publikation der Ergebnisse. Heute wird die teilnehmende Beobachtung überwiegend im Sinn der Ethnographie als flexible, methodenplurale, kontextbezogene Strategie verstanden, in der eine situations- und fallangemessene Forschungspragmatik vorherrscht. Von einer Standardisierung und Formalisierung des Verfahrens wird dabei abgesehen.

Den Entstehungskontext resümierend kann festgehalten werden, dass es sich bei der teilnehmenden Beobachtung um ein methodisch kontrolliertes Fremdverstehen handelt, das die Sinnstrukturen der Feldsubjekte situativ erschließen soll. Dahinter steht die Annahme, dass soziale Wirklichkeiten auf eine gesellschaftlich-intersubjektive Welt verweisen, die symbolisch vermittelt und kommunikativ bedingt ist und von den Handelnden aktiv hergestellt wird. Teilnehmende Beobachtung wird als Methode dort eingesetzt, wo es unter spezifischen theoretischen Perspektiven um die Erfassung der sozialen Konstituierung von Wirklichkeit, um Prozesse des Aushandelns von Situationsdefinitionen oder um das Eindringen in ansonsten nur schwer zugängliche Forschungsfelder beziehungsweise in Forschungsneuland geht. Angewendet werden kann sie auch bei Personen, die nicht anhand klassischer Interviewtechniken befragt werden kön-

nen, etwa bei Kindern, oder wo zu große Verzerrungen beispielsweise durch Verdrängung oder Rationalisierung zu erwarten sind (Lamnek 2005, 547ff).

## **2. Rezeption der teilnehmenden Beobachtung in der Religionswissenschaft**

Entsprechend ihrer Fokussierung auf die Erschließung der Geschichte und Glaubensvorstellungen fremder und historischer religiöser Traditionen stand die Übersetzung und Interpretation „heiliger“ Texte bis in die 1990er Jahre hinein im Vordergrund religionswissenschaftlichen Arbeitens. Folglich bildeten historisch-philologische Vorgehensweisen das maßgebliche methodische Handwerkszeug der Religionswissenschaft. Mit dieser Ausrichtung grenzte sie sich von religionsphänomenologischen Zugangsweisen ab, die mittels einer einführenden Innenperspektive das „Wesen“ von Religion erfassen oder nach einer alle Religionen verbindenden Wahrheit suchen wollten. Es ist möglicherweise dieser Traditionsgeschichte (vgl. dazu Kohl 1988) geschuldet, dass die teilnehmende Beobachtung schnell mit der zu recht kritisierten einführenden Innenperspektive als methodischer Voraussetzung für religionswissenschaftliches Arbeiten in Verbindung gebracht wurde und wird – und es deshalb entsprechend schwer hat, sich als Methode empirischer Religionsforschung in der Religionswissenschaft zu etablieren. Denn während philologische und historische Verfahrensweisen seit der Etablierung der Religionswissenschaft als akademische Disziplin im 19. Jahrhundert explizit und selbstverständlich als Methoden der Religionsforschung angewandt, akzeptiert und reflektiert wurden und auch weiterhin werden, spielte die Beobachtung und Teilnahme an religiösen Handlungsvollzügen und Abläufen lange Zeit die Rolle einer sich vor allem zufällig ergebenden, quasi natürlichen Begleiterscheinung der Forschung oder geriet in den Verdacht, die als notwendig erachtete Distanz im Forschungsprozess zu verlassen. Es ist jedoch davon auszugehen, dass sowohl Beobachtung als auch Teilnahme an religiösen Ritualen religionshistorische und philologische Forschungsprozesse häufig begleiteten und ergänzten. Die damit verbundenen Erkenntnisse und Erfahrungen werden für die Umgangsweise mit religiösem Schrifttum und zur Einordnung und Strukturierung der untersuchten Quellen, ob in Gestalt von Texten, Ikonographien oder archäologischen Artefakten zumindest im Hintergrund eine Rolle gespielt haben.

Seit sich die Religionswissenschaft die Erfassung und Analyse schriftloser Traditionen sowie der religiösen Gegenwartskultur und der damit verbundenen Wandlungsprozesse von Religionen zu ihren Anliegen gemacht hat, ist die Anwendung von und Auseinandersetzung mit Methoden der qualitativen Sozialfor-

schung eine feste Größe geworden. Mit einem zunehmenden Interesse an gegenwärtigen religiösen Entwicklungen auch in Europa, an Säkularisierungs-, Individualisierungs- und Revitalisierungsprozessen von Religionen sowie einem steigenden Bewusstsein für kulturell, sozial und geschlechtsspezifisch unterschiedliche Aneignungs- und Interpretationsmuster von Religionen vollzog sich innerhalb der Religionswissenschaft ein radikaler thematischer wie methodischer Wandel (siehe bspw. Gabriel 1996; Franke 1998; Baumann und Behloul 2005). Im Zuge dessen gewann die teilnehmende Beobachtung als Methode in einem qualitativen Forschungssetting an Bedeutung. Perspektiven bislang wenig oder gar nicht gehörter Mitglieder von Religionsgemeinschaften, wie etwa feministisch und christlich engagierte Frauen (Franke 2002), Anhänger neuer religiöser Gemeinschaften und Bewegungen (Karow 1990; Bochinger 1995; Maske 2006), deutsche Buddhisten (Bitter 1988; Baumann 1993) oder junge Musliminnen und Muslime der zweiten und dritten Generation in Deutschland (Klinkhammer 2000; Frese 2002; Maske 2010 a, b) hätten mit Methoden der Textanalyse offizieller Schriften oder historischen Perspektiven nicht erfasst werden können. Mit der thematischen Erweiterung des Forschungsspektrums erfolgte deshalb eine Integration von kultur- und sozialwissenschaftlichen Methoden – und damit auch von Beobachtungsverfahren – in das religionswissenschaftliche Methodenrepertoire (Baumann 1998; Franke, Matthiae und Sommer 2001; Knoblauch 2003).

Die teilnehmende Beobachtung hat vor allem als Methode des ersten Zugangs neben anderen qualitativen und quantitativen Verfahrensweisen eine besondere Bedeutung gewonnen: ohne die reale Präsenz der Forschenden im Feld ist ein Zugang zu den eben genannten Themenfeldern und religiösen Akteuren nicht möglich. Allerdings bleibt sie in religionswissenschaftlichen Untersuchungen gegenüber anderen methodischen Herangehensweisen überwiegend im Hintergrund. Sie wird als eigenständige Methode kaum genutzt, sondern häufig in ein methodenplurales Forschungskonzept integriert.

Knoblauch versteht die teilnehmende Beobachtung als entscheidendes Instrumentarium einer Ethnographie von Religionen, die er als ein multimethodisches Verfahren der Beschreibung und Analyse (in diesem Falle: religiöser) Lebenswelten aus der Binnenperspektive beschreibt (Knoblauch 2003, 12f). Teilnehmende Beobachtung bilde das Zentrum jeder Ethnographie und habe als Methode zur Erforschung von Religionen in der eigenen Gesellschaft eine mittlerweile recht etablierte Tradition entwickelt (Knoblauch 2003, 58).

Darüber hinaus begleitet teilnehmende Beobachtung als ergänzende Zugangsweise auch quantitative oder philologische Vorgehensweisen.

Problematisch ist, dass bei der Darstellung wissenschaftlicher Ergebnisse oft unklar bleibt, welche Forschungsergebnisse der Beobachtung zu verdanken sind und in welcher Form diese angewendet wurde (Lüders 2007, 151f). Eine

zukünftig deutlichere Konturierung dieser Methode, auch in Hinblick auf eine explizite Reflexion ihrer Anwendung und Bedeutung für religionswissenschaftliche Studien ist deshalb unbedingt notwendig. Denn während Theorien etwa von Malinowski und Geertz in der Religionswissenschaft breit rezipiert und schließlich sogar zum Bestandteil der eigenen Forschungstradition wurden, hat eine intensive Auseinandersetzung mit ihren methodischen Repertoires nicht stattgefunden. Obwohl Ergebnisse der teilnehmenden Beobachtung in Theoriedebatten der Religionswissenschaft mit Sicherheit eingeflossen sind, muss es nach wie vor als ein Desiderat bezeichnet werden, dass die Konsequenzen für das eigene methodische Vorgehen systematisch reflektiert werden.

Als Zwischenfazit kann festgehalten werden, dass der teilnehmenden Beobachtung für die Erforschung religiöser Gegenwartskultur im europäischen wie außereuropäischen Kontext eine entscheidende Bedeutung zukommt. In der Beobachtung und Beschreibung gegenwärtiger religiöser Phänomene liegt eine der zentralen Aufgaben religionswissenschaftlicher Forschung, um religiöse Rituale, Verhaltensweisen und Glaubensäußerungen in ihrer gelebten Ausprägung und Vielfalt zu erfassen. Eine „dichte Beschreibung“ religiöser Traditionen zu erstellen und damit deren Sinnzusammenhänge und Strukturen zu verdeutlichen gilt in einer kulturwissenschaftlich verstandenen Religionswissenschaft als ein wesentliches, erstrebenswertes Ziel (Gladigow 1988). Dabei liefern Forschungsergebnisse, die vor dem Hintergrund teilnehmender Beobachtung gewonnen wurden, nicht nur einen wichtigen Bestandteil des Quellenmaterials, sondern sind zugleich Ausgangspunkt und Voraussetzung für theoretische Überlegungen zur gesellschaftlichen und individuellen Wirkung und Funktion von Religionen. Für die Rekonstruktion und das Verständnis religiöser Systeme bedeutet eine Integration von Verfahren der teilnehmenden Beobachtung, dass bis dahin weitgehend unbeachtete, weil nicht in den großen Texttraditionen abgebildete Glaubensvorstellungen und -handlungen als Perspektiven auf und Bestandteile von religiösen Systemen zugänglich gemacht und somit auch in theoretische Überlegungen einbezogen werden können. Religionswissenschaftliche Theoriebildung, die sich auf gegenwartskulturelle Phänomene richtet, kann deshalb auf die Integration von Beobachtungsverfahren als methodisches Handwerkszeug im Rahmen qualitativer Forschungssettings nicht verzichten.

### *Formen teilnehmender Beobachtung*

Während in der sozial- und religionswissenschaftlichen Literatur unterschiedliche Varianten von teilnehmender Beobachtung idealtypisch gegenübergestellt werden, ist in der Forschungspraxis von graduellen Unterschieden und Nuancie-

rungen entlang eines Kontinuums auszugehen, die sich im Laufe des Forschungsprozesses verschieben können (Baumann 1998, 21ff; Knoblauch 2003, 78ff; Flick 2006, 200):

### *Strukturiert vs. unstrukturiert*

Eine strukturierte unterscheidet sich von einer unstrukturierten Beobachtung in der Art des Vorgehens bzw. durch den Grad an Standardisierung der Untersuchung. So folgt die systematische Beobachtung einem standardisierten Schema mit vorab festgelegten Beobachungskriterien, die auf Hypothesen über den Untersuchungsgegenstand basieren. Eine unstrukturierte Beobachtung folgt dagegen eher impressionistisch dem spontanen Interesse der Beobachtenden.

Die Strukturierung bietet den Vorteil eines hohen Grades an Kontrollierbarkeit; Verzerrungen werden minimiert und intersubjektivität wie Wiederholbarkeit erhöht. Allerdings müssen die Forschenden bereits einen Überblick über das Feld gewonnen haben, um derartige Kategorien und Dimensionen vorab formulieren zu können. Dagegen hat die unstrukturierte Beobachtung den Vorteil, offener für Neues sowie für unbekannte Relevanzstrukturen im Untersuchungsfeld zu sein. Worauf sich die Beobachtung im Feld richtet, ist flexibel und während des Forschungsprozesses modifizierbar (Lamnek 2005, 587ff). Entsprechend dient unstrukturierte Beobachtung in erster Linie der Informationsgewinnung und Hypothesenkonstruktion in einem noch unbekanntem Forschungsfeld. Die Frage, ob unstrukturiert oder strukturiert beobachtet wird, hängt auch von der Phase des Forschungsprozesses ab, denn je weiter dieser fortgeschritten ist, desto fokussierter und selektiver kann beobachtet werden. Die zunehmende Vertrautheit mit dem Feld geht außerdem mit einer Modifikation der Forschungsfragen einher (Flick 2006, 199ff).

### *Offen vs. verdeckt*

Bei einer offenen Beobachtung sind der Status der Forschenden sowie ihr Forschungsinteresse den Beobachteten bekannt. Dies muss nicht bedeuten, dass die Beobachteten die eigentlichen Ziele der Forschung kennen, zumal theoretische Aspekte oft schwierig mitzuteilen sind und dies auch zu einer Verfälschung der Ergebnisse führen könnte. Im Rahmen einer verdeckten Beobachtung geben die Beobachtenden ihre Identität als Forschende nicht zu erkennen, um Störungen im Feld zu vermeiden oder Zugang zu Gruppen zu erhalten, die Untersuchungen von Außenstehenden ablehnen (Lamnek 2005, 560f). Verdeckte Beobachtung

kann auch bei großen öffentlichen Veranstaltungen eingesetzt werden, bei denen eine Offenlegung des Status als Forschende zumindest nicht bei allen Teilnehmerinnen und Teilnehmern möglich wäre, etwa bei einer Andacht oder größeren religiösen Veranstaltungen und Festen (Baumann 1998, 18). In der Sozial- wie Religionsforschung ist diese Variante der Beobachtung jedoch insgesamt relativ selten, nicht zuletzt angesichts der ethischen Vorbehalte gegenüber verdeckten Beobachtungen, die dem ‚Prinzip der freiwilligen Einwilligung (informed consent)‘ widersprechen. Verdeckte Beobachtung ist besonders prekär, wenn der Status des Forschenden auffliegt – dann ist der Zugang zum Feld vermutlich verloren (Lamnek 2005, 610ff).

Gegenüber der verdeckten Beobachtung weist die offene folgende Vorteile auf: Es ist den Forschenden möglich, Aufzeichnungsgeräte einzusetzen, sie können sich weitgehend authentisch und aufrichtig verhalten und müssen deshalb seltener und auch weniger heftige Rollenkonflikte bewältigen. Angesichts des geringeren sozialen Drucks im Feld kann die eigene Rolle stärker selbst beeinflusst werden und es besteht die Möglichkeit, offen nachzufragen oder sich zurückzuziehen.

### *Teilnehmende vs. nicht-teilnehmende Beobachtung*

Hinsichtlich der Rolle der Beobachtenden bestehen unterschiedliche Konzeptionen – entweder als aktiv im Feld teilnehmende oder als nicht-teilnehmende Beobachtende (Flick 2006, 199). Bei einer teilnehmenden Beobachtung werden Religionswissenschaftlerinnen und Religionswissenschaftler selbst Teil des untersuchten Feldes und treten mit ihm in Interaktion. Dadurch werden neben der sprachlichen Dimension religiösen Lebens auch die Handlungsebene sowie die sinnliche Ebene von Religionen erfahrbar. Wesentliche Aspekte der Forschung sind darüber hinaus so genannte ero-epische Gespräche (Girtler 2001, bes. 147ff).

Bei einer teilnehmenden Beobachtung besteht die Gefahr des Verlusts der analytisch-kritischen Distanz. Diese gilt wiederum als wesentlicher Vorteil nicht-teilnehmender Beobachtung, bei der von einer Außenperspektive her beobachtet wird, ohne das Beobachtungsfeld zu beeinflussen. Der Nachteil ist hier jedoch, dass die Binnenperspektive und die Relevanzstrukturen des untersuchten Feldes nicht erfasst werden und Fehlinterpretationen die Folge sein können.<sup>2</sup> Die Entscheidung für eine teilnehmende oder nicht-teilnehmende Beobachtung ist auch

---

<sup>2</sup> Etwa in der Psychologie und Pädagogik angewandte Beobachtungsverfahren, die eher einer quantitativen Logik folgen und im Labor mit Hilfe von Videogeräten durchgeführt werden, finden in der Religionswissenschaft bislang kaum Verwendung. Vgl. Lamnek 2003, 563f.

abhängig von praktischen Möglichkeiten des Zugangs zu relevanten Situationen und von bereits vorhandenem Wissen über das zu untersuchende Feld. So wird der Grad der Teilnahme im Laufe des Forschungsprozesses vermutlich zunehmen, da sich die Beobachtenden sicherer und selbstverständlicher im Feld bewegen und stärker in Interaktionsprozesse einbezogen werden (Lamnek 2005, 561f).

Der Grad der Teilnahme hängt von der Aushandlung der Rolle der teilnehmend Beobachtenden ab: Zum einen versuchen Forschende, sich selbst im Feld zu positionieren, zum anderen wird ihnen aber auch eine Rolle zugewiesen. Eine Beobachtung im qualitativen Setting ist idealerweise eher unstrukturiert, offen und teilnehmend.

### *Formale Anforderungen an die Datenfixierung*

Ein obligatorischer Bestandteil jeder Beobachtung ist die Aufzeichnung der Beobachtungsdaten. Grundsätzliche Fragen hinsichtlich der Datenfixierung sind: Wann und wie soll das Beobachtete als empirisches Material gesichert werden und was ist überhaupt relevant?

Generell wird in der bestehenden Forschungsliteratur dazu geraten, möglichst direkt im Anschluss an die teilnehmende Beobachtung mit einem *Gedächtnisprotokoll* zu beginnen oder bereits auf dem Nachhauseweg mit einem Diktiergerät alle gewonnen Eindrücke festzuhalten, da die Erinnerungsfähigkeit nachlässt. Das Protokoll soll spätestens einen Tag nach der Beobachtung verfasst werden (Lamnek 2005, 613ff). Aufzeichnungen im Feld sind in der Regel zu vermeiden, da sie als störend empfunden werden und Misstrauen wecken können. Eine Ausnahme bilden beispielsweise Vorträge religiöser Gruppen, bei denen auch Mitglieder Mitschriften anfertigen (Baumann 1998, 18). Hilfreich sind *Stichpunkte und Notizen*, die in unbeobachteten Situationen gemacht werden und unter anderem spezifisches Vokabular festhalten (Lamnek 2005, 616f).

Das Protokollieren sollte als ein ‚Schreiben ohne Hemmungen‘ aufgefasst werden, zumal Protokolle nicht zuletzt angesichts forschungsethischer Standards der Anonymisierung nicht veröffentlicht werden dürfen. Sinnvoll ist hinsichtlich der späteren Auswertung, sie gleich digital zu verfassen. Es sollte möglichst alles aufgezeichnet werden, was im Feld aufgefallen ist, so dass neben den Notizen zur engeren Forschungsfrage auch genaue Beschreibungen zu den Akteuren und ihren Rollen, zu den Räumen, Orten und Handlungsmustern – in ihren Regelmäßigkeiten, aber auch in ihren Abweichungen, Widersprüchlichkeiten und Konsequenzen – sowie zu Zielen, Motivationen, Glaubensvorstellungen und Lebensstilen der Beobachteten entstehen. Auch die Wahrnehmung gesellschaftlicher

Schranken, die eigenen Gefühle, Analyseansätze und offene Fragen werden protokolliert, denn für die Auswertung ist die Selbstreflexion der eigenen Rolle und Befindlichkeiten unverzichtbar (Lamnek 2005, 618ff). Einfälle, Assoziationen und religionswissenschaftliche Einordnungen sollten im Bericht sofort festgehalten werden (Baumann 1998, 25ff). Sinnvoll ist es, eigene Deutungen, Interpretationen und Reflexionen optisch vom deskriptiven Teil des Protokolls abzusetzen. Forschungsprotokolle sollten so ausführlich wie möglich sein, da sich erst im Laufe des Forschungsprozesses herauskristallisiert, was mit Blick auf das Ergebnis bedeutsam ist (Lamnek 2005, 616f).

Die Protokolle sind umso genauer, je stärker das Beobachtungsschema vorkonstruiert ist – auch wenn damit unter Umständen Erkenntnischancen verbaut werden können. Grob können zwei Varianten von Protokollen unterschieden werden: *chronologische Protokolle* sind gemäß dem beobachteten Handlungsablauf strukturiert, *systematische Protokolle* entlang bestimmter Aspekte und Beobachtungsschwerpunkte. Systematische Protokolle treiben die Auswertung bereits ein Stück weit voran, zumal hier schon Typisierungen entwickelt und Regelmäßigkeiten ermittelt werden. Es fließen bereits Interpretationen ein, weshalb klarer zwischen beobachteten Sachverhalten und Interpretationen getrennt werden muss. Das chronologische System erhält dagegen den zeitlichen Ablauf und Kontext, in dem die Beobachtung stattgefunden hat (Lamnek 2005, 620f).

*Aufnahmegeräte*, beispielsweise Fotoapparate, Video- und Diktiergeräte bieten neben dem Gedächtnisprotokoll weitere Möglichkeiten der Datenfixierung, die jedoch häufig auf Seiten der Beobachteten zu Misstrauen führen und den üblichen Handlungsablauf stören können (Lamnek 2005, 613ff). Im natürlichen Feld können sie deshalb häufig nicht eingesetzt werden (Girtler 2001, 168ff).

Ein *Forschungstagebuch* begleitet teilnehmend Beobachtende während des ganzen Forschungsprozesses und wird beispielsweise mit Adressen, Telefonnummern, Verweisen, Anregungen und persönlichen Gedanken bestückt. Es unterstützt die Selbstreflexion und die Organisation des Forschungsprozesses. Auch das Sammeln von Dokumenten, etwa von Aushängen, Flyern, Liedertexten, Primärliteratur u. v. m. ist ein wichtiger Bestandteil der Beobachtung (Baumann 1998, 25f).

Das gewonnene Material wird ganz im Sinne des *zyklischen Forschungsverlaufs* qualitativer Forschung bei teilnehmender Beobachtung gleichzeitig mit dessen Erhebung analysiert (Lamnek 2005, 590). Auf diese Weise wirken gewonnene Erkenntnisse und entwickelte Thesen auf die Beobachtung zurück, indem sie sie zunehmend strukturieren und fokussieren.

### *Auswertungsverfahren*

*Ziel* der Auswertung ist es, „die sozialen Regeln sowie die hinter den Handlungsprozessen stehenden Alltagswirklichkeiten“ zu erfassen und auf diese Weise Hypothesen und Theorien über den Objektbereich zu entwickeln (Girtler 2001, 146). Für die Auswertung kommen sowohl *kodierende als auch sequentielle Methoden* (Flick 2006, 257ff) infrage, wobei Knoblauch zu kodierenden Verfahren rät (Knoblauch 2003, 98ff). Insgesamt besteht eine relative Regellosigkeit in der konkreten Auswertungsarbeit, die sich deshalb dem Vorwurf des Impressionistischen ausgesetzt sieht. Es besteht außerdem kein Konsens darüber, wie Daten, die mittels verschiedener methodischer Herangehensweisen erhoben wurden, aufeinander bezogen werden sollten. Notwendig wäre eine Intensivierung der Forschung zu Auswertungsverfahren und eine gründlichere Reflexion und Diskussion der gemachten Erfahrungen (Lüders 2007, 400f). Als Gebot für den Auswertungsprozess kann gelten, dass einzelne Auswertungsschritte und Ergebnisse systematisch festgehalten und expliziert werden, um eine intersubjektive Nachvollziehbarkeit zu gewährleisten.

Eine offene Frage ist darüber hinaus, wie die Forschungsergebnisse in einer *Publikation* optimal dargestellt werden können, sodass diese beim Leser Verständnis für die Untersuchten erzeugt und die beschriebenen Lebensumstände deutlich vor Augen geführt werden (Lamnek 2005, 618).

### **3. Forschungsbeispiel: Die Muslimische Jugend in Deutschland e.V. (MJD)**

Es sind insbesondere vier Schwierigkeiten, die den Phasenverlauf einer teilnehmenden Beobachtung „vom Eindringling zum Mitglied und schließlich zum Deserteur“ kennzeichnen (Lamnek 2005, 600):

- Die Zugangsproblematik zu Beginn der Forschung,
- der prekäre Mitgliedschaftsstatus der teilnehmend Beobachtenden während der Erhebung,
- die Schwierigkeit der Herstellung einer Balance von Nähe und Distanz im Forschungsprozess,
- das Problem des Ausstiegs aus dem Feld am Ende der Beobachtungsphase.

Neben Erläuterungen zur Entwicklung von Zielsetzung und Fragestellung sowie zu Verfahren der Datenerhebung und Auswertung werden im Folgenden Umgangsweisen mit diesen Grundproblemen exemplarisch anhand eines For-

schungsprojekts von Verena Maske zur Muslimischen Jugend in Deutschland e.V. erläutert. Da die Studie noch nicht abgeschlossen ist, wird das Problem des Aussteigens nur kurz angesprochen. Das Beispiel soll vor allem verdeutlichen, welche Fragestellungen zur Entscheidung für die Methode einer ethnographisch verstandenen teilnehmenden Beobachtung geführt haben, wie die notwendigen Daten erhoben und analysiert werden und welche Ergebnisse sich daraus formulieren lassen.

### *Fragestellung und Zielsetzung der Studie*

Mit der von Verena Maske bearbeiteten Studie zur Muslimischen Jugend in Deutschland e.V. (MJD) soll eine empirisch bislang weitgehend unerforschte Facette religiöser Gegenwartskultur ins Zentrum der Fragestellung gerückt werden. Die MJD ist ein 1994 gegründeter Verein, der mittlerweile zur zweitgrößten muslimischen Jugendorganisation in Deutschland herangewachsen ist und für die neue Sichtbarkeit des Islam in Deutschland steht. Er verfolgt das Ziel, Jugendlichen eine „gefestigte muslimische Identität“ im Rahmen einer modernen Jugendkultur zu vermitteln. Neben der Vermittlung islamischen Wissens spielen in der MJD deshalb auch Freizeitaktivitäten, Sport, Reisen und erlebnisorientierte Events eine entscheidende Rolle. Jugendliche Mitglieder im Alter von 13 bis 30 Jahren gestalten die lokalen, regionalen und überregionalen Aktivitäten weitgehend selbst. Deutschlandweit befinden sich vorwiegend in größeren Städten nach Geschlechtern getrennte Lokalkreise, die wöchentliche Treffen anbieten. Eine Besonderheit ist die multinationale und –konfessionelle Zusammensetzung des Vereins: Die Mitglieder stammen überwiegend aus arabischen Herkunftsländern oder binationalen Familien, in den letzten Jahren sind auch vermehrt Jugendliche türkischer Herkunft und Konvertiten hinzugekommen. Es sind überwiegend Sunniten, aber auch Schiiten in der MJD vertreten. Die Auseinandersetzung mit dem Islam findet in deutscher Sprache statt; Fragen, wie der Islam in Deutschland gelebt werden kann, spielen eine zentrale Rolle. Die Jugendlichen sollen sich als deutsche Musliminnen und Muslime verstehen und sich selbstbewusst und aktiv in die Gesellschaft einbringen. Die Gemeinschaft – beziehungsweise die „Geschwisterlichkeit“ – dient als Rückhalt, um einen eigenwilligen Mix aus wertkonservativer Frömmigkeit, Bildungs- und Karriereorientierung sowie moderner Jugendkultur zu kreieren. Der Verein sieht sich mit Vorwürfen des Verfassungsschutzes, der islamistischen Muslimbruderschaft nahe zu stehen, konfrontiert, bestreitet aber selbst solche Verbindungen.

Die Studie macht es sich zur Aufgabe, neben einer Beschreibung des Vereins im Kontext islamisch-jugendkultureller Lebenswelten sowie im Spannungs-

feld von Selbstdarstellung und Fremdwahrnehmung die Bedeutung von Vergemeinschaftung für die Identitätskonstruktionen junger Musliminnen der MJD zu erfassen. Ein solcher Fokus verspricht angesichts der Beobachtung, dass junge Musliminnen und Muslime selbst der Gemeinschaftsbildung eine sehr große Bedeutung beimessen, eine vielversprechende empirische wie theoretische Perspektiverweiterung. Nicht nur das rasante Wachstum der MJD und die Entstehung einer islamisch-jugendkulturellen Szene insgesamt, sondern auch neue Bezüge zum Konzept der Umma liefern empirische Belege für die individuelle Relevanz religiöser Vergemeinschaftung bei religiös engagierten jungen Musliminnen und Muslimen. Da ein umfassender Zugang zu den männlichen Vereinsmitgliedern nicht möglich war, stehen die jungen Musliminnen als Teilnehmerinnen und Funktionsträgerinnen der MJD im Mittelpunkt der Untersuchung.

Die MJD als neue Form der Vergemeinschaftung bietet, so die zentrale These der Studie, Raum zur Entwicklung islamischer Identitätskonstruktionen und Religiositätsstile jenseits traditioneller nationaler und konfessioneller Grenzziehungen. Sie scheint insbesondere jungen Musliminnen die Möglichkeit zu geben, eine eigene Positionierung zwischen muslimisch, weiblich-emanzipiert und deutsch sein zu entwickeln und somit Identifikationen und Distinktionen jenseits verbreiteter Dichotomien religiös und sozial abzuschließen. Ziel der Untersuchung ist die Analyse der vielschichtigen Aspekte und Spannungsfelder der Identitätsbildung junger Musliminnen zwischen dem Anspruch auf Integration in die sozialen Strukturen der deutschen Gesellschaft, einer selbstbewussten Teilhabe an moderner Jugendkultur und dem Bedürfnis nach einer klaren islamisch-religiösen Lebensweise. Auf diese Weise soll eine „dichte Beschreibung“ weiblicher, islamisch-jugendkultureller Lebenswelten, Lebensstile und Einstellungsmuster entstehen. Dabei wird an den subjektiven Deutungsmustern und Sinnstrukturen junger Musliminnen angesetzt. Ihre Sichtweisen, Selbst- und Weltbilder sollen in einem subjektorientierten Ansatz mit dem Fokus auf gewählte Zugehörigkeiten und Vergemeinschaftungsprozesse rekonstruiert werden.

### *Verfahren der Datenerhebung und –auswertung*

Mit Knoblauch wird davon ausgegangen, dass für noch kaum erforschte Facetten religiöser Gegenwartskultur qualitative, explorative Herangehensweisen besonders geeignet sind (Knoblauch 2003, Franke, Matthiae und Sommer 2001). Denn bei noch nicht hinreichend erforschten religiösen Phänomenen wie der MJD können nicht vorab Kategorien festgelegt und in einem quantitativen Setting getestet werden – sie würden dem Gegenstand vermutlich nicht gerecht werden. Ziel ist es vielmehr, die Welt aus der Sicht der Untersuchten zu beschreiben, um

mit ihren lebensweltlichen Sinnhorizonten und Bedeutungszuweisungen das untersuchte Phänomen in seiner Besonderheit und in seinem lebensweltlichen Kontext zu verstehen. Angesichts dieser Zielsetzung eignet sich eine teilnehmende Beobachtung der Vereinsaktivitäten der MJD besonders gut.<sup>3</sup> Aufgrund des längeren Verbleibs im Feld können der Verein mit seinen Strukturen, Aktivitäten und Zielen, der lebensweltliche Kontext, Prozesse der Vergemeinschaftung, das Selbst- und Weltverständnis sowie die gelebte Religiosität der jungen Musliminnen der MJD möglichst umfassend und authentisch erfasst werden. Es ist eine größtmögliche Offenheit gegenüber dem Gegenstand gewährleistet und den untersuchten Mädchen und jungen Frauen wird ermöglicht, ihre eigenen Bedeutungszuweisungen und Sinnhorizonte darzulegen. Teilnehmend beobachtet werden der Mädchenlokkreis der MJD in Hannover sowie regionale und überregionale Veranstaltungen, bei denen die Gleichzeitigkeit von expliziter islamischer Frömmigkeit und typischen jugendkulturellen Aktivitäten sichtbar wird.

Anhand der teilnehmenden Beobachtung soll ein Portrait der MJD und der dort vorzufindenden islamisch-jugendkulturellen Lebenswelten, Lebensstile und Identitätskonstruktionen erstellt werden. Nicht zuletzt bietet sich die teilnehmende Beobachtung auch als Methode für den ersten Zugang an, um Kontakt herzustellen, Vertrauen zu gewinnen und induktiv aus den Ergebnissen der Beobachtung heraus Fragestellungen zu entwickeln und zu modifizieren.

### *Kontaktherstellung und der prekäre Zugang zum Feld*

Zu Beginn jeder Forschung stellt sich die Frage des Zugangs zum interessierenden Feld. Das Zugangsproblem ist dabei vielschichtig: Es können Widerstände, Probleme und Verweigerungen von Seiten der Untersuchten beim Zugang zum Feld entstehen (Lamnek 2005, 600ff; Flick 2006, 86ff; Wolff 2007, 334-348), ebenso können sich aber auch Probleme auf der Seite der Forschenden ergeben, wenn innere Widerstände, Ängste und Abwehrmechanismen gegenüber dem Feld entwickelt werden oder sich die Rollenzuweisungen im Verlauf der Forschung verändern (Lindner 1981; Malinowski 1985; Wistuba 2005, 23-34).

Eine große Angst von erstmals teilnehmend Beobachtenden ist es, von den Personen im Feld nicht als Forschende akzeptiert zu werden, während die Erfahrung zeigt, dass meist genau das Gegenteil passiert (Dewalt / Dewalt 2002, 65).

---

<sup>3</sup> Ergänzend zur teilnehmenden Beobachtung im ethnographisch verstandenen Sinn werden leitfadensbasierte Experteninterviews, ein Fragebogen zur Erfassung demographischer Daten sowie problemzentrierte Leitfadenterviews mit jungen Musliminnen des Vereins genutzt. Auch die Analyse von gesammelten Primärquellen und der Homepage ist ein wesentlicher Bestandteil des methodischen Vorgehens.

Es ist ratsam, den Kontakt zum Feld bereits früh herzustellen, da Kontaktherstellung und Zugangsfindung mit viel Aufwand verbunden sind, sich der weitere Forschungsverlauf aufgrund von Unwägbarkeiten und Zufällen im Feld kaum planen lässt und die eigene Forschung aufgrund einer induktiven Herangehensweise von Beginn an von den Erkenntnissen aus dem Feld profitieren kann.

Den Anfang des Forschungsprojekts zur MJD bildete ein allgemeines Interesse an muslimischen Jugendlichen in Deutschland, ihrer gelebten Religiosität, ihrer religiösen Identität sowie an Sozialisationsprozessen in muslimischen Gemeinden und Jugendgruppen. Eine Zuspitzung und Fokussierung der Fragestellung ergab sich anhand theoretischer Vorüberlegungen und vor allem mit Hilfe von ersten teilnehmenden Beobachtungen im Feld. Eine erste Sichtung der Literatur ermöglichte einen Überblick über den Forschungsstand zu diesem Thema ebenso wie zu Forschungsdesideraten und befähigte zur Entwicklung einer ersten groben Fragestellung. Es wird kontrovers diskutiert, ob und wie intensiv Lektüre zur Vorbereitung des Feldzugangs sinnvoll ist, da das Feld möglichst unvoreingenommen betreten werden soll (Knoblauch 2003, 81). Die Lösung liegt vermutlich in einem Mittelweg, der den Forschenden genug Sicherheit für ein souveränes Auftreten im Feld vermittelt und Verhaltensfehler verhindert, ohne zu sehr von Vorannahmen geprägt zu sein.

Zunächst galt es, ein geeignetes Forschungsfeld zur Bearbeitung dieser Fragestellung ausfindig zu machen. Es waren unterschiedliche Vorgehensweisen denkbar: Sollte beispielsweise Kontakt zu Jugendlichen mit muslimischem Hintergrund über Schulen hergestellt werden, um unterschiedliche Grade an persönlicher Religiosität betrachten und auf diese Weise auch Säkularisierungsprozesse von Migranten mit muslimischem Hintergrund erfassen zu können, oder sollte der Versuch gemacht werden, über islamische Vereine und Organisationen einen Zugang herzustellen und somit überwiegend gläubige junge Musliminnen und Muslime zu untersuchen? Letzteres würde angesichts der geringeren Bandbreite an Einstellungsmustern differenzierte Einblicke versprechen. Mit der Wahl des Feldes geht, wie hier deutlich wird, auch die Entscheidung für den Ausschnitt der sozialen Realität einher, anhand derer die Fragestellung bearbeitet werden soll.

Da ein vertiefter Einblick in Lebenswelten und Selbstverständnisse junger Musliminnen und Muslime erlangt werden sollte, wurde zunächst ein Zugang über verschiedene Moscheegemeinden in Hannover, die unter anderem dem Verein islamischer Kulturzentren, der Islamischen Gemeinschaft Milli Görüs und der Alevitischen Gemeinde in Deutschland angehörten, gesucht. Nach einer Recherche von Moscheegemeinden vor Ort erfolgte ein telefonischer Kontakt mit Gemeindevorstehern, Hocas oder in der Moscheegemeinde engagierten Personen, um das Forschungsvorhaben kurz vorzustellen und einen Termin für ein

erstes persönliches Treffen zu vereinbaren. Diese Treffen sollten einen weiteren Zugang ins Feld ermöglichen. Recht schnell zeigten sich erste Schwierigkeiten: Es gab Verständigungsprobleme in Gemeinden, in denen überwiegend die jeweilige Herkunftssprache gesprochen wurde, es entstanden Missverständnisse hinsichtlich des Forschungsinteresses, das keinem Konversionswunsch entsprang, es wurden Missionierungsversuche unternommen, Verabredungen zu Treffen nicht eingehalten oder unmissverständlich und direkt der Zugang zum Feld blockiert.

Diese Erfahrungen machen deutlich, dass die Kontaktherstellung über offizielle Vertreter einer Religionsgemeinschaft zunächst einfacher erscheinen mag als die Herstellung informeller Kontakte, sich der Zugang jedoch letztlich häufig als unzureichend erweist. Es ist schwierig, auf offizieller Ebene von der Bedeutung und Nicht-Schädlichkeit einer Forschung zu überzeugen und darüber hinaus einen unbefangenen Kontakt zu den Gläubigen herzustellen (Wolff 2007, 338). Ein neu entstandener Einflussfaktor für die Zugangsfrage ergibt sich daraus, dass die Beforschten zunehmend über sozialwissenschaftliche Forschung vorinformiert sind, was zu einem Entgegenkommen, aber auch zu einer Abwehr von Forschungsbemühungen führen kann (Wolff 2007, 339). Deshalb kann es durchaus ratsam sein, den Zugang zu institutionellen Entscheidungsträgern über informelle Kontakte herzustellen, da die Forschenden dann als „Bekannte“ ins Feld eingeführt werden. Auch wenn zur Forschung eine offizielle Genehmigung erforderlich ist – dies wäre etwa bei einer Studie an öffentlichen Schulen der Fall – sollten zunächst persönliche, individuelle Kontakte hergestellt und erst in einem zweiten Schritt Anschreiben an die zuständigen Personen oder Institutionen verfasst werden, um über Anliegen, Vorgehen und Motivation der Forschung zu informieren und Anonymität zuzusichern. Auf diese Weise werden die Forschenden im Untersuchungsfeld schrittweise bekannt und können Vertrauen herstellen (Lamnek 2005, 600ff).

Insgesamt ist es entscheidend, Kontakte zu knüpfen, aufrecht zu erhalten (Lamnek 2005, 600ff) und möglichst viele Personen (Meinungsführer wie Abweichler) auf allen Hierarchieebenen einzubeziehen. Eine Reflexion über etwaige Motive von Kontaktpersonen ist ebenso erforderlich wie die Berücksichtigung der Einseitigkeiten, die sich aus ihrem spezifischen Status im Feld ergeben (Lamnek 2005, 600ff; Flick 2006).

Der Zugang zum Feld muslimischer Jugendlicher war für mich (Verena Maske) nicht nur mit den oben genannten Problemen verbunden, sondern eröffnete auch neue Möglichkeiten und Perspektiven. So kam ich durch Zufall mit einer jungen Muslimin ins Gespräch, die in einer muslimischen Mädchengruppe engagiert war und mich einlud, einmal daran teilzunehmen. Nach einigen Besuchen stellte sich diese Gruppe als ein interessantes, fruchtbares und noch kaum untersuchtes Forschungsfeld heraus: Die Mädchengruppe gehörte der zweitgröß-

ten muslimischen Jugendorganisation in Deutschland, der MJD an. Nach Beobachtungen und ergänzenden Recherchen schien mir besonders interessant zu sein, dass die MJD insofern als eine neue islamische Vergemeinschaftungsform in Deutschland angesehen werden kann, als sie nicht nur multinational zusammengesetzt ist, sondern auch unterschiedliche islamische Richtungen durch ihre jugendkulturellen Angebote und Aktivitäten zu einer deutsch-muslimischen Identität bündeln möchte. Eine Untersuchung religiöser Identitätskonstruktionen mit dem Fokus auf der Bedeutung dieser neuen Form von Vergemeinschaftung schien daher besonders lohnenswert.

Es zeigte sich, dass das bislang beobachtete Feld sämtlicher Moscheegemeinden in Hannover viel zu groß und heterogen war, um es unter einer spezifischen Forschungsfrage zu erfassen. Mit dieser Forschungsperspektive wurde das Feld auf die regelmäßige teilnehmende Beobachtung beim Mädchenlokkreis Hannover sowie bei regionalen und überregionalen Veranstaltungen der MJD verengt. Neben theoretischen Aspekten spielten auch forschungspragmatische Gründe hinsichtlich des relativ unproblematischen Zugangs zu den weiblichen Mitgliedern und die Unmöglichkeit eines vergleichbaren Zugangs zu den männlichen Mitgliedern eine entscheidende Rolle für die Zuspitzung der Fragestellung und des Forschungsfeldes auf junge Musliminnen in der MJD.

Im Laufe der Beobachtung wurde ich als Forschende mit oft bohrenden Fragen über mein Tun, meine Person und Intention konfrontiert. Ein solches Misstrauen ist gerade bei religiösen Minoritäten oder „Sondergruppen“ verbreitet und wird bei religionswissenschaftlichen Studien zur religiösen Gegenwartskultur eine häufige Erfahrung sein (Klinkhammer 2000; Franke 2002; Schmidt 2005). Dies kann zum einen Zugangsprobleme, zum anderen aber auch Erwartungen und Hoffnungen einer positive(re)n Darstellung der eigenen religiösen Gemeinschaft nach sich ziehen.

Insbesondere die jungen Musliminnen sind aufgrund der gesellschaftspolitischen und internationalen Diskurse über ‚den Islam‘, des oft gegen sie gehegten Fundamentalismusverdachts und den nicht selten erlittenen Diskriminierungserfahrungen skeptisch und vorsichtig gegenüber Außenstehenden. Von daher ist es wichtig, ein ehrliches, offenes und vertrauensvolles Interesse an ihnen und ihren lebensweltlichen Erfahrungen zu zeigen, eine intensive Kommunikation zu pflegen, genau zuzuhören und auch persönliche Dinge von sich selbst preiszugeben, um auf diese Weise eine solide Vertrauensbasis zu schaffen (Girtler 2001, 2004). Zugleich sind aber auch die Erwartungen zu reflektieren, die von Seiten der Beforschten an eine solche Studie gestellt werden. Die Erwartungen der MJD-Mitglieder an mich wurden erst sukzessive im Forschungsprozess offensichtlich.

An den bisherigen Ausführungen zeigt sich, dass die Frage des Feldzugangs bis zum Ausstieg aus dem Feld nie ganz abgeschlossen, ist – auch wenn sie zu

Beginn einer Forschung besonders problematisch ist, so ist sie doch während des gesamten Forschungsverlaufs prekär, da der Zugang „Tätigkeits- und Prozesscharakter“ (Wolff 2007, 335) hat. Außerdem wird deutlich, dass Beobachtungsfelder nicht a priori festgelegt werden müssen, sondern sich im Verlauf der Forschung erweitern oder verengen können.

### *Rollenfindung und Selbstreflexion der Forschenden als konstitutiver Bestandteil von teilnehmender Beobachtung*

Nach der ersten Kontaktherstellung ist die Frage des Zugangs eng mit der Rollenfindung im Feld verbunden, die für die Methode der teilnehmenden Beobachtung konstitutiv ist (Kantowsky 1969, 428-434). Die jeweils eingenommene Rolle entscheidet darüber, welche Aspekte des Feldes erfasst werden können und welche verschlossen bleiben. Gold unterscheidet in seinem Modell folgende Beobachterrollen (vgl. Flick 2006, 201):

- den vollständigen Teilnehmer (geht oft mit verdeckter Beobachtung einher, Gefahr des „going native“ als vollständige Identifikation und Verlust von Distanz)
- den Teilnehmer-als-Beobachter
- den Beobachter-als-Teilnehmer und
- den vollständigen Beobachter (durch Videoaufnahme oder in öffentlichen Räumen, Gefahr des Ethnozentrismus).

Wie bereits im Abschnitt über den Zugang zum Feld deutlich geworden ist, gab ich mich aus ethischen Gründen von Anfang an als Religionswissenschaftlerin mit meinem Forschungsinteresse zu erkennen, wählte also die Variante einer *offenen Beobachtung*, um authentischer und ehrlicher mit der Doppelrolle im Feld umgehen zu können. Mein Verhalten im Feld kann als ein je nach Situation dem Gegenstand angepasstes *Changieren zwischen der Rolle einer teilnehmenden Beobachterin und einer beobachtenden Teilnehmerin* bezeichnet werden. In einer Mädchengruppe von zwischen fünf und fünfzehn, manchmal auch bis zu dreißig Mädchen ist es unmöglich, nicht-teilnehmend zu beobachten. Dies würde Misstrauen erwecken und die Natürlichkeit der Situation in einer Weise stören, dass entsprechende Verzerrungen der sozialen Realität die Folge wären. Daher war es entscheidend, eine Position im Feld einzunehmen, die es erlaubte, dem Forschungsinteresse nachzugehen, ohne das Feld zu stören, und dabei eine möglichst große Nähe zum Gegenstand herzustellen. Nur so konnte die Welt aus der Sicht der untersuchten Mädchen kennen gelernt werden.

In diesen Prozessen spielt die Persönlichkeit von Forschenden eine entscheidende Rolle: Nähe und Vertrauen konnten in diesem Fall deshalb hergestellt werden, weil ein beliebtes und engagiertes Mitglied den Zugang in die Gruppe gewährt hatte und weil ich ähnlichen Alters und gleichen Geschlechts war. In diesem Feld hätte ein männlicher Forscher oder eine ältere Forscherin keinen oder zumindest keinen vergleichbaren Zugang erhalten. Der allgemein hohe Bildungsgrad und damit eine lebensweltliche Nähe zum studentischen Lernen, Arbeiten und Leben erleichterten den Zugang darüber hinaus ungemein. Meine Bereitschaft, an den bei Gruppentreffen geführten Diskussionen, Gruppenarbeiten und Aktivitäten überwiegend teilzunehmen und diese zu unterstützen sowie auch bereitwillig und authentisch über mich Auskunft zu geben, bewies eine partnerschaftliche Solidarität mit den Untersuchten, ohne dass ich mich dem Druck einer vollständigen Identifikation etwa in Form von Konversion ausgesetzt oder gar unterworfen hätte (vgl. dazu Friedrichs und Lüdtkke 1973, 36; Girtler 2001).

In einigen Situationen fühlte ich mich auf die Probe gestellt, als ob die untersuchten jungen Musliminnen mich beobachteten, um festzustellen, ob ich als Person ‚in Ordnung‘ sei. Dafür wurden Aspekte meiner Person herangezogen, die in anderen Kontexten keine Rolle gespielt hatten. Es wurde beispielsweise anerkennend festgestellt, dass ich einen Ehering trug und die Beforschten interessierten sich auch für meine Einschätzung zu aktuellen gesellschaftspolitischen Ereignissen sowie zum Islam im Besonderen und zu Religion im Allgemeinen.

Offenheit und Einfühlungsvermögen sind neben verbalen und nonverbalen Fähigkeiten bei einer teilnehmenden Beobachtung unbedingt erforderlich. Ebenso ist es ein unabdingbares Gebot, den untersuchten Menschen mit Achtung und Respekt vor ihren Lebensgewohnheiten, höflich, dankbar und ohne Missionierungseifer zu begegnen, um auf diese Weise eine Atmosphäre gegenseitigen Vertrauens zu schaffen (vgl. auch Girtler 2004; Lamnek 2005, 591ff, 601ff). Fühlen sich die Untersuchten nur als Datenlieferanten ausgehört, bespitzelt und ausgenutzt, ist der Zugang schnell beschränkt oder gar verloren. Darüber hinaus ist es von großer Bedeutung, verlässlich zu sein und Einsatz zu zeigen. Für mich bedeutete dies beispielsweise, pünktlich zu sein, Veranstaltungen nicht vorzeitig zu verlassen, auch einmal privaten Einladungen zu folgen, gemeinsam mit dem Bus zu den Meetings zu fahren, auch wenn es mit dem eigenen Auto bequemer gewesen wäre, und sich an sozialkaritativen oder über den Islam aufklärenden Aktivitäten zu beteiligen.

Teilnehmend Beobachtende müssen ein hohes Maß an Flexibilität und die Bereitschaft, viel Zeit mit den Untersuchten zu verbringen, an den Tag legen. Überkonformität kann dabei genauso negativ bewertet werden wie abweichendes Verhalten. Es hat sich gezeigt, dass eine möglichst authentische Haltung for-

schungsethisch empfehlenswert und auch forschungspraktisch sinnvoll ist (Girtler 2001). Beispielsweise habe ich mein Kleidungsverhalten angepasst, allerdings kein Kopftuch angelegt, an nahezu allen Aktivitäten der Gruppe teilgenommen, jedoch niemals am gemeinsamen Pflichtgebet. Ich gehörte mehr und mehr als Mitglied der Gruppe dazu, markierte aber auch immer wieder Differenz und Distanz, indem ich implizit wie explizit deutlich machte, dass ich keine Konversionsabsichten hatte und auch regelmäßig unangenehme, kritische Fragen stellte. Auf diese Weise schien ich nach anfänglichem Misstrauen zunehmend als eine Bereicherung der Gruppe wahrgenommen zu werden. Mit anfangs geäußerten Konversionserwartungen oder –hoffnungen seitens einiger Teilnehmerinnen wurde ich schließlich nicht mehr konfrontiert, so dass ich mich zunehmend als ein – wenn auch in mancher Hinsicht anderes – Mitglied der Gruppe akzeptiert fühlte. Mit zunehmender Vertrautheit legte sich auch das Unbehagen, als Fremde in eine unbekannte Situation zu geraten.<sup>4</sup>

Auf diese Weise war es im Laufe der Forschung beispielsweise möglich, bei Gesprächen und Diskussionen zu Themen zugegen zu sein, die gegenüber Fremden normalerweise mit einem gewissen Tabu belegt sind – also etwa zu Fragen der Partnerwahl, von Geschlechtsverhältnissen und -identitäten oder von Konflikten und Zwängen in der Familie. Außerdem wurde mir ein inoffizieller und damit vertrauensvollerer Zugang zu den Insidern der MJD, also ihren aktiven Mitgliedern, und speziell für sie bestimmten Veranstaltungen gewährt. All dies war nur durch den bereits im Beobachtungsprozess erarbeiteten Vertrauensvorschuss möglich.

Da das Feld weitgehend unbekannt war, lag zunächst eine *unsystematische Beobachtung* nahe. Es wurden alle Aspekte beobachtet, die interessant erschienen und die daraus entstehenden Daten wurden in chronologischen Gedächtnisprotokollen fixiert. Im Laufe des Forschungsprozesses wurden daraus Thesen und erste Ergebnisse formuliert, die auf die Beobachtung zurückwirkten und sie stärker strukturierten. Möglichst schnell sollte ein Einblick in die wichtigsten Regeln und Selbstverständlichkeiten in der MJD gewonnen werden. In diesem Zusammenhang wird der Forschungsverlauf auch oft als zweiter Sozialisationsprozess beschrieben (Lamnek 2005, 87, 733).<sup>5</sup>

Das deutlichste Befremden empfand ich hinsichtlich der im Verein praktizierten Geschlechtertrennung. Relativ zu Beginn der Forschung hatte ich zunächst gefragt, ob auch eine Teilnahme an einem so genannten Brüderkreis möglich sei, was jedoch verweigert wurde – auch mit dem Verweis, dass meine Anwesenheit zu erheblichen Verzerrungen führen würde. Die Hoffnung, beim Be-

---

<sup>4</sup> Die Überwindung anfänglichen Unbehagens im Forschungsprozess beschreibt auch Baumann (vgl. Baumann 1998, 22 f).

<sup>5</sup> Zu den Phasen eines Forschungsverlaufes vgl. auch Friedrichs 1973, 86 und Spradley 1980.

such eines gemischtgeschlechtlichen Meetings Kontakt zu Jungen und jungen Männern der MJD aufnehmen zu können, zerschlug sich im Feld recht schnell: Neben der direkten Aufforderung, bei der Begegnung mit dem anderen Geschlecht den Blick zu senken, gab es auch einige unausgesprochene Regeln, die ich teilweise erst lernte, als ich sie bereits gebrochen hatte. So saßen etwa Teilnehmerinnen bei Veranstaltungen auf der linken und männliche Teilnehmer auf der rechten Seite des Raumes, auch die Essensausgabe war nach Geschlechtern getrennt. Die Geschlechterdifferenz, die in meiner alltäglichen Lebenswelt keine große Rolle spielt, war im Feld offensichtlich eine entscheidende Kategorie. Da ich als Frau nur eine weibliche Perspektive umfassend erfassen konnte, war es sinnvoll, die Untersuchung auf junge Musliminnen zu beschränken. Aber nicht nur dies machte eine Zuspitzung der Untersuchung auf junge Musliminnen sinnvoll: Die Entdeckung der großen Bedeutung eines wertkonservativen Umgangs der Geschlechter bei gleichzeitiger Orientierung an westlicher Jugendkultur und dem Wunsch nach Teilhabe an der deutschen Gesellschaft eröffnete in ihrer spannungsreichen Widersprüchlichkeit neue, interessante Forschungsperspektiven hinsichtlich von Geschlechterrollen und Identitäten junger Musliminnen der MJD zwischen Tradition und Aufbruch. Dies zeigt, dass ein verwehrtter Zugang auch mit Erkenntnischancen und der Entwicklung neuer Perspektiven einhergehen kann.

Interaktive Aspekte des Feldzugangs sind Zeichen der Natürlichkeit der Untersuchung, die es zu reflektieren und als Erkenntnisquelle zu nutzen gilt. Erforderlich dafür ist die Fähigkeit, das eigene Vorgehen, die eigenen Erfahrungen und Wahrnehmungen im Feld und die eigenen individuellen, kulturellen und sozialen Voraussetzungen reflexiv durchdringen zu können (Lüders 2007, 395). Es gibt keine Patentrezepte, wie der Weg ins Feld gesucht und aufrechterhalten werden kann. Er muss in jedem Fall als eine nie abgeschlossene Arbeitsaufgabe begriffen und gestaltet werden, in der situative Unwägbarkeiten ertragen werden müssen und auf eine vollständige Planbarkeit verzichtet werden muss. Die Wachsamkeit für all diese Prozesse und eine systematische Reflexion darüber bietet neue, eigene Erkenntnismöglichkeiten (Wolff 2007, 335).

### *Zur Herstellung einer Balance von Nähe und Distanz zwischen Teilnahme und Beobachtung*

Bedeutendstes methodologisches Problem, aber zugleich auch die größte Stärke der teilnehmenden Beobachtung ist das antinomische Postulat der Herstellung von Nähe zum Forschungsgegenstand bei gleichzeitiger Wahrung einer kritisch-analytischen Distanz, das sowohl in der Zugangs- als auch in der Feld- und Post-

feldphase eine Herausforderung darstellt. Zunächst ist es die Aufgabe der teilnehmend Beobachtenden, die zum Feld bestehende Distanz aufzugeben und Nähe herzustellen, um einen Zugang zu finden. Ist dieser erfolgt, muss eine balancierende Gleichzeitigkeit von Identifikation und Teilnahme sowie Beobachtung und Distanz hergestellt werden. Dazu kommt die Herausforderung, in der Postfeldphase einerseits den Standards und Normen der scientific community zu genügen und andererseits der untersuchten religiösen Gruppierung gerecht werden. Es gibt keinen generellen Ausweg aus dem Dilemma, vielmehr müssen teilnehmend Beobachtende eine individuelle, situationsspezifische Balance zwischen diesen Anforderungen herstellen (Vgl. Lamnek 2005, 632ff).

Da die Forschenden die Welt aus den Augen der Untersuchten, also deren Lebenswelt und Alltagswirklichkeit in den ihr eigenen Kategorien beschreiben sollen, müssen sie eine besondere Nähe zum Gegenstand herstellen. Bei Wahrung einer allzu großen Distanz würden sie Gefahr laufen, dem Gegenstand Kategorien und Deutungsmuster aufzudrücken. Gültigkeit und Zuverlässigkeit der gewonnenen Daten werden jedoch gefährdet, wenn die Beobachtenden dem Untersuchungsfeld ihr eigenes Sinnverständnis unterlegen. Ein solcher Ethnozentrismus ist das logische Gegenteil des so genannten going native als einer vollständigen Identifikation der Beobachtenden mit ihrem Gegenstand (Siehe Lamnek 575ff). Einerseits kommt es darauf an, mit dem Forschungsfeld und den Perspektiven der darin Lebenden weitgehend vertraut zu werden, also eine Art kontrollierte Perspektivenübernahme zu leisten. Andererseits müssen die Beobachtenden aber das Verstandene auch anderen mitteilen und es für sie überprüfbar machen, also eine wissenschaftliche Distanz herstellen, die Voraussetzung für den ‚sezierenden und Erkenntnis gewinnenden Blick der Sozial- bzw. Religionsforschenden‘ ist (Lüders 1981; Baumann 1998). Dies macht eine methodische Kontrolle und systematische Reflexion der Rollenübernahme im Feld unerlässlich. Diese sollten wenn möglich durch eine Supervision (z. B. in einer Gruppe von Forschenden) begleitet werden (Flick 2006).

Die Herstellung einer Balance von Nähe und Distanz ist insbesondere bei einer religiösen Minorität, die von außen als deviant und konflikthaft wahrgenommen wird, ihren Mitgliedern zugleich aber ein anderes Selbstbild vermittelt, mit besonderen Schwierigkeiten verbunden. Im hier vorgestellten Beispiel bleibt es während des gesamten Forschungsprozesses eine Herausforderung, sich weder als unkritische Fürsprecherin der MJD vereinnahmen zu lassen, noch sich zu einer grundsätzlicheren Kritikerin des Vereins aufzuschwingen. Vielmehr geht es darum, sich um Deskription und systematische Analyse des Phänomens zu bemühen, die die Innenperspektive der Untersuchten nachzeichnet, ohne sich diese zu eigen zu machen (vgl. hierzu Franke und Maske 2008). Zum einen entstehen im Rahmen eines längeren Feldaufenthaltes freundschaftliche Beziehungen,

Gefühle von Solidarität und ein tiefes Verständnis der Perspektive der Untersuchten, zum anderen lösen manche Situationen im Feld auch Gefühle des Befremdens und entsprechende Vor- und Werturteile aus, die immer auch von der eigenen gesellschaftlichen Position und den jeweiligen gesellschaftspolitischen Diskursen geprägt sind. Beides, also die zum Teil widersprüchlichen Gefühle, Einstellungen, Gedanken und Interessen als auch die mit der eingenommenen Rolle verbundenen Erwartungen von Seiten der Untersuchten müssen reflektiert werden, um immer wieder neu eine distanzierte Position zum Beobachteten einnehmen zu können.

### *Der Ausstieg aus dem Feld*

Wenn eine theoretische Sättigung erreicht ist und durch die Beobachtung kein Erkenntnisgewinn mehr erlangt werden kann, weil nichts mehr neu erscheint oder zu der eigenen Forschungsfrage erschöpfende Auskünfte und Informationen gewonnen werden konnten, wird die Forschung abgeschlossen (Lamnek 2003, 592ff).

Die Balance von Nähe und Distanz spielt auch für die heikle Phase des Ausstiegs aus dem Prozess der teilnehmenden Beobachtung eine entscheidende Rolle. Hier gilt es, sich mit Einfühlungsvermögen authentisch von den Beobachteten zu verabschieden, ohne ihnen das Gefühl zu vermitteln, nun nicht mehr zweckdienlich zu sein. Der Ausstieg aus dem Feld ist unbedingt notwendig, um in der Phase der Auswertung genügend analytische Distanz zu erreichen, er muss aber so gestaltet sein, dass das vorher erarbeitete Vertrauen nicht rückwirkend zerstört wird. Eine offene Haltung der Forschenden kommt auch hier einem gelungenen Abschluss der teilnehmenden Beobachtung zu Gute, da von Anfang an klar ist, dass der Prozess der Teilnahme im Feld auch ein Ende finden wird.

Auch nach dem Abschluss der Erhebung sollten die Forschenden für die Untersuchten erreichbar sein. Im Sinne einer kommunikativen Validierung kann es außerdem sinnvoll sein, die Ergebnisse rückzukoppeln und mit den Beobachteten zu diskutieren (Steinke 2007, 320).

## **4. Chancen und spezifische Potentiale der teilnehmenden Beobachtung für die Religionswissenschaft**

Zweifellos kommt der teilnehmenden Beobachtung in der Religionswissenschaft für die Erforschung religiöser Gegenwartskultur sowohl in eigenen als auch in fremden Kulturen eine zentrale Bedeutung zu. Das liegt unseres Erachtens daran,

dass sie gerade in der Anfangsphase eines Forschungsprozesses von unschätzbarem Wert ist, um einen soliden, vertrauensvollen Zugang zum Feld zu finden. Nur auf diese Weise kann das Feld und können seine Akteure so unmittelbar wie möglich kennen gelernt werden, um eine angemessene Fragestellung, eine ‚dichte Beschreibung‘ des Gegenstandes mitsamt seinen Kontexten sowie geeignete Analyseansätze der entdeckten Strukturen, Regeln und Zusammenhänge des sozialen bzw. religiösen Feldes zu gewinnen. Die Gefahr wirklichkeitsferner Deutungen und Verzerrungen wird durch den langen Erhebungszeitraum in einer relativ natürlichen Erhebungssituation begrenzt.

In religionswissenschaftlichen Untersuchungen kommt die teilnehmende Beobachtung insbesondere in Kombination und Triangulation mit anderen, meist qualitativ orientierten Forschungsmethoden zum Einsatz. Eine solche Herangehensweise ist besonders ergiebig, da sie eine größtmögliche Gegenstandsangemessenheit verspricht und auf diese Weise offen und flexibel für Neues im Feld ist. Problematisch ist jedoch, dass die teilnehmende Beobachtung tendenziell zu einer Methode der Kontaktherstellung und Entwicklung bzw. Modifizierung der Fragestellung degradiert wird, was ihre spezifischen Potentiale etwa hinsichtlich der Erfassung und Analyse religiöser Lebenswelten, Handlungsmuster und sinnlich wahrnehmbarer Dimensionen von Religionen verkennt. Dies ist ein bedeutender Unterschied zu ihrem ethnologischen wie soziologischen (Entstehungs-)Kontext, in dem sie zwar auch in einer Kombination mit anderen Methoden zum Einsatz kommt, dann jedoch überwiegend als „Königsdisziplin“ betrachtet wird (Girtler 2001, 2004; Fischer 2002; Sutterlüty und Imbusch 2008; Beer 2008).

So kommt die teilnehmende Beobachtung in religionswissenschaftlichen Studien einerseits zwar häufig zum Einsatz, andererseits führt sie jedoch ein Schattendasein, da sie nach wie vor kaum explizit, reflektiert und intersubjektiv nachvollziehbar angewendet wird. Entsprechend unklar bleibt, welche Erkenntnisse dem Verfahren der teilnehmenden Beobachtung zu verdanken sind, zumal in der Darstellung der Ergebnisse vorwiegend auf Auszüge aus Interviewtranskripten rekurriert wird. Vielleicht wird angesichts der langen Dominanz des Zugangs zu religiösen Phänomenen mittels offizieller Schriften ein Interviewtranskript als glaubwürdigere, ‚objektivere‘ Datenquelle angesehen als ein Gedächtnisprotokoll?

Ein weiterer Grund für eine geringere Akzeptanz der teilnehmenden Beobachtung mag auch darin liegen, dass sie als Methode relativ wenig standardisierbar und formalisierbar ist und deutlich von der Persönlichkeit der jeweils Forschenden abhängt (Flick 2006). In der Folge wird die teilnehmende Beobachtung als zu subjektiv kritisiert, da die Wahrnehmung der Beobachtenden begrenzt und interessengeleitet sei und die Erhebungssituation von der jeweiligen Persönlichkeit beeinflusst werde (Atteslander 2003, 138). Dem gegenüber lässt

sich natürlich fragen, ob es überhaupt eine Erhebungsmethode gibt, bei der die Subjektivität der Forschenden ganz ausgeblendet ist. Der Vorwurf der zu starken Subjektivität ist auch deshalb nicht angebracht, weil es ein wesentlicher Teil des Forschungsprozesses ist, genau diese Subjektivität bewusst zu machen, zu reflektieren und produktiv im Prozess von Analyse und Erkenntnisgewinnung einzusetzen.

Werden hauptsächlich autorisierte Texte religiöser Traditionen oder Aussagen prominenter Gläubiger zur religionswissenschaftlichen Theoriebildung herangezogen, so hat dies implizit zur Konsequenz, dass Religionen überwiegend als verfestigte Glaubenssysteme analysiert werden. Auf diese Weise kommt zwar die Vielfalt möglicher Unterschiede zwischen theologischen Grundlagen bzw. kollektiven Konzepten und ausgewählten, individuellen Glaubensüberzeugungen in den Blick. Die Ebene von Religionen als materialisierte und damit verobjektivierte soziale Systeme, die durch das Handeln von Menschen entstehen und auf Handlungs- und Einstellungsmuster in sehr heterogener Weise zurückwirken, bleibt jedoch vernachlässigt. Eine teilnehmende Beobachtung religiöser Felder kann es leisten, Untersuchungen religiöser Primärquellen und empirische Studien zu qualitativ wie quantitativ ermittelten religiösen Überzeugungen, Einstellungen und Reflexionen um Deskriptionen und Analysen der Ebene des unmittelbaren Erlebens und Erfahrens von Religionen zu ergänzen. Wenn beispielsweise religiöse Handlungsmuster in Form von Ritualen<sup>6</sup>, religiöse Gegenstände und Bauwerke in ihrer konkreten Nutzung<sup>7</sup>, Bekundungen religiöser Identität durch einen spezifischen Habitus und entsprechende Kleidung (Maske 2010b) oder auch soziale Strukturen religiöser Gemeinschaften in den Blick kommen, werden Konstruktionsprozesse von Religion erfasst, die Religion nicht nur als Idee, sondern als konkrete Bestandteile der sozialen Realität analysierbar machen.

Grenzen des Einsatzes von teilnehmender Beobachtung ergeben sich dadurch, dass sie sehr zeit- und damit auch kostenintensiv ist. Da die gesammelten und dokumentierten Beobachtungen fortlaufend ausgewertet werden müssen, kann die teilnehmende Beobachtung erst abgeschlossen werden, wenn die zentralen Hypothesen ausgereift sind und eine gewisse theoretische Sättigung eintritt, sodass die Erhebungsphase sehr viel Zeit in Anspruch nimmt.

---

<sup>6</sup> Siehe hierzu etwa die Untersuchungen des Heidelberger Sonderforschungsbereiches Ritualdynamik. Beschreibungen der Forschungsprojekte finden sich unter: <http://www.ritualdynamik.de/ritualdynamik/organisation/projektbereichA/index.php?navanchor=1110021> (zuletzt gesichtet am 3.10.2010).

<sup>7</sup> Baumann, Martin u. a.: Kuppel – Tempel – Minarett. Religiöse Bauten zugewanderter Religionen in der Schweiz. Abrufbar unter: <http://www.religionenschweiz.ch/bauten/index.html> (zuletzt gesichtet am 3.10.2010).

Unsere Überlegungen möchten wir mit drei Postulaten abschließen:

1. Zukünftig ist eine deutlichere Konturierung der teilnehmenden Beobachtung als explizite Methode religionswissenschaftlicher Forschung unbedingt notwendig.
2. Es ist zu prüfen, ob neben der hier rezipierten teilnehmenden Beobachtung als Bestandteil qualitativer Methoden nicht auch Beobachtungsverfahren im Kontext eines quantitativen Forschungssettings für religionswissenschaftliche Fragestellungen ergiebig sein können.
3. Es ist darüber hinaus erforderlich, die mit dieser Methode verbundenen wissenschaftstheoretischen wie methodologischen Grundannahmen deutlicher zu reflektieren und auf religionswissenschaftliche Theoriebildung zu beziehen. Teilnehmende Beobachtung und qualitative Forschungsverfahren sind aufgrund ihrer Entstehungsgeschichte mit solchen Theorien verbunden, die von der sozialen Konstruktion von Wirklichkeit ausgehen. Eine systematische Reflexion von Forschungsmethoden und Forschungsergebnissen, die Religionen als sozial konstruierte Bezugssysteme und religiöse Überzeugungen und Handlungen vor dem Hintergrund subjektiver Sichtweisen und Interaktionen versteht, ist noch zu leisten und wird religionswissenschaftliche Theorien zur individuellen wie kollektiven Funktion und Bedeutung von Religionen bereichern können.

## 5. Kommentierte Auswahlbibliographie

- Baumann, Martin. 1998. *Qualitative Methoden in der Religionswissenschaft. Hinweise zur religionswissenschaftlichen Feldforschung*. Marburg: REMID.  
*Erstes religionswissenschaftliches Methodenbuch zu Verfahren qualitativer Religionsforschung mit nützlichen Hinweisen für einen ersten Überblick und Einblick in verschiedene Verfahrensweisen.*
- Beer, Bettina, Hg. 2008. *Methoden ethnologischer Feldforschung*. Berlin: Reimer.  
*Vermittelt Grundkenntnisse und Hilfe bei der Planung einer Feldforschung sowie eine Übersicht über unterschiedliche Verfahren der Feldforschung.*
- Dewalt, Kathleen M. und Billie R. Dewalt. 2001. *Participant Observation. A Guide for Fieldworkers*. Walnut Creek, California (u. a.): AltaMira Press.  
*Mit diesem Band wird eine Zusammenfassung theoretischer und historischer Hintergründe der Methode bereitgestellt, aber vor allem eine prakti-*

*sche Einführung in Methoden und Techniken der teilnehmenden Beobachtung gegeben.*

- Flick, Uwe, Ernst von Kardoff und Ines Steinke, Hg. 2007. *Qualitative Forschung. Ein Handbuch*. Hamburg: Rowohlt.  
*Das Handbuch mit seinen circa 60 Beiträgen bietet eine aktuelle Bestandsaufnahme der wichtigsten Theorien, Methoden und Forschungsstile der qualitativen Forschung. Die Autoren aus Deutschland, Großbritannien und den USA stellen das breite Spektrum traditioneller Ansätze und neuerer Entwicklungen gleichermaßen dar.*
- Franke, Edith und Gisela Matthiae und Regina Sommer, Hg. 2001. *Frauen – Leben – Religion*. Stuttgart: Kohlhammer.  
*Das vorliegende Handbuch gibt Einblick in die Forschungswerkstätten von Theologinnen und Religionswissenschaftlerinnen und zeigt damit nicht nur die bestehende Methodenvielfalt in der Religionsforschung auf, sondern präsentiert auch neue Forschungsergebnisse zur gelebten Religion von Frauen.*
- Girtler, Roland. 2001. *Methoden der Feldforschung*. Wien, Köln, Weimar: Böhlau.  
*Der Soziologe und Kulturanthropologe Roland Girtler gilt als Pionier der Entwicklung der teilnehmenden Beobachtung, seine Untersuchungen über soziale Randgruppen wirkten schulebildend. Neben theoretischen Überlegungen werden in diesem Band konkret-praktische Anleitungen zu Methoden der Feldforschung gegeben.*
- Gladigow, Burkhard. 1988. Gegenstände und wissenschaftlicher Kontext von Religionswissenschaft. In *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe*, Bd.I, Hg. Hubert Cancik, Burkhard Gladigow und Matthias Laubscher. Stuttgart, Berlin, Köln: Kohlhammer, 26-40.  
*Grundlegender Aufsatz zur Theorie und Methodologie einer kulturwissenschaftlich orientierten Religionswissenschaft, der sich mit den Vorbedingungen einer kulturwissenschaftlich orientierten Religionswissenschaft auseinandersetzt.*
- Knoblauch, Hubert. 2003. *Qualitative Religionsforschung. Religionsethnographie in der eigenen Gesellschaft*. Paderborn u. a.: Ferdinand Schöningh.  
*Gibt eine praxisnahe und anschauliche Einführung in Feldforschungsmethoden zur Erforschung von Religionen vor Ort, die die Leserinnen und Lesern auch an eigenen Erfahrungen teilhaben lässt und dabei auch methodologische Reflexionen anstellt.*
- Lamnek, Siegfried. 2005. *Qualitative Sozialforschung. Lehrbuch*. Weinheim und Basel: Beltz.

*Klassisches Lehrbuch zur qualitativen Sozialforschung; im ersten Teil werden allgemeine methodologische Grundlagen vorgestellt, im zweiten Teil verschiedene Verfahren, darunter auch Beobachtungsverfahren praxisnah beschrieben.*

## 6. Literatur

- Atteslander, Peter. 2003. *Methoden der empirischen Sozialforschung*. Berlin: Walter de Gruyter.
- Baumann, Martin und Samuel M. Belhoul, Hg. 2005. *Religiöser Pluralismus. Empirische Studien und analytische Perspektiven*. Bielefeld: transcript.
- Baumann, Martin. 1993. *Deutsche Buddhisten. Geschichte und Gemeinschaften*. Marburg: Diagonal.
- Berger, Peter L. und Thomas Luckmann. 1972. *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie*. Frankfurt am Main: Fischer.
- Bitter, Klaus. 1988. Konversionen zum tibetischen Buddhismus. Eine Analyse religiöser Biographien. Göttingen: Ernst Overdieck.
- Bochinger, Christoph. 1995. *New Age und moderne Religion. Religionswissenschaftliche Perspektiven*. Gütersloh: Kaiser/Gütersloher Verlagshaus.
- Fischer, Hans, Hg. 2002. *Feldforschungen. Erfahrungsberichte zur Einführung*. Berlin: Reimer.
- Flick, Uwe. 2006. *Qualitative Sozialforschung. Eine Einführung*. Reinbek bei Hamburg: rowohlt's enzyklopädie.
- Franke, Edith und Verena Maske: Feministisch orientierte Religionswissenschaft in der gesellschaftlichen Praxis. In *Praktische Religionswissenschaft. Ein Handbuch für Studium und Beruf*, hg. von Michael Klöcker und Udo Tworuschka, 63-75. Stuttgart: Böhlau UTB 2008.
- Franke, Edith. 1998. Religiöse Wandlungs- und Erneuerungsprozesse als Gegenstand empirischer Forschung in der Religionswissenschaft. In *Religion in der Lebenswelt der Moderne*, hg. von Kristian Fechtner und Michael Haspel, 88-101. Stuttgart, Berlin, Köln: Kohlhammer.
- Franke, Edith. 2002. *Die Göttin neben dem Kreuz. Zur Entwicklung und Bedeutung weiblicher Gottesvorstellungen bei kirchlich-christlich und feministisch geprägten Frauen*. Marburg: Diagonal.
- Frese, Hans-Ludwig. 2002. *Den Islam ausleben. Konzepte authentischer Lebensführung junger türkischer Muslime in der Diaspora*. Bielefeld: transcript.
- Friedrichs, Jürgen und Hartmut Lüdtke. 1973. *Teilnehmende Beobachtung. Einführung in die sozialwissenschaftliche Feldforschung*. Weinheim und Basel: Beltz.
- Gabriel, Karl, Hg. 1996. *Religiöse Individualisierung oder Säkularisierung: Biographie und Gruppe als Bezugspunkte moderner Religiosität*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Geertz, Clifford. 2003. *Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme*. Frankfurt am Main: Suhrkamp (Originalausgabe 1975).

- Girtler, Roland. 1994. *Der Strich. Soziologie eines Milieus*. Wien: LIT.
- Girtler, Roland. 2004. *Die 10 Gebote der Feldforschung*. Wien: LIT.
- Jahoda, Marie, Paul Felix Lazarsfeld und Hans Zeisel. 1975. *Die Arbeitslosen von Marienthal. Ein soziographischer Versuch über die Wirkungen langandauernder Arbeitslosigkeit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp (Originalausgabe 1933).
- Kantowsky, Detlef. 1969. Möglichkeiten und Grenzen der teilnehmenden Beobachtung als Methode der empirischen Sozialforschung. *Soziale Welt*, 20: 428-434.
- Karow, Yvonne. 1990. *Bhagwan-Bewegung und Vereinigungskirche: Religions- und Selbstverständnis der Saynyasins und der Munies*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Klinkhammer, Gritt. 2000. *Moderne Formen islamischer Lebensführung. Eine qualitativ-empirische Untersuchung zur Religiosität sunnitisch geprägter Frauen der zweiten Generation in Deutschland*. Marburg: Diagonal.
- Kohl, Karl-Heinz. 1988. Geschichte der Religionswissenschaft. In: *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe*, Bd.I, hg. Hubert Cancik, Burkhard Gladigow und Matthias Laubscher, 217 - 262. Stuttgart, Berlin, Köln: Kohlhammer.
- König, René. 1972. *Beobachtung und Experiment in der Sozialforschung*. Köln: Kiepenheuer & Witsch.
- Lindner, Rolf. 1981. Die Angst des Forschers vor dem Feld. Überlegungen zur teilnehmenden Beobachtung als Interaktionsprozeß. *Zeitschrift für Volkskunde* 77: 51-66.
- Lüders, Christian. 2007. Beobachten im Feld und Ethnographie. In *Qualitative Forschung. Ein Handbuch*, hg. Uwe Flick, Ernst von Kardorff und Ines Steinke, 384-401. Hamburg: Rowohlt.
- Malinowski, Bronislaw. 1979. *Argonauten des westlichen Pazifik. Ein Bericht über Unternehmungen und Abenteuer der Eingeborenen in den Inselwelten von Melanesisch-Neuguinea*. Frankfurt am Main: Syndikat.
- Malinowski, Bronislaw. 1985. *Ein Tagebuch im strikten Sinn des Wortes. Neuguinea 1914 - 1918*. Frankfurt am Main: Syndikat.
- Maske, Verena. 2006. Alternative Religiosität in der Spätmoderne am Beispiel der freien Ritualgruppe der „Weisen Frauen“. In *Handbuch der Religionen. Religionen und Glaubensgemeinschaften in Deutschland. 14. Ergänzungslieferung*, hg. von Michael Klöcker und Udo Tworuschka. München: Olzog 1997ff.
- Maske, Verena. 2010a. Die Muslimische Jugend in Deutschland e.V. (MJD). In *Handbuch der Religionen. Religionen und Glaubensgemeinschaften in Deutschland. 26. Ergänzungslieferung*, hg. von Michael Klöcker und Udo Tworuschka. München: Olzog 1997ff.
- Maske, Verena. 2010b. Islamisch und trendbewusst. Zum Verhältnis von Kleidungsstil, Geschlechtskonstruktion und religiöser Identität bei jungen Musliminnen in Deutschland. In: *Das neue Kleid. Feministisch-theologische Perspektiven auf geistliche und weltliche Gewänder*, hg. von Elisabeth Hartlieb, Jutta Koslowski und Ulrike Wagner-Rau, 235-260. Sulzbach/Taunus: Ulrike Helmer Verlag.
- Schmidt, Verena. 2005. Räuchern, Rasseln, Rituale. Portrait der Gruppe „Weise Frauen“. In: *Fremd und doch Vertraut. Eindrücke Religiöser Vielfalt in und um Hannover*, hg. von Edith Franke, 43-64. Marburg: Diagonal Verlag.
- Spradley, James. 1980. *Participant Observation*. New York: Holt, Rinehart und Winston.

- Steinke, Ines. 2007. Gütekriterien qualitative Forschung. In *Qualitative Forschung. Ein Handbuch*, hg. von Uwe Flick, Ernst von Kardorff und Ines Steinke, 319-331. Hamburg: Rowohlt.
- Stolz, Fritz. 2004. Bronislaw Kaspar Malinowski (1884 – 1942). In *Klassiker der Religionswissenschaft. Von Friedrich Schleiermacher bis Mircea Eliade*, hg. von Axel Michaels, 247-263. München: C.H. Beck.
- Sutterlüty, Ferdinand und Peter Imbusch. 2008. *Abenteuer Feldforschung. Soziologen erzählen*. Frankfurt am Main, New York: Campus.
- Whyte, William Foote. 1996. *Die Street Corner Society: Die Sozialstruktur eines Italienerviertels*. Berlin/New York: de Gruyter (Originalausgabe 1943).
- Wistuba, Nancy. 2005. Das Problem von Nähe und Distanz im empirischen Forschungsprozess. In *Fremd und doch vertraut. Eindrücke religiöser Vielfalt in und um Hannover*, hg. von Edith Franke, 23-34. Marburg: Diagonal.
- Wolff, Stephan. 2007. Wege ins Feld und ihre Varianten. In *Qualitative Forschung. Ein Handbuch*, hg. von Uwe Flick, Ernst von Kardorff und Ines Steinke, 334-348. Hamburg: Rowohlt.