



Die Konstruktion des religiösen Gedächtnisses zwischen Kollektivität und Authentizität

Ein Fallbeispiel zweier muslimischer junger Frauen

Evrım Erşan Akkılıç

Universität Wien
evrim.ersan@univie.ac.at

EINGEREICHT 27 OKT 2021

ÜBERARBEITET 20 NOV 2021

ANGENOMMEN 24 NOV 2021

Allgemein erleben die interdisziplinären und transnationalen Memory Studies zur Zeit große Aufmerksamkeit. Allerdings sind Forschungen zu Migration und Erinnerung in der Memory-Forschung relativ neu. Dieser Beitrag behandelt die Konstruktion des religiösen und kollektiven Gedächtnisses in ihrer wechselseitigen Interaktion miteinander und richtet den Blick besonders auf die Rolle der Religion im Alltag muslimischer Jugendlichen. Die zentrale Fragestellung, wie sich das religiöse Gedächtnis der muslimischen Jugendlichen in einem nicht-muslimischen Kontext/einer nicht-muslimischen Gesellschaft entwickelt, wird anhand einer Gruppendiskussion, die mit zwei jungen muslimischen Frauen in Wien durchgeführt wurde, analysiert. Die Analyse der Gruppendiskussion legt die Schlussfolgerung nahe, dass sich die Lebenswirklichkeiten der Jugendlichen in der Kreuzung der hegemonialen Praktiken der sogenannten Mehrheitsgesellschaft, der kollektiven Vorstellungen der religiösen Gruppen sowie der eigenen Lebensentwürfe bilden, die wiederum bei der Konstruktion des religiösen Gedächtnisses sichtbar sind.

SCHLÜSSELWÖRTER: kollektives Gedächtnis, religiöses Gedächtnis, Migration, dokumentarische Methode, muslimische Jugendliche

1. Einleitung

Die vorliegende Vignette, die im Rahmen des kick-off-Workshops „Die gesellschaftliche Erzeugung religiös-weltanschaulicher Vielfalt“ diskutiert wurde, behandelt die Bildung des religiösen Gedächtnisses als eine Art kollektiven Gedächtnisses (Hervieu-Léger, 2000) mit Blick auf die Rolle des Islams bei muslimischen Jugendlichen. Die Beschäftigung mit dem kollektiven, religiösen Gedächtnis von jungen Muslim*innen in einem migrantischen Kontext stellt eine besondere Herausforderung in Bezug auf Erinnerungspraktiken bzw. Erinnerungsräume dar, da sie sowohl einen lokalen als auch einen transnationalen Bezug hat. Hier wird davon ausgegan-

gen, dass sich die Lebenswirklichkeiten der Jugendlichen in der Kreuzung der hegemonialen Praktiken der Mehrheitsgesellschaft und der transnationalen Zugehörigkeiten bilden, die wiederum bei der Konstruktion des Gedächtnisses spürbar sind.

Obwohl das kollektive Gedächtnis der Mehrheitsgesellschaft institutionalisiert ist und in Gedächtnisinstitutionen, wie Museen und Archiven, bewahrt wird, ist solch eine Institutionalisierung des Gedächtnisses bezüglich des Islams und auch der Migrationsgeschichte entweder nicht vorhanden oder findet zu diesen Institutionen nur als Randphänomen Zugang. Wie der Historiker Dirk Rupnow formuliert: „Die Geschichte von Migration und Migrant*innen ist eine Leerstelle im hegemonialen Gedächtnis – und das gilt in unterschiedlichen Abstufungen für alle europäischen Einwanderungsländer“ (Rupnow, 2019, S. 19).

2. Über das Subjekt der Forschung

Junge Muslim*innen tauchen vermehrt als Forschungsobjekte in den sozialwissenschaftlichen Arbeiten, zwar in unterschiedlichen Forschungssettings, aber oft in ähnlichen problembeladenen Thematisierungen auf, wie Radikalisierungs- und Extremismus-Forschung oder Integrationsdebatten (Franz, 2018). Zudem läuft im gesellschaftlichen Diskurs und in der Wahrnehmung von migrantischen Identitäten nach 9/11 eine Verschiebung der Zuschreibung der Migrant*innen von ethnischen Identitäten hin zu muslimischen Identitäten und einer *Fabrikation des muslimischen Subjekts* (Tezcan, 2012). Der Konstruktion der migrantischen Identitäten am Anfang der 1960er-Jahre und der Konstruktion der muslimischen Identität ist gemeinsam, dass sie auf stereotypisierten Bildern beruhen.

In diesem Zusammenhang ist die Verwendung des Begriffes muslimische Jugend im akademischen Diskurs reflektiert anzuwenden, weil die Kategorie der ‚muslimischen Jugend‘ einerseits in gesellschaftspolitischen, hegemonialen Praxen hergestellt wird, andererseits als ein Differenzierungselement fungiert. Zudem wird die Kategorie als Kollektiv, als ein homogenes Gebilde betrachtet, das der sozialen Wirklichkeit nicht entspricht. Nichtsdestotrotz wird in dieser Arbeit die Kategorie *muslimische Jugendliche* beibehalten, da die Interviewpartner*innen sich selbst als muslimisch erachten.

Für die Benennung der diversen, kollektiven Identitäten in der Forschung macht es einen großen Unterschied, ob sich eine Gruppe bzw. ein Individuum selbst als religiös erachten, oder ob dies eine gesellschaftlich auferlegte Identität ist (Nohl & Offner, 2010). Nichtsdestotrotz sollten die Selbstbenennungspraktiken der Gruppenmitglieder den Forscher*innen die Verantwortung nicht entziehen, auf die gesellschaftlich diskursiven Praxen hinzuweisen und das eigene Forschungsinteresse an der jeweiligen Gruppe stets reflektierend in der Forschungspraxis zu thematisieren, da die Wissenschaft sich selbst als Akteurin in den jeweiligen diskursiven Praxen verorten muss.

In dieser Hinsicht erlangt die Intersektionalität eine besondere Gewichtung, indem das Subjekt nicht auf eine starre Identität reduziert wird, sondern gesehen wird als „...gesellschaftliches Wesen, das als solches nur im Rahmen der vorgefundenen sozialen Bedingungen handeln kann, ohne jedoch in diesem Handeln determiniert zu sein“ (Ganz & Hausotter, 2020, S.39). Damit wird sowohl die Heterogenität als auch die Handlungsfähigkeit der Subjekte – in diesem Fall die der muslimischen Jugendlichen – ins Zentrum der Analyse gerückt.

Hier wird die Gruppendiskussion als Erhebungsverfahren angewendet und anhand der dokumentarischen Methode und insbesondere der formalen und reflektierenden Auswertungsschritte ausgewertet (Bohnsack, 2008; Loos & Schäffer, 2001; Przyborski & Wohlrab-Sahr, 2014). Die Entscheidung für die dokumentarische Methode liegt darin begründet, dass sie sowohl die milieuspezifischen, gesellschaftlichen als auch die individuellen Ebenen in ihren Verstrickungen zu analysieren ermöglicht. Des Weiteren weist das für die dokumentarische Methode ausschlaggebende und von Karl Mannheim ausgeprägte Konzept des konjunktiven Erfahrungsraumes (Mannheim, 1980) große Parallelitäten zum von Maurice Halbwachs entwickelten Begriff des kollektiven Gedächtnisses (Halbwachs, 1985) auf. Mannheims Wissenssoziologie liegt die Annahme zugrunde, dass es zwei unterschiedliche Modi des Wissens gibt. Während das konjunktive Wissen auf milieuspezifischen Erfahrungen basiert, ist das kommunikative Wissen jenes, das in der Gesellschaft allgemein verständlich ist (Bohnsack, 2017, S.103). Diese zwei Arten des Wissens stehen in Interaktion miteinander und dies kann auch Spannungsverhältnisse implizieren. Mannheim zufolge operiert jedes Individuum mit diesen beiden Wissensarten. Ähnlich weist Halbwachs (1985) darauf hin, dass das kollektive Gedächtnis innerhalb von sozialen Gruppen entsteht. In seiner Konzeption ist das kollektive Gedächtnis nicht metaphorisch zu verstehen – obwohl die Gruppe oder Gesellschaft kein Gedächtnis hat, haben deren Mitglieder in Bezug auf die jeweilige Gruppe ein Gedächtnis. Kollektives Gedächtnis kann erst in den individuellen Gedächtnissen aufgespürt werden und entsteht wiederum in der Kommunikation mit der Gruppe. Beide Ansätze sind für die Arbeit wichtig, weil sie ermöglichen, den kollektiven Wissenszusammenhang des Handelns spürbar zu machen. Sie ermöglichen ebenso, milieuspezifische Bindungen und identifikatorische Zugehörigkeiten im Spannungsfeld mit den gesellschaftlichen Erwartungen bzw. Normen zu analysieren. Eine besondere Rolle spielt der vorhin erwähnte intersektionale Mehrebenenansatz bei der Wahl der Methode, die eine praxeologische Herangehensweise erfordert.

Ralf Bohnsack bearbeitet in seinem Buch *Praxeologische Wissenssoziologie* (Bohnsack, 2017) die Parallelitäten zwischen dem konjunktiven Erfahrungsraum und dem kollektiven Gedächtnis und stellt fest, dass die Gruppendiskussionen zu deren Analyse geeignete Daten liefern. Dies geschieht insbesondere in den Passagen, die Bohnsack als Fokussierungsmetapher benannt hat. Fokussierungsmeta-

phern sind Passagen, bei denen es im Vergleich zu anderen Stellen zu einer interaktiven und metaphorischen Dichte kommt. Diese dienen „der schnellen und validen Rekonstruktion von kollektiven Erlebniszentren, das heißt Zentren des kollektiven Gedächtnisses und des konjunktiven Erfahrungsraums“ (Bohnsack, 2017, S. 112).

3. Analyse der Gruppendiskussion: Gruppe Herz

Die Gruppe Herz¹ besteht aus zwei jungen muslimischen Frauen, die ich auch persönlich kannte. Anje (Af) ist 20 Jahre alt. Ihre Eltern stammen aus Tschetschenien. Als Anje drei Jahre alt war, flüchteten sie nach Österreich. Sie wohnt mit ihren Eltern und Geschwistern zusammen. Berrin (Bf) ist 22 Jahre alt und verheiratet. Ihre Eltern stammen aus der Türkei. Berrin ist in Wien geboren. Beide besuchten in Wien die Schule. Die zwei jungen Frauen sind Freundinnen, sie studieren und arbeiteten auch gemeinsam. Es handelte sich um eine sogenannte reale Gruppe (Loos & Schäffer, 2001, S. 13).

Die Eingangsfrage lautete: „Wie erlebt ihr als muslimische Frauen den Alltag in Österreich?“ Nach dieser Eröffnungsfrage sprachen Berrin und Anje ohne meine Intervention 1 Stunde und 38 Minuten lang. Danach folgten der immanente Nachfragenteil und schließlich die externen Fragen, die für die Forschungsfragen des Projekts von Relevanz waren. Allgemein war die Diskussion sehr lebendig. Sie hörten sich zu, ergänzten, scherzten zusammen und artikulierten die gemeinsamen Orientierungen und die ähnlichen Erfahrungen in einer lebhaften Weise, bei der sie öfters gleichzeitig sprachen.

Ich werde jetzt eine lange Passage zusammenfassend darstellen. Die Sequenz stammt aus der Eingangsphase der Diskussion. Das bedeutet, dass das Thema nicht von mir mit einer Frage eingeführt wurde, sondern dass die Gruppenmitglieder es während der Diskussion selbst aufgegriffen haben. Die Passage beginnt mit der Thematisierung der westlichen Frauenbilder und den Erwartungen der westlichen Gesellschaft an Frauen. Das Thema wurde von Anje eröffnet, eingebettet in eine biographische Phase. Die Erwartungen der westlichen Gesellschaft, wie der Fokus auf Karriere anstatt auf Familie und das Starksein, wurden als „extrem Feminismus“ bezeichnet und abgewertet. Darauf folgt das Beispiel, dass der Wunsch nach einem Leben als Hausfrau in der Gesellschaft verpönt ist.

Af: auch wenn eine Frau öffentlich sagt ich bin gerne Hausfrau bist du auch abgestoßen warum:: ich darf doch sein was ich will das ist doch Feminismus (.)
ich bin doch was ich sein möchte

Bf:

das ist doch die Freiheit

Af:

Ja:

¹ Herz ist der Codename der Gruppe und stammt von mir.

Bf: über ihr die ganze Zeit redet
 Af: genau
 Bf: Es ist so irgendwo Freiheit aber irgendwo auch nicht ich weiß nicht
 Af: Für mich war das genauso ein Zwang denn ich muss so sein wie eine westlich emanzipierte Frau sein °Dreck muss ich° weil denk mir nö: Emanzipation ist was auch immer sich in meinem Herzen gut anfühlt²

Anje thematisiert einen Aspekt, den sie mit der Idee des Feminismus für nicht vereinbar hält. Feminismus sollte das Selbstbestimmungsrecht fördern und nicht ausgrenzen. Berrin bestätigt, was Anje sagt und fängt damit auch an, die Freiheitsidee des Westens zu problematisieren. In dem Ausdruck „über ihr die ganze Zeit redet“, wird „mit ihr“ auf den „Westen“ hingewiesen. Berrin relativiert ihre Aussage und weist darauf hin, dass dieses Freiheitsverständnis widersprüchliche Dimensionen hat. Anje geht nicht darauf ein und bezeichnet es definitiv als Zwang. Mit dem Ausdruck „genauso ein Zwang“ wird verständlich, dass Anje einen Vergleich mit einer anderen Art von Zwang macht.

Der Zwang, sich dem Ideal des westlichen Frauenbilds anzupassen, um in der Gesellschaft Akzeptanz zu finden, stellt sich für die Gruppe als ein negativer Gegenhorizont dar. Und die Möglichkeit, die eigenen Entscheidungen treffen zu können, auch wenn diese Entscheidungen nicht die Erwartungen der Gesellschaft erfüllen, stellt sich als ein positiver Horizont dar. Dies kristallisierte sich in anderen Passagen mit anderen Themen sehr stark als Orientierungsmuster (Bohnsack, 2010, S. 132–133) der Gruppe heraus.

Anschließend verlagert Anje das Thema auf frauenfeindliche Hadithe³ und darauf aufbauende Interpretationen. Das Thema wird anhand eines Hadith behandelt, der besagt, dass Ehefrauen von Engeln verflucht werden, wenn sie Geschlechtsverkehr mit ihren Ehemännern verweigern⁴. Dies bewertet die Gruppe als Vergewaltigung. Hier wird der Aspekt ‚Geschlechter im religiösen Rahmen‘ behandelt und mit dem oben dargestellten Zwang verglichen.

2 Für die Transkriptionsregeln siehe „Richtlinien der Transkription“ in *Die Dokumentarische Methode und ihre Praxis. Grundlagen qualitativer Sozialforschung* (Bohnsack, Nentwig-Gesemann & Nohl, 2013, S. 399).

3 „Hadith: wörtl. „Erzählung“, mit dem bestimmten Artikel (al-hadith) für „Tradition“ verwendet, das heißt in diesem Zusammenhang alles, was Prophet Muhammed sagte oder tat oder was durch seine stillschweigende Zustimmung gebilligt wurde.“ (Aslan, Akkılıç & Kolb, 2015, S. 328)

4 Das methodische Prinzip „Einklammerung des Geltungscharakters“ (Asbrand, 2009, S. 67) ist für meine Forschung zentral, weil es u. a. in den Gruppendiskussionen um die normativen, religiösen Inhalte geht. Konkret bedeutet dies, dass es in dieser Studie nicht um die Prüfung von religiösen Inhalten bzw. nicht um die Frage geht, ob die Akteur*innen die Inhalte wahrheitsgemäß dargestellt haben. Beispielsweise thematisieren die beiden jungen Frauen in dem Abschnitt, den ich analysieren werde, einen Hadith, interpretieren den Inhalt des Hadiths und positionieren sich ausgehend von ihren eigenen Interpretationen und Erfahrungen gegenüber dem Hadith. Hier ist es nicht mein Ziel, zu prüfen, ob die Informationen über den Hadith richtig sind oder ob sie den Hadith beispielsweise kontextgerecht interpretiert haben. Das heißt, dies spielt für meine Interpretationen auch keine Rolle.

Für Anje und Berrin ist klar: Sie können an eine Religion, die frauenfeindliche Züge hat, nicht glauben und diese Inhalte mit dem eigenen Lebensentwurf nicht vereinbaren. Berrin sagt, dass dieser Hadith nicht authentisch sei und erzählt von einer Diskussion mit ihrem Vater, in der sie ihm sagte, dass dieser Hadith nicht authentisch sei. Der Vater verteidigte den Hadith damit, dass der Mann ansonsten fremdgehen würde. Daraufhin wird für die Gruppe deutlicher, dass es um patriarchale Strukturen geht und dass die Religion von Männern in diese Richtung interpretiert wird. Dazu kommen auch Beispiele aus der Politik in den muslimischen Ländern. Die Gruppe argumentiert, dass die muslimischen Regierungen ihre ungeschickten Regierungsführungen kompensieren, indem sie mittels patriarchalischer Auslegung der Religion Männern das Gefühl geben, dass sie Herrscher in ihren eigenen Familien sind.

Hier stellt die Gruppe eine Dominanz der Männer bei der Interpretation der religiösen Inhalte fest. Berrin fasst es wie folgt zusammen: „ich find nicht nur die Religion, sondern die ganze Welt ist Männer dominiert also @das ist@ jetzt nicht nur den Islam.“

Die Suche nach alternativen Lesarten wird am Ende der Passage wie folgt dargestellt:

Af: Was mir auch geholfen hat der Koran spricht nicht (.) wir sprechen für ihn. (.) und dass kei::ne Interpretation von Koran heilig oder endgültig ist keine einzige (.) das bedeutet wenn ich das Gefühl habe mein Herz sagt mir das kann so nicht stimmen l'm sorry

Bf: L oder nicht zeitgemäß

Af: L so wie ich Gott sehe, das kann nicht sein aber wie gesagt es ist dann legitim früher Gelehrten haben ihren Job gemacht (.) haben gesagt das ist Schlagen und das war der Zeit normal aber da müssen heutige-Gelehrte ihren Job machen (.) und sagen nö:: heute weil unsere Gehirn, entwickelt sich weiter und Koran hat immer das Potential aber wir können es ja nur von unseren jetzigen Gehirn aus mitnehmen (.) wir müssen aus jeder Zeit aus dem Koran Potential für uns machen etwas uns positiv mitwirkt(.) das uns hilft (.) und nie:: etwas das uns einschränkt oder uns verletzt irgendwo (.) ich find das schaut jederzeit anders aus vielleicht hat man früher umgebracht man hat es (unv.) verhindert aber heute muss man sagen nö:: sorry aus unser heutigen psychologischen wo wir sind können wir sagen Schlagen ist Blödsinn

Anje bringt das Thema Interpretation des Korans in die Diskussion ein und unterscheidet dabei zwischen den textuellen und den menschlichen Ebenen. Es gibt einerseits den Koran als Text und andererseits ein menschliches Unternehmen, das den Text zur Sprache bringt. Berrin bringt den Aspekt „zeitgemäße Interpretation“

in die Diskussion ein, worauf Anje eingeht und mit der Funktion der Gelehrten elaboriert. Ein Mittel, den Koran zur Sprache zu bringen, wird hier als Interpretation beschrieben. Weil diese Interpretation durch Menschen gemacht wird, spricht Anje diesen Interpretationen die Heiligkeit ab. Dass die Interpretation des Korans nicht heilig ist und dass man*frau als Laie den Sinngehalt mit den eigenen Bedürfnissen und Gefühlen passend interpretieren kann, stellt sich als ein positiver Horizont dar.

4. Fazit

In ihrem Artikel „Religion and the Study of Social Memory“ schreibt Tuula Sakaranaho, dass es nicht zu weit hergeholt ist, wenn “the process of recollection as a hermeneutic circle of memory” (Sakarnaho, 2011, S. 140) bezeichnet wird. Bestimmte Schlüsselereignisse einer religiösen Tradition werden ständig neu interpretiert und umgestaltet, eine Reihe von religiösen Akteur*innen fungieren als “Zeug*innen” der Vergangenheit und der Gegenwart (Sakaranaho, 2011). Auch die Gruppe Herz stellt diesen Mechanismus dar, indem sie manche Interpretationen als nicht zeitgemäß sieht und aussortiert. In dieser Weise akzeptiert die Gruppe Herz die Interpretationen, die für den eigenen Lebensentwurf geeignet erscheinen und lehnt die anderen ab. Für einzelne sind das Erinnerungsvermögen und der daraus folgende Prozess des Erinnerns grundlegend für die Fähigkeit, die Welt zu begreifen und Identität zu konstituieren. Darüber hinaus ist der Prozess des Erinnerns nicht nur ein persönlicher Akt, sondern findet immer innerhalb eines bestimmten sozialen Kontextes statt, in dem er sozial vermittelt ist.

Wie Elisabeth Pine in ihrer Arbeit über Irland formuliert: „Remembrance culture has a dual function as both a mode of knowing the past and as a way of reflecting the needs of the present. To remember is not a straightforward injunction: culture frames the past in political ways” (Pine, 2010, S. 3). Erinnerungsakte der Subjekte treten vor einem kulturellen und kollektiven Hintergrund auf. Die Konstruktion des religiösen Gedächtnisses der Teilnehmer*innen in der Gruppendiskussion kann als politischer Akt, eine Art von Aktionismus bezeichnet werden, der die herrschenden, patriarchalischen Interpretationen der Religion zunächst entlarvt, danach die adäquaten Ereignisse und Interpretationen sucht, um die eigene Position sowohl zu legitimieren als auch zu kräftigen. In diesem Sinne ist die Selektivität ein bewusster Akt, dessen Wirkungen sich unmittelbar in der Handlungspraxis widerspiegeln.

In der Gruppendiskussion wird die mangelnde Reflexivität der Muslim*innen, die ausdrücklich als Kollektiv bezeichnet werden, stark thematisiert und stellt sich als ein negativer Gegenhorizont für die Gruppe dar. Die Gruppe distanziert sich von einem unreflektierten Religionsverständnis, das besonders gegenüber Frauen als ein Kontrollapparat wirkt. Die Kollektivität, die ein Ideal vorlegt, sei es als westlich emanzipierte Frau, sei es als traditionell religiöse Frau, wird der Authentizität des Individuums gegenübergestellt und abgelehnt. Sich von kollektiven Zwängen

aus jeder Richtung zu befreien ist das Orientierungsmuster, das sich herausstellte. Hierzu kommt das religiöse Gedächtnis für die Gruppenmitglieder ins Spiel.

Die strukturidentischen Erfahrungen, die sich in der Gruppendiskussion herausstellten, sind auf der Migrationsebene und auf der Community-Ebene gelagert. Die eigene Positionierung der Gruppe in diesen beiden Sphären wird durch eine Distanzierung und eine Nicht-Zugehörigkeit markiert, deren Grad und Komplexität sich unterschiedlich darstellen. Trotz der Distanzierung von der muslimischen Community wird die Nicht-Zugehörigkeit zu dieser nicht über eine Fremdheit definiert, die durch Ausgrenzung und Diskriminierungserfahrungen gekennzeichnet ist, sondern mehr über Entfremdung im Sinne der während des biographischen Werdegangs sich immer mehr gebildeten Differenzenerfahrungen. Die Gruppe unterstellt dennoch den zwei Kollektiven (dem westlichen und muslimisch-patriarchalen) einen Mechanismus, der in ähnlicher Weise operiert, nämlich indem die Entfaltung des Subjekts eingeschränkt wird.

Allgemein kann gesagt werden, dass das kollektive religiöse Gedächtnis und die Gruppe bzw. das Individuum sich in einem Interaktionsprozess befinden, in dem sie sich gegenseitig ändern. Das religiöse Gedächtnis bietet sich als eine Bühne an, die in der Gegenwart aus Interessen der jeweiligen Gruppen und Individuen gespielt wird. Ich bezeichne das religiöse Gedächtnis als Bühne, weil es für den performativen Akt der Identität eine Ressource liefert, die frau*man immer wieder zitieren kann. Dies geschieht, wie sich in diesem Fall auch zeigte, in unterschiedlichen Erfahrungsräumen von Geschlecht, Migration und religiöser Community. In Anlehnung an Judith Butlers *Doing Gender* könnte frau*man dies als *Doing Memory* bezeichnen. Durch diese Zitation wird einerseits die Identität gefestigt, andererseits werden die Authentizität und die Berechtigung der Identität beansprucht.

Literatur

- Asbrand, B. (2009). Wissen und Handeln in der Weltgesellschaft: Gruppendiskussionen mit Jugendlichen zum Thema Globalisierung. In R. Bohnsack, A. Przyborski & B. Schäffer (Hrsg.), *Das Gruppendiskussionsverfahren in der Forschungspraxis* (S. 75–91). Opladen: Barbara Budrich.
- Aslan, E., Erşan Akkılıç, E. & Kolb, J. (2015). *Imame und Integration*. Wiesbaden: Springer VS.
- Bohnsack, R. (1998). Rekonstruktive Sozialforschung und der Grundbegriff des Orientierungsmusters. In D. Seifekes, H. Stach, P. Eulenhöfer & K. Städtler (Hrsg.), *Kulturelle Praktiken und Orientierungen Sozialgeschichte der Informatik* (S. 105–122). Wiesbaden: Springer VS.
- Bohnsack, R. (2010). Orientierungsmuster. In R. Bohnsack, W. Marotzki & M. Meuser (Hrsg.), *Hauptbegriffe Qualitativer Sozialforschung* (S. 132–133) Opladen: Barbara Budrich.

- Bohnsack, R. (2008). *Rekonstruktive Sozialforschung. Einführung in qualitative Methoden*. Opladen: Barbara Budrich.
- Bohnsack, R., Nentwig-Gesemann, I. & Nohl, A. M. (Hrsg.). (2013). *Die dokumentarische Methode und ihre Forschungspraxis. Grundlagen qualitativer Sozialforschung*. Wiesbaden: Springer VS.
- Bohnsack, R. (2017). *Praxeologische Wissenssoziologie*. Opladen & Tokyo: Barbara Budrich.
- Franz, J. (2018). Ablehnung des Nichtauthentischen. Exemplarische Rekonstruktion von Milieuzugehörigkeit „muslimischer Jugendlicher“. In S. Müller & J. Zimmermann (Hrsg.), *Milieu-Revisited. Forschungsstrategien der qualitativen Milieuanalyse* (S. 53–78). Wiesbaden: Springer VS.
- Ganz, J. & Hausotter, J. (2020). *Intersektionale Sozialforschung*. Bielefeld: Transkript.
- Halbwachs, M. (1985). *Das Gedächtnis und seine sozialen Bedingungen*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Hervieu-Léger, D. (2000). *Religion as a Chain of Memory*. New Brunswick, New Jersey: Rutgers University Press.
- Nohl, A. M. & Ofner, U. S. (2010). Migration and ethnicity in documentary interpretation: Perspectives from a project on highly qualified migrants. In R. Bohnsack, N. Pfaff & W. Weller (Hrsg.), *Qualitative analysis and documentary method: An international educational research* (S. 237–264). Opladen: Barbara Budrich.
- Pine, E. (2010). *The politics of Irish memory: Performing remembrance in contemporary Irish culture*. Basingstoke: Palgrave.
- Przyborski, A. & Wohlrab-Sahr, M. (2014). *Qualitative Sozialforschung. Ein Arbeitsbuch*. München: Oldenbourg.
- Rupnow, D. (2019). Geschichte und Gedächtnis von Migration in Österreich. In Akkilic, G. S., Schober, M. & Wonisch, R. (Hrsg.), *Aspekte der österreichischen Migrationsgeschichte* (S. 18–59). Wien: Edition Atelier.
- Sakaranaho, T. (2011). Religion and the study of social memory. *Temenos – Nordic Journal of Comparative Religion*, 47(2), 135–158.
- Mannheim, K. (1980). *Strukturen des Denkens*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Loos, P. & Schäffer, B. (2001). *Das Gruppendiskussionsverfahren. Theoretische Grundlagen und empirische Anwendung*. Opladen: Leske+Budrich.
- Tezcan, L. (2012). *Das muslimische Subjekt. Verfangen im Dialog der Deutschen Islam Konferenz*. Konstanz: Konstanz University Press.

